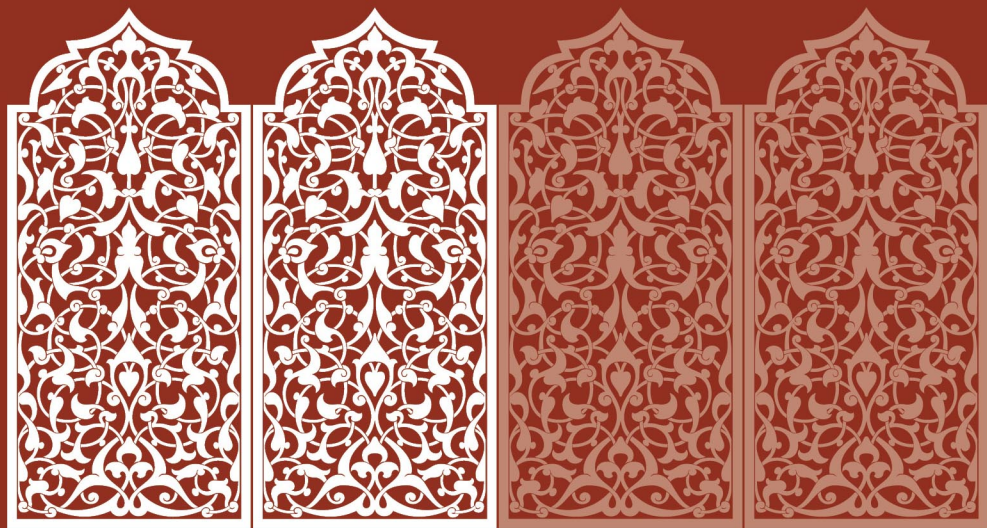




ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Из сокровищницы исламской цивилизации



Чаша

Мавераннахр, Самарканд. X в.
Глина, обжиг, подглазурная роспись черной и коричневой
ангобной краской по белому ангобу, прозрачная глазурь
Диаметр 35,8 см, высота 9,4 см
Фонд Марджани

Bowl

Maverannahr, Samarqand. 10 century.
Earthenware, black and brown slip painted
under transparent glaze.
Diameter 35,8 cm, height 9,4 cm
Mardjani Foundation

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-2
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

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

07.00.00 Исторические науки и археология,

23.00.00 Политология,

26.00.01 Теология (отрасль науки: философия, филология, история, искусствоведение, культурология, педагогика).



Том 13

№ 2

июнь

2017

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Председатель международного редакционного совета

Гайнутдин (Гайнутдинов) Равиль Иσμαгилович (муфтий шейх), канд. филос. наук, пред. Централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ), пред. Централизованной мусульманской религиозной организации Совет муфтиев России (СМР), сопред. Межрелигиозного совета России, член Высшего Совета Всемирной ассамблеи по сближению мазхабов, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Сопредседатели редакционного совета

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

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

Гафуров Ильшат Рафкатович, д-р экон. наук, проф., член-корр., член президиума Академии наук Республики Татарстан, ректор Казанского (Приволжского) федерального университета, член Комитета Государственного Совета РТ по культуре, науке, образованию и национальным вопросам (Казань, Россия).

Наумкин Виталий Вячеславович, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, научный руководитель Института востоковедения Российской академии наук, заведующий кафедрой региональных проблем мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член научного совета при министре иностранных дел Российской Федерации, пред. научно-консультативного совета при Министерстве юстиции Российской Федерации по изучению информационных материалов религиозного содержания на предмет выявления в них признаков экстремизма, член комиссии по миграционным вопросам Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).

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

Садовничий Виктор Антонович, д-р физ.-мат. наук, проф., действ. член Российской академии наук, член президиума Российской академии наук,

ректор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, президент Российского союза ректоров высших учебных заведений, член Совета при Президенте РФ по науке и высоким технологиям, член Совета при Президенте РФ по реализации приоритетных национальных проектов, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания РФ, член Научного совета при Совете Безопасности РФ, член Совета по русскому языку при Правительстве РФ, член коллегии Минобрнауки России, президент Евразийской ассоциации университетов (Москва, Россия).

Члены редакционного совета

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

Акаев Вахит Хумидович, д-р филос. наук, проф., действ. член Академии наук Чеченской Республики, гл. науч. сотр. Комплексного научно-исследовательского института имени Х. И. Ибрагимова Российской академии наук, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Грозный, Россия).

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 религиозно-экспертной экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (Москва, Россия).

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

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

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

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

Шабров Олег Федорович, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политологии и политического управления Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, президент Академии политической науки (Москва, Россия).

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

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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 религиозного 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).

Мchedлова 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).



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



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

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

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Мухетдинов Д. В.

О будущем мусульманской мысли: размышляя над трудами К. Эрнста и М. ал-Джабири 25

Нофал Ф. О.

Философия музыки ал-Кинди: космологический аспект 41

ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЫ

Юзеев А. Н.

Мировоззрение Шихабалдина Марджани 57

Хайрутдинов А. Г.

Сущность и содержание веры с точки зрения Мусы Бигеева 73

ИЗ ИСТОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН

Гатин А. А.

Совещание 1898 г. в Уфе и развитие татарского образования в Волго-Уральском регионе 93

ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Бобровников В. О.

Колхоз как основа исламского подъема 105

Астахова Л. С., Бухараев Я. В.

Конверсионные интенции и современный ислам: попытки классификации «путей в духовную практику» (на основе мониторинга по Республике Татарстан) 125

МИР ИСЛАМА АЗИИ И АФРИКИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Хайруллин Т. Р., Коротаев А. В.

Конституция Ирака 2005 г. и принципы ислама 139

Корнеева Т. Г.

Концепция «исламского государства» имама Хомейни 153

Старикова М. Н.

Гендерный вопрос в идеологических установках
Джамаат-и-ислами хинд 163

Соколов О. А.

Тюрки в современной арабской историографии
Крестовых походов 175

Боков Т. А

Практики политической репрезентации хуситского
движения (историко-социологический анализ) 187



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-2
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

IN THE MODERN WORLD

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 Political Science,
26.00.00 Theology



2017 / vol. 13 / no. 2 / June

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

Gaynutdin (Gaynutdinov), Ravil (mufti sheikh), Cand. Sci. (Philos.), chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, chairman of the Russian Council of Muftis, co-chairman the Russian Inter-religious Council, member of the Supreme Council of the World Assembly for the Rapprochement of Islamic Schools of Law, member of the Russian Presidential Council on Cooperation with Religious Associations, member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and 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. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, dean of the Faculty of Oriental Studies (St. Petersburg State University), director of the State Hermitage Museum, member of the Presidential Council for Science and Education, presidium member of the Presidential Council for Culture and Art, member of the Scientific Expert Council under the Chairman of the Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation (Saint-Petersburg, Russian Federation).

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

Members of the editorial board

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

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

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

Basyuni, Juda, Ph. D., prof., dean the 'Nur' Kazakh-Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Khairtdinov, Damir, Cand. Sci. (Hist.), rector of Moscow Islamic Institute, deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of Russian Federation for Education, Science and Culture, member of the Russian Council of Muftis, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).

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

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

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

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

Mikhailov, Vyacheslav, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Department of National and Federative relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, member of the presidium, head of the working group for the implementation of the Strategy of Governmental National Policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Russian Presidential Council for Interethnic Relations, Member of the Federation Council's Consultative Council on inter-ethnic and inter-religious relations and interaction with religious associations (Moscow, Russian Federation).

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

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

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

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

Ryakhovsky, Sergei, 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 Affairs of the Russian Federation, member of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science (Moscow, Russian Federation).

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

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

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

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

EDITORIAL COUNCIL

Chairman of the editorial council, Editor-in-Chief

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

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).

Alikberov, Alikber, Cand. Sci. (Hist.), head of the Center for Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Studies, deputy director of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, member of the working group on the organization and control

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

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

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

Dyakov, Nicolay, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Department of Middle East History, 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 Affairs of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

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

Mchedlova, Maria, Dr. Sci. (Polit. Sci.), head of the Department of Comparative Political Studies, Peoples' Friendship University of Russia, chief researcher at the Center 'Religion in 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 Affairs under the Cabinet of Ministers of the Republic of Tatarstan (Kazan, Russian Federation).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM

Damir V. Mukhetdinov

On the Future of the Muslim's Thought: Discussing About
Carl W. Ernst's and M. al-Jabiri's Works 25

Faris O. Nofal

Al-Kindi' Philosophy of Music: Cosmological Aspect 41

FROM THE HISTORY OF RUSSIAN ISLAMIC THEOLOGICAL SCHOOL

Aidar N. Yuzeev

The Worldview of Shihabetdin Marjani 57

Aidar G. Khairutdinov

The Essence and Content of Faith in Musa Bigeev's Point of View 73

FROM THE HISTORY OF EDUCATION OF RUSSIAN MUSLIMS

Askar A. Gatin

Council in Ufa of 1898 and Development of the Tatar
Education in the Volga-Ural Region 93

ISLAM IN THE POST-SOVIET RUSSIA

Vladimir O. Bobrovnikov

The Farm as the basis of Islamic raising 105

Larisa S. Astakhova, Yaroslav V. Bukharayev

Conversion Tendencies and Contemporary Islam:
Attempts of Classification of "Ways to the Spiritual Practice"
(on the Basis of Monitoring in the Republic of Tatarstan) 125

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

Timur R. Khairullin, Andrei V. Korotaev The Iraqi Constitution of 2005 and the Principles of Islam	139
Tatiana G. Korneeva Imam's Khomeini Concept of the "Islamic State"	153
Maria N. Starikova Gender Issues in the Ideology of Jamaat-e-Islami Hind	163
Oleg A. Sokolov The Turkic Peoples in the Modern Arab Historiography of the Crusades	175
Timofei A. Bokov Practice of Political Representation of Houthi Movement (Historical and Sociological Analysis)	187

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ







О БУДУЩЕМ МУСУЛЬМАНСКОЙ МЫСЛИ: РАЗМЫШЛЯЯ НАД ТРУДАМИ К. ЭРНСТА И М. АЛ-ДЖАБИРИ

МУХЕТДИНОВ

Дамир Ваисович,

канд. полит. наук, ст. науч. сотр.,
Институт стран Азии и Африки,
Московский государственный
университет имени М. В. Ломоносова
(125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11,
стр. 1); директор Центра исламских
исследований, Московский исламский
институт (125009, Россия, г. Москва,
пр. Кирова, д. 12).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. В данной статье автор предпринимает попытку выяснить, какие контуры может иметь исламская мысль будущего. Рассмотрев программные идеи американского исламоведа К. Эрнста и марокканского мусульманского мыслителя М. А. ал-Джабири, он делает выводы, что в будущем исламская мысль (1) пойдёт на сближение с мыслью западной; (2) должна будет серьёзно осмыслить историю межкультурных отношений; (3) обратится к изучению собственных интеллектуальных корней и локальных вариантов; (4) актуализирует гуманистический потенциал классической арабо-мусульманской культуры и философской традиции.

Ключевые слова: ислам, современность, К. Эрнст, М. А. ал-Джабири, исламская мысль.

В XXI век ислам вступил в стадии активного внешнего распространения. На сегодняшний день, как считается, численность мусульман на Земле, продолжая расти, стремится к 1,8 млрд человек. Эта массовость, без преувеличения, делает ислам одним из важнейших факторов мировой культуры, науки и политики.

Вторая половина XX века ознаменовалась мощной научно-технической революцией, бурным развитием электроники и глобальных сетей. Глобализация «уменьшила» мир, превратила его в подобие большой деревни, где все так или иначе связаны друг с другом. Это первая причина важности осмысления мусульманской духовной жизни для Запада, России и немусульманского Востока. Так, если сердцами мусульман завладевают подчас экстремистские идеи, это вскоре ощущается на других концах света. Глобализация многие проблемы делает общими для всех землян, в том числе и борьбу с экстремизмом и терроризмом.

Второй, кроме глобализации, причиной является, конечно, массовая миграция мусульман в страны «золотого миллиарда».

Так уж сложилась всемирная история, что по большей части мусульманам в этот благополучный миллиард населения Земли войти не удалось. Соответственно, они испытывают на себе все тяготы, выпавшие на долю третьего мира: бедность, недостаток пресной воды, массовую безработицу, высокий уровень коррупции, социально непродуктивные ультраконсервативные режимы и т. п. Социально-экономическая безысходность, усугубляемая жестокими и кровопролитными локальными войнами, приводит к многочисленным миграциям в страны Запада. Не дать утвердиться ложным стереотипам в отношении ислама — задача не только мусульманских интеллектуалов, но и любого честного, образованного востоковеда.

Третьей причиной может выступить диффузия ислама в исторически немусульманские цивилизации. Если в Средние века мусульмане осуществляли военную экспансию в Индию и торговую — в Китай (в ходе чего ислам начинали исповедовать синдхи, пенджабцы, бенгальцы и другие индоарийские народы, а также ханьцы в Китае), то в последнее время ислам очень активен в западном мире. Известен феномен афроамериканского ислама, спаянного с борьбой за права чернокожих в США. Всё больше коренных немцев, французов, англичан, русских и т. д. становятся убеждёнными мусульманами. Это одна из черт постсекулярной действительности. К сожалению, неопитский пыл часто приводит новообращённых к принятию архаичных традиционалистских толков ислама, а то и просто к радикальному, превратному пониманию исламской традиции. Надо четко знать, какие идеи транслируются среди мусульман, на перекрёстке каких возможностей и перспектив стоит ислам. А такая ясность невозможна без обращения (а) к специфике осмысления современного ислама и (б) к философским и политическим проектам, выдвигавшимся мусульманами в период Новейшей истории.

Без панорамного взгляда в свою очередь непредставим разговор о будущем мусульманской мысли, которое должно быть намечено хотя бы в общих чертах. Какой ислам увидят наши дети, от чего их можно и нужно уберечь и к чему направить? Всем этим размышлениям и посвящена наша статья.

* * *

Решение поставленной нами задачи предполагает анализ целого ряда факторов. Вряд ли это осуществимо в рамках одной статьи, однако мы попробуем начать это важное дело.

Заметим, что, говоря об исламе, и социологическая, и востоковедная литература прежде всего стремится выделить отличительные черты

исламской цивилизации. Со временем начинает казаться, что ислам — некая *terra incognita*, а исламское общество типологически уникально. Получается, что абсолютно уникальны и его проблемы, и их возможное решение. Этому представлению способствует активно употребляемая арабская терминология: улемы, моджахеды, мухтасибы и др.

Данная аберрация порождает и другую иллюзию: возникает ощущение типологического единства исламского общества. Коль скоро в Марокко, Малайзии, Пакистане и Дагестане есть имамы и улемы, мы имеем дело с единообразным социальным устройством. Отталкиваясь от этих посылок, мы работаем с исламом как с абстракцией, проецируем на него теоретическое, а по сути, сугубо спекулятивное видение и тем самым затемняем изучаемую проблему. Прикладным выходом из ситуации может служить анализ какого-либо определенного региона, его экономических и политических условий, социальной структуры.

Стоит заметить, что постижение внутренних причин и приводных ремней конфликтов (в том числе межрелигиозных) возможно лишь с позиций социологического анализа, вычленяющего срезы конкретного общества, характеризующего его формальную и неформальную социальную структуру и точки конфликтогенности. В каждой республике, регионе, национальной общине будет своя специфика. Способы хозяйствования также определяют образ жизни и мысли людей.

Верное понимание конфликтов, сотрясающих мусульманские регионы, особенно, если они касаются религиозной сферы, невозможно без трезвого, непредвзятого академичного взгляда на мусульманские сообщества. Этой актуальной теме посвящена книга нашего современника, американского востоковеда Карла Эрнста «Следуя за Мухаммадом» (2001–2002, рус.пер. 2015).

К. Эрнст — профессор Университета Северной Каролины. Владеет он тремя важнейшими мусульманскими языками: арабским, персидским и урду. Одно это не может не вызывать восхищения: если персидский язык ещё хоть сколько-нибудь лёгок, то арабский наделён одной из сложнейших для семитских языков грамматической системой, также очень сложна, но в ином ключе, новоиндийская грамматика урду.

Основная идея Эрнста заключается в следующем: необходимо представить западному человеку ислам с «человеческим лицом», т. е. максимально объективно высветить то мировоззрение, которого в той или иной мере придерживается сегодня 1,7–1,8 млрд населения Земли. Эта задача, несомненно, актуальна как для современного востоковедения, так и для мусульманской философии. Она дерзка, грандиозна и определяет как абрис современной западной востоковедной и исламоведческой мысли, так и перспективы мусульманского философствования.

За несколько веков взаимодействия между христианскими и мусульманскими странами и народами накопилось множество негативных

стереотипов, препятствующих достижению плодотворного взаимопонимания. Образ «Другого» слишком часто представляется в темных тонах.

Когда произошли теракты 11 сентября, Эрнст увидел всю глубину западной исламофобии, получившей в результате этих событий ощутимый толчок. Книга «Следуя за Мухаммадом» написана им с целью разъяснить массам, что ислам — сложная неоднозначная реальность, но характеризовать его как агрессивную, враждебную прогрессу, самозамкнутую идеологию несправедливо и неверно. Неведение порождает страх, а страх, в свою очередь, — агрессию и ненависть. Именно поэтому качественное, продуманное образование есть залог толерантности и предотвращения межнациональных и межрелигиозных конфликтов.

Чтобы избавить читателя от предрассудков по отношению к исламу, Эрнст изучает, как именно они возникали в колониальную эпоху. В центре его внимания — рецепция ислама в Европе и Америке. Эрнст — убежденный критик ориентализма, и это, может быть, даже слишком акцентируется. Фундаментом его построений является так называемая теория колониального дискурса, «замахнувшаяся» на авторитет западного востоковедения. Согласно этой теории востоковедение изначально было ценностно негативно окрашено. Движимые стереотипами своего времени, западные специалисты по Востоку представляли неевропейские народы дикими и отсталыми. Колониальные устремления западных держав наложили свой отпечаток на науку: по доброй воле или невольно она обслуживала их интересы. Теория колониального дискурса определяет западное востоковедение как часть репрессивной машины, направленной на подавление культур и социумов Азии и Африки.

Подчеркнем несколько важнейших мыслей К. Эрнста.

Во-первых, любой исследователь или обычный человек, желающий понять мусульманскую культуру, должен вжиться в неё, т. е. постараться увидеть мир этой среды изнутри. В противном случае он будет смотреть на неё сугубо «извне» и понимания не произойдёт. К. Эрнст постоянно подвергает европейцев критике за то, что им не удалось адекватно оценить исламскую традицию (а между тем погрузиться в мир чужой культуры — действительно сложнейшая задача). Превратное мнение об исламе, указывает Эрнст, сформировалось не только у необразованных обывателей, но и у профильных учёных-востоковедов, призванных разбираться в исламской традиции. Даже краеугольные общие понятия, с помощью которых западное востоковедение описывает исламскую реальность, по мнению Эрнста, превратны. Это можно отнести даже к самому термину «ислам»! Своим появлением он обязан XIX веку: периоду западной колониальной экспансии, с одной стороны, и попыткам объединения мусульман в целях противостояния ей — с другой.

Сами мусульмане, — делает сенсационное и очень неоднозначное заявление Эрнст, — не обозначали свою общину как общину «ислама». «...Куда более важную роль для религиозной идентичности играло понятие “вера” (*иман*), означающее веру в Бога и во всё, что было ниспослано через пророков (мир им)», — указывает Эрнст¹. Выходит, «ислам» — такая же искусственная конструкция европейского востоковедения, как «индуизм» или «буддизм»². Она не отражает всё буйное и цветистое многообразие мусульманской религиозности и загоняет её в прокрустово ложе европейской классификации. Спорить с этим утверждением Эрнста означало бы писать отдельную статью: каждый мусульманин знает о широкой представленности в Коране термина «ислам» и его значении. Однако, безусловно, внимания заслуживает то, что подобная позиция в принципе существует.

Во-вторых, категорически запрещено делать некорректные обобщения. Ислам на деле представляет собой мозаику этносов, культур, государств, традиций. Они не только не одинаковы, но часто даже не похожи. Малаец и чеченец, кочевник-фульбе и татарин, египтянин и афганец не могут быть движимы одной мотивацией. Каждое мусульманское сообщество прошло собственную долгую и своеобразную историю, определяемую множеством факторов. Мусульмане не мыслят единообразно и не поступают по какому-то фантастическому «общемусульманскому» алгоритму. Задачей исследователя как раз и будет являться понимание соображений, мотивов и поступков мусульман, по большей части объясняемых именно локальной спецификой.

Мусульманская культура постоянно изменяется и не сводится исключительно к набожности и общинному самоутверждению. Общечеловеческое нередко преобладает над локальным, несмотря на актуальную представленность последнего. Стоит помнить, что «химически чистых» мусульманских сообществ, в полной мере сохранивших средневековые традиции и уклад, давным-давно нет. Глобализация накладывает на всё свой отпечаток, и мы уже не можем мыслить ислам в отрыве от западных реалий и от диалога культур³.

При этом, как ни странно, и западные правоконсервативные исламофобские предубеждения, и исламский радикализм, ставящий во главу угла «закрытие» исламских обществ от внешних влияний и возвращение к общественному устройству далёкого прошлого, оказываются плодами травматичного взаимодействия мусульман и европейцев в эпоху колониализма. Исторически же исламская традиция спокойно относилась к инокультурным влияниям и синтезу⁴.

¹ Эрнст К. В. Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире. М.: Садра, 2015. С. 50.

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. 43.

⁴ Там же. С. 109.

В-третьих, Эрнст серьёзно критикует предрассудок, согласно которому ислам отличается необычайной агрессивностью. Он предлагает вспомнить, что Ветхий Завет наводнён воинственным пылом больше, нежели Коран, что христианская Европа знала и жесточайшие религиозные войны, и гонения на иноверцев и инакомыслящих, а религиозная толерантность — продукт мысли эпохи Просвещения. Радикализм в какой-то мере характерен для любой религиозной общины¹.

В-четвёртых, Эрнст указывает, что ислам многолик. Он отнюдь не сводится к арабскому, персидскому, турецкому, — в общем, к ближневосточному культурному контексту. Нельзя забывать о серьёзнейшей индийской исламской традиции (в пределах исторической большой Индии проживает сегодня не менее 500 миллионов мусульман); необходимо помнить и о малайско-индонезийском мире, также составляющем ощутимую часть мировой уммы. «...Половина мусульман [мира] живут восточнее Карачи, чаще — занимаясь возделыванием риса в условиях тропического климата, а не населяя пустыни, с которыми ассоциируются арабские страны», — говорит К. Эрнст².

* * *

Прогрессивную часть мусульманского сообщества ещё с середины XIX века волновала проблема отношения ее социумов с Западом. Конечно, исламские мыслители смотрели на это с другой стороны, нежели апологеты западного колониализма и их сегодняшние западные же критики. Исламская цивилизация столкнулась с глобальным вызовом колониализма. Технологически более мощно оснащённые, подвижные своими корыстными интересами, ловко использующие как дипломатию, так и силу оружия, европейцы смогли ко второй половине XIX века овладеть практически всеми мусульманскими регионами. И хотя после окончания Второй мировой войны при серьёзном участии СССР произошла деколонизация, проблемы, заложенные колониализмом, никуда не делись. Будущее исламской культуры во многом зависит от того, как будут разрешены эти проблемы.

Рассмотрим взгляд просвещённого мусульманского интеллектуала на современные проблемы развития исламской культуры на примере творчества одного из крупнейших арабских мыслителей конца XX века — Мухаммада Абида ал-Джабири (Марокко).

¹ Эрнст К. В. Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире. С. 111–112.

² Там же. С. 103. См. также: Золотухин В. В. Рецензия на книгу: Эрнст К. Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире. М.: Садр, 2015. 251 с. // Религиоведческие исследования. 2016. № 2(14). С. 314–319.

* * *

М. А. ал-Джабири (1935–2010) родился и всю жизнь прожил в Марокко. В этническом отношении он, как и многие марокканцы, бербер, однако специфически берберского в его мыслительном наследии нет. Выходец с юга страны, ал-Джабири первоначально окончил портняжную школу и занимался преподаванием на малой родине. В 1958 г. он начал обучение философии в Дамаске и затем завершил его уже в Рабате, где защитил также свою диссертацию (1970), посвящённую творчеству Ибн Халдуна. Он остался работать в Университете короля Мухаммада V, где преподавал историю мусульманской мысли. В начале 1980-х гг. философ начал активно публиковаться и быстро снискал широкую известность как в арабских странах, так и за их пределами. В этот период он создал фундаментальный многотомный труд под общим названием «Критика арабского разума» (т. 1, «Генезис арабского мышления», 1984; т. 2, «Структура арабского мышления», 1986; т. 3 «Политический разум в исламе: вчера и сегодня», 1990; т. 4 «Практический арабский разум», 2001). Первые два тома вышли на арабском языке специально для того, чтобы оказаться в поле рассмотрения арабских интеллектуалов, а не стать лишь очередным предметом обсуждения западных специалистов по Ближнему Востоку. Третий том вышел уже на французском языке. Важной является и другая работа ал-Джабири «Мы и наследие» (1980). В творчестве философа заметно стремление как можно сильнее оторваться от европейской традиции и возродить автохтонное арабо-мусульманское философствование.

Марокканский мыслитель актуализирует для арабского мира философию истории. Вопросы, поставленные им, предполагают именно философско-историческое осмысление наличной социальной действительности. Так, в частности, он предлагает переосмыслить прошлое и настоящее арабского мира, понять, куда движутся арабские государства, и, самое главное, предуготовить арабам некий лучший, оптимальный путь исторического развития. Ал-Джабири в некоторой степени националист: его больше волнует судьба арабского мира, чем всего исламского.

Важной в творчестве ал-Джабири оказывается концепция так называемого «эпистемологического разрыва», произошедшего в Средние века между интеллектуальными течениями восточной и западной частей арабо-мусульманской цивилизации. Отметим, что первоначальная специализация марокканского автора — методология науки, и неудивительно, что он подходит к волнующим его проблемам с этой стороны. Этот разрыв проецируется им в толщу средневековой философской мысли. Он случился между умами восточной и западной частей арабо-мусульманской цивилизации, — Машрика и Магриба. Как указывает ал-Джабири, Магриб пошёл по пути разделения философской

и религиозной проблематики, а Машрик, наоборот, — их слияния. Это утверждение основано на критике Ибн Рушдом машрикских мыслителей. Согласно такой теоретической модели, в Северной Африке и на Ближнем Востоке постепенно утвердились две разные мировоззренческие модели: Магриб обращался к науке, постепенно освобождался от уз начётничества и догматизма, а Машрик тем временем погружался в своеобразную «ортодоксию», теософические штудии, и научная ценность этих построений сходилась на нет. В результате в философии Северной Африки возобладал аристотелизм, нашедший своё выражение в блестящем творчестве Ибн Рушда. Этот регион образовывал культурный «мост» от Средневековья к западноевропейскому Возрождению¹, и данный тезис может быть подтверждён творчеством Ибн Халдуна, — создателя новой науки о человеческой общественной жизни².

Привлекательность аналитической модели, выработанной ал-Джабири, объясняется её наглядностью и схематичностью. Однако при столкновении с богатством исторических фактов выявляется её несовершенство, обнаруживаются белые пятна и неясности.

Ал-Джабири апеллирует к прогрессивности Алмохадов. Название этой североафриканской династии происходит от термина *ал-муваххид*, что означает «приверженец единобожия». Во главе возникающего алмохадского движения стоял магрибский бербер-богослов Ибн Тумарт, к слову, приверженец машрикских взглядов, ал-Газали и аш‘аризма. Считая алморавидов в корне заблуждающимися и, следовательно, врагами истинного ислама, он в начале 20-х гг. XII в. начал вести в марокканских горах подрывную работу против них. Ибн Тумарт объявил себя махди³. Иная теологическая позиция Ибн Тумарта не делала его менее строгим, чем алморавиды: богослов был крайне враждебно настроен к иудеям и христианам, боролся с «неправильным» исламом и культурой развлечений. Однако несмотря на свою первоначальную крайнюю религиозную строгость, алмохады быстро ознакомились с достижениями андалусской утончённой цивилизации и стали покровителями муз. Уже первый алмохадский халиф ‘Абд ал-Му’мин в старости значительно смягчил позиции. Сын же его, Абу Йа’куб, хорошо разбирался в философии и общался с великими мыслителями, Ибн Рушдом и Ибн Туфайлем, а кроме того, проектировал мечети и дворцы. Высокообразован был и внук ‘Абд ал-Му’мина, Йа’куб ал-Мансур⁴. Расцвет Алмохадского государства был

¹ Фролова Е. А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: ИФ РАН, 2010. С. 373.

² См.: Золотухин В. В. Между кочевьем и тронem: политическая философия Ибн Хальдуна // Исламская мысль: традиция и современность. 2016. № 1. М.: Медина. С. 520–544.

³ Подробно об Ибн Тумарте и организации алмохадского движения см.: Шарль-Андре Ж. История Северной Африки. Тунис, Алжир, Марокко от арабского завоевания до 1830 года. М., 1961. С. 110–121.

⁴ Шарль-Андре Ж. История Северной Африки. Тунис, Алжир, Марокко от арабского завоевания до 1830 года. С. 144–145.

связан с активным развитием ремёсел, торговли, в том числе с христианской Европой, архитектуры, поэзии и философской мысли.

Но расцвет длился совсем недолго. В 1212 г. Алмохады проиграли битву с испанцами под Лас Навас де Толоса. Некогда единая и сплочённая, империя стала «расползаться» под действием центробежных сил, увлекающих племена к созданию собственных государственных образований. Началась многолетняя смута, которой воспользовалась Кастилия. В политическую жизнь Магриба вмешались наёмные испанские войска.

Всё это привело к деградации и долгому, мучительному распаду Алмохадской империи, на руинах которой появились три новых берберских государства: хафсидское, маринидское и абдалвадидское. Именно в них век спустя довелось жить последнему философу арабо-мусульманского средневековья 'Абд ар-Рахману Ибн Халдуну. Этот выдающийся ум действительно породил оригинальную философскую концепцию развития государства, которая возникла в результате осмысления опыта североафриканской политической истории последних веков. Но у такого прогрессивного мыслителя нашлась в Магрибе сильная традиционалистская оппозиция. Одной из причин разногласий было то, что, отдавая должное традиционному теологическому корпусу знаний, философ возражал против того, чтобы в мирской жизни (например, в медицине или политической жизни) опираться на мнение религиозных авторитетов¹. Не выдержав интриг и давления, Ибн Халдун попросил хафсидского султана разрешить ему хадж и в 50-летнем возрасте навсегда покинул североафриканский мир, отправившись в Египет. Таким образом, мы видим: Северная Африка, при всём уважении к её культурным достижениям, не была «прорывом» по сравнению с арабским Ближним Востоком.

Следующий объект анализа ал-Джабири — арабское возрождение XIX в. (*нахда*). Обобщая, мнение мыслителя можно представить в виде следующей формулировки: *нахда* не достигла своих целей. Её положительная роль заключается в постановке актуальных и болезненных вопросов, определяющих повестку дня и в наше время: в чём причины упадка арабо-мусульманской цивилизации и как противостоять подавляющему влиянию Запада? Но интеллектуалы-просветители не смогли предложить своего проекта, завладеть умами народа, добиться реального проведения в жизнь новой социально-политической программы. Арабский разум не менялся, оставался прежним.

Ал-Джабири оперирует такой категорией, как «арабский разум» (*'акл 'арабийй*) означающей нечто вроде совокупности когнитивных практик: мировоззренческих установок, стратегии мышления, целей, выдвигаемых и преследуемых социумом, идеологии. При этом имеется в виду преимущественно их рациональная, рассудочная сторона.

¹ См.: Шарафутдин Х. Ибн Халдун. Бейрут, 1977. С. 116–118 (на араб.яз.).

Понятие «арабский разум» достаточно трудно определить однозначно. Речь идёт об «археологическом» (в переносном смысле) вскрытии эпистемологических оснований арабо-мусульманской традиции, т. е. скрытых от самих её носителей способов мышления. Ал-Джабири надеется отыскать «эпистемологическое ядро» — сущность и основу специфически арабского способа мышления. В российской науке параллели такому подходу могут быть найдены в концепции московского историка арабо-мусульманской философии А. В. Смирнова, в его «логике смысла». Однако ал-Джабири более склоняется к социологическому и историческому анализу, чем к лингвистическому.

Основной целью является ответ на вопрос: что произошло с арабо-исламской цивилизацией в конце Средних веков? Почему она stagнировала и её развитие остановилось? Философ сравнивает её с другими мощными цивилизациями: древнегреческой и современной европейской. Он отмечает, что в основе древнегреческой традиции находилось философское знание, и ведёт краткое повествование об античной мысли. Греческая мысль развивалась, создавая стройные и в то же время абстрактные теории мироздания, но затем, в какой-то момент, это развитие остановилось, и начался методологический откат назад¹. Ал-Джабири задаётся вопросом: как так могло случиться? Почему после Аристотеля философское знание начинает, с одной стороны, смещаться в сторону иррационализма, мистицизма, а с другой — уклоняться в практическую сторону?

В своих выводах ал-Джабири опирается на работы французского антиковеда и специалиста по эзотеризму А.-Ж. Фестюжьер. Согласно его точке зрения крушение греческой мысли было порождено ею самой. Ищущий истину разум настолько отточил своё мастерство, что оказался перед скептицизмом и был вынужден спасовать перед ним. Ситуацию усугубило пренебрежение древнегреческой мысли опытным прикладным знанием: прямое сообщение с природой считалось рабским делом, а собственно аристократическим — лишь созерцательные абстрактные размышления (на деле этот аргумент я принять не могу: существование антикитерского механизма, да и вообще античной механики, напрочь опровергает возможность такого пренебрежения). Нововременная европейская наука, — продолжает ал-Джабири, — напротив, отталкивалась от эксперимента и тянула за собой философское знание. В связи с этим возникают вопросы: каковы были перспективы арабского средневекового научного знания и почему его развитие оказалось непохожим ни на европейскую Античность, ни на Новое время? Почему арабская философия не смогла ни обратить арабскую культуру

¹ *Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. London: I. B. Tauris, 2011. P. 418–419.*

на путь рационализма, ни обеспечить научной революции, подобной той, что произошла в Европе в эпоху Возрождения?¹

Чтобы ответить на этот вопрос, ал-Джабири стремится разработать собственную классификацию традиционного арабо-мусульманского знания. Оно делится им на *'илм ал-баййан* (объяснительное знание, предметом которого является текст, — богословие, языкознание, фикх), *'илм ал-'ирфан* (знание, связанное с озарением, — «оккультные науки»: астрономия, алхимия, астрология и т. д.) и *'илм ал-бурхан* (доказательное знание — дискурсивно-рационалистическое философское)². Важнейшую роль в концепции ал-Джабири играет именно разбор того, что случилось в арабском Средневековье с этими областями знания, как они взаимодействовали и что дали в итоге.

Прежде всего ал-Джабири замечает: более всего арабо-мусульманская цивилизация преуспела в знании объяснительном. Так же как Древняя Греция может быть названа «философской цивилизацией», а современная Европа — «научно-технической цивилизацией», Арабский Восток должен быть поименован «цивилизацией фикха». Фикх, т. е. традиционная мусульманская система права, играл и играет важнейшую роль в формировании арабского сознания и мировоззрения. Он достиг вершин своего развития в достаточно ранний период существования арабо-мусульманской цивилизации: речь идёт о первых веках ислама, начале аббасидского периода (VIII–X вв.). Это время мыслитель называет периодом кодификации (*тадвин*). Для ответа на поставленные вопросы крайне важно запомнить и понять: после того как в арабо-мусульманской традиции сложился богословский и правоведческий канон (причём речь идёт преимущественно о суннизме), арабскому разуму не удалось привнести в эти области знания ничего принципиально нового. Он будто бы стал пленником собственной традиции. Творчество свелось к комментированию и толкованию авторитетных текстов и схоластическим спорам. Произошло широко известное «закрытие дверей» иджтихада. Мыслительные стратегии почти целиком оказались определены учением о мнении, выработанным имамом аш-Шафи'и. Законотворчество и социальная инженерия были ограничены рамками четырёх суннитских мазхабов, сумевших выдержать конкуренцию и закрепиться в правовой практике до сегодняшнего дня.

В итоге средневековая арабо-мусульманская учёность всё больше вырождалась в оторванные от жизни, сугубо схоластические, крючкотворские споры, становилась «диалектическим ремеслом». Она перестала

¹ Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. P. 421.

² Арабский термин *'илм* часто переводят на русский язык как «наука». В данном случае, вероятно, корректнее будет перевод «знание», поскольку, во-первых, речь идёт о совокупности конкретных традиционных наук, а во-вторых, эти науки по своему содержанию и методу не схожи с современными.

соответствовать реальным социальным потребностям, и потому к ней возникло недоверие. В это же время, — говорит ал-Джабири, — иррациональный элемент в арабской культуре перешёл в наступление. Он был представлен «герметизмом»: для ал-Джабири это собирательное понятие, обозначающее мистическое, оккультное, недискурсивное и нелогическое знание. Оно также было унаследовано из Античности и связано с гностицизмом, а свое выражение нашло в суфийском учении. Ключевую пагубную роль в легитимизации иррационализма сыграл, по мнению марокканского философа, имам ал-Газали. Ему удалось зарезервировать для мистицизма и суфизма (к которым ал-Джабири относится негативно) почётное место в круге традиционного знания. Тем самым он ослабил позиции рациональности. Сюда же восходит и утверждение дихотомии внешнее–внутреннее (*захир–батин*)¹.

Ближайшей целью марокканского автора оказывается поиск причин, почему арабский разум, т. е. рационалистическая традиция, во-первых, проиграл мистике борьбу за умы, а во-вторых, перестал создавать что-либо новое. Прогрессивный путь развития, по ал-Джабири, состоит в доминировании рационалистического компонента, приводящего к развитию опытного знания о природе. Как видим, эталоном фактически оказывается описание развития европейского знания. Однако объектом арабского традиционного знания служила не природа, а тексты. Относительно природы ал-Джабири разделяет ленинский тезис о неисчерпаемости материи вглубь: он говорит о вечном, беспредельном прогрессе в сфере освоения внешнего мира. С текстами же дело обстоит несколько иначе: коль скоро нам заданы лингвистические и методологические правила игры и тексты выстроены в определённой архитектонике, через некоторое (пусть и длительное) время мы исчерпаем все возможности привнести какую-либо новизну или посмотреть на них «свежими глазами». Взгляд на тексты нельзя изменить так радикально, как мы можем со сменной научной парадигмы трансформировать взгляд на природу и её законы. Ситуацию усугубило и то, что в период эпохи кодификации арабо-мусульманская культура явила блестящие образцы объяснительного знания, которые оказалось крайне трудно превзойти потомкам². Они определили способ и границы дальнейшего мышления внутри традиции. Ал-Джабири категоричен: никакая алхимия и астрология не могут привести к научному прогрессу, это путь в никуда; и как только в арабском мире возобладал суфизм, с разумом было покончено.

Философские идеи, функционирующие в рамках доказательного знания, по преимуществу были заимствованы из Древней Греции

¹ *Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. P. 424.*

² *Ibid. P. 425–426.*

и состояли из элементов аристотелизма, осмысленных через призму неоплатонических идей. Со временем мировоззрение, характерное для фалсафа, как бы «окаменело» и обрело черты незыблемой картины мира. Поэтому у арабских авторов не получилось творчески переосмыслить аристотелевское наследие, усомниться в нём, дополнить и развить его с учётом новейших достижений, как это удалось сделать в средневековой Европе в рамках аверроистского направления. Границы канона стали определяющими. После примирения объяснительного знания с озабоченным нужда в философии классического вида отпала.

Примирение это произошло в результате долгой борьбы, определившей основную линию напряжения в арабо-мусульманской культуре. Если в древнегреческой философии развитие шло от мифа к Логосу, а становление современной европейской традиции характеризовала борьба опытной науки с клерикализмом, то в исламской цивилизации противоборство шло между суннитской рациональностью, с одной стороны, и суннитским и шиитским мистицизмом — с другой.

Крайне важную роль в развитии знания в арабо-мусульманской цивилизации играла политика¹. Как полагает ал-Джабири, политика стояла там на том же месте, на котором в европейской традиции — равно античной и современной — находилась наука. Следует напомнить, что в исламе отсутствует как институт церкви, так и дихотомия светского и религиозного. «Поэтому ислам — реальный, исторический ислам — одновременно был и религией, и государством»².

Вопрос о том, почему в арабском обществе не состоялся прорыв к глубоко рационалистическому видению мира, практически тождествен вопросу о том, почему в нём не зародился капитализм: ал-Джабири видит зарождение капитализма прямым следствием торжества рассудка в общественной жизни. По мысли философа, общий упадок, постигший всю исламскую цивилизацию в Позднее Средневековье, должен иметь причину в арабском (именно арабском!) разуме. Наука практически не принимала участия в политической жизни, оставаясь на социальной обочине. Происходило это в немалой степени потому, что мистикам удалось распространить своё влияние на шиитскую общину, которую ал-Джабири считает идеологическим противовесом суннитскому Аббасидскому халифату. Кризис проекта имамата наложил значимый отпечаток на историю арабо-мусульманской цивилизации. Вместо прогрессивной идеологии шиизм оказался дополнен иррациональным «герметизмом», что сформировало фундаментальное противоречие между шиитской идеологией и суннитским государством³.

¹ *Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World.* P. 430.

² *Ibid.* P. 431.

³ *Ibid.* P. 432–433.

В качестве основоположников европейской рациональности ал-Джабири называет арабского оптика Ибн ал-Хайсама, первооткрывателя кровообращения Ибн ан-Нафиса и основателя эмпирической астрономии¹ в Андалусии Ибн Бассалья. Отличительной особенностью их подхода являлось совмещение чисто арабского объяснительного знания, корнящегося в грамматике и фикхе, и античного доказательного знания². Но трагедия заключена в том, что андалусская мудрость оплодотворила не родную арабо-мусульманскую традицию, а европейскую. Здравый скептицизм и трезвый поиск истины Ибн ал-Хайсама оказались заглушены герметическим мистицизмом ал-Газали (жившего несколько позже). Марокканский мыслитель пишет: «Ибн ал-Хайсам нашёл логический и естественно-научный путь к научной истине, а ал-Газали нашёл его в герметическом мистицизме... ал-Газали подавлял знание Ибн ал-Хайсама и его дух рациональной критики... Ибн ал-Хайсам был элементом, чуждым арабской культуре, и потому не получил никакого влияния...»³ Важную роль в становлении европейской рациональности сыграл и андалусский астроном ал-Батруджи, осуществивший вслед за своими учителями критику птолемеевской космологии и выдвинувший свою версию устройства мироздания, выстроенную в соответствии с аристотелевским учением, что заложило начало новой парадигме естественно-научного знания в Европе.

* * *

Я не случайно выбрал для разговора о будущем исламской мысли фигуры К. Эрнста и ал-Джабири. Первый авторитет — фундаментально образованный востоковед, стремящийся понять ислам таким, какой он есть на самом деле; второй — мусульманский интеллектуал, желающий объяснить причины упадка блестящей исламской цивилизации. Первый — великолепно владеет восточными языками и культурным контекстом, олицетворяет лучшие гуманистические силы Запада, второй — воспитан во французской культуре. Соответственно оба они олицетворяют лучшие силы Востока. Западное востоковедение заметно влияет на мусульманскую мысль; нарастает и ответное влияние. Очевидно, для исламской мысли будущего будут характерны:

¹ Ал-Джабири в своём тексте говорит об эмпирической астрономии, однако, скорее всего, речь идёт об агрономии. Ибн Бассаль создал в Севилье ботанический сад, изучал растения, писал трактаты о сельскохозяйственном деле.

² *Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World.* P. 435–436.

³ *Ibid.* P. 436.

- (1) нарастающая диффузия, стирающая цивилизационные границы. Запад уже сталкивается с проблемами Востока, а Восток — с проблемами Запада. Вероятно, западный исследователь ислама и просвещённый мусульманин во многом будут иметь общее мнение;
- (2) осмысление истории межкультурных взаимоотношений. В то время как Запад осуществляет постколониальную рефлексию и ревизию своих отношений с мусульманами, Восток предаётся историческим размышлениям о роли Запада в собственной истории;
- (3) глубокое познание своих собственных корней. К сожалению, немалая часть современных мусульман воспринимает классическую арабо-мусульманскую культуру как нечто далёкое и внешнее для себя. Слабо изучены локальные варианты исламской цивилизации: индийский, нусантарский, западноафриканский и др. Этот перекося придётся исправлять как самим мусульманам, так и вдумчивым исследователям исламского Востока;
- (4) ориентация на гуманистический потенциал, заложенный в классической арабо-мусульманской культуре. Её мощнейший просветительский заряд непременно будет оживлён вследствие всех только что описанных нами процессов.

Литература

Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. London, I. B. Tauris, 2011. 462 p.

Золотухин В. В. Между кочевьем и тронem: политическая философия Ибн Хальдуна // Исламская мысль: традиция и современность. 2016. № 1. М.: Медина. С. 520–544.

Фролова Е. А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М., Языки славянских культур, 2010. 464 с. [E. Frolova. Arabskaya filosofiya: proshloe i nastoyashcheye.

Шарафутдин Х. Ибн Халдун. Бейрут: Мактабат ал-Хилал, 1977. 248 с.

Шарль-Андре Ж. История Северной Африки. Тунис, Алжир, Марокко от арабского завоевания до 1830 года. М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. 423 с.

Эрнст К. Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире. М.: Садрa, 2015. 251 с.

References

Al-Jabri M. A. (2011). The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. London: I. B.Tauris. 462 p.

Zolotukhin V. V. (2016). *Mezhdu kochev'yem i tronom: politicheskaya filosofiya Ibn Hal'duna* [Between Nomadism and Throne: Ibn Khaldun's Political Philosophy]. *Islamskaya mysl: traditsii i sovremennost'*. No 1. Moscow: ID Medina. P. 520–544.

Frolova E. (2010). *Arabskaya filosofiya: proshloe i nastoyashcheye* [Arabic Philosophy: Past and Present]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2010. 464 p.

Sharaf ad-Din H. (1977). Ibn Khaldun. Beyrut. 248 p. (in Arabic).

Sharl' J. A. (1961). *Istoriya Severnoy Afriki. Tunis, Aljir, Marokko ot arabskogo zavoevaniya do 1830 goda* [Charles-André J. History of North Africa from the Arab Conquest to 1830]. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoy literatury. 423 p.

Ernst Carl W. (2015). *Sleduya za Muhammadom: pereosmyslivaja islam v sovremennom mire* [Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World]. Russian translation. Moscow: Sadra. 251 p.

Philosophical Thought in Islam

ON THE FUTURE OF THE MUSLIM'S THOUGHT: DISCUSSING ABOUT CARL W. ERNST'S AND M. AL-JABIRI'S WORKS

Damir V. MUKHETDINOV,
Cand. Sci. (Polit.), senior researcher,
Institute of Asian and African Studies,
Lomonosov Moscow State University
(11/1, Mohovaya Str., Moscow, 125009,
Russian Federation), head of the Islamic
Research Center of Moscow Islamic
Institute (12, Pr. Kirova, Moscow, 125009,
Russian Federation).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Abstract. This paper is devoted to the attempt of comprehension which direction would follow the Islamic thought in the future. The author examines main ideas of American scholar Carl W. Ernst and of Moroccan Muslim thinker M.A. al-Jabri. The conclusion shows that the Islamic thought (1) become closer to the European and American thought; (2) would pay attention to the history of relations between East and West;

(3) must learn its own intellectual roots and local traditions; (4) would revive the humanism of the classical medieval Arab Muslim civilization.

Keywords: islam, modernity, Carl W. Ernst, Mohammad A. al-Jabri, Islamic thought





ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ АЛ-КИНДИ: КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

НОФАЛ

Фарис Османович,

аспирант, Луганский государственный университет им. В. Даля
(91034, Украина, г. Луганск,
Молодежный квартал, 20а).
E-mail: faresnofal@mail.ru

Аннотация. В настоящей статье рассматривается космологический аспект философии музыки первого видного представителя школы арабоязычного перипатетизма, известного мыслителя, богослова, астронома и естествоиспытателя Абу Йусуфа Йа'куба б. Исхака ал-Кинди (ум. 256/873). Отдельно исследуются основания «оперативной космологии» ал-Кинди. Автор делает вывод об онтологическом значении музыки для философской картины мира знаменитого файласуфа, а также доказывает оригинальность ряда «первооснов» музыкальной теории Абу Йусуфа, не сводимых к отдельным положениям античной мысли, равно как и тесную связь музыкально-антропологической терминологии ал-Кинди с дискурсом классической арабской литературы и средневекового арабского языкознания.

Ключевые слова: средневековая философия, арабо-мусульманская философия, арабоязычный перипатетизм, средневековая теория музыки, философия музыки, ал-Кинди, Пифагор.

УДК 1(091); 1.18

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-2-41-54

И метафизика, и философия музыки Абу Йусуфа Йа'куба б. Исхака ал-Кинди (ум. 256/873), к сожалению, достаточно скудно представлены в русскоязычной научной литературе¹. Причины подобного «забвения» теоретической системы ал-Кинди, на наш взгляд, заключены в определенном дисбалансе, сложившемся в западном изучении наследия представителей арабоязычного перипатетизма (*фалсафа*): в то время как «средний» и «зрелый» этапы развития фалсафа освещены современными востоковедами достаточно обстоятельно, «ранний» арабский неоплатонизм остается своеобразным «темным пятном» философского исламоведения, служащим и по сей день поводом для острейших дискуссий. Неудивительно, что проблематика, затронутая Абу Йусуфом в сравнительно

¹ См.: Ефремова Н. В. Ал-Кинди // Новая философская энциклопедия. М., 2010. Т. 2. С. 244–245; Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 41–132; Кныш А. Д. Борьба идей в средневековом исламе // Ишрак. Ежегодник исламской философии'2. М., 2011. С. 460–501; Фролова Е. А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М., 2010. С. 109. См. также фрагментарные упоминания о философии музыки ал-Кинди в: Музыкальная эстетика стран Востока / общ. ред. и вступ. ст. В. П. Шестакова. М., 1967. С. 250–251; Шамилли Г. Б. Модели музыкальной речи // Искусство музыки: история и теория. 2011. № 1–2. С. 318–329.

недавно опубликованных трактатах¹, была рассмотрена нашими коллегами достаточно фрагментарно, а различные стороны его философско-религиозной системы подверглись серьезному искажению вследствие укрепления редукционистских тенденций в академической арабистике кон. XX — нач. XXI в.

Итак, основная наша задача — насколько возможно полно представить философско-теоретические построения ал-Кинди, касающиеся общей проблематики музыкального искусства, а также прояснить их связь с антропологией и космологией «раннего» арабоязычного перипатетизма. При этом мы надеемся, что настоящая работа станет началом целого ряда исследований по философии музыки Абу Йусуфа и ее автохтонным основаниям.

Как считают многие специалисты, антропология ал-Кинди может быть охарактеризована в общих чертах как платоническая². Называя раннеперипатетическое учение о человеке «синтетическим» и объясняя его возникновение переводом «Теологии Аристотеля» на арабский язык, современные медиэвисты подчеркивают его общую проплатоническую направленность. В подтверждение этого арабисты ссылаются на классификацию сил души (*кива ан-нафс*), приведенную Абу Йусуфом в трактате «Слово о душе: сокращение из книг Аристотеля, Платона и других философствующих» (*ал-Кавл фи ан-нафс ал-муктасар мин китаб 'Аристо ва 'Афлатун ва са'ир ал-фаласифа*)³. Действительно, ал-Кинди делит, в соответствии с платоническими теориями, силы истинного человеческого естества на вожделеющую (*шахваниййа*), яростную (*гадабиййа*) и мыслительную (*'аклиййа*)⁴; однако в других своих трудах он возвращается к аристотелевской точке зрения на душу. В частности, «Трактат о чтойности сна и видений» (*Рисала фи махиййат ан-навм ва ар-ру'йа*) содержит описание таких душевных сил, как ощущающая (*хиссиййа*)⁵, отображающая (*мусаввира*), оберегающая (*хафиза*), питающая (*газиййа*) и развивающая (*мунамиййа*). Четыре последние силы — как

¹ *Ал-Кинди, Абу Йусуф*. Му'аллафат мусикиййа. Багдад, 1965; *Он же*. Раса'ил фалсафиййа. Каир, 1950–1953; *Он же*. Рисала фи адджа' хабариййа фи ал-мусика // *Ал-Хулув* С. Тарих ал-мусика аш-шаркиййа. Бейрут, 1961. С. 261–269; *Он же*. Рисала фи ал-лухун ва нугум. Багдад, 1965.

² См.: Adamson P. Al-Kindi. Oxford, 2007. P. 111–114. Подобного мнения придерживается и отечественный исследователь, исламовед И. Р. Насыров [*Насыров И. Р.* Аль-Кинди и его трактат «Краткое изложение учения из книг Аристотеля, Платона и других философов» // «Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности»: Материалы к докладу. М., 2016. С. 5; запись выступления: <https://youtu.be/XAXqs2fjUqY?t=2h18m3s> (дата обращения 13.12.2016)]. Здесь мы хотели бы отдельно выразить свою благодарность Ильшату Рашитовичу, чей доклад послужил поводом для написания настоящей статьи.

³ *Ал-Кинди, Абу Йусуф*. Раса'ил фалсафиййа. Т. 1. С. 272–280.

⁴ Там же. С. 274.

⁵ Упоминание об ощущающей силе мы находим также в «Трактате о разуме» (*Рисала фи ал-'акл*) ал-Кинди. При этом замечается, что настоящий вид сил «не есть часть души, подобная органу тела... но самая душа». (*Ал-Кинди, Абу Йусуф*. Раса'ил фалсафиййа. С. 355).

и диада «платонических» сил — характеризуются философом как «средние» (*мутаваассита*), логически — а не онтологически — соединяющие ощущающую силу с силой разумной¹. Стоит ли говорить, что похожую антропологическую схему мы встречаем в знаменитом трактате Стагирита «О душе»; однако и этим не исчерпывается аристотелизм психологии ал-Кинди.

Рассуждая о человеке, Абу Йусуф предлагает следующее его определение: «Человек есть трехмерное тело (*джурм*)² — живое (*хайй*) и развивающееся (*намийй*)»³. Исходя из этой дефиниции, Йа'куб продолжает: «Душа — это завершенность (*тамамиййа*) трехмерного природного, механистического (*зи ала*) тела, принимающего жизнь... и говорят: она — энтелехия (*истикмал 'аввал*) природного, потенциально-живого тела»⁴. Вместе с тем природа (*таби'а*), «начало движения и покоя», вводится ал-Кинди в его систему как «первая из сил души»⁵. Поскольку, как мы отмечали выше, силы души и душа, по философу, «субстанционально» едины, едва ли уместно игнорировать схожесть последних его пассажей со следующей выкладкой Аристотеля:

Очевидно также, что душа есть причина и в значении цели. Ибо так же, как ум действует ради чего-то, так и природа, а то, ради чего она действует, есть ее цель. А такая цель у живых существ по самой их природе есть душа. Ведь все естественные тела суть орудия души — как у животных, так и у растений, и существуют они ради души. Цель же понимается двояко: как то, ради чего, и как то, для кого. Но и то первое, откуда пространственное движение, также есть душа. Впрочем, эта способность присуща не всем живым существам. Превращение и рост также происходят благодаря душе. Ведь ощущение есть, по-видимому, некоего рода превращение, а то, что не имеет души, не ощущает. Так же обстоит дело с ростом и упадком. Ведь не разрушается и не растет естественным образом то, что не питается, а не питается то, что не причастно жизни⁶.

Таким образом, становится очевидным: «этос» антропологии ал-Кинди — и, в частности, его психологии — оставался глубоко перипатетическим. Синтез с платонизмом и неоплатонизмом затронул лишь отдельные эсхатологические аспекты учения Абу Йусуфа, как то: постулат о посмертной участи человека, уверенность в ущербности телесного существования и др. Что касается «практической» стороны его антропологических теорий, особенно ценных в связи

¹ Ал-Кинди, Абу Йусуф. Раса'ил фалсафиййа. С. 293–305.

² См. подробное рассмотрение этой категории в: Ал-Кинди, Абу Йусуф. Раса'ил фалсафиййа. С. 165.

³ Там же. С. 264.

⁴ Там же. С. 165.

⁵ Там же.

⁶ Аристотель. О душе / пер. П. С. Попова (1937), заново сверенный с греческим оригиналом М. И. Иткиным // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 2. 4: 15–26.

с философией музыки Ибн Исхака, то некоторые исследователи редуцируют их к пифагореизму¹. Доказательству их сравнительной самостоятельности и будет посвящена статья. Однако для начала заметим, что космологии ал-Кинди было чуждо учение о «пятом элементе», рецепция которого в позднеантичном неоплатонизме связывалась со школой Пифагора², — несмотря на то, что именно оно могло бы метафизически, а не только математически или антропологически обосновать правомерность «натяжения» пятой струны в четырехструнном инструменте ‘уд’³.

Трактат «О поведанных частях музыкального [искусства]» (*Фи адж-за’ хабариййа фи ал-мусика*) ал-Кинди открывается описанием восьми видов ритма (*ика’ат*, ед. ч. *ика’*). Вполне уместно будет привести здесь перевод соответствующего отрывка, посвященного изложению классификации ритма:

Первый тяжелый [ритм] (*ас-сакил ал-’аввал*) — это три следующих друг за другом удара [соединенных] со «спокойным» (*сакина*) ударом... Второй тяжелый [ритм] (*ас-сакил ас-санийй*) — это три следующих друг за другом удара [соединенных] сначала со спокойным, а после — с «подвижным» (*мутахаррика*)⁴ ударами. [Ритм] *ал-Махурийй* — это два следующих друг за другом удара... Легкий (*ал-хафиф*) [ритм] тяжелого — это три следующих друг за другом удара... [Ритм] *ар-рамал* — это одинокий удар, сопряженный с двумя ударами, следующими друг за другом... Легкий [ритм] *ар-рамал* — это всего лишь три следующих друг за другом удара... Легкий [ритм] легкого — это два следующих друг за другом удара... [Ритм] *хазадж* — это два следующих друг за другом удара; и между каждыми двумя его ударами есть время двух ударов⁵.

Хотя заключительные главы «О поведанных...» и считаются медиевистами адаптацией переведенного Хунайном б. Исхаком (ум. 873) сочинения некоего Павла «Об элементе музыки», цитаты из которого

¹ См.: Шамилли Г. Б. Модели музыкальной речи // Искусство музыки: история и теория. 2011. № 1–2. С. 318–340.

² Diels H. *Doxographi graeci*. Berlin, 1879. S. 334; см.: Месяц С. В. Дискуссии об эфире в античности // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М., 2005. С. 63–112.

³ Ал-Кинди Абу Йусуф. Рисала фи ал-лхун ва нугум. С. 21. Наше предположение подтверждается справкой философа о том, что «некоторые... добавляют к ‘уду пятую струну, подумав, будто существуют первая природа и пятый элемент» (ал-Кинди, Абу Йусуф. Му’аллафат мусикиййа. С. 77–94; курсив наш. — Ф. Н.). О «пятой природе» ал-Кинди говорит там же, относя ее к космической «сфере» (*фалак*), игнорируя возведенную Теофрастом к пифагорейцам теорию о «составности целого» из «пятого элемента», имеющего форму додекаэдра.

⁴ Приводя подстрочный перевод отрывка, важный для выявления его связи с классическим арабским языкознанием, мы, тем не менее, имеем в виду под «спокойными» и «подвижными» «ударами», соответственно, т. н. «неогласованные» и «огласованные» накры (см., напр.: Мураки М. Г. Ритм в «Трактате о музыке» Братьев чистоты // Искусство Востока. Проблемы эстетического своеобразия / ред. И. Р. Еолян. СПб., 1997. С. 237–254). — Ф. Н.

⁵ Ал-Кинди Абу Йусуф. Рисала фи аджза’ хабариййа фи ал-мусика // ал-Хулув С. Тарих ал-мусика аш-шаркиййа. С. 262.

встречаются и в сочинениях «Братьев чистоты» (*'ихван ас-сафа'*)¹, мы смело можем признать вышеприведенную классификацию размеры, как *раджаз*, *сари*, *мунсарих*, *вафир* и *басит*; так же музыкального ритма самостоятельной разработкой ал-Кинди. Так, наименования, данные философом семи видам ритма из восьми, соответствуют обозначениям метрических размеров классического арабского стиха². Как предполагают некоторые исследователи древнеарабской поэзии, из караванной песни (*хида'*), по преданию восходящей к Мудару б. Низару, «патриарху» аднанидов, арабы *джахилийи* вывели такие метрические из «тяжеловесной» песни, сопровождавшейся простейшим инструментальным аккомпанементом (*ас-санад*), были выведены *рамаль*, *мадид* и *хафиф*, а из «легкой» песни, которой сопутствовала игра на бубне и мизмаре (*хазадж*) — *хазадж*, *мутакариб* и *мутадарик*³. Приводя подобные параллели, ал-Кинди отмечает единство как наук, так и универсума, ими рассматриваемого — не случайно «музыкальная наука», наряду с геометрией, арифметикой и астрологией, включается 'Абу Йусуфом в число т. н. теоретических «срединных наук» (*ал-'улум ан-назариййа ал-вуста*), связывающих «натурфилософию» с «метафизикой»⁴.

Пресловутый «гносеологический» срез упомянутого единства уточняется у философа срезом онтологическим. Согласно ал-Кинди, между поэтикой и ритмикой существует нерушимая *онтологическая связь*, на которую перипатетик указывает соответствующим глаголом *йаджиб*: *хазадж*, *рамал* и «легкие» ритмы «облекают» (*таксийй*) стихи ликования, тогда как «тяжелые» ритмы служат печальной поэзии, а *ал-Махурийй* — эпической⁵. Дальше мы увидим, как Йа'куб разовьет анализ именно онтологического «извода» предложенного им универсализма, где музыке будет отведена важнейшая медиативная роль.

Излагая виды «изоморфизма» (*ташакул*)⁶ звучаний струн 'уда тем или иным феноменам микро- и макрокосмов, ал-Кинди, по мнению многих историков музыки, следует пифагорейской музыкальной теории.

¹ Гураб 'А. Му'аллафат ал-Кинди ал-мусикийя ва му'тайат 'аввалиййа хавл 'алакати-ха би-л-масади ал-'игрикыййа // Ал-Кинди ва фаласафату-ху. Ваджда, 2015. С. 132–133.

² См.: Долинина А. А. Предисловие // Аравийская старина. Из древней арабской поэзии и прозы. М., 1983. С. 16–21. Там же читатель может ознакомиться с условными «эквивалентами» обозначенных размеров в русской силлабо-тонической просодии, предложенными А. Долининой.

³ Касим Б. Аш-ша'ир ал-джахилийй ва ал-вуджуд: дираса фалсафиййа захиратиййа // Ал-Мустакбал ал-'арабийй. 2014. № 423. С. 57–67.

⁴ Ал-Кинди, Абу Йусуф. Му'аллафат мусикийя. С. 70. Такой же классификации наук держался и ал-Фараби (ум. 339/951), включивший музыку, астрологию, геометрию, арифметику и механику в раздел «квадривиум» (*'илм ат-та'алим*) (см.: ал-Фараби, 'Абу Наср. Большой трактат [о] музыке (фрагмент) / вступ. ст., пер. с араб. и коммент. Ф. О. Нофала // Філософські дослідження, 21. Луганськ, 2014. С. 258–265).

⁵ Ал-Кинди Абу Йусуф. Рисала фи адджа' хабариййа фи ал-мусика // Ал-Хулу'в С. Тарих ал-мусика аш-шаркиййа. С. 262.

⁶ Ал-Кинди Абу Йусуф. Рисала фи адджа' хабариййа фи ал-мусика.

В самом деле, похожие соответствия числовых пропорций космологическим константам мы встречаем у Теона Смирнского (ум. 135), Ямвлиха (ум. 325) и других¹. К примеру, философ учит:

Число струнам — четыре; и это *ал-бамм*, *ал-мусаллас*, *ал-мусанна* и *аз-зир*². *Аз-зир* соответствует первой четверти небесной сферы (от середины неба до места заката), первой четверти зодиакального круга (от Рака до Девы), левой четверти лунного круга, огню, южным ветрам, лету, от седьмого до четырнадцатого дням месяца, времени от полудня до первой половины заката, желчи и юности. Из сил души она соответствует мыслительной силе, исходящей от головы, и притягательной силе, исходящей от тела; из действий ее, проявляющихся в животном, выделяем отвагу³.

Подобным образом Абу Йусуф описывает и три другие струны, расположенные по квартам. Соответствия, выведенные им в трактате «О поведанных...»⁴, систематизированы нами в следующей таблице:

<i>ал-бамм</i>	<i>ал-мусаллас</i>	<i>ал-мусанна</i>
Четверть сферы — от первой до седьмой части	Четверть сферы — от места рассвета до первой	Четверть сферы — от места заката до места рассвета
Зодиакальная четверть — от Козерога до Рыб	Зодиакальная четверть — от Весов до Стрельца	Зодиакальная четверть — от Овна до Близнецов
Лунная четверть ⁵	Лунная четверть — от места «встречи» Солнца до ее правой четверти	Лунная четверть — от места «соседства» с Солнцем до левой четверти
Вода	Земля	Воздух
<i>Дабур</i> (западный ветер)	Северный ветер	<i>Саба</i> (восточный ветер)

¹ Гураб, 'А. Му'аллафат ал-Кинди ал-мусикийя ва му'тайат 'аввалийя хавл 'алакати-ха би-л-масадир ал-'игрикийя // ал-Кинди ва фаласафату-ху. Ваджда, 2015. С. 130–131.

² Обозначения А (ля), D (ре), G (соль) и С (до) струн соответственно. — Ф. Н.

³ Ал-Кинди Абу Йусуф. Рисала фи адджа' хабарийя фи ал-мусика // Ал-Хулувв С. Тарих ал-мусика аш-шаркийя. С. 264. Интересно, что философ, постулировавший единство и неделимость души и ее сил в других трактатах, все-таки проводит здесь различие между «головными» и «телесными» психическими силами. Впрочем, это противоречие можно снять, предположив, что ал-Кинди — автор трактата «О поведанных...» — всего лишь пытается систематизировать ничем не ограниченное им число душевных сил.

⁴ Ал-Кинди Абу Йусуф. Рисала фи адджа' хабарийя фи ал-мусика // Ал-Хулувв С. Тарих ал-мусика аш-шаркийя. С. 264–265.

⁵ Возможно, пропуск в оригинальной рукописи трактата.

<i>ал-бамм</i>	<i>ал-мусаллас</i>	<i>ал-мусанна</i>
Зима	Осень	Весна
Четверть месяца — от двадцать первого дня до последнего	Четверть месяца — от четырнадцатого дня до двадцать первого	Четверть месяца — от первого дня месяца до седьмого
Четверть дня — от полуночи до первой половины восхода	Четверть дня — от первой половины заката до полуночи	Четверть дня — от второй половины восхода до полудня
Флегма	Черная желчь	Кровь
Старость	Зрелость	Младенчество
«Головная» сила памяти	«Головная» запоминающая сила	«Головная» воображающая сила
«Телесная» движущая сила и мечта.	«Телесная» удерживающая сила и трусость	«Телесная» пищеварительная сила и рассеянность

Подобно тому, как единой и неделимой душе неоплатониками приписываются определенные силы, каждой струне *‘уда*, как и всякому ритму, по ал-Кинди, присущи те или иные силы, возбуждающие душу и влияющие, тем или иным образом, на состояние тела. «Движения» *аз-зир*, соответствующие ритму *ал-махурийй*, вызывают к бытию радость, жестокосердие и отвагу и оживляют желчь за счет не подвижности флегмы; колебания *ал-мусанна*, сопряженные с «тяжелыми» ритмами, культивируют нежность, щедрость и мягкость, активизируют движение крови. Звучание *ал-мусаллас* — причина плача, печали и «буйства» флегмы, а *ал-бамм*, колеблемый в ритмах *хазадж* и *рамал*, — начало любви и «бурления» черной желчи. «Разбавление» одних звуков другими имеет то же воздействие на космос, что и смешение (*маздж*) «четырех природ» (*ат-таба’у’ ал-арба’*); однако влияние их на тело часто не совпадает с их же влиянием на душу и ее действия (*аф’ал*), — уверен *файласуф*. «Пение» *аз-зир* подвигает душу к делам храбрости и щедрости, *ал-мусанна* — к радости, любви и благодушию, *ал-мусаллас* — к трусости, скупости и сокрушениям, а *ал-бамм* — к мечтательности и перепадам настроения¹.

¹ Ал-Кинди Абу Йусуф. Рисала фи аджа’ хабариййа фи ал-мусика // Ал-Хулувв С. Тарих ал-мусика аш-шаркиййа. С. 265–266; Он же. Рисала фи ал-лухун ва нугум. С. 18–19.

Отмечая важность «слухового» (*сам'ийй*) воздействия, оказываемого пропорционально ранжированными звуками на человеческое естество, философ не забывает и о связи других перцептивных объектов с психическими аффектами и действием. Например, смешение красного и желтого цветов дает человеку ощущение возвышенности, смесь желтого и черного — чувство униженности; соединение черного, красного, желтого и белого цветов вызывает к щедрости дарителя, а единство розового, желтого, черного и фиолетового неразрывно связано с радостью и сладостью. «Яблочно-красный» цвет объявляется мыслителем катализатором наслаждения и страсти. Рябь же всех цветов, в одночасье предстающих перед взором субъекта, «движет все [душевные] силы, все формы (*сувар*), всю мысль (*фикр*) и все воображение (*вахм*)»¹. В свою очередь запахи делятся 'Абу Йусуфом на две большие группы — «мужские» (*музаккара*) и «женские» (*му'аннаса*); «мужские» запахи — запахи жасмина, фиалки, майорана и мирта — возбуждают радость, великодушные и щедрость, а «женские» ароматы — мускуса, розы и нарцисса — внушают чувства радости, сладости и страсти².

И ал-Кинди, и ал-Фараби следуют в основах своей «музыкальной антропологии» тому, что наши коллеги называют «пифагорейской музыкальной теорией». Как свидетельствует Ямвлих, Пифагор

также полагал, что музыка очень благотворно действует на здоровье, если заниматься ею подобающим образом... Одни мелодии предназначались как самое действенное средство против уныния и терзаний, а другие также против раздражения, гнева и против всякого умственного помрачения разгневанной души; был также и еще один род музыкального творчества, предназначенный для ограждения желаний³.

Тем не менее воздействие музыки и на человека, и на животное было хорошо известно и древним арабам задолго до активизации движения по переводу античных источников на арабский язык. В подтверждение нашего тезиса вернемся к уже упомянутому вскользь эпизоду — к легендарному рождению первой арабской песни (*хида*):

Однажды Мудар б. Низар... упал с верблюда и сломал руку. Его подхватили и понесли, а он только причитал: «О, моя рука! О, моя рука!»

¹ Ал-Кинди Абу Йусуф. Рисала фи адджа' хабариййа фи ал-мусика // Ал-Хулу'в С. Тарих ал-мусика аш-шаркиййа. С. 266.

² Ал-Кинди Абу Йусуф. Рисала фи адджа' хабариййа фи ал-мусика. С. 267. Проблема антропологии музыки ал-Кинди не случайно исследуется нами именно на примере трактата «Фи адджа' хабариййа...». Так, эксплицированные нами идеи являются продолжением рефлексии о музыке, начатой философом в седьмой главе работы «Послание об искусстве гармонии» (*Рисала фи хабар сина'ат ат-та'лиф*). Последняя же не отличается особой оригинальностью и представляет собой пересказ воззрений Аристиды (ум. 468 до н. э.) и Птолемея (ум. 168) на психологическое влияние музыкальных фраз (см.: Гураб, 'А. Му'аллафат ал-Кинди ал-мусикиййа ва му'тайат 'аввалиййа хавл 'алакати-ха би-л-масади'р ал-'игрикиййа. Ал-Кинди ва фаласафату-ху. Ваджда, 2015. С. 127–128).

³ *De vita pythagorica*, XXV, 110–111 (перевод И. Ю. Мельниковой).

(*ва-идах, ва-идах*). Был же он совершенен голосом среди тех, кого сотворил Аллах. Вдруг послушался его верблюд и споро зашагал дальше. С тех пор арабы криком «*ха-ида, ха-ида*» подгоняют стада¹.

Эффекту от соединения ритма и мелодии, по свидетельству источников, араб *джахилийи* нашел применение не только в быту, но и в древнеарабских войнах. Ритмичный распев целых фраз «возбуждал в самом естестве» (*фитра*) воина *джахилийи* храбрость и гнев; при этом во время сражения бойцы переходили, в зависимости от боевой обстановки, от одного ритма мелодии к другому². В «зрелой» *джахилийской* поэзии музыкальный ритм уже коррелировал со смыслами поэмы-*касыды*: так, метрический размер *тавил* зачастую использовался в лирических стихотворениях, а *камил* — в более «легких», дескриптивных по своему характеру произведениях³. Музыкально-теоретические построения первых арабских перипатетиков, вне всякого сомнения, являются продолжением обозначенных размышлений о «сущности» мелодии в арабской культуре — пусть и облеченным в форму античных музыкальных теорий, способствовавших оформлению первой полноценной философско-музыкальной системы средневекового Ближнего Востока.

Как мы увидели выше, ал-Кинди полагает музыкальное искусство примером гармоничного соотношения «звуков, всеобщего строения и человеческих душ»⁴. И первые, и второе, и третьи предстают перед читателями сочинений «философа арабов» в качестве границ огромного бытийного поля, в которых — и только в которых — возможно объективное их взаимодействие. Природный универс, представленный в сознании субъекта познания как совокупность *феноменов-отношений*, оказывается, таким образом, целиком и полностью процессуальным: отдельно взятые звук, цвет, запах или сила души не подлежат рассмотрению человеческим интеллектом не по причине своей символичности⁵ или абстрактности, но из-за своей *онтологической невозможности* в отрыве от мира бесчисленных взаимодействий. Одновременно с этим связи одних феноменов с другими, по Абу Йусуфу, исключительно линейны, одномодальны: даже «смешение» двух или более сил не аннигилирует или трансформирует их действия, но всего лишь комбинирует их. В свете этого постулата космология ал-Кинди может быть названа нами *оперативной*, «*энергийной*».

Очевидно, что «оперативная космология» ал-Кинди толкует и саму музыку как процесс «движения» звука. Соответствующий

¹ Ал-Кайравани, Ибн Рашик. Ал-‘Умда. Бейрут, 1981. Т. 2. С. 241.

² Ар-Рафи‘и, М. С. Тарих адаб ал-‘араб. Мансура, 1940. Т. 2. С. 19–20.

³ Там же. С. 21–22.

⁴ Ал-Кинди, Абу Йусуф. Раса’ил фалсафиййа. Каир, 1950–1953. Т. 1. С. 377–378.

⁵ Знак (*рамз*) определяется философом как некий неотрефлексированный образ, могущий соответствовать или не соответствовать реальности (*хакика*) (там же. С. 303–305).

же пропорциональным схемам звук называется мыслителем «гармоничным» (*му'талиф*), а значит подобным и другим формам-процессам натурфилософского и антропологического порядка, также ранжированным согласно определенным их «идеальным» предикатам. Вместе с тем рационально «схватываемые» закономерности музыкальных процессов являют собой некоторую оппозицию неустойчивой, подвижной человеческой душе, подверженной действию анатомических, физиологических, экологических и эстетических факторов. Будучи одним из последних, музыкальный фактор служит наглядной иллюстрацией онтологического и гносеологического всеединства, постулируемого исследователями «срединных наук» квадривиума. На примере «движения» звуков от одной позиции к другой теория музыки Йа'куба б. Исхака стремится прояснить место человека в прагматике двоичных и четверичных отношений, как то: отношения души и тела, «мужских» и «женских» запахов, периодичность сменяемости сезонов, изменчивая четырехсоставность субстанций, дробность числовых соотношений и т. д. Человеческая воля, находящаяся в самом средоточии упорядоченных Творцом связей чтойностей и процессов между собой (в том числе звуковых), призвана, преследуя аскетические цели, подчинить себе независимые от нее процессы, являющиеся и ее причиной, и отчасти конституируемой ею реальностью. А это означает, что музыка, по ал-Кинди, и предшествует антропосу, и продуцируема им. Пожалуй, эта идея средневекового мудреца может справедливо считаться и вершиной, и началом раннеклассической арабской рефлексии о метафизике и физике музыки как космологического феномена.

Литература

Гураб, 'А. Му'аллафат ал-Кинди ал-мусикийя ва му'тайат 'аввалийя хавл 'алакати-ха би-л-масаDIR ал-'игрикыйя // ал-Кинди ва фаласафату-ху. Ваджда: б. и., 2015. С. 117–146.

Ал-Кайравани, Ибн Рашик. Ал-'Умда. Бейрут: Дар ал-Джил, 1981. 651 с.

Касим, Б. Аш-ша'ир ал-джахилий ва ал-вуджуд: дираса фалсафиййа захиратиййа. // Ал-Мустакбал ал-'арабийй. № 423. 2014. С. 57–67.

Ал-Кинди, Абу Йусуф. Му'аллафат мусикиййа. Багдад: Матба'ат Шафик, 1962. 174 с.

Ал-Кинди, Абу Йусуф. Раса'ил фалсафиййа. Каир: Дар ал-фикр ал-'арабийй, 1950–1953. 537 с.

Ал-Кинди, Абу Йусуф. Рисала фи адджа' хабариййа фи ал-мусика // ал-Хулуув, С. Тарих ал-мусика аш-шаркиййа. Бейрут: Мактабат ал-Хайат, 1961. С. 261–269.

Ал-Кинди, Абу Йусуф. Рисала фи ал-лухун ва нугум. Багдад: Матба'ат Шафик, 1965. 32 с.

Ар-Рафи'и, М. С. Тарих адаб ал-'араб. Мансура: «ал-'Иман», 1940. 758 с.

Долинина А. А. Предисловие // Аравийская старина. Из древней арабской поэзии и прозы. М.: «Наука», 1983. С. 3–22.

Ефремова Н. В. Ал-Кинди // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 244–245.

Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М.: ИФ АН СССР, 1961. 634 с.

Кныш А. Д. Борьба идей в средневековом исламе // Ишрак. Ежегодник исламской философии'2. М.: «Наука», 2011. С. 460–501.

Месяц С. В. Дискуссии об эфире в Античности // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / общ. ред. П. П. Гайденоко, В. В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 63–112

Музыкальная эстетика стран Востока / общ. ред. и вступ. ст. В. П. Шестакова. М.: «Музыка», 1967. 413 с.

Мураки М. Г. Ритм в «Трактате о музыке» Братьев чистоты // Искусство Востока. Проблемы эстетического своеобразия / ред. И. Р. Еолян. СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. С. 237–254.

Насыров И. Р. Аль-Кинди и его трактат «Краткое изложение учения из книг Аристотеля, Платона и других философов» // «Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности»: Материалы к докладам. М.: Аквилон, 2016. С. 5.

Ал-Фараби, Абу Наср. Большой трактат [о] музыке (фрагмент) / вступ. ст., перев. с араб. и коммент. Ф. О. Нофала // Філософські дослідження, 21. Луганськ: Видавництво СНУ ім. В. Даля, 2014. С. 258–265.

Фролова Е. А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: «Языки славянской культуры», 2010. 464 с.

Шамилли Г. Б. Модели музыкальной речи // Искусство музыки: история и теория. 2011. № 1–2. С. 318–340.

Adamson, P. Al-Kindi. Oxford: Oxford University Press, 2007. 290 p.

Diels, H. Doxographi graeci. Berlin: Weidmann, 1879. 853 s.

References

Dolinina A. (1983). *Predislovie* [Preface]. Araviiskaya starina. Iz drevnei arabskoi poezii i prozy. Moscow: «Nauka». Pp. 3–22 (in Russian).

Efremova N. (2010). *Al-Kindi* [Al-Kindi]. Novaya filosofskaya entsiklopediya. Moscow: Mysl'. Vol. 2. Pp. 244–245 (in Russian).

Al-Farabi 'Abu Nasr (2014). *Bol'shoi Traktat [o] Muzyke (Fragment)* [Big Book of Music (a Fragment)]. *Filosofs'ki doslidzhennyya*, 21. Lugansk: Vidavnitstvo SNU im. V. Dalya. Pp. 258–265 (in Russian).

Frolova E. (2010). *Arabskaya Filosofiya: Proshloe i Nastoyashchee* [Arabic Philosophy: Past and Present]. Moscow: «Yazyki slavyanskoi kul'tury». 464 p. (in Russian).

Ghurab 'A. (2015). *Mu'allafat al-Kindi al-musiqiyya wa mu'tayat 'awwaliyya hawl 'alaqati-ha bi-l-masadir al-'ighriqiyya* [Al-Kindi' Musical Treatises and First Information about its Relations with Greek Sources]. *Al-Kindi wa fala-safatu-hu*. Wajda. Pp. 117–146 (in Arabic).

Izbrannye Proizvedeniya Myslitelei Stran Blizhnego i Srednego Vostoka [Selected Parts of the Eastern Philosophers' Works] (1961). Moscow: IF AN SSSR. 634 p. (in Russian).

Al-Kindi 'Abu Yusuf (1962). *Mu'allafat musiqiyya* [Musical Treatises]. Baghdad: Matba'at Shafiq. 174 p.

Al-Kindi 'Abu Yusuf (1950–53). *Rasa'il falsafiyya* [Philosophical Treatises]. Cairo: Dar al-fikr al-'arabiyy. 537 p. (in Arabic).

Al-Kindi 'Abu Yusuf (1961). *Risala fi ajza' khabariyya fi al-musiqi* [A Treatise about Discursive Parts of Music]. *Al-Huluvv S. Tarikh al-musiqi ash-sharqiyya*. Beirut: Maktabat al-Hayat. Pp. 261–269.

Al-Kindi 'Abu Yusuf (1965). *Risala fi al-lahun wa nughum* [An Treatise about Tones and Themes]. Bagdad: Matba'at Shafiq. 32 p. (in Arabic).

Knysh A. (2011). *Bor'ba Idei v Srednevekovom Islame* [Intellectual Struggles in the Pre-Modern Islam]. *Ishraq. Ezhegodnik islamskoi filosofii*'2. Moscow: «Nauka». Pp. 460–501 (in Russian).

Mesyats S. (2005). *Diskussii ob Efire v Antichnosti* [Discussions about Ether in Ancient Philosophy]. *Kosmos i dusha. Ucheniya o vselennoi i cheloveke v Antichnosti i v Srednie veka (issledovaniya i perevody)*. Moscow: Progress-Traditsiya. Pp. 63–112 (in Russian).

Muzykal'naya estetika stran Vostoka [Musical Aesthetics of Eastern Countries] (1967). Moscow: «Muzyka». 413 p. (In Russian).

Muraki M. (1997). *Ritm v «Traktate o Muzyke» Brat'ev Chistoty* [The “Rhythm” in Ikhwan as-Safa' Musical Treatise]. *Iskusstvo Vostoka. Problemy esteticheskogo svoeobraziya*. SPb.: Dmitrii Bulanin. Pp. 237–254 (in Russian).

Nasyrov I. (2016). *Al'-Kindi i Ego Traktat «Kratkoe IzlozhenieUcheniya iz Knig Aristotelya, Platona I Drugikh Filosofov»* [Al-Kindi and His Treatise “The Compendium of Aristo', Plato and Other Philosophers' Books”]. «Aristotel'evskoe nasledie kak konstituiruyushchii element evropeiskoi ratsional'nosti». *Materialy k dokladam*. Moscow: Akvilon. P. 5 (in Russian).

Qasim B. (2014). *Ash-Sha'ir al-jahiliyy wa al-wujud: dirasa falsafiyya zahiratiyya* [Arabic Poet and the Being: Philosophical and Phenomenological Research]. *Al-Mustaqbal al-'arabiyy*. № 423. Pp. 57–67 (in Arabic).

Al-Qayrawani Ibn Rashiq (1981). *Al-'Umda* [The Governor]. Beirut: Dar al-Jil. 651 p. (in Arabic).

Ar-Rafi'i M. S. (1940). *Tarikh adab al-'arab* [The History of Arabic Culture]. Mansura: «Al-'Iman». 758 p. (in Arabic).

Shamilli G. (2011). *Modeli Muzykal'noi Rechi* [Models of Musical Speech]. *Iskusstvo muzyki: istoriya i teoriya*. No. 1–2. Pp. 318–340 (in Russian).

AL-KINDI' PHILOSOPHY OF MUSIC: COSMOLOGICAL ASPECT

Faris O. NOFAL,

postgraduate student, Lugansk State
University named after V. Dahl
(20a, Molodezhniy kvartal, Lugansk,
91034, Ukraine).
E-mail: faresnofal@mail.ru

Abstract. The present article considers the cosmological aspect of philosophy of music of the first prominent representative of the Peripatetic Arabic school, famous philosopher, theologian, astronomer, naturalist of — Abu Yusuf Ya'qub al-Kindi (d. 256/873). The basis of al-Kindi's "operational cosmology" is investigated separately. The author gives a conclusion about ontological value of music in al-Kindi's philosophical worldview. There is also given a statement about originality of a number of "fundamental principles" in the faylasuf's musical theory.

Keywords: medieval philosophy, Muslim philosophy, Arabic peripatetism, medieval theory of music, philosophy of music, al-Kindi, Pythagoras.

UDC 1(091); 1.18

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-2-41-54



*ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКОЙ
БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЫ*







МИРОВОЗЗРЕНИЕ ШИХАБАДДИНА МАРДЖАНИ

ЮЗЕЕВ

Айдар Нилович,

зав. каф. социально-гуманитарных дисциплин, докт. филос. наук, профессор, Казанский филиал Российского государственного университета правосудия (420088, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, 2-я Азинская ул., д. 7а).
E-mail: youzeev@yandex.ru

Аннотация. Мировоззрение Ш. Марджани условно можно разделить на два пласта: религиозно-реформаторский, который проявляется до 70-х годов XIX в., и просветительский — в 70–80-е годы. Религиозно-реформаторские взгляды Марджани включали в качестве теоретической основы концепцию «открытия дверей иджтихада», необходимость обращения к Корану и Сунне для «очищения» ислама от позднейших наслоений, потребность реформы преподавания в медресе. Просветительские идеи Марджани отражали необходимость получения татарским населением светского образования, усвоения прогрессивного наследия прошлого (античной, арабо-мусульманской мысли) и настоящего (русской и западноевропейской культур).

Ключевые слова: Шихабaddin Марджани, религиозное реформаторство, просветительство.

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-2-57-72

Наше время дает возможность по-новому оценить многих выдающихся представителей татарского народа, дело жизни которых было связано с религией, поскольку в советское время их религиозная деятельность во многом оценивалась необъективно или даже негативно. Среди таких религиозных мыслителей оказался и Марджани, хотя ему по праву принадлежит ведущая роль в татарской общественно-философской мысли второй половины XIX в. Исследование его наследия лишней раз свидетельствует о том, что татарский мыслитель — незаурядная личность: религиозный реформатор, просветитель, историк, философ. Анализ творчества Марджани подтверждает вышеназванные оценки, и условно его мировоззрение можно разделить на два пласта: религиозно-реформаторский, который проявляется до 70-х годов XIX в. и просветительский — в 70–80-е годы.

Первый этап формирования мировоззрения приходится на детство, юность, которые он сначала провел на родине, в д. Ташкичу, где получил начальное образование у своего отца Бахааддина и двух дедов-имамов, у которых он проводил обычно лето: Субхана б. Абдалкарима и деда со стороны матери — Абданнасира. Его

деды, отец, будучи людьми образованными, обладая обширными познаниями в мусульманской истории, философии, религии, с детства ему привили стремление к учению, знанию. Во многом поэтому уже с семнадцати лет Марджани начинает преподавать в медресе своего отца и, будучи неудовлетворен учебником морфологии персидского языка, составляет свой собственный¹.

Полученное образование не удовлетворяет Марджани, постоянно стремившегося к получению новых знаний. В 1838 г. он отправляется в Бухару для продолжения обучения. Там Марджани поднимает перед своими мударрисами вопрос о необходимости реформирования преподавания в медресе. Не получив поддержки, он пишет небольшой трактат о нравах и методах преподавания в Бухаре *И'лам абна' ад-дахр би-ахвал ахл ма вара-н-нахр* («Уведомление современников о положении жителей Мавераннахра»)², который не сохранился.

Несмотря на то, что основная масса мударрисов Бухары придерживалась схоластических методов преподавания, тем не менее Марджани находит там достойных мударрисов, среди которых он называет имена своих учителей: Салиха б. Надир б. Абдаллах ал-Худжанди (Мирза Салих ал-Худжанди (ум.1840) — учитель отца Марджани Бахааддина и других улемов Бухары), Мухаммада б. Сафар ал-Худжанди, Фадла ал-Гидждувани, Абдалмумина ал-Афшанди (Абдалмумин б. Узбек ал-Афшанди (ум.1866) — мударрис, критиковавший порядки бухарских медресе), Худайберди ал-Байсуни, Бабарафия ал-Худжанди, Шарифа б. Ата б. Хади ал-Бухари³.

Поэтому пребывание в Бухаре для него бесполезным не было: он встречался с известными прогрессивными учеными своего времени (хотя их было немного) и укреплял свои убеждения о необходимости изменить старую систему мусульманского образования.

В 1843 г. в дальнейших поисках знаний Марджани отправляется в Самарканд. Там он обучается в медресе «Ширдар»⁴, знакомится с известным историком — кади Абу Саидом ас-Самарканди (ум. 1848–1849), благодаря которому «начал интересоваться исторической наукой и приступил к исследованию исторических книг»⁵.

В 1845 г. Марджани возвращается в Бухару. Он останавливается в медресе «Мир-и Араб», которое было знаменито своей богатой библиотекой. Там он близко знакомится с сочинениями Абу Ханифы, ан-Насафи, ат-Тафтазани, ад-Даввани, ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и других великих мыслителей Арабо-мусульманского Востока.

¹ Марджани. Казан, 1915. Б. 23.

² Там же. Б. 39.

³ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар: В 2 т. Казан, 1989. Б. 43.

⁴ Марджани. Казан, 1915. Б. 46.

⁵ Марджани Ш. Вафйат ал-аслаф. Т. 6. Л. 212–213а.

Именно там Марджани приступает к серьезному изучению культуры, истории, философии и религии Востока. Первое свое печатное произведение он посвятил истории тюркских народов Средней Азии¹. В этот период он выражает недовольство существующей системой преподавания в медресе.

В 1849 г., после одиннадцатилетнего отсутствия, с новым багажом знаний Марджани возвращается на родину. Примерно через три месяца после его приезда в Казань, после сдачи им одного экзамена в Казани, а другого у муфтия в Уфе, 20 апреля 1850 г. Духовное собрание мусульман издает указ о назначении Марджани имамом-мударрисом 1-й Казанской мечети.

Целью татарского теолога стала трансформация в духе Нового времени традиционно ориентированного мусульманского сознания. Он считал, что необходимо вернуться к Корану, Сунне, учению авторитетных муджтахидов. На основании работы с этими источниками мусульманин может выносить иджтихад (самостоятельное суждение по правовым вопросам) без помощи специально подготовленных факихов. Между тем большая часть мусульманских священнослужителей не только не были знакомы с соответствующими источниками, но и не умели самостоятельно размышлять на богословские темы. В их среде Марджани вызывал неприятие и раздражение. Муллы, стремясь навредить Марджани и прервать его духовное служение, начали писать на него доносы в Духовное собрание мусульман. В 1854 г. несколько имамов составили жалобу в Духовное собрание мусульман, обвиняя хазрата в том, что он якобы обручил девушку, не достигшую совершеннолетия. И в Уфе был издан указ об отстранении Марджани от должности на время разбирательства. Дело Шихаб-хазрата разрешилось только через девять месяцев. Он был признан невиновным после обращения с ходатайством в Министерство внутренних дел, контролировавшее деятельность Духовного собрания мусульман. Марджани помог в этом деле Шахиахмад Алкин, помощник полицмейстера города.

О сложных взаимоотношениях Марджани и братьев Юнусовых писал в газете под псевдонимом «мусульманин» Ш. Ахмеров: «Покойный ахун г. Казани Ш. Багаутдинов, человек обеспеченный, не поладив с местными, в то время самыми крупными капиталистами — братьями Юнусовыми, долгое время состоял у них в немилости, не получал от них никаких подаяний, но, несмотря на это, упорно отстаивал свою самостоятельность, и в конце концов Юнусовы должны были смириться с этим»².

В 1859 г. Шихаб-хазрат организовал сбор денег среди мусульман города для кавказских народов, пострадавших от землетрясения.

¹ Марджани Ш. Гирфат ал-хавакин ли-ирфат ал-хавакин. Казан, 1865.

² Волжский вестник. 1893. № 58.

По просьбе муфтия, который выпустил специальный указ, он следил за изданием текста Корана в типографии. Впоследствии Шихаб-хазрат публикует *Китаб ал-фава'ид ал-мухимма* («Книгу о полезном и важном»)¹ — работу по истории и принципам издания Корана в России. Марджани согласился на этот нелегкий труд, поскольку издания Священной Книги, начавшие печататься с 1787 г. в Санкт-Петербурге и Казани, изобиловали опечатками. Он взвалил на себя это бремя, сознавая его важность, поскольку Коран, являясь прямой речью Бога, не должен был содержать ошибок.

Шихаб-хазрат сверял рукописный текст Корана, предполагаемый к изданию, с османской редакцией Священной Книги, поскольку считал, что данная редакция является канонической, и находил много ошибок. Как обычно, нашлись завистники и начали писать жалобы-доносы в Духовное собрание мусульман. В результате по приказу муфтия Марджани был освобожден от этой работы.

Заменившие его имамы были вынуждены обращаться за советом опять же к Шихаб-хазрату, поскольку кроме него никто не мог грамотно и квалифицированно выполнить эту работу, и только в 1866 г. новый муфтий А. Сулейманов издал указ о назначении Марджани вновь цензором текста Корана, печатавшегося в Казани.

В 1862 г. после смерти муфтия Абдалвахида Сулейманова кандидатура Марджани рассматривалась на пост муфтия Духовного собрания мусульман. И Шихаб-хазрат стремился занять этот пост. Однако его планам не суждено было сбыться. Известный востоковед-миссионер Н. И. Ильминский, обладавший большим влиянием в царском правительстве, в письме к главе Синода К. Победоносцеву предостерегал от утверждения кандидатуры Марджани, хотя внешне находился с ним в приятельских отношениях (муфтий назначался императором по представлению министра иностранных дел). Он, опасаясь учености и авторитета Шихаб-хазрата, рекомендовал на эту должность несколько человек, в основном нерешительных, неспособных внести какие-либо новации в деятельность Духовного собрания.

В 1867 г. Духовное собрание мусульман назначило Марджани на должность ахунда и мухтасиба Казани (одни из самых почетных религиозных должностей в регионе), что явилось несомненным признанием его деятельности и со стороны руководства мусульман.

С официальными властями у Марджани также устанавливаются позитивные контакты. Он выполняет отдельные поручения казанской губернской власти: составляет реестры-отчеты о рождении, бракосочетании, смерти мусульман города, участвует в судебных заседаниях при произнесении клятв мусульманами, пишет в 1869 г. обращение

¹ Марджани Ш. Китаб ал-фава'ид ал-мухимма. Казань, 1879.

к мусульманам о милосердии к животным — *Китаб ан-наса'их* («Книга наставлений»), подкрепляя свои суждения ссылками на аяты Корана, за что получает от губернатора благодарственное письмо¹.

Со временем имя Марджани становится известным далеко за пределами Казани: в 1870 г. выходит в свет его книга *Назурат ал-хакк* («Обозрение истины»), новыми для своего времени и среды религиозно-реформаторскими идеями принеся автору широкую известность не только на родине, но и на мусульманском Востоке. Этот труд Марджани высоко оценивали известные мусульманские ученые Индии того времени: Садик б. Хасан ал-Кинауджи и Абдалхай ал-Лакнави, сирийский ученый Джамаладдин ад-Димашки, тунисский шейх Мухаммад Байрам².

Религиозно-реформаторские взгляды Марджани, отражая своеобразное приспособление религии к изменяющейся действительности, включали концепцию «открытия дверей иджтихада» как теоретическую основу, а также обращение к временам Мухаммада (Корану, Сунне, учению муджтахидов) для «очищения» ислама от позднейших наслоений и реформу преподавания медресе.

После XII века в суннитском исламе постфактум «врата иджтихада» (вынесение самостоятельного суждения) были закрыты, последними муджтахидами объявили основателей четырех мазхабов.

Ученый-теолог призывал мусульман к очищению ислама от новшеств, возврату к Корану, Сунне, предлагал руководствоваться, если нет ответа в первоисточниках, иджтихадом. Он писал: «А что касается культовых религиозных действий [*ибадат*] и подобного им, то каждому необходимо руководствоваться в них шариатом, брать сведения из Корана, Сунны Посланника, иджмы общины. Если же не находится решения в явной форме в Коране, Сунне и нет по его поводу иджмы общины, то необходимо размышлять о нем и выносить в отношении его иджтихад»³.

Хотя Марджани и призывал возвратиться к временам Мухаммада, критиковал новшества, в отличие от мусульманских ортодоксов-традиционалистов, стремившихся сохранить средневековые порядки, ортодоксальным традиционалистом Марджани не был. Возврат к временам Мухаммада он мыслил все-таки как «обновление веры», причем использовал именно этот термин (араб. — *тадждид*).

В *Мукаддиме* («Введение») Марджани писал, что обновление (тадждид) духовной жизни мусульман начинается с правления Омара б. Абдалазиза (VII в.), оно длилось на протяжении веков и происходило

¹ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. Б. 50.

² Марджани. Б. 618–619.

³ Марджани Ш. Назурат ал-хакк. Казань, 1870. С. 15.

в фикхе, хадисах, тафсире, философии, языке, основах религии. А в качестве доказательства своего тезиса об обновлении религии Марджани приводит хадис: «Из слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует — следует, что Аллах посылает общине мусульман в начале каждого века того, кто обновляет ей веру»¹.

Марджани называет имена наиболее видных личностей, внесших значительнейший вклад в поступательное развитие общества. Например, в X–XI вв. он выделяет среди ханафитов — Абу Бакра Мухаммад б. Муса ал-Хорезми (Абу Бакр Мухаммад б. Муса ал-Хорезми (Алгорисмус, ум. в сер. IX в.)), автор трудов по алгебре, арифметике (познакомил арабов и Европу с индийским обозначением чисел) и математической географии, которые считались в Европе основополагающими до XVI в. (имя ал-Хорезми сохранилось в термине «алгоритм», а термин «алгебра» (араб. *ал-джабр* — «восстановление») обязан его математическому трактату *Китаб ал-мухтасар ал-джабр ва-л-мукабала* («Краткое изложение по расчету восстановления и противоположения»)), из шафиитов — Ахмада б. Мухаммада ал-Исфараини, из маликитов — Абдалваххаба б. Али ат-Тамими ал-Багдади, из ханбалитов — Хусайна б. Али б. Хамида, среди имамитов — Абу-л-Хасана Мухаммада б. Хусайн ал-Алави, из чтецов Корана — Мухаммада б. Хусайн ал-Куфи, из хадисоведов — Мухаммада б. Абдаллаха ан-Нишапури (Абу Абдаллах Мухаммад б. Абдаллах, по прозвищу ал-Хаким ан-Нишапури (933–1014), один из самых знаменитых хадисоведов), из суфиев — Али б. Ахмада б. Джафара ал-Бистами, известного как ал-Хиркани, из факихов — Мухаммада б. ат-Тайиба ал-Багдади, известного как Ибн ал-Бакиллани (Абу Бакр Мухаммад б. ат-Тайиб ал-Бакиллани (ум. 1013), крупнейший мутакаллим-ашарит), среди философов — Ибн Сину². Выделяя наиболее видных ученых-мужей каждого столетия, специалистов в различных областях духовной культуры, Марджани утверждал преемственность концепции «открытия дверей иджитихада» (начиная с VII по XIX в.). В суннитском исламе после XII века, делал он вывод, «двери иджитихада не закрывались».

Марджани, отстаивая принципы, утверждающие, что время активного мышления не прошло, и мысли, деяния человека должны обосновываться прежде всего разумом, выступал, таким образом, против традиционалистской мусульманской концепции предопределенности всех человеческих поступков, пробуждая у населения интерес к дальнейшей жизни. Шихаб-хазрат ставит поступки и жизнь человека в зависимость от самого человека и от окружающей его действительности, а не от Бога. Освоение окружающего мира, согласно его взглядам, достигается освобождением от религиозного фанатизма.

¹ Марджани Ш. Мукаддима. Казань, 1883. С. 286–287.

² Там же. С. 289–290.

Салафизм (возврат к прошлому) Марджани заключался в том, чтобы, очистив ислам от позднейших наслоений, приспособить его к новой социокультурной ситуации, возникшей в Казанском крае во второй половине XIX в. И поэтому возвратом к прошлому в полном смысле такое очищение не было.

Переход от средневековых традиций к Новому времени сопровождался появлением новых форм общественной жизни, требовал обновления и религии. Марджани стремится дать правовую возможность каждому мусульманину мыслить по-новому, руководствуясь принципом «открытия дверей иджтихада». Поскольку он призывал очистить религию от позднейших наслоений, вернуться к «чистой» религии времен Мухаммада, то критиковал не только современных ему мулл и ишанов, но фактически и большинство предшествующих авторитетов и, таким образом, вносил в религиозную форму общественного сознания татарского народа критическое, рационализирующее, просвещающее начало.

Марджани являлся видным идеологом религиозного реформаторства, продолжившим и углубившим в новых исторических условиях традиции своих предшественников — А. Утыз-Имяни и А. Курсави.

Марджани был не только теологом. Жизненные обстоятельства и среда, в которой он рос и воспитывался, формируют его как мыслителя, интересы которого были тесно связаны со светской сферой культуры и мировосприятия. В мировоззрении ученого-теолога уже в первый период жизнедеятельности появляются просветительские пласты мировоззрения, хотя религиозно-реформаторские превалируют. Поэтому можно назвать этот период жизни Марджани религиозно-реформаторским, что не исключало в его мировоззрении того времени существования просветительских тенденций.

На втором этапе жизнедеятельности (70–80-е годы XIX в.) просветительские тенденции во взглядах Марджани начинают преобладать над религиозно-реформаторскими. Правда, он не бросает исследования по мусульманской теологии. Во многих трудах ученый продолжает утверждать мысли о вынесении иджтихада, обращается к другим проблемам фикха и комментирует религиозную догматику¹. Но в его творчестве уже происходит смещение акцента в сторону просветительской идеологии. В 70–80-е годы творчество и деятельность Марджани сливаются с татарским просветительским движением.

Личные и идейные контакты Марджани с деятелями российской культуры стали одной из важнейших форм ознакомления с западно-европейской культурой. Это время близкого знакомства Марджани

¹ *Марджани Ш.* Хакк ал-ма'рифат ва хусн ал-идрак. Казань, 1880; Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанниййа фи шарх ал-'ака'ид ал-ханафиййа. Казань, 1889; и др.

с русской культурой, учеными-востоковедами Казанского университета. Шихаб-хазрат хорошо знал профессора И. Ф. Готвальда, академика В. В. Радлова, первую женщину-востоковеда О. С. Лебедеву и многих других российских ученых¹. Через своего ученика Х. Фаизхана он устанавливает сотрудничество с В. Вельяминовым-Зерновым и шейхом ат-Тантави — известными петербургскими востоковедами².

Однако далеко не со всеми учеными отношения хазрата были одинаковы. Например, И. Ф. Готвальд, будучи внешне в приятельских отношениях с Марджани, препятствовал, как цензор, изданию некоторых его книг³. Многим импонировало то, что Шихаб-хазрат прекрасно владел восточными языками, обладал обширными познаниями в области восточной культуры. Поэтому иностранных ученых, посещавших Казань, профессор Готвальд и академик Радлов знакомили с Марджани как с татарским ученым-теологом.

В 1873 г. Казань посетил посол из Кашгарии, который побывал в библиотеке и типографии Казанского университета. Посол остановился в Татарской слободе у Марджани⁴. В марте 1876 г. Шихаб-хазрат принял у себя дома Ф. Финша и всемирно известного ученого, автора труда «Жизнь животных» А. Брэма вместе с сопровождавшим их в городе В. Радловым. Брэм говорил с Шихаб-хазратом по-арабски, удивив и своего собеседника, а еще более — шакирдов медресе⁵.

В 1874 г. казанские муллы вновь написали жалобу в Уфу, в Духовное собрание мусульман, обвиняя Марджани как ахунда Казани в объявлении срока праздника жертвоприношения на один день раньше положенного.

Духовное собрание мусульман для вынесения по этому вопросу решения составляет комиссию во главе с идейным противником Шихаб-хазрата — мударрисом Кышкарского медресе Исмаилом Утямышевым. На основании рекомендации этой комиссии Марджани освобождается от должности имама-мударриса, но через шесть месяцев под воздействием общественности, признав правоту хазрата, его восстанавливают в прежней должности.

Марджани первым из мусульманских ученых активно участвовал в деятельности Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Его фигура в белой чалме и зеленом чапане часто привлекала внимание русских ученых на заседаниях Общества археологии. В 1877 г. в Казани проходит IV Всероссийский съезд этого

¹ Юсупов М. Х. Шигабутдин Марджани как историк. Казань, 1981. С. 53–54.

² Фахраддин Р. Хусаен Фаезхан // Шура. 1914. № 14. Б. 329; № 16. Б. 378.

³ Нафигов Р. И. Марджани на страницах русской периодики (сообщение): Материалы научной конференции, посвященной 170-летию со дня рождения Ш. Марджани. Казань, 1988.

⁴ Камско-Волжская газета. 1873. № 108. 16 сентября.

⁵ Казанский биржевой листок. 1880. № 23. 20 марта.

общества, на который съезжаются около 300 ученых из многих городов России и из-за ее пределов. 13 августа на съезде академик В. В. Радлов прочитал на русском языке доклад Марджани по истории Булгара и Казани¹. В 1884 г. этот доклад (*Гилалат аз-заман фи тарих Булгар ва Казан* («Завеса времени по истории Казани и Булгара»)) на татарском и русском языках был опубликован в материалах съезда².

Просветительский горизонт Марджани многократно расширили его путешествия 80-х годов по России и странам Ближнего и Среднего Востока. В поисках материала для исторических исследований Шихаб-хазрат посещал древние развалины Булгара, татарские, русские, чувашские, мордовские села. 23 августа 1880 г. он из Казани отправляется в паломничество. Путь ученого пролегает через Нижний Новгород, Москву, Курск, Киев, Одессу. Из Одессы Марджани на пароходе отплывает в страны Ближнего и Среднего Востока. Он посещает Стамбул, Измир, Александрию, Каир, Суэц, Мекку, Медину и другие центры мусульманской культуры.

Во время путешествия Шихаб-хазрат встречается с известными учеными и государственными деятелями того времени. Он ведет дневник, куда скрупулезно записывает каждое мгновение своего путешествия³.

Там же Марджани работает в библиотеках. В Стамбуле знакомится с автором сборника «Чагатайские и османские языки» — Кудраталлахом ал-Кандузи и с известным ученым Ахмадом Джаудат-пашой, снимает копии с надписей мечети Султана Селима. В Каире навещает ученого Махмуд-бека ал-Фаллаки, снимает копии с надписей на стенах мечети Мухаммада Али-паши. В то время многим ученым Востока были уже известны книги, написанные Шихаб-хазратом. Об этом говорил мекканский ученый Ахмад ал-Куньяви, у которого побывал татарский теолог⁴.

Имя Марджани становится известным не только на Востоке, но и в Европе, Америке. «Марджани... два раза снимался в фотографии (один раз для американского консула, а другой — по просьбе издателя энциклопедического словаря в Лондоне)»⁵.

Известно, что одним из основополагающих принципов классического Просвещения является непререкаемый суд разума, авторитету которого подлежит весь окружающий мир. Во многом это относится и к деятельности Марджани. Нельзя, правда, сказать, что Шихаб-хазрат стал столь же последовательным рационалистом, как представители классического западноевропейского Просвещения. Рационализм

¹ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. Т. 2. Б. 163.

² Марджани. Б. 472.

³ Труды IV археологического съезда в России. Т. 1. Отд. 2. Казань, 1884. С. 40–58.

⁴ Рихлат ал-Марджани. Казань: Тип. Чирковой, 1898. Б. 4, 5, 12, 13, 23.

⁵ Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар. Казань: Иман, 1998. С. 42–43.

Марджани, естественно, во многом не выходил за рамки теологического. Но в определенной мере он стал чертой его мировоззрения и при знаком его просветительства.

По преимуществу рационалистом Шихаб-хазрат выступал также в сфере науки и философии. Высоко оценивая научное знание, Марджани считал его не противоречащим религиозному, а сосуществующим с ним. Он пытался решить проблему соотношения веры и знания не за счет дискредитации знания, как делало большинство религиозных ученых и мударрисов того времени, а надеялся установить между верой и знанием своего рода «мирное сосуществование».

Марджани доказывал необходимость пропаганды научного знания и овладения им татарским населением. Он полагал, что популяризация науки, изучение светских наук определяют движение общества вперед, в то время как религия ведет к нравственному совершенствованию общества.

Но парадокс в подходе Марджани к научному знанию состоит в том, что, не допуская философию в теологию, он открывал философии дорогу в другую сферу, сферу сущего. В противовес религиозным философам, утверждавшим конечность во времени всего возможного, кроме божественных атрибутов, Шихаб-хазрат доказывал, что само время (будучи в некотором смысле вещью), никак не охватывается собственной конечностью, а значит, не все вещи нашего мира конечны. Ведь если бы небытие времени предшествовало его бытию во времени, то отсюда следовало бы существование времени до того, как оно существовало.

Отстаивая право науки на самостоятельное развитие, независимо от теологии, знания, полученные посредством научных доказательств, Марджани разделяет на сферы функционирования: «Один невежда из друзей ислама, возможно, думает, что вера необходимо побеждает, когда отрицает науки, и он их полностью отрицает. Этим он утверждает собственное невежество в отношении светских наук. Он даже отрицает причины затмения Луны и Солнца и утверждает, что эти причины противоречат шариату. На самом деле они принадлежат области строго научного знания (аподейктики), и после того, как они постигнуты, их нельзя отрицать. Геометрические доказательства подтверждают причины и не оставляют сомнений. В религии нет ничего, что препятствовало бы и противоречило бы этому»¹.

Примерно об этом же писал Шихаб-хазрат в *Назурат ал-хакк*: «Религия не противоречит философии, а философия не противоречит религии, потому что они обе, как два близнеца, проистекают из единого источника истины и в действительности идут рука об руку»².

¹ Марджани Ш. Мукаддима. С. 303.

² Марджани Ш. Назурат ал-хакк. С. 119.

Он писал о необходимости объективного отношения к светским наукам, защищал их достоверные положения. «Рациональные науки — это в совокупности своей те, которые свойственны человеку по природе его мышления, которые указывают ему истинный путь к постижению их основ и проблем, представляют доказательства разуму»¹. Шихаб-хазрат доказывал, например, что астрономия и другие светские науки не являются ошибочными в своей сущности и что если у ученых возникают сомнения в истинности их положений, то это не означает непригодности и слабости этих наук, а свидетельствует об ошибках ученых, занимающихся ими².

В 80-х годах радикально расширяется собственно научная деятельность Марджани. На передний план выходят занятия философскими и историческими дисциплинами, а религиозно-реформаторская деятельность отодвигается на задний план. Труды, написанные Шихаб-хазратом в это время, свидетельствуют о своеобразном синтезе в его творчестве восточных традиций и европейского знания Нового времени. В процессе формирования национального самосознания татарского народа проблема синтеза восточных и западных традиций эпохи Нового времени приобрела особое значение. Поэтому Марджани проявляет склонность к истории науки, интересуется сущностью научного знания, его развитием, особенностями эмпирического и теоретического уровней знания.

Просветительские идеи Марджани в 70–80-е годы XIX в. охватывали самые различные стороны обновления общественной жизни татарского народа. Они включали мысли о необходимости получения татарским населением светского образования, усвоения прогрессивного наследия прошлого (античной, арабо-мусульманской мысли) и настоящего (русской и западноевропейской культур). Его заботили и вопросы пробуждения национального самосознания татарского народа, беспокоило его благосостояние, социально-экономическое и политическое положение. Сильна неприязнь Марджани к средневековым формам жизни татарского общества. Выдвигая на первый план разум как критерий истины и считая просвещение самым мощным орудием прогресса, ученый пытался сделать свой народ по-современному образованным. Критика схоластики, средневековых форм обучения, воспитания, жизнедеятельности пронизывает все его творчество.

Как и многие западноевропейские и русские просветители, Марджани отдал дань концепции «просвещенного монарха». Он полагал, что во избежание взаимных ссор между людьми, кровопролития, всеобщего хаоса, анархии и произвола, во имя защиты от посягательств

¹ Марджани Ш. Мукаддима. С. 298.

² Марджани Ш. Хакк ал-ма'рифа ва хусн ал-идрак. С. 53.

на чужое добро нужен сильный человек, правитель, облеченный большими правами, но мудрый и просвещенный. К числу таких правителей Шихаб-хазрат относил, например, хана Золотой Орды Узбека, которого считал «добродетельным человеком, много сделавшим такого, что привело страну к миру, ее прочности и благополучию»¹.

Из русских князей и царей Марджани выделял основателя Москвы Юрия Долгорукого, Ивана III, много сделавшего для создания Московского централизованного государства, и, особенно, Петра I, который, по его мнению, «вывел страну из состояния варварства и приобщил ее к европейской культуре»². Уже тот факт, что татарский ученый позитивно отнесся к реформаторской деятельности Петра I, говорит о том, что он оценивал Петра I с просветительских позиций.

Учение о человеке — центральный пункт всякого зрелого просветительства. В последний период жизнедеятельности Марджани прошел весьма значительный отрезок на пути к зрелому просветительскому антропоцентризму.

Сильная просветительская антропоцентрическая тенденция в мировоззрении Марджани предопределила его гуманизм. Он с сочувствием описывал в своих трудах положение простого народа, осуждал злоупотребления при взимании налогов, при наборе в рекруты, несправедливости судебных властей. Особенно его возмущали такие вопиющие факты, как содержание будущего рекрута под стражей, заковывание в кандалы, пытки в судах³.

В просвещении народов, развитии науки и знания, воспитании образованной и высоконравственной личности, в усвоении духовного наследия прошлого и настоящего Марджани усматривал путь к подъему культурного уровня татарского народа, имея целью поставить его на одну ступень с современными цивилизованными народами мира.

Один из учеников Марджани, Абдаллах б. Убайдаллах, вспоминает, что он говорил своим ученикам: «Для будущего нашего народа, для самостоятельного решения своих дел, для того чтобы наш народ не потерялся среди других, нам насущно необходимо овладеть европейской наукой, знанием и ремеслом! Для нас весьма полезно обучаться в школах по европейскому образцу. Каждому необходимо получать знания там, где процветают на данный момент ремесла и просвещение. Для науки и знания нет национальных границ и нет особого языка!»⁴ Педагогическая работа ученого-теолога — еще одна страница его просветительской деятельности в широком смысле слова.

¹ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. Т. 1. Казан, 1897. Б. 101–103.

² Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф. Т. 6. Л. 102.

³ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. Т. 2. Казан, 1900. Б. 6, 11.

⁴ Марджани. Б. 528.

13 сентября 1876 г. в Казани открылась Казанская татарская учительская школа с четырехлетним и восьмилетним обучением. Школа готовила учителей начальных классов из татар. Преподавание велось на русском языке, исключая урок шариата. Марджани первым из татарского мусульманского духовенства согласился преподавать в ней вероучение. На открытии школы Шихаб-хазрат выступил с приветственной речью, в которой призывал татар к обучению в этой школе. Он говорил, что хочет видеть татар светски образованной нацией, а для этого надо изучать светские науки с детства. Поэтому Казанская татарская учительская школа необходима и наряду с медресе будет способствовать поднятию культурного уровня татарского народа¹. В течение девяти лет Марджани преподавал в этой школе, входил в педагогический совет. Поскольку в школу стали принимать учеников из русско-татарских училищ, фактически не связанных с татарской культурой, а Марджани полагал, что, прежде чем поступить в татарскую учительскую школу, необходимо пройти обучение в мектебе или медресе², он вынужден был уйти из школы. Но тем не менее эта деятельность в консервативных кругах мусульманского духовенства вызывала неприятие, его называли миссионером, вероотступником.

В своем медресе Марджани занятия вел по собственной программе. Одним из принципов его педагогической концепции стало стремление научить учеников мыслить самостоятельно, что коренным образом отличало его метод преподавания от господствовавших в традиционной мусульманской школе догматизма и авторитаризма. Марджани был предвестником джадидского движения в России, и именно он заложил его основы: реформу преподавания в медресе, усвоение татарским народом передовых достижений мировой культуры и науки. Доносы на Марджани продолжали писать в различные инстанции вплоть до его смерти. Так, 17 декабря 1887 г. тридцать два муллы отправили муфтию М. Султанову рапорт, в котором просили наложить запрет на *Назурат ал-хакк*, *Мукаддиму* и *Хакк ал-марифа* и утверждали, что Марджани является мутазилистом, то есть рационалистом в религии³. Они даже не предполагали — так низок был уровень их знания, — что мутазилиты — это представители одной из школ калама, деятельность которых на протяжении всей жизни критиковал Марджани, и они, по логике, должны были их защищать. Тем не менее муллы-традиционалисты были недалеко от истины: рационалистом Марджани выступал также в сфере науки и философии.

Рассмотрение мировоззрения Марджани конкретно-исторически и в эволюции дало возможность выявить различие и единство двух сторон его взглядов: наличие религиозно-реформаторского идейного пласта

¹ Марджани. Б. 130–131.

² Там же. Б. 133.

³ Юсупов М. Х. Шигабутдин Марджани как историк. С. 69.

не отрицает пласта просветительских идей. Религиозно-реформаторские взгляды Марджани доминируют в первый период его деятельности, что не исключало наличия даже в то время раннепросветительских тенденций. Но в 70–80-е годы центр мировоззрения Марджани — просветительство, типологически сходное с ранними стадиями классического Просвещения. Можно сказать, что Марджани был религиозным реформатором и просветителем одновременно.

Значение наследия Марджани для татарской культуры велико и неопределимо. Его творческая деятельность свидетельствует о бескорыстном служении своему народу, который он пытался приобщить к современным достижениям цивилизации и культурным ценностям прошлого, западноевропейской, русской и восточной культур, и навсегда останется крупным вкладом в историю не только татарской, но и всей философской мысли в России.

Литература

Валидов Дж. 1923. Очерк истории образованности и литературы татар. М.–Пг.: Госиздат, 1923. 106 с.

Волжский вестник. 1893. № 15.

Камско-Волжская газета. 1873. № 108. 16 сентября.

Казанский биржевой листок. 1880. № 23. 20 марта.

Марджани. Казань: Маариф, 1915. 639 с.

Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. Казань: Казанский университет, 1890. Т. 2. 368 с.

Марджани Ш. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. Рукопись. Казанский федеральный университет. Т. 6. Л.212–213а.

Марджани Ш. Гирфат ал-хавакин ли-ирфат ал-хавакин. Казань: Тип. Университета, 1865. 36 с.

Марджани Ш. Китаб ал-фава'ид ал-мухимма. Казань: Тип. Университета, 1879. 40 с.

Марджани Ш. Назурат ал-хакк. Казань: Тип. Университета, 1870. 164 с.

Марджани Ш. Мукаддима. Казань: Тип. Г. М. Вячеслава, 1883. 411 с.

Марджани Ш. Хакк ал-ма'рифа ва хусн ал-идрак. Казань: Тип. Университета, 1880. 96 с.

Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джаннийя фи шарх ал-'ака'ид ал-ханафийя. Казань: Тип. Г. М. Вячеслава, 1888. 168 с.

Нафигов Р. И. Марджани на страницах русской периодики (сообщение): Материалы научной конференции, посвященной 179-летию со дня рождения Ш. Марджани. Казань, 1988.

Труды IV археологического съезда в России. Т. 1. От. 2. Казань: Тип. Университета, 1884. С. 40–58.

Фахрaddin P. (ред.). Рихлат Марджани. Казань: Тип. Чирковой, 1898. 29 с.
 Фахрaddin P. Хусаин Фаизхан // Шура. 1914. № 14. С. 329. № 16. С. 378.
 Юсупов М. Х. Шигабутдин Марджани как историк. Казань: Таткни-
 гоиздат, 1980. 232 с.

References

- Fahraddin redaktsijasi. Rihlat Marjhani* (1898). [Editorial Staff of Fahraddin. Marjhani's Journey]. Kazan: Tipografiya Chirkovoi. 29 p. (in Tatar).
- Fahraddin R. (1914). *Husain Faizhan* [Husain Faizhan]. Shura. No. 14. P. 329, № 16. P. 378 (in Tatar).
- Kamsko-Volgskaia gazeta* (1873) [Newspaper of Kama-Volga Region] No. 108. 16 sentjabrja (in Russian).
- Kazanskij birgevoj listok* (1880) [Sheet of Kazan stock exchange]. No. 23. 20 marta (in Russian).
- Marjhani* (1915). Kazan. 639 p. (in Tatar).
- Marjhani Sh. (1890) *Mustafad al-ahbar fi ahwal Kazan wa Bulgar* [Foundation of Information about Affairs of Kazan and Bulgar]. Kazan: Kazan University. V. 2. 368 p. (in Tatar).
- Marjhani Sh. *Wafiat al-aslaf wa tahiya al-ahlaf*. [A Detailed Account About Precursors and Greetings to Descendants]. Manuscript. Kazan Federal University. V.6. L. 212–213a (in Arabic).
- Marjhani Sh. (1865). *Girfat al-hawakin li-irfat al-hawakin*. [Handful of Knowledge About Study of Hakans]. Kazan: Tipografiya universiteta. 36 p. (in Arabic).
- Marjhani Sh. (1879). *Kitab al-fawa'id al-muhimma*. [Book About Useful Significant Things]. Kazan: Tipografiya universiteta. 40 p. (in Arabic).
- Marjhani Sh. (1870). *Nazurat al-hakk* [Viewing of truth]. Kazan: Tipografiya universiteta. 164 p. (in Arabic).
- Marjhani Sh. (1883). *Muqaddima* (Introduction). Kazan: Tipografiya G. M. Vyacheslava. 411 p. (in Arabic).
- Marjhani Sh. (1880). *Hakk al-marifa wa husn al-idrak*. [Truth of Cognition and Good Comprehension]. Kazan: Tipografiya universiteta. 96 p. (in Arabic).
- Marjhani Sh. (1888). *Kitab al-hikma al-baliga al-ghannija fi sharh al-akaid al-hanafija*. [Book about Mature Philosophy Helping to Explain Dogmas of Hanafites]. Kazan: Tipografiya G. M. Vyacheslava. 168 p. (in Arabic).
- Nafigov R. I. (1988). *Marjhani na stranizah russkoi periodiki (soobshenie)* [Marjhani on pages of Russian periodical press]. *Materiali nauchnoi konferenzii, posvjashonnoj 179-letiju so dnja roghdenija Sh. Marjhani*. Kazan (in Russian).
- Trudi IV arheologicheskogo s'ezda v Rossii (1884) [Works of IV archaeological congress in Russia]. T. 1. Otdelenie. 2. Kazan: Tipografiya universiteta. P. 40–58 (in Russian).

Validov Gh. (1923). Osherk istorii obrazovannosti...[Article about history of erudition]. M.-Pg.: Gosizdat. 106 p. (in Russian).

Voljskij vestnik (1893) [Bulletin of Volga]. No. 15 (in Russian).

Yusupov M. H. (1981). Shigabutdin Marjhani kak istorik [Shigabutdin Marjhani as historian]. Kazan: Tatknigoizdat. 232 p. (in Russian).

From the History of Russian Islamic Theological School

THE WORLDVIEW OF SHIHABETDIN MARJANI

Aidar N. YOUZEEV,

Doct. Sci. (Philos.), Full Professor,
Head of Dep. of Socio-Humanitarian
Disciplines, Kazan branch of the Russian
State University of Justice
(7a, 2-nd Azinskaya Str., Kazan,
Republic of Tatarstan, 420088, Russian
Federation).
E-mail: youzeev@yandex.ru

Abstract. The ideology of Sh. Marjani can be divided into two layers: religious reformist, which comes out to 70-ies of the XIX century, and educational of 70-80-ies. Religious reformist views of Marjani, by reflecting some kind of adaptation of religion to the changing reality, included as a theoretical basis the concept of «opening the doors of ijtihad», as well as a reference to the days of Muhammad (the Qur'an, the Sunnah, the words of mujtahids). Marjani's goal was "puri-

fying" Islam from later accretions and reforming of the teaching in madrasah. Marjani's enlightenment project included thoughts about the necessity of getting secular education, assimilation of the progressive heritage of the past (Ancient and Arab-Muslim thought) and present (Russian and Western culture) by Tatar people. Marjani was a religious reformer and educator at the same time.

Keywords: Shihabeddin Marjani, religious reformism, the enlightenment.





СУЩНОСТЬ И СОДЕРЖАНИЕ ВЕРЫ, С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ МУСЫ БИГЕЕВА

ХАЙРУТДИНОВ

Айдар Гарифутдинович,

канд. филос. наук, доц.; ст. науч.
сотр. отдела истории религий
и общественной мысли, Институт
истории им. Ш. Марджани, Академия
наук Республики Татарстан
(420014, Россия, Республика Татарстан,
г. Казань, ул. Батурина, 7).
E-mail: khaidar67@mail.ru

Аннотация: Статья содержит анализ одной из работ всемирно известного татарского религиозного мыслителя Мусы Джаруллаха Бигеева, посвященной рассмотрению вопроса о сущности и содержании веры в исламе. В логической последовательности излагаются рассуждения ученого о значимости проблемы веры, предыстория причины вероисповедного кризиса ислама и его результаты, а также пути исправления ситуации.

Ключевые слова: татарское богословие, Муса Бигеев, Муса Джаруллах, символ веры, 'акида, вера и деяния, двусоставный символ веры, трехсоставный символ веры, течения калама, аш'аризм, исламская нравственность, критерии веры, кризис нравственности в исламе.

Вера (*иман*) является одним из ключевых понятий ислама. В Коране критерии веры обозначены предельно ясно: «*Не в том благочестие, чтобы вам обращать свои лица в сторону востока и запада, а благочестие — кто уверовал в Аллаха, и в последний день, и в ангелов, и в писание, и в пророков...*» (Коран, 2: 172(177))¹.

Кроме этого, в различных айатах, касающихся веры, речь идет о разных ее составных элементах, которые прямо или косвенно восходят к тем, что перечислены в упомянутом выше аяте. Например: «*И не препирайтесь с обладателями книги, иначе как чем-нибудь лучшим, кроме тех из них, которые несправедливы, и говорите: "Мы уверовали в то, что ниспослано нам и ниспослано вам. И наш Бог и ваш Бог един, и мы Ему предаемся"*» (Коран, 29: 45(46)); «*...Все уверовали в Аллаха, и Его ангелов, и Его писания, и Его посланников...*» (Коран, 2: 285); «*...Веруйте в Аллаха и Его посланника, и писание, которое Он низвел Своему посланнику, и писание, которое*

¹ Коран / пер. смыслов И. Ю. Крачковского. Ростов-н/Д.: Феникс, 2016 (далее цитирование — по этому изданию).

Он низвел раньше...» (Коран, 4: 135(136)); **«Вы веруете в писание целиком»** (Коран, 3: 114/118); **«...Этим увещается тот, кто верует в Аллаха и в последний день...»** (Коран, 65: 2(2)); **«Скажите: “Мы уверовали в Аллаха и в то, что ниспослано нам, и что ниспослано Ибрахиму, Исмаилу, Исхаку, Йакубу и коленам, и что было даровано Мусе и Исе, и что было даровано пророкам от Господа их. Мы не различаем между кем-либо из них, и Ему предаемся”»** (Коран, 2: 130(136)), и др.

Примечательно также и то, что в Коране рядом с упоминаниями о вере часто фигурирует понятие благодеяния. Эта тема является одним из лейтмотивов Писания вообще: **«И обрадуй тех, которые уверовали и творили благое...»** (Коран, 2: 23(25)). Столь настойчивое привлечение к ней внимания читателя позволяет прийти к выводам, что, во-первых, между верой и деянием существует неразрывная связь, а во-вторых, что деяния со всей очевидностью обуславливаются верой. Согласно Корану, tandem, представленный верой и благодеяниями, является верным средством обретения статуса праведника в этом мире, и рая — в мире потустороннем.

В качестве примера приведем ряд аятов Корана: **«Они веруют в Аллаха и последний день, приказывают одобряемое и удерживают от неодобряемого. Они спешат друг перед другом в совершении благого; они — праведники»** (3: 110(114)); **«А если кто сделает что-нибудь благое — будь то мужчина или женщина, и он при этом верующий, — то эти войдут в рай и не будут обижены и на бороздку финиковой косточки»** (4: 123(124)).

Однако, несмотря на наличие столь очевидных предписаний Корана по поводу того, какие элементы включает в себя вера и каким должно быть отражение ее в повседневной жизни, в исламском богословии возникли различные трактовки веры, ее сущности и содержания, что привело к формированию разнообразных богословских и религиозно-правовых мазхабов. В ходе становления и развития этих мазхабов, а также благодаря дискуссиям между их представителями сложилось представление о составных элементах веры, появился понятийный аппарат и определился круг исследуемых проблем. Так, было выделено три основных элемента исламской веры: вербальное провозглашение (*икрар би ал-лisan*), признание сердцем (*тасдик би ал-кальб*) и деяния (*ал-а‘мал*), под которыми понималось скорее исполнение ритуальных предписаний (*фара’ид*), нежели собственно благие деяния.

Основные споры, порою переходящие в физические столкновения и даже войны, развернулись между представителями тех или иных вероучительных толков именно в плоскости отношения к элементам веры. Так, мурджииты достаточным свидетельством принадлежности человека к мусульманской умме считали его словесное заявление о вере и не признавали показателем веры его деяния. Хариджиты не представляли

себе веру без скрупулезного исполнения всех религиозных предписаний. Позиция му‘тазилитов по вопросу сущности и содержания веры заключалась в уравнивании с ней религии, т. е. в послушании законам шари‘ата. При этом они допускали усиление или ослабление веры.

Таким образом, можно утверждать, что в ходе эволюции мусульманских представлений о сущности и содержании веры произошел заметный дрейф проблемы, в одном случае — в сторону рационализации этих понятий, в другом — в сторону их догматизации. Крайняя степень рационализации характерна для му‘тазилизма, отдельные представители которого пришли к отрицанию феномена пророчества, преподносимого в Коране в качестве одного из объектов веры. Обратный процесс, а именно ограничение проблемы веры рамками строгих догм, был характерен для хариджитов. Они считали, что, поскольку вера должна выражаться в соответствующих действиях, то мусульманин, совершивший тяжкий грех, становится вероотступником, которого непременно следует казнить.

Из сказанного выше следует, что в вопросах веры представители различных богословских и религиозно-правовых течений в большей или меньшей степени отошли от очевидных и понятных коранических предписаний, касающихся данной темы.

Проблема сущности и содержания веры сохраняла свою актуальность в мире ислама на протяжении всей истории существования этой религии. Свое видение данного вопроса присуще даже современным мусульманским богословам. В частности, суннитское богословие говорит о трех видах веры: вере на основе традиции; вере на основе знания и вере как внутренней убежденности.

В свете сказанного понятен интерес к данной теме и со стороны выдающихся татарских мусульманских мыслителей различных эпох. К рассмотрению проблемы веры в разное время обращались, в частности, Мурад Мулла (XVIII в.), ‘Абд ан-Насир Курсави (1776–1812), Шигабуддин Марджани (1818–1889), Галимджан Баруди (1857–1921), Ризаэддин Фахреддинов (1859–1936), Габдулла Буби (1871–1922), Зияэддин Камали (1873–1942), Муса Бигеев (1873–1949) и другие.

Мурад Мулла первым из известных нам религиозных мыслителей ввел понятие «исправление веры»¹, что можно понимать как призыв к ревизии вероисповедных догм или, говоря иначе, исламской ‘акиды.

А. Курсави едва не стал жертвой религиозного диспута об атрибутах Бога, который он имел неосторожность спровоцировать, находясь в Бухаре (1808 г.). Ученый изложил свои взгляды на проблему веры в двух комментариях к такому фундаментальному столпу матуридитского учения, который сыграл решающую «роль в распространении

¹ Валиуллин И. Мурад мулла / Татарские интеллектуалы: исторические портреты / сост. Р. М. Мухаметшин. 2-е изд., перераб. и доп. Казань: Магариф, 2005. С. 9.

матуридитской школы калама»¹, как трактат *‘Ака’ид ан-Насафи*. Речь идет о его трудах *Шарх ‘Ака’ид ан-Насафи* и *Шарх ‘Ака’ид ан-Насафи ал-Джаид*². В этих работах автор также ставил вопрос о необходимости очищения ислама и верования от искажений.

Ш. Марджани продолжил развивать тезис о необходимости очищения символа веры. По его мнению, дискуссии о свойствах материи, тела и акциденциях, занимающие значительное место в классических трактатах матуридитской и аш‘аритской догматики, «вовсе не относились к области основ вероубеждений (*‘акида*), так как вера мусульманина не зависит от такого рода спорных вопросов»³.

Уже по названию первого богословского сочинения Галимджана Баруди⁴ — *Илм ат-тавхид* (1890) — можно понять, какое значение этот крупный татарский богослов, общественно-политический деятель и педагог придавал вопросам веры. В частности, Баруди признавал трехсоставное определение веры, включающее, помимо намерения и внутреннего убеждения (*масдик*) и вербализации (*икрар*), также и внешнее действие (*а’мал*), в то время как ханафиты-матуридиты приняли двухсоставное определение. Такая позиция ученого — «яркий пример отхода от положений ханафитов-матуридитов»⁵.

Важным вкладом в переосмысление татарским мусульманским сообществом сущности и содержания веры с точки зрения проблемы божьей милости явился трактат *Рэхмэт илаһия мәсьаләсе* («Проблема божьей милости») Р. Фахреддинова. В этом сочинении автор заключил, что вопрос о природе божьей милости, напрямую связанный с проблематикой исламской ‘акиды, лишь выглядит как сугубо религиозный. На самом деле он настолько важен, что уже в ближайшем будущем приобретет социально значимый характер, став актуальным для всего исламского мира⁶.

Габдулла Буби — талантливый педагог и богослов, руководитель знаменитого медресе Иж-Буби — также выступал за возрождение принципов раннего ислама, в том числе и в вопросах символа веры. В частности, в своем религиозно-философском трактате *Хакыйкат, яхүд Тугрылык*

¹ Са’ди ‘Абд ал-Малик. Исламское вероучение: толкование акиды «Ан-Насафия» / пер. с араб. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2008. С. 11.

² Идиятуллина Г. Абу-н-Наср Курсави. Казань: Изд-во «Фэн» Академии наук РТ, 2005. С. 86.

³ Шагавиев Д.. Просветительские и религиозные воззрения Шигабутдина Марджани. URL: <http://www.islamrf.org/shagaviev-3> (дата обращения: 25.03.2017).

⁴ Хисамутдинова Л. Галимджан Баруди // Татарские интеллектуалы. Казань: Магариф, 2005. С. 91.

⁵ Мухетдинов Д. Текст доклада на Международной научно-практической конференции «Актуальные проблемы изучения духовного наследия мусульман России: история и современность», приуроченной к 160-летию со дня рождения известного татарского богослова Г. Баруди (Казань, 16–17 февраля 2017 г.). URL: <http://islamdumspb.ru/blog/vystuplenie-muhtasiba-muhetdina-na-mezhdunarodnoj-konferentsii-priurochennoj-k-160-letiyu-gbarudi-v-kazani> (дата обращения: 25.03.2017).

⁶ См.: Бигиев М. Избранные труды: В 2 т. Т. I / пер. с осман. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 49.

(«Истина») он объясняет понятие врожденной веры как состояние, в которое Всевышний стремится вернуть людей¹.

Зияэддин Камали уделял вопросу о сущности и содержании веры самое пристальное внимание и отвел этой теме много места в своем объемном религиозно-философском трактате *Фалсәфә исламия* («Исламская философия»). Ученый открыто выразил несогласие с существующим матуридитским символом веры и предложил собственное толкование этого важнейшего для духовной жизни человека понятия: «Иман [вера, которую он приравнивает к осознанию единства, т. е. *таухид*] — это поклонение [Аллаху] от всего сердца, отстранение от всего того, что несет вред человечеству, это обладание [земным] счастьем и счастливой долей для оказания помощи людям, это высокая нравственность: гуманизм, целомудрие, терпение, верность слову, почтение к Аллаху, постоянное постижение знамений Аллаха, приводящее к достоверному знанию, это защита веры при помощи сил души и своего имущества и жертвование собой на пути религии Аллаха»².

Названные выше выдающиеся деятели российского ислама — далеко не все среди татарских богословов, кто так или иначе касался в своих трудах вопроса о сущности и содержании веры. Но взгляды этих ученых, приведенные в настоящей статье, позволяют оценить как высокую степень осознания ими значимости данной проблемы, так и их смелость в переоценке многовековых догм для очищения символа исламской веры от искажений ради оживления мусульманского сообщества и выведения его на путь всестороннего духовного и цивилизационного развития.

Однако палитра мнений татарских интеллектуалов относительно проблемы сущности и содержания веры будет неполной без рассмотрения взглядов на этот счет выдающегося татарского религиозного мыслителя Мусы Джаруллаха Бигеева.

В интеллектуальном наследии М. Бигеева богословско-философское изучение проблемы сущности и содержания веры, на наш взгляд, достигло своей кульминации как с точки зрения осознания ее значимости, так и с точки зрения ее теоретической и практической разработанности. Достаточно сказать, что фактор веры в божество был поставлен им первым в ряду трех (вместе с правовой системой и философско-мировоззренческой традицией) описанных в его трудах социообразующих институтов, благодаря которым исламская цивилизация в первые века своего существования достигла невиданных высот во всех областях деятельности.

¹ Тухватуллин А. Х. Общественные и религиозно-философские взгляды Хасан-Гаты Габаши и Габдуллы Буби // История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе: учеб. пособие. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 231.

² Алмазова Л. И. Зияэддин Камали: трансформация религиозного сознания мусульман // История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2015. С. 305.

М. Бигеев считал, что вера в божество включает четыре последовательно связанные друг с другом составляющие. Первая — собственно вера в божество, из которой естественным образом вытекает 2) возвеличивание божества в виде служения и поклонения, что закономерно приводит к формированию 3) духовно развитого человечества, что, в свою очередь, обуславливает 4) его могущество и величие в дольнем мире¹.

Ученый исследовал вопрос о сущности и содержании веры с различных точек зрения — богословской, исторической, философской, цивилизационно-культурологической. Эти подходы нашли отражение в трудах М. Бигеева. Настоящая статья посвящена анализу одной из глав его книги *Халык назарына берниче масьалә*² («Несколько вопросов вниманию народа»), в которой ученый рассматривает проблему веры как центральную. Упомянутая глава называется «Иман» («Вера»), причем для раскрытия столь сложной темы автор использовал несколько необычный для данного случая жанр публицистики и, на наш взгляд, блестяще справился с поставленной задачей. Он смог понятным языком, без углубления в хитросплетения богословских разногласий и предрассудков изложить предысторию и свое видение этой важнейшей проблемы, доказать читателю настоятельную необходимость ее решения, а также предложить пути выхода из сложившейся ситуации.

М. Бигеев начинает разговор о вере с утверждения о том, что ей принадлежит выдающаяся роль в культурной и политической истории исламского мира, и эта роль останется за ней в будущем. Это так, поскольку вера представляет собой основу человеческой морали и поведения, а также является главным условием успеха в обоих мирах.

Далее ученый объясняет причины своего несогласия с различными течениями в исламе, проповедующими крайне ограниченный взгляд на веру человека. Он пишет: «Нет ничего сложнее и труднее, чем выявление, а после выявления — устранение отравы, путем интриг и коварства проникшей в исламский символ веры, который, с точки зрения последователей ислама, воспринимается как нечто самое священное. Невероятно трудно выявлять, а затем устранять никчемные и примитивные представления и взгляды, которые были взращены на почве невежества. Ибо каждый из этих ввевшихся ядов, и каждое из пустивших корни примитивных воззрений в силу их древности считаются сегодня частью веры. Любое выступление против таких вещей воспринимается как выступление против самой веры. В этом свете отвага, сподвигающая к выступлению против таких предрассудков, является губительным и даже смертельным делом. Положение осложняется такими серьезными проблемами, как отсутствие

¹ Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. Казань: Изд-во «Фән»; АН РТ, 2005. С. 96.

² См.: Бигеев Муса-эфенди. Халык назарына берниче масьалә. Казан: Электро-типография «Умид», 1912. 93 с.

понимания того, чем является искомое, беспочвенные обвинения, фанатизм с одной стороны, и пустая трата слов — с другой. Поэтому не у каждого человека хватает мужества совершить такой шаг. Однако я не могу молчать. Молчание, в то время, когда вера, являющаяся стержнем спасения в обоих мирах, превращена в подстилку для самых больших пороков, по моему мнению, является смертным грехом, великим грехом»¹.

Далее М. Бигеев излагает собственное понимание веры, ее элементов, а также религии, философии и всевозможных умозаключений. По его мнению, эти вещи имеют значение лишь тогда, когда истинны и полезны, причем последнее трактуется им с точки зрения политического блага и социальной пользы. Более того, ученый убежден, что если вера и религия идут вразрез с жизненным опытом, рациональными заключениями, а также интересами социального и политического блага, то они не могут называться ни религией, ни верой.

Собственно, вера, по мнению М. Бигеева состоит из совокупности истинных убеждений, полезных деяний, прекрасных чувств и целомудренной чувствительности. При этом критерием значимости истинного убеждения он считает лишь результат, который проявляется в деяниях и поступках. Иными словами, если убеждение оказывает влияние на нравственность и поведение человека, если оно не позволяет человеку творить зло и ведет его к полезному, то такое убеждение является достойным уважения, а если оно не отражается в деяниях человека, то оно ничего не стоит.

В ходе изложения своих мыслей М. Бигеев обращается к известному хадису о ветвях веры: «Вера имеет более семидесяти ветвей. Наивысшая из них — это высказывание “Нет какого-либо иного бога, кроме Аллаха”, а самая нижняя из них — это устранение помехи с дороги. А стыдливость является одной из ветвей веры».

Данный хадис, наряду с другими, по смыслу сходными с упомянутым, ученый называет многозначным и очень полезным. Из подобных хадисов со всей очевидностью вытекает, что столпами веры являются убеждение, нравственность и деяние, а проявления веры и вовсе не имеют границ. Вера в существование Аллаха и в его единственность является высшим и главным проявлением веры, тогда как самое малое ее проявление — это устранение препятствия с дороги. М. Бигеев обращает внимание на то обстоятельство, что даже в самом малом из проявлений веры присутствует фактор социальной полезности, выраженный словами «устранение помехи с дороги». Исходя из этого, ученый заключает, что момент социальной полезности присущ и всем остальным проявлениям веры.

Переходя к рассмотрению первого столпа веры, а именно веры в существование и единственность Аллаха, М. Бигеев называет ее врожденной истиной (*хакика фитрия*). Однако это не отменяет полезности веры

¹ Бигеев Муса-эфенди. Халык назарына берничэ мәсьәлә. Б. 49.

в Аллаха в личностном и социальном преломлениях. Прежде всего вера в безусловно щедрого Аллаха, который ближе к человеку, чем он сам, является самым надежным прибежищем в минуты одиночества и неизменным помощником в годину тягот и невзгод. Также посредством веры достигается состояние внутреннего покоя, благодаря которому человек чувствует себя счастливым. Только вера является фундаментом таких моральных качеств, как верность, надежность, честность, которые, в свою очередь, необходимы для налаживания и поддержания порядка в социальной среде. М. Бигеев заключает: «Вера в существование безусловно щедрого и абсолютно милостивого Аллаха имеет столько аспектов социальной и личностной полезности, что их невозможно пересчитать устно и перечислить письменно. Душевный покой личности и благополучие общественной жизни представляют собой два самых наипольнейших проявления этой веры»¹.

М. Бигеев заключает, что именно в силу неопровержимой истинности и бесчисленных полезностей вера в Аллаха установлена в качестве основы исламского вероубеждения, и лишь затем следуют такие ее обязательные столпы, как намаз, закят, пост, хадж, а также остальные добродетели (*хасанат*). Таким образом, совершенным верующим считается тот, кто в меру своих сил полностью исполняет столпы — обязательные составляющие религии и человеческого общежития. Остальные являются верующими сообразно совершаемым ими благодеяниям, что обусловлено различиями между степенями столпов и ответвлений веры. В силу этого невозможно, чтобы между верующими не существовало различий в степени веры.

По мнению ученого, добрые дела, которые являются составляющими веры согласно высказываниям благородного Законодателя и контексту благородного Корана, не ограничиваются лишь поступками, так или иначе относящимися к грядущему миру. Составляющими веры являются также и деяния, которые расширяют возможности ума или тела, а также труд и усердие (*иджтихад*), которые должным образом создают и обеспечивают блага как для государства, так и для нации.

Причем для окружающих акт принятия веры выражается в предельно простом провозглашении шахады. Человек, который ее произнес, становится полноправным членом исламской нации (*милла*), даже если он при этом является униженным бедняком. Никто не вправе лишить его чести быть уважаемым членом ислама, подвергнуть оскорблению, отнять его человеческие или религиозные права.

Так М. Бигеев переходит к разъяснению одной из важнейших, по его мнению, характеристик веры в качестве средства, связывающего мусульман скрепами духовного братства, как это прописано в аяте: «воистину,

¹ Бигеев Муса-эфенди. Халык назарына берниче мәсьәлә. Б. 51.

верующие — братья». Он отмечает, что родство в вере, превосходящее даже родство по крови, было провозглашено с целью создать единство в устремлениях, желаниях и лучших нравственных качествах, и потому этот принцип был заложен в фундамент исламской политики и управления.

М. Бигеев убежден, что благодаря айатам Корана о родстве по вере мир ислама представляет собой большую семью, отцом которой является пророк Мухаммад, а справедливым предстоятелем ее — Коран, который поддерживает эту большую семью. По мнению М. Бигеева, в мире не было какой-либо иной системы управления, которая превосходила бы исламскую, однако в силу ряда причин эта система не смогла проявить в истории ислама свою эффективность.

Далее ученый переходит к разговору о причинах, приведших к забвению высоких принципов жизнеустройства, представленных в Коране и хадисах Пророка. Ученый с горечью констатирует, что некогда единая, исламская умма уже в первые века своего существования была ввергнута в смуту и разделилась так, что в дальнейшем исламский мир уже никогда не знал единства. Этому способствовали раздоры по поводу легитимности власти, в результате чего был утрачен общинный дух религии. Внутреннее состояние исламского мира оказалось столь плачевным, что мусульмане не смогли объединиться даже ради защиты себя от нашествия Чингиза, от испанской Реконкисты, от вторжения воинов-крестоносцев.

М. Бигеев с удивлением констатирует, что среди последователей ислама наблюдалась невероятно сильная разобщенность и даже вражда, тогда как в мире христианства, несмотря на наличие весьма глубоких разногласий между его конфессиями, царило единство: «В час, когда враг угрожал уничтожить ислам, аскеты, отшельники и правители забирались в своих кельях. В час, когда харамом были дозволенная еда и обязательные намазы, правители исламского мира были заняты совершением дополнительных намазов-нафила»¹.

М. Бигеев делает краткий обзор истории разрушения внутреннего единства исламского мира, наблюдавшегося во всех его уголках: в Индостане, Туркестане, Иране, Османской империи, в Поволжье. Правители этих государств были заняты лишь междоусобными войнами и «с удовлетворением и даже с радостью» наблюдали за падением Андалусии. М. Бигеев подчеркивает особенную вину правителей Порты, которые со злорадством выслушивали мольбы бесчисленных андалусских мусульман, гонимых и убиваемых лишь за их веру, и раз за разом отвергали все их обращения за помощью. Он обвиняет османских султанов также и в том, что они отказывали многочисленным эмирам Индостана, которые стучались в их двери в надежде на заключение торговых и политических соглашений, и туркестанским ханам, обращавшимся

¹ Бигеев Муса-эфенди. Халык назарына берничә мәсьәлә. Б. 53–54.

с предложениями о сотрудничестве. Когда в опасности оказалось, как пишет Бигеев: «татарское мусульманское государство на Волге», именно османский султан, испугавшись возрождения нового государства Чингизидов, запретил крымскому хану проведение операции по его спасению. Более того, он обвинил хана в попытке создать чингизидское государство и подверг его жестокой обструкции. И сделал все это некто иной, как величайший из правителей Османской империи — сам султан Сулейман Справедливый!

М. Бигеев заключает, что вопреки исламскому принципу превосходства родства по вере самыми враждебными друг к другу государствами были именно исламские государства, самыми разобщенными нациями были именно мусульманские нации.

Однако кризис поразил не только политические основы исламских государств, но и нравственные устои мусульман. В отличие от правителей западного мира, прилагавших максимум усилий для обеспечения благополучия своего населения и могущества государства, политики и лидеры мусульманских стран поступали так, словно состязались друг с другом в предательстве, преступая все мыслимые и немыслимые границы. Даже честный по природе человек, оказавшись в их окружении, вставал на путь измены.

Главную причину плачевного политического и нравственного состояния исламского мира, его деградации М. Бигеев усматривает в тех воззрениях, которые насаждались мазхабами веры: «По моему особому мнению, между состоянием исламского мира и мазхабами веры есть очевидная и сильная взаимосвязь. Имеет место одно из двух: 1) либо политическое и этическое состояние исламского мира является результатом влияния господствующих мазхабов веры, 2) либо мазхабы веры сами разработаны как отражение или копия его политического состояния»¹.

М. Бигеев заявляет, что из всех течений, занимавшихся вопросами веры, самое пагубное влияние на мир ислама и сознание мусульман оказало учение аш'аритов. Именно в рамках этого учения вера была превращена в двусоставную конструкцию, слагающуюся из вероубеждения, скрытого в сердце, и официальных формул, произносимых языком. Именно аш'ариты вывели из состава веры такие благодетели, как разум, знание, высокая нравственность, добрые деяния, в общем, все то, что делает человека человеком.

В результате тот, кто называл себя верующим, мог всю свою жизнь предаваться разврату и иным видам порока, мог безнаказанно отнимать имущество сирот и бедняков, становиться причиной несчастья тысяч невинных людей, поскольку до тех пор, пока он вербально не признавал дозволенности этих вещей, он благодаря лишь своему словесному

¹ Бигеев Муса-эфенди. Халык назарына берничэ мәсьәлә. Б. 55.

провозглашению шахады считался верующим, считался чистым мусульманином по причине того, что в его сердце скрывается убеждение.

М. Бигеев подчеркивает, что если вера, предназначенная для спасения человека, состоит только из убеждения и только из вербальных утверждений, то такая вера становится питательной средой для человеческой гордыни. Для такого человека утрачивают свое значение благопристойность и благодеяние, тогда как зло, порок и предательство перестают быть для него мерзостью и скверной. Это в полной мере проявилось в мире ислама, когда вера, превращенная в сочетание скрытого в сердце убеждения и изрекаемых слов, была сделана основой всех сторон жизнеустройства нации и государства. Говоря проще, вера открыла все пути для тирании, несправедливости и измены.

Этим М. Бигеев объясняет появление в мире ислама правителей, вера которых якобы не терпела ущерба даже на фоне совершаемых ими отвратительных злодеяний и преступлений. Ведь благодаря хитроумным фетвам факихов их злодеяния преподносились как справедливость, а распущенность — как религиозность: «...если такие преступления как убийство Хаджаджем¹ ста тысяч невинных людей, оскорбление им Божьего храма и разрушение Каабы, или совершенное Йазидом² в самой отвратительной форме оскорбление Сада счастья, Мечети Пророка и уничтожение пророческой обители, осуществленное в самой унижительной форме, не наносят вреда крепости веры, то такая “крепкая вера” становится самым большим оправданием для всех пороков и становится самой крепкой их основой. Все злодеяния негодяев, все низости и предательства изменников прикрываются такой верой. Такая вера становится самой действенной прелюдией к гибели мусульман и исламских государств»³, — утверждает М. Бигеев.

Описав последствия насаждения двусоставного определения веры, М. Бигеев переходит к критике течений калама, которые внушили людям, что вербальное утверждение может являться отражением и доказательством убеждения, скрывающегося в сердце, и при этом свели на нет поступки человека, его благодеяния, которые-то и должны были быть первоочередными доказательствами наличия в нем веры.

М. Бигеев пишет, что вместо ущербного и примитивного утверждения: «деяния вне веры, они лишь добавочны», мутакаллимам следовало сказать: «деяние есть доказательство веры», и последнее больше соответствовало бы текстам и утверждениям священных аятов и Сунны Пророка и было бы полезнее для последователей ислама. Аргументируя свою точку зрения относительно соотношения веры и деяний,

¹ Хаджадж (Абу Мухаммад ал-Хаджадж ибн Йусуф ас-Сакафи, 661–714) — полководец, омеййадский губернатор в Хиджазе (692–694) и в Ираке (694–714).

² Йазид (Язид I, ибн Муавия 645–683) — второй арабский халиф из династии Омеййадов.

³ Бигеев Муса-эфенди. Халык назарына берничэ мәсьәлә. Б. 57.

М. Бигеев приводит десяток хадисов: «Вера имеет более шестидесяти ветвей, и стыдливость есть одна из ветвей веры»; «Вера — это терпение и великодушие»; «Вера — это воздержание от запретного, воздержание от вожделенного»; «Вера и деяние — братья, вера и деяние — это такая пара, один член которой не принимается без своего спутника»; «Верующий — это тот, кто приветствует людей и словом, и рукою своей»; «Вера означает знание того, что Аллах с тобой, где бы ты ни находился»; «Клянусь тем, в чьей руке моя душа, что не уверует слугитель до тех пор, пока не возлюбит для брата своего то из доброго, что он возлюбил для себя»; «Добрый нрав есть половина веры» и др.

М. Бигеев подчеркивает, что вопреки наличию таких хадисов мутакаллимы исказили их и переиначили их очевидные смыслы, превратив их в метафорические фигуры речи. Сам ученый выводил из подобных хадисов совершенно другое понимание веры: «Если мы проявим внимание к хадисам, имеющим такие смыслы, а также к священным айатам, ниспосланным в благородном Коране, и если мы озаботимся осознанием их содержания, то окажется, что вера, почитаемая в глазах благородного Законодателя, представлена разумом, высокой нравственностью, благодеяниями, праведными делами и истинными убеждениями. С точки зрения Законодателя, не присуща какая-либо значимость убеждениям, которые не отражаются в деяниях. До тех пор, пока слово, сходящее с языка, и убеждение, скрывающееся в сердце, не будут сопоставляться с деяниями, они не могут являться чем-то таким, что достойно уважения»¹.

Однако М. Бигеев не ограничивал веру ее ролью по отношению лишь к человеческой личности. Ученый понимает веру как один из важнейших факторов жизнеустройства, оказывающий непосредственное и решающее влияние на общественный уклад и интересы государства. В этом смысле вера, по его мнению, состоит из таких понятий, как справедливость, честность, верность. Такой подход позволяет правильно оценить внутреннюю сущность того, кто совершает предательство, творит зло, угнетает, приносит вред, ведь в таком случае не осталось бы никакого смысла в убеждении, якобы скрытом в его сердце, и в словах, которые он произносит.

М. Бигеев предлагает критерии оценки истинной веры и ее противоположности, лишь рядящейся в одеяния веры. Это отличие, по мнению ученого, проявляется в вопросах управления, в действиях политического характера. На первый взгляд в этой области не приходится говорить о вере или отсутствии оной, поскольку здесь уместны скорее такие понятия, как “справедливость” либо “тирания”. Однако именно здесь и проявляется истинный либо формальный характер веры: истинная вера есть синоним и источник справедливости, тогда как отсутствие веры (*куфр*) — синоним

¹ Бигеев Муса-эфенди. Халык назарына берниче мәсьәлә. Б. 58.

и источник тирании. Именно это вытекает из коранического и пророческого понимания веры, и именно на такой основе строится отношение ислама к государству и к нации. Однако мутакаллимы совершили гнусное преступление, отделив тиранию от куфра, а веру — от справедливости. Так они создали режим благоприятствования желаниям и капризам тиранов и мучителей. М. Бигеев прямо называет эту аферу «нововведением, совершенным продажными изменниками»¹.

Далее ученый обращает внимание на тот факт, что ислам не строил принципы управления на скрытом в сердце убеждении и устном провозглашении веры. Ислам воздвиг принципы управления на таких основах, как справедливость и общественный интерес. Поэтому скрытое в сердце убеждение и фразы, принесенные языком, ни в коей мере не могут быть основой того, что касается управления жизнеустройством. И даже больше: если религия не основана на примате справедливости или если эти понятия — религия и справедливость — не воспринимаются как синонимы, то такая религия представляет собой не что иное, как питательную среду для апофеоза тиранического самодурства, и такая, с позволения сказать, религия всесторонне вредна.

М. Бигеев задается вопросом, что произошло бы, если бы течения калама, исключившие деяние из состава веры, превратив ее в «гипотетическое убеждение» и голые слова, вывели бы из рамок веры и свою бесполезную методологию. В этом случае, пишет ученый, мир ислама не разделится бы на неистово враждующие друг с другом мазхабы и проклинающие друг друга группировки. Ислам имел бы все перспективы для сохранения своего единства в духе айатов: **«Держите прямо веру и не разделяйтесь в ней!»**² и **«Поистине, те, которые разделили свою религию и стали партиями, ты — не из них...»**³ Если бы не каламическая отравка, поразившая сознание мусульман, то вряд ли возникли бы такие несхожие и враждующие друг с другом течения, как аш'аризм, му'тазилizm, шиизм, суннизм и пр.

Однако произошло обратное. Дело дошло даже до того, что в состав исламской 'акиды были включены разногласия, существующие между различными течениями калама. По мнению М. Бигеева, написание каламических книг и создание мазхабов, скопированных с таких политических «лекал», как войны за халифат, вражда между 'алавитами и умаййадами, представляют собой одно из самых тяжких преступлений против ислама.

Переходя к разговору о путях выхода из сложившейся ситуации, М. Бигеев прежде всего провозглашает, что в исламе имеется лишь

¹ Бигеев Муса-эфенди. Халык назарына берничә мәсьәлә. Б. 59.

² Коран. 42: 11(13).

³ Коран. 6: 160(159).

один мазхаб, и каждый человек, который принимает слово единобожия и лозунг ислама, является верующим. В качестве главного средства, которое дает шанс на спасение и выход из пропасти кризиса, он называет веру. Следование вере, по его мнению, есть самый короткий путь к обретению божьей милости и, стало быть, спасения. Поэтому вопреки традициям калама вера — не причина для споров и ссор, но средство приближения человека к обители божьей милости, врата которой открыты всегда. И каждый, кто постучится в них, вне зависимости от того, делает он это по своей воле или под давлением обстоятельств, будет непременно допущен в эту обитель милости.

Однако для того, чтобы люди поверили в могущественную силу веры, необходимо преодолеть гипнотизирующие установки калама, которые под видом догматов веры удерживают людей в цепях рабства и мучений. Прежде всего ученый призывает преодолеть утверждения калама о том, что вера, появившаяся в момент наказания или угрозы причинения вреда, т. е. так называемая «вера, обретенная в беде» (*иман-и баэс*), не принимается Богом.

Для этого он ссылается на аят Корана: **«Тот ли, кто отвечает утесненному, когда он взывает к Нему...»**¹ — из которого следует, что принятие Богом молитв того, кто оказался в затруднительной ситуации, в данном случае упоминается в качестве восхваления. Далее М. Бигеев предлагает осознать смысл другого айата: **«...И Мы подвергли их наказанию, — может быть, они вернуться!»**² Здесь наказание он трактует как меру, которую Всевышний применяет надеясь, что люди вернуться к вере. М. Бигеев подчеркивает, что если бы вера, возникшая после низведения наказания, не принималась, то слова о возвращении потеряли бы всякий смысл.

М. Бигеев обращает внимание на очевидный изъян в воззрениях мутакаллимов, утверждающих, что вера, обретенная в беде, не принимается. По его мнению, провозглашая это, мутакаллимы ограничивают не имеющую границ божью милость: «Именно поэтому я пребываю в убеждении, что “вера, обретенная в беде, конечно же принимается”. И если некий подобный нам несчастный страдалец в час беды и мгновение опасности постучался бы в двери милости своего Господа, то я бы постеснялся прокричать откуда-то сзади: “Эй, Ты! Не давай ни капли из рек своей милости этому мучимому жаждой парню!”»³

Таково мнение М. Бигеева в вопросе о том, принимается ли вера в обители божьей милости без каких-либо условий. По его убеждению, искренняя вера не может быть жертвой каких-либо формальностей или

¹ Коран. 27: 63 (62).

² Коран. 43: 47 (48).

³ Бигеев Муса-эфенди. Халык назарына берниче мәсьәлә. Б. 62.

взвешиваться на весах ее принадлежности к тому или иному течению калама. В доказательство он приводит хадис, который воспринимается как свидетельство необъятной широты в вопросе о принятии веры: **«Воистину у Аллаха имеется триста пятьдесят шариатов. Сказал Милостивый: “Клянусь могуществом Моим и величием: не бывает так, чтобы явился ко Мне слугитель, из числа слугителей Моих, который не придавал Мне сотоварища, и Я не ввел бы его в рай”».**

Отметим, что М. Бигеев раз за разом подчеркивает значение веры как средства обретения счастья в этом мире, называя этот аспект веры главной отличительной особенностью исламской 'акиды, а также залогом ее преимуществ по сравнению с другими символами веры: «И если вера является основой чистоты, честности, верности, усердия, богатства, силы и благочестия человека в этом мире, то именно такая вера и является исламской верой»¹.

И наконец мы подошли к революционному моменту в осмыслении феномена веры татарским мыслителем. Он заявляет, что счастье в потустороннем мире является плодом счастья в этом мире, его результатом или как минимум его преемником, тогда как поиск счастья в отречении от мирских благ и нищете является чуждым исламу увлечением, возникшим под влиянием воззрений индоостанских факиров и брахманов.

Также несомненный интерес представляют мысли ученого о целеполагании религии. По его мнению, любая религия в качестве высшей цели ставит перед собой задачу сделать человека похожим на то, чему она призывает поклоняться. Развивая эту мысль, он пишет: «Наш объект поклонения не является неживым идолом, как это есть в идолопоклонстве, а также он не является бездушным рисунком. Наш объект поклонения живой, знающий, могущественный, творящий, сильный, великий, самодостаточный, щедрый, правящий, господствующий, повелевающий, судящий и мудрый Господь миров — Аллах. По настоянию нашей веры нам должны быть присущи такие достоинства, как знание, сила, предприимчивость, могущество, величие, богатство, главенство. Каждое из этих достоинств является целью нашей религии и велением нашего шариата»².

В преодолении смертельной болезни, поразившей представления мусульман о сущности и содержании веры М. Бигеев видит залог будущего расцвета исламского мира. Поэтому он призывает избавиться от убеждения в том, что счастья в этом мире достойны лишь иностранцы, поскольку это губительное представление было сознательно распространено в среде мусульман посредством коварных интриг. По его мнению, жизненно важно избавиться от представлений о том, что

¹ Бигеев Муса-эфенди. Халык назарына берничә мәсьәлә. Б. 62.

² Там же. Б. 62.

исламская вера призывает мусульман отказаться от своего счастья сегодня ради того, чтобы в грядущем оно не досталось другим.

В завершение М. Бигеев выражает свою непоколебимую убежденность в благополучном будущем ислама: «Я верю в будущее ислама, считая, что могущество и счастье в этом мире более соответствуют исламской вере и исламской этике и что они представляют собой неотъемлемые ценности ислама... По моему мнению, у ислама и у его последователей есть будущее. Такова божественная радостная весть благородного Корана: **“Он — тот, который послал Своего посланника с прямым путем и религией истины, чтобы проявить ее выше всякой религии...”**¹ И если сегодня эта божественная благая весть, многократно повторяющаяся в различных айатах благородного Корана, все еще не превратилась в реальность, то однажды она обязательно будет претворена в жизнь»².

В заключение хочется сказать, что размышления М. Бигеева о сущности и содержании веры остаются актуальными и востребованными в наше время. Они могут оказаться тем самым средством, которое способно привить мусульманам духовный иммунитет и осознание ценности истинной веры, а также оказать серьезное влияние как на их интеллектуальный рост, так и на осознание ими величия ислама. К сожалению, в настоящее время «горизонт понимания ислама» большинством мусульман ограничен рассуждениями о том, в какой форме будет возвращена практика отрубания рук за воровство³.

Идеи Мусы Бигеева, равно как и других его современников, высказывавших подобные мысли о вере, способны предотвратить попадание мусульман под влияние деструктивных сект и группировок, которые проповедуют человеконенавистнические идеи, призывая своих последователей жертвовать жизнью во имя веры. Поэтому необходимо прилагать всесторонние усилия для распространения и популяризации идей выдающихся татарских богословов и религиозных мыслителей, включать их в образовательные программы мусульманских учебных заведений и максимально широко знакомить с ними современную общественность.

Литература:

Бигиев Муса-эфенди. Халык назарына берничә мәсьәлә. Казан, 1912. 93 с.
Бигиев М. Избранные труды: В 2 т. Т. I / пер. с осман. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. 336 с.

¹ Коран. 9: 33 (33).

² *Бигиев Муса-эфенди.* Халык назарына берничә мәсьәлә. Б. 63–64.

³ См.: *Рубин Д.* Российское мусульманство в условиях идеологических трансформаций // Исламская мысль: традиция и современность: Религиозно-философский ежегодник. Вып. I. М.: ИД «Медина», 2016. С. 620.

Идиятуллина Г. Абу-н-Наср Курсави. Казань: Издательство «Фэн»; АН РТ, 2005. 172 с.

Исламская мысль: традиция и современность // Религиозно-философский ежегодник. Вып. I = Islamic thought: Tradition and modernity / Religio-philosophical yearbook. № 1 // [редкол.: Д. В. Мухетдинов (пред.), Д. З. Хайретдинов (гл. ред.), С. Ю. Бородай (отв. ред.) и др.]. М: ИД «Медина», 2016. 760 с.

История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе: учебное пособие. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. 376 с.

Са'ди 'Абд ал-Малик. Исламское вероучение: толкование акыды «Ан-Насафия» / пер. с араб. яз. Казань: Институт истории АН РТ, 2008. 257 с.

Татарские интеллектуалы: исторические портреты. 2-е изд., перераб. и доп. / сост. Р. М. Мухаметшин. Казань: Магариф, 2005. 271 с.

Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. Казань: Изд-во «Фэн»; АН РТ, 2005. 180 с.

References

Bigiev Musa-efendi (1912). *Halyk nazaryna bernicha mas'ala* [Some Problems to the Public Attention]. Kazan. 93 s.

Bigiev M. (2005). *Izbrannye trudy* [Selected Works]. V dvukh tomakh. T. I. Per. s osman. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. 336 s.

Idiyatullina G. (2005). *Abu-n-Nasr Kursavi*. Kazan: Izdatelstvo «Fan» Akademii nauk RT. 172 s.

Islamskaya mysl: traditsiya i sovremennost. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik (2016). [Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religious-philosophical Yearbook]. Vyp. I = Islamic thought: Tradition and modernity. Religious-Philosophical Yearbook. No. 1. [Redkol.: D. V. Mukhetdinov (pred.), D. Z. Khayretdinov (gl. red.), S. Yu. Boroday (otv. red.) i dr.]. M.: Izdatelskiy dom «Medina». 760 s.

Istoriya musulmanskoj mysli v Volgo-Uralskom regione (2009). [The History of Muslim Thought in the Volga-Ural Region]. Uchebnoe posobie. Kazan: Izd-vo DUM RT. 376 s.

Sa'di Abd-al-Malik (2008). *Islamskoe verouchenie: tolkovanie akydy «An-Nasafiya»* [Islamic Doctrine: an Interpretation of 'Aqidah al-Nasafiyya] Per. s arab. Kazan: Institut istorii AN RT. 257 s.

Tatarskie intellektualy: istoricheskie portrety (2005). [Tatar Intellectuals: Historical Portraits]. Sost. R. M. Mukhametshin. 2-e izd., pererab. i dop. Kazan: Magarif, 2005. 271 s.

Khayrutdinov A. G. (2005). *Musa Dzharullakh Bigiev* [Musa Jarullah Bigiev]. Kazan: Izdatelstvo «Fan» Akademii nauk RT. 180 s.

THE NATURE AND CONTENT OF ISLAMIC FAITH FROM THE POINT OF VIEW OF MUSA BIGEEV

Aidar G. KHAIRUTDINOV,

Cand. Sci. (Philos.), associate professor,
senior researcher of the Department
of the history of religions and social
thought, Sh. Marjani Institute of History,
Academy of Sciences of the Republic
of Tatarstan

(7, Baturina Str., Kazan, Republic of
Tatarstan, 420014, Russian Federation).

E-mail: khaidar67@mail.ru

Abstract. The paper is devoted to analysis of one of the masterpieces of the famous Tatar religious thinker Musa Jarullah Bigeev in which he considers the essence and content of faith in Islam. The author explains Bigeev's thoughts about the importance of the faith problem, the background of the causes of the religious crisis in Islam and its results and describes Bigeev's propositions how the getting out of this crisis could be realized.

Keywords: Tatar theology, Bigeev Musa, Musa Jarullah, creed, 'aqidah, faith and acts, two-part symbol of faith, three-part symbol of faith, currents of Kalam, ash'arism, Islamic morality, the criteria of faith, the crisis of morality in Islam.

UDC 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-2-73-90



*ИЗ ИСТОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН*







СОВЕЩАНИЕ 1898 Г. В УФЕ И РАЗВИТИЕ ТАТАРСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ВОЛГО-УРАЛЬСКОМ РЕГИОНЕ

ГАТИН

Аскар Александрович,

канд. ист. наук, доц. каф. истории
Татарстана, археологии и этнологии,
ФГАОУВ «Казанский (Приволжский)
федеральный университет»
(420111, Россия, Республика Татарстан,
г. Казань, ул. Кремлевская, 18).
E-mail: askar-tatar@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена не исследованному ранее совещанию представителей татарского мусульманского духовенства и педагогов Среднего Поволжья и Приуралья, состоявшемуся в 1898 г. в Уфе при Оренбургском духовном магометанском собрании. Это совещание стало первой известной нам попыткой обсуждения насущных вопросов развития образования и культуры мусульманского населения России. В процессе исследования были обобщены материалы, опубликованные в нескольких сборниках в виде воспоминаний участников совещания. В целом совещание стимулировало деятельность ряда видных татарских предпринимателей по расширению сети новометодных медресе и открытию краткосрочных педагогических курсов.

Ключевые слова: образование, ислам, джадидизм, медресе, татарский язык.

Введение

За последние два десятилетия была проделана большая работа по исследованию мусульманских съездов начала XX в., увидело свет много статей и монографий, содержащих весьма подробный анализ общественно-политического движения российских мусульман¹, в том числе и татарского общественно-политического движения в период 1905–1917 гг.² Тем не менее ряд событий предшествующего периода — рубежа XIX–XX вв. — до сих пор недостаточно изучены и весьма фрагментарно представлены в современной историографии, что во многом объясняется малым количеством

¹ См., например: Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. Мусульманские духовные лидеры России Нового времени. Н. Новгород: Издательство ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 2011. 218 с.; Kefeli Agnes Nilufar. Becoming Muslim in Imperial Russia. Ithaca–London, Cornell University Press, 2014. 277 p.

² Исхаков Д. М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань: Иман, 1997. 80 с.; Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX в. Казань: Идел-Пресс, 2001. 383 с.; Хабутдинов А. Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. М.: Издательский дом Марджани, 2013. 337 с.; Загидуллин И. К. Татарское национальное движение в 1860–1905 гг. Казань: Татарское книжное издательство, 2014. 423 с.

сохранившихся источников. Одним из таких событий, требующим более тщательного изучения и поиска новых документальных свидетельств, является совещание 1898 года в Уфе по проблемам языка и образования, о котором известно совсем немного и лишь из опубликованных в начале XX века воспоминаний и документов. Показательно, что даже по поводу времени этого совещания в разных источниках имеются разночтения: если в сборнике «Гани бай» указывается одна дата — 1898 г.,¹ то в сборнике статей и материалов Ф. Карими «Андан-бундан» («Оттуда–отсюда») указана другая — 1899 г.²

Совещание 1898 года как отражение реального положения мусульманского населения Поволжья и Приуралья на рубеже XIX–XX вв.

Не вызывает сомнений тот факт, что это событие требует более подробного изучения, так как оно может считаться одним из первых съездов татарских религиозных деятелей и педагогов, созванных с целью модернизации мусульманского образования и тюрко-татарского языка. По воспоминаниям Р. Фахретдинова, в январе 1898 г. в Уфе при Духовном собрании было создано Общество реформы тюркского языка, школ и распространения просвещения среди мусульман³. Однако никакого официального статуса оно не получило, что объясняется прежде всего наличием в то время серьезных противоречий среди татарских общественных деятелей и интеллигенции по вопросу о реформировании мектебов и медресе, а также противодействием распространению новометодного образования со стороны ряда мусульманских деятелей, угрозой доносов царским властям на деятельность членов Оренбургского магометанского духовного собрания.

Весть об учреждении Общества быстро облетела Поволжье и Приуралье. Свою поддержку этой идее выразили многие прогрессивные татарские мугаллимы, муллы, ахуны, некоторые представители учащейся молодежи — шакирды, представители торгово-промышленных кругов татарского общества из Казанской, Оренбургской, Уфимской, Самарской, Вятской и других губерний. В заседаниях Общества в разное время принимали участие такие видные татарские деятели той эпохи, как Хайрулла Усманов (Уфа), Ризаэтдин Фахретдинов, Рашит Ибрагимов, Гиниятулла Капкаев, Хасан-Гата Сулабаши (Габяши), Галимжан Баруди, Гильман и Фатих Каримовы, Гумер Давлетьяров, Губайдулла

¹ Гани бай. Биография, его письма и воспоминания о нем / сост. Б. Шараф. Оренбург: Вакыт, 1913. С. 205.

² Карими Ф. Г. Оттуда — отсюда. Оренбург, 1907. С. 32.

³ Гани бай. Биография, его письма и воспоминания о нем. С. 166.

Нигматуллин (Буби), Ахмед-Фаиз Даутов, Галиасгар Гафуров, Хади Максуди, Абусугуд Ахтямов, Шакиржан Тагиров, Гани Хусаинов и др.¹. По словам Р. Фахретдинова, это было первое в истории мусульман Поволжья и Приуралья совещание по проблемам реформирования образования, языка и издания новометодной литературы².

Более подробных сведений о данном Обществе и его заседаниях в официальных источниках не сохранилось, что объясняется неофициальным характером его деятельности. Тем не менее известно, что первое заседание Общества состоялось 6 января 1898 г., когда были избраны члены, казначей и председатель организации, а самое многочисленное заседание прошло 15–17 июня того же года и собрало большое количество видных представителей татарской общественности, указанных нами выше³. Дискуссии среди участников собрания были острыми, обсуждалось множество вопросов, вплоть до необходимости выработать единые правила написания отдельных татарских слов арабскими буквами. После длительных дебатов были приняты «Решения» о реформе языка, письменности и литературы. Однако по вопросу о времени принятия этих решений, как, впрочем, и по дате проведения самого совещания, источники расходятся: если Р. Фахретдинов указывает середину июня 1898 г. как время выработки основных решений совещания, то Ф. Карими четко указывает другую дату появления документа — май 1899 г., когда участники совещания получили по одному экземпляру данных решений⁴.

Текст «Решений» совещания, опубликованный Ф. Карими, содержит три основных раздела, касающихся: 1) выработки единых норм тюрко-татарского письменного языка; 2) реформы начального образования; 3) издания учебников. В предисловии к «Решениям» особо подчеркивается важность вопроса о языке — таким образом, на данном совещании впервые была обозначена крайняя необходимость унификации норм письменного тюрко-татарского языка, поставлена задача реформирования методов обучения в мектебах и медресе, находившихся в ведении Оренбургского духовного магометанского собрания.

Говоря о значимости этого совещания, нельзя не отметить, что представители татарской интеллигенции, педагоги и имамы впервые собрались для подробного обсуждения состояния письменного тюрко-татарского языка, в котором наблюдалось не только отсутствие единых норм, но и отсутствие грамматики. В «Решениях» совещания

¹ Карими Ф. Г. Оттуда — отсюда. С. 39–41.

² Гани бай. Биография, его письма и воспоминания о нем. С. 166.

³ Там же. С. 166–168.

⁴ Там же. С. 168–169; Карими Ф. Г. Оттуда — отсюда. С. 32.

было предложено унифицировать написание ряда звуков с помощью арабских букв, исходя из норм среднего (казанско-татарского) диалекта. Было признано необходимым разработать единые грамматические правила тюрко-татарского языка с учетом изданных в конце XIX в. посвященных исследованию татарского языка работ К. Насыйри и других авторов. Это объяснялось тем, что в указанное время в татарском обществе существовало несколько письменных традиций, а также использовались различные правила написания одних и тех же грамматических форм (множественного числа, прошедшего времени и др.). В частности, предлагалось унифицировать правила написания формы множественного числа с окончанием на –лар (لار) — для конечной твердой буквы и –ләр (لر) — для конечной мягкой буквы в корне слова. Весьма подробно рассматривался вопрос о стандартизации правил написания твердых и мягких согласных, по поводу чего между участниками совещания возникли разногласия: следовать ли прежним традициям или все-таки приблизить орфографические нормы к особенностям казанского диалекта татарского языка¹.

Следующим важным пунктом повестки совещания стал, разумеется, волновавший в то время многих татарских педагогов и мулл вопрос о состоянии мусульманского образования. Совещание проходило в момент, когда в татарском обществе усилилась дискуссия между сторонниками модернизации мектебов и медресе, ратовавшими за внедрение новых методов обучения, увеличение доли светских дисциплин и введение классно-урочной системы обучения — джадидами, и поборниками сохранения старых методик обучения с доминированием исключительно религиозных предметов — кадимистами. Анализ «Решений» показывает, что они отражали растущую в то время потребность в реформировании мусульманских учебных заведений, находившихся в ведении Оренбургского духовного магометанского собрания. Во многом это объясняется составом участников совещания, подавляющее большинство которых были сторонниками обновления. К ним относились те, кто получил образование за рубежом в европеизированных учебных заведениях (как, например, Фатих Карими), а также часть прогрессивно настроенных представителей мусульманского духовенства и педагогов (представители Оренбургского духовного магометанского собрания Ризаэтдин Фахретдинов, Хасан-Гата Габяши, руководитель медресе «Мухаммадия» Галимжан Баруди, педагог и автор популярных новометодных учебников Ахмадхади Максуди, ахун и имам Гильман Каримов и др.). К числу сторонников модернизации мусульманского образования принадлежал и оренбургский купец Габдельгани Хусаинов, также принявший участие в совещании.

¹ Карими Ф. Г. Оттуда — отсюда. С. 34–36.

Признав неудовлетворительным качество преподавания в начальной школе, участники совещания предложили ввести в мектебах единую типовую 4-летнюю программу обучения, сочетающую общеобразовательные и религиозные дисциплины, которая должна была стать начальной ступенью и называться «ибтидаи». В «Решениях» совещания было дано краткое описание этой программы, включавшей уроки по чтению, письму, счету (арифметике), основам религии, чтению Корана (*таджвид*), истории ислама, чистописанию (*хәсне хат*), грамматике тюрко-татарского языка. При этом в документе подчеркивалось, что обучение чтению и письму должно было осуществляться по звуковому методу¹. Таким образом, включенная в «Решения» совещания краткая программа предполагала создание начальной школы и общего «стандарта», единого набора учебных дисциплин и их содержания, сочетание светского и религиозного образования. В то же время программа носила явно компромиссный характер, так как в ней присутствовали как традиционные религиозные предметы и их тематика, характерная для традиционных мектебов и медресе, так и относительно новые предметы (родной язык, история тюркских народов, геометрия и др.).

Кроме того, участниками совещания была осознана необходимость подготовки новых учебников для мусульманских учебных заведений и определены лица, ответственные за составление новых учебных пособий. Этот пункт «Решений» вызывает особый интерес ввиду того, что никогда ранее задача подготовки учебных пособий не решалась на совещании мусульманских деятелей и педагогов, а издание новых учебников носило индивидуальный характер и было личной инициативой отдельных педагогов. Подготовка учебника по грамматике тюрко-татарского языка была поручена Фатиху Карими, по правилам письма — Хади Максуди, составление учебника для чтения на тюрко-татарском языке — Губайдулле Буби, по арифметике — Шакиржану Тагирову, по этике — Ахмет-Фаизу Даутову, по тюркской истории — Хасан-Гате Габяши и др. Частично этот пункт «Решений» был выполнен, и учебники соответствующего профиля подготовлены некоторыми из указанных деятелей. Так, Х. Максуди издал серию популярных в начале XX в. учебников по чтению и грамматике тюрко-татарского и арабского языков, Х.-Г. Габяши — по истории тюркских народов. В историческом же плане программа, к сожалению, осталась нереализованной в полной мере, хотя, несомненно, способствовала активизации педагогической работы на рубеже XIX–XX вв.

¹ Карими Ф. Г. Оттуда — отсюда. С. 36–37.

Исторические итоги совещания 1898 года

Изучение этого интересного эпизода в истории общественно-политического движения российских мусульман заставляет задаться вопросом: каковы результаты совещания, какой след оставила деятельность рассматриваемого Общества и почему о нем сохранилось так мало сведений? Ответ на эти вопросы дает Ф. Карими, определяя Общество как мертворожденное, не оставившее заметного следа ни в истории, ни в общественной жизни того времени¹. Сходную оценку дает и Р. Фахретдинов, указывая на то, что деятельность Общества завершилась, едва начавшись, и вместе с тем строит гипотезы относительно его выживания: «Если бы это неофициальное и неспособное на большую деятельность общество создали официально, получив разрешение правительства, находящееся при смерти это “литературное” собрание ожило бы... было бы очень хорошим делом»².

Однако, на наш взгляд, работу данного Общества нельзя признать безрезультатной. Помимо ряда новых учебников, появившихся вследствие выполнения «Решений» совещания, одним из итогов его функционирования можно считать деятельность педагогических курсов (1899–1901 гг.), организованных в Каргалах по инициативе оренбургского купца и мецената Габдельгани Хусаинова. Его приезд в Уфу на совещание вызвал удивление участников мероприятия, но, учитывая прогрессивные взгляды купца на образование, его заинтересованность в реформировании мектебов и медресе, этот поступок Гани-бая Хусаинова вряд ли можно назвать непоследовательным. Более того, в 1899 г. купец-благотворитель организовал в родных Каргалах педагогические курсы, среди преподавателей которых был и Ф. Карими. Встреча и знакомство двух татарских деятелей произошли в Уфе на указанном выше совещании, на котором Гани Хусаинов не только слушал выступающих, но и сам активно вступал в дискуссии. «Насколько понимали педагоги и интеллигенция того времени значение родного языка, начального образования, национальной школы, так же понимал это и не умеющий читать и писать Габдельгани-бай Хусаинов, и поэтому, оставив свою многотысячную торговлю, он поехал в Уфу на заседание по “реформе тюркского языка”», — вспоминал впоследствии Ф. Карими³.

На письма и обращения, опубликованные в газете «Тарджеман», с приглашением приехать в Каргалы на курсы в первый же год

¹ Карими Ф. Г. Оттуда — отсюда. С. 41.

² Гани бай. Биография, его письма и воспоминания о нем. С. 168.

³ Там же. С. 205–206.

откликнулось до 60 человек. Это был первый опыт организации педагогических курсов силами самих российских мусульман с целью распространения новых методов обучения и внедрения их в мектебах и медресе. По воспоминаниям Ф. Карими, во время работы курсов царил необыкновенная атмосфера задора, духа просвещения. Учащиеся и преподаватели свободно обсуждали злободневные проблемы, делились идеями, тем более что курсы посещали такие видные татарские общественные деятели и педагоги рубежа XIX–XX вв., как Садри Максуди, Галимжан Баруди, Гильман Каримов и др.¹ Основной контингент учащихся составляли старшие шакирды медресе, молодые муллы и педагоги из губерний Поволжья и Приуралья, но были и представители Средней Азии, Северного Кавказа. За три года работы в летние месяцы обучение прошли в общей сложности более 200 человек (в 1899 г. — 60, 1900 г. — 70, 1901 г. — 78 слушателей)².

Заключение

Подводя итог, следует сказать, что история совещания 1898 г., равно как и неосуществленный план создания Общества реформы тюркского языка, школ и распространения провещения среди мусульман, свидетельствует о стремлении передовой части татарской общественности рубежа XIX–XX вв. к модернизации мектебов и медресе, внедрению новометодного образования. Заслуживает внимания также факт участия в этом процессе представителей Оренбургского духовного магометанского собрания, что позволяет оценивать деятельность данного учреждения не только как проводника имперской политики среди мусульман России, но и как центра религиозной жизни, робко пытавшегося на рубеже XIX–XX вв. воздействовать на социокультурное развитие российских мусульман.

Литература

Гани бай. Биография, его письма и воспоминания о нем / сост. Б. Ша- раф. Оренбург: Вакыт, 1913. 307 с. (на тат. яз.).

Гатин А. А. Татарское педагогическое образование на рубеже XIX–XX веков: еще раз к вопросу о деятельности педагогических курсов

¹ Карими Ф. Г. Каргалинские педагогические курсы // Вакыт. 1909. 18 июня.

² Гатин А. А. Татарское педагогическое образование на рубеже XIX–XX веков: еще раз к вопросу о деятельности педагогических курсов в Каргалах (1899–1901 гг.) // Исламское образование. История, современное состояние и перспективы развития: Материалы межд. конф. Оренбург: ИПК «Газпромпечатъ», 2011. С. 66–67.

в Каргалах (1899–1901 гг.) // Исламское образование. История, современное состояние и перспективы развития: Материалы межд. конф. Оренбург: ИПК «Газпромпечатъ», 2011. С. 65–71.

Загидуллин И. К. Татарское национальное движение в 1860–1905 гг. Казань: Татарское книжное издательство, 2014. 423 с.

Исхаков Д. М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань: Иман, 1997. 80 с.

Карими Ф. Г. Оттуда — отсюда. Оренбург, 1907. 94 с. (на тат. яз.).

Карими Ф. Г. Каргалинские педагогические курсы // Вақыт. 1909. 18 июня. (на тат. яз.).

Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. Мусульманские духовные лидеры России Нового времени. Н. Новгород: Изд-во ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 2011. 218 с.

Хабутдинов А. Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. М.: ИД Марджани, 2013. 337 с.

Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX в. Казань: Идел-Пресс, 2001. 383 с.

Kefeli Agnes Nilufar. Becoming Muslim in Imperial Russia. Ithaca–London, Cornell University Press, 2014. 289 p.

References

Gani Bai. (1913). *Biografia, ego Pisma i Vospominaniya o nem* [Biography, his Letters and Memories about it]. Orenburg: Vakyt. 307 p. (in Tatar).

Gatin, A. (2011). *Tatarskoe Pedagogicheskoe Obrazovanie na Rubezhe XIX — XX Vekov: esche raz k Voprosu o Deiatelnosti Pedagogicheskikh Kursov v Kargalah (1899–1901)*. [Tatar pedagogical education at the turn of XIX–XX centuries: the question of the teaching courses in Kargaly (1899–1901)]. *Islamskoye obrazovanie. Istoria, sovremennoe sostoyanie i perspective razvitiya: materiali mezhdunarodnoy konferenzii v Orenburge: IPK "Gazprompechat"*. Pp. 65–71 (in Russian).

Zagidullin. I. (2014). *Tatarskoe Nazionalnoe Dvizhenie 1860–1905* [Tatar National Movement in the Years 1860–1905]. Kazan: Tatarskoe Knizhnoe Izdatelstvo. 423 p. (in Russian).

Iskhakov D. (1997). *Fenomen Tatarskogo Jadidizma: Vvedenie k Sozio-kulturnomu Osmisleniyu* [The Phenomenon of Tatar Jadidism: Introduction to Socio-cultural Understanding]. Kazan: Iman. 80 p. (in Russian).

Kari F. (1907). *Ottuda- otsiuda* [From There to here]. Orenburg. 94 p. (in Tatar).

Kari F. (1909). *Kargalinskie Pedagogicheskiye Kursi* [Kargalinsk's Teacher Training Courses]. Vakyt. June 18. (in Tatar).

Mukhetdinov. D., Habutdinov A. (2011). *Musulmanskiye Duhovnie Lideri Rossii Novogo Vremeni* [Muslim Spiritual Leaders of Modern Russia]. N. Novgorod: Knizhnie izdatelstvo NNGU im. N. I. Lobachevskogo. 218 p.

Khabutdinov A. (2013). *Insituti Rossiyskogo Musulmanskogo Soobshestva Volgo-Uralskogo Regiona* [Institutes of the Russian Muslim Community in the Volga-Ural Region]. Moscow: ID Marjani. 337 p.

Khabutdinov A. (2001). *Formirovanie Nazii i Osnovnie Napravleniya Razvitiya Tatarskogo Obschestva v konze XVIII — nachale XX*. [The Formation of the Nation and the Main Directions of Development of the Tatar Society in the late XVIII — early XX]. Kazan: Idel-Press. 383 p.

Kefeli A. (2014). *Islam in tsarist Russia*. Ithaca–London: Cornell University Press. 289 p.

COUNCIL IN UFA OF 1898 AND DEVELOPMENT OF THE TATAR EDUCATION IN THE VOLGA-URAL REGION

Askar A. GATIN,

Cand. Sci. (Hist.), senior lecturer of
the department of Tatarstan history,
archeology, ethnology, Kazan (Volga)
Federal University.

(18, Kremlevskaya Str., Kazan,
Republic of Tatarstan, 420111,
Russian Federation).

E-mail: askar-tatar@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the council of representatives of the Tatar Muslim clergy and teachers of the Middle Volga and Ural regions. The council was held in 1898 in the city of Ufa with the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly. A special interest to the topic can be explained by the fact that it was the first known attempt to discuss topical issues of development of education and culture of the Muslim population in Russia. During the study, there were summarized the materials

published in several volumes in the memoirs of the participants. Its work showed that in the late nineteenth century there were made attempts of organized activities for the development of common programs of reform of the Tatar mektebs and written language. A number of decisions of the council was implemented in the beginning of the twentieth century, namely, prepared and published textbooks for new-method madrasas of the new rules of spelling. In general, the council has stimulated the activity of a number of prominent businessmen to expand the network of new-method madrasas and the opening of the short-term pedagogical courses.

Keywords: education, Islam, jadidism, the madrasah, the Tatar language.

UDC 930

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-2-93-102



ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ







КОЛХОЗ КАК ОСНОВА ИСЛАМСКОГО ПОДЪЕМА

БОБРОВНИКОВ

Владимир Олегович,

канд. ист. наук, ст. науч. сотр.,
Институт востоковедения
Российской академии наук
(107031, Россия, г. Москва,
ул. Рождественка, д. 12).
E-mail: vladimir_bobrovn@mail.ru

Аннотация. Статья рассматривает советские корни исламского подъема на микроуровне отдельного колхоза в Северном Дагестане. Автор приходит к выводу, что постсоветская реисламизация деревни в 1990-е гг. отнюдь не была «возрождением», откатом к местным дореволюционным исламским традициям, уничтоженным в ходе советских политических репрессий. Основы для исламского подъема 1990-х гг. были заложены в джама'атах колхозов и совхозов, сложившихся в горах и на равнине во второй половине XX в. Колхоз не был посредником между советской властью и местным обществом, он не сливался с мусульманской общиной, но давал последней ресурсы для существования.

Ключевые слова: ислам, микроистория, колхоз, джама'ат, знание, власть, религиозные практики, Дагестан.

УДК 930.85

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-2-105-124

Цель этой статьи — проследить микроисторию возвращения ислама в публичную сферу за последние полвека. Целесообразно сделать это на микроуровне, изучив ход реисламизации на примере отдельной мусульманской общины (джама'ат) в северном Дагестане¹. Что дает локальный советский контекст для понимания глобальных процессов и перемен в сознании мусульман? Какую роль в реисламизации дагестанской деревни сыграла советская модернизация края, вызванные ею массовые переселения на равнину 1950–1990-х гг. и сезонные миграции? Как в эти узкие рамки вписывалась деятельность региональных официальных и альтернативных религиозных элит («мусульманского духовенства») Северного Кавказа?

¹ Работа основана на материалах, собранных в ходе профинансированного в 2009–2011 гг. Фондом Фольксвагена проекта From Kolkhoz to Jamaat. The Politicisation of Islam in the Rural Communities of the Former USSR: An Interregional Comparative Study, 1950s–2000s. Кроме того, в статье использованы источники, обнаруженные мной ранее при финансовой поддержке фондов Wenner-Gren, Ford, Opens Society Institute, еще не вводившиеся прежде в научный оборот. Я выражаю благодарность Фонду Фольксвагена и другим организациям, поддерживавшим мою работу, даже если последние не согласятся с ее выводами.

Перечисленные выше вопросы определили направление этой работы. Объектом исследования стал джама‘ат небольшого горного колхоза на северо-западе Республики Дагестан, у самой границы с Чечней и Грузией. Последний был создан в 1934 г. как товарищество по совместной обработке земли (ТОЗ) «Заря Востока» и преобразован в 1936 г. в колхоз им. Молотова, сменив 30 октября 1957 г. (после разгрома «антипартийной группы Молотова») название на имя героя гражданской войны Чапаева¹. Специализировался на отгонном скотоводстве (овцеводство) и подсобном растениеводстве (кукуруза и корма для скота). После Второй мировой войны колхоз избежал укрупнения, затронувшего в 1948–1964 гг. коллективные хозяйства горного Цумадинского района², к которому он относился, где число колхозов сократилось к 1980 г. почти вдвое: с 23 до 14³. В вечном пользовании его находились 3414 га, в том числе 3290 га сельскохозяйственных угодий (преимущественно летние и зимние пастбища в горах и на равнине). Центр его — селение Хуштада, расположенное на высоте 1800 м над уровнем моря в долине реки Андийское Койсу с хуторами по дороге в райцентр Агвали: Тленхара, Талитль и Урух-Ахитли. Зимние пастбища (*кутаны*) бывшего колхоза расположены на территории трех районов на равнине: на границе Хасавюртовского и Кизилюртовского (1384 га, с. Новая Хуштада, или Чало, под г. Хасавюрт), в Тарумовском и Бабаюртовском (553 га, хутор Шава под г. Бабаюрт)⁴.

Земли бывшего «колхоза им. Чапаева» — малонаселенные. Сегодня в нем прописано 1836 человек⁵. Здесь живут багулалы, или багвалинцы, — малочисленный народ андийской языковой подгруппы, в ходе советских реформ объединенный с близкими им в языковом и культурном отношении аварцами. Отдельные представители этого народа были учтены в последней российской переписи 2010 г.⁶; но точной статистики после переписи 1926 г. нет⁷. Все хуштадинцы свободно владеют

¹ ЦГА РД. Ф. р-127. Оп. 21. Д. 198. Л. 10.

² Совхозов на территории Цумадинского района создано не было. Уже в постсоветское время 8 колхозов района образовали в 1991 г. МХП «Цумада», распавшееся в 1996 г. См.: «О ликвидации МХП Цумада и возврате 9182 га прежним земледельцам согласно приложению». Распоряжение Правительства РД 18.06.1996.

³ ЦГА РД. Ф. р-127. Д. 198. Л. 289; Дагестанская АССР: Административно-территориальное деление. Махачкала: Дагестанское кн. изд-во, 1980. С. 131.

⁴ АРЦ. Развернутая экспликация земель хозяйств Цумадинского района // Земельный отчет Цумадинского района на 1.11.1990 г.; Дагестанская АССР. С. 28, 63, 133.

⁵ Численность населения по населенным пунктам в пределах Цумадинского района 1.01.2017 // РСУ ЦР.

⁶ Перепись 2010 г. учла в городах Дагестана 5 багулал. Жители Хуштады и Новой Хуштады отнесены в ней к аварцам. См.: Национальный состав населения Российской Федерации по итогам Всероссийской переписи 2010 г. [Электронный ресурс] // URL: http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/results-inform.php

⁷ Районированный Дагестан (административно-хозяйственное деление ДАССР по новому районированию 1929 г.). Махачкала, 1930. С. 89.

аварским литературным языком, изучая его вместе с русским в школе. Как подавляющее большинство других коренных народов Дагестана, багулалы исповедуют ислам суннитского толка, традиционно следуя его шафиитской религиозно-правовой школе (*мазхаб*). В 1990-е гг. среди них появилось течение, выступающее за возврат к первоначальному исламу времен пророка Мухаммада и отказ от мазхабов и местных мусульманских традиций. Его сторонники получили здесь обидную кличку «*ваххабитов*».

Судьбу хуштадинского джама'ата во многом определили переселения горцев на равнину в 1950-е — 1970-е гг., а также сезонные миграции между сельскими районами в 1990-е — 2000-е гг. Большая часть земель джама'ата теперь находится на равнине северного Дагестана. Это кутаны, переданные хуштадинскому колхозу в 1936, 1944 и 1957 гг. Примерно 2/3 хуштадинцев прописаны в горном Цумадинском районе, а проживают в переселенческом поселке Новая Хуштада, образованном в 1950-е гг. на границе между Хасавюртовским и Кизилюртовским районами, и в городах северного Дагестана. Селение числится за Хасавюртовским районом, но его школа и больница относятся к Кизилюртовскому. С 1957 г. до осени 1960 г. хуштадинцы делили Новую Хуштаду, называвшуюся тогда Телав, или Чало, с хваршинами, которых после наводнения переселили в Нуцалаул¹. Шава они продолжают использовать совместно с цумадинцами из соседних с Хуштадой горных селений Кванада и Тлондода². С 1970-х гг. трудоспособное население, в большинстве своем, работает летом и ранней осенью в городах на стройке или выращивает лук в Ростовской области³.

Чем вызван мой выбор?

Мой выбор колхоза и джама'ата Хуштада объясняется рядом причин. Во-первых, после легализации ислама и создания Духовного управления мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) 20 июня 1944 г.⁴ Хуштада стала одним из религиозных центров Северо-Западного Дагестана, правда, районного масштаба. С лета 1946-го по 1991-й г. здесь работала единственная легальная пятничная джума-мечеть в Цумадинском

¹ ПМА. Интервью с Магомедовым М. М. 5.05.2011.

² ПМА. Интервью с Магомедгаджиевым М. (2.06.1997) и Расуловым А. (20.11.1996).

³ ПМА. Интервью с Магомедовым М. М. 5.05.2011. Подробнее см.: Карпов Ю. Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор: Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. С. 588, 590–591; Карпов Ю. Ю., Капустина Е. Л. Горцы после гор. Миграционные процессы в Дагестане в XX — начале XXI в.: их социальные и этнокультурные последствия и перспективы. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. С. 169–178.

⁴ Правда. 23.06.1944; Иосиф Виссарионович Сталиниде саламалъул телеграмма ва Шимали Кавказалъул бусурбабавзи хитаб (авар. яз. Приветственная телеграмма И. В. Сталину и проповеди Духовного управления мусульман Северного Кавказа). Темир-Хан-Шура, 1944.

районе, а при ней — один из 27¹ зарегистрированных Советом по делам религиозных культов джама'атов позднего советского Дагестана². Неофициальным исламским центром Хуштады был почитаемый в районе мавзолей (*зийарат*) трех накшбандийских шейхов — Пир-Мухаммеда (1830/31–1911/12), его сына Хусейна (ум. 1930 в тюрьме НКВД в Махачкале) и внука Абдуллы-дибира (ум. 1941). С обоими центрами в культурной памяти хуштадинцев связан нарратив *джихада* как мусульманского сопротивления российскому продвижению на Кавказ. Шейх Хусейн, как говорит его эпитафия, погиб *шахидом* в годы коллективизации, а его сын был сослан, нелегально вернулся и жил последние годы, скрываясь от властей в горах, на подношения хуштадинцев. Хуштадинцы верят, что их мечеть никогда не закрывалась, устояв даже в годы сталинских репрессий³. Зийарат был сооружен на окраине селения на кладбище Нижняя Кармала в годы Второй мировой войны, реставрирован в 1970-е, а в середине 2000-х гг. над ним выстроили просторное здание мавзолея.

Имам (*дибир*) и иные религиозные лидеры селения пользовались влиянием как среди односельчан, так и на уровне района. В мечети Хуштады долго хранился знак уважения — тюбетейка, которую Герой Советского Союза Кади Абакаров (1913–1948) из с. Эчеда получил в Берлине от алжирского мусульманина из армии союзников и подарил, вернувшись на родину, имаму Сайпулле. Шейхи Пир-Мухаммед и Хусейн встречаются в дагестанских биографических словарях и памятных записях (*таварих*)⁴. В списке Совета по делам религий (СДР), включающем 438 «арабистов» Дагестана, упомянуты 42 религиозных лидера Цумадинского района, в том числе трое хуштадинцев, возглавлявших джама'ат⁵.

Хуштадинский случай показателен для характеристики политизации сельского ислама в советское и постсоветское время. Местные имамы никогда не занимали ведущих должностей в Духовном управлении, но участвовали в его общественной деятельности в Советском Союзе и за рубежом. В рассчитанном на зарубежных мусульман журнале «Мусульмане советского Востока» среди прочих печатались статьи про руководителей

¹ Первоначально число их было больше и достигало 28, но с новым витком преследований религии в СССР в начале 1960-х гг. количество легально действовавших мечетей и религиозных объединений при них сократилось до 27. См.: ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 6. Статистика численности духовенства, религиозных объединений, обслуживающего персонала и исполкомов по Дагестанской АССР. 1951–1952. 1951. Л. 1–6; Д. 41. Статистический отчет о наличии религиозных объединений, служителей культа, обслуживающем персонале, членов исполнительных органов мечетей по Дагестанской АССР за 1967 г. 1967. Л. 14.

² ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 6. 1951. Л. 16.

³ Бобровников В. О. Хуштада // Ислам на территории бывшей Российской империи / под ред. С. М. Прозорова. Т. I. М., 2006. С. 433–435.

⁴ Гайдарбеков М. Хронология истории Дагестана // Ф. 3. Материалы по истории дореволюционного Дагестана. Оп. 1. Д. 236. Т. XIV. Махачкала, 1980. Л. 97.

⁵ ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 48. Решения, приказы, протоколы СДР при Совете Министров ДАССР. Сведения о служителях культа по Дагестанской АССР. 1969. Л. 58–63, 67.

джама'ата Хуштада¹. Переселенцы из Хуштады и других горных селений Цумадинского района сыграли немалую роль в исламском подъеме, начавшемся на равнине в последней трети 1970-х гг. Признаками этого движения было умножение числа почитаемых зийаратов, в том числе в Хуштаде, а также появление подпольных школ-*хужр* по изучению основ ислама и арабского языка. Одной из них руководил Сайпулла Мусаев (1904–1972), более четверти века возглавлявший джама'ат селения, а после его смерти молодой дибир Мухаммед-Сейид Абакаров («Большой», 1939–2004). В ней учился будущий имам Новой Хуштады Ахмед Ахмедов (род. 1963)². В Хуштаде мне не раз рассказывали историю про то, как ученики старших классов школы-интерната, работавшей в соседнем Агвали, по ночам тайно поднимались в Хуштаду, где посещали *хужру* в доме дибира³.

Цумадинцы из соседних с Хуштадой селений оказались среди создателей первых исламских политических партий и движений, появившихся в Дагестане, на Северном Кавказе и в Нижнем Поволжье на рубеже 1980-х и 1990-х гг. Будущий идеолог ваххабитов Багауддин Магомедов (род. 1946) со своим сводным братом Абасом Кебедовым (род. 1952) был в числе учредителей всесоюзной Партии исламского возрождения (ПИВ) на съезде мусульманской интеллигенции в Астрахани. Родители Багауддина вышли из цумадинского селения Сантлада, в честь которого впоследствии было названо ваххабитское издательство 1990-х гг., работавшее в Москве. Юность Багауддина прошла в с. Первомайское. В 1991 г. он открыл в г. Кизилюрте крупнейшее в регионе ваххабитское медресе ал-Хикма, с перебоями работавшее до 1999 г.⁴ Там учились и хуштадинцы, в том числе один из будущих лидеров хуштадинской диаспоры в Махачкале Каримулла Халиков. Вскоре, правда, он ушел оттуда; окончил арабское отделение Дагестанского педагогического университета и долго возглавлял факультет международного образования Дагестанского университета⁵. В сентябре 1990 г. врач и журналист из с. Тлондода Абдурашид Саидов образовал в Махачкале Исламско-демократическую партию Дагестана (ИДПД). К 1997 г. с участием цумадинцев сложилось влиятельное движение Исламский джама'ат Дагестана (ИДД), во главе которого встал уже упоминавшийся выше Багауддин Магомедов⁶.

Среди причин, обусловивших выбор объекта исследования, следует отметить наличие большого числа дополняющих друг друга первоисточников. Колхозные архивы и хозяйственные книги советского времени неплохо

¹ Магомачиев Р. К. Что дала Октябрьская революция народам Северного Кавказа: Рукопись статьи для журнала «Мусульмане советского Востока». 1987 (машинопись). Л. 3.

² ПМА. Интервью с Магомедовым М. М. 5.05.2011.

³ ПМА. Интервью со стариками колхоза им. Чапаева 10.09.1992; интервью с Газиевым М.-С.-х. 25.11.1995.

⁴ Макаров Д. В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. С. 39.

⁵ ПМА. Интервью с Халиковым К. 6.05.2010.

⁶ Макаров Д. В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. С. 31.

сохранились в Хуштаде. Благодаря наличию зарегистрированной мечети религиозная жизнь джама'ата отразилась в документах, хранящихся сегодня в архивах Махачкалы и Москвы. Следует отметить фонды Уполномоченного Совета по делам религиозных культов¹, Совета Министров² и Министерства сельского хозяйства Дагестана³. В Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН хранятся полевые дневники советских этнографов, работавших в Хуштаде⁴. Важную информацию несут мечетные и частные собрания хуштадинцев, которые я изучал с осени 1992 г. Среди них особый интерес представляют полемические сочинения о шариате на арабском и аварском языках. Некоторые из них изданы, например — опровержение Мухаммедом-Сейидом Абакаровым взглядов ваххабитов⁵. В Махачкале удалось приобрести памятник постсоветской сельской агнографии⁶, мемуары цумадинцев об исламском буме 1990-х гг., визуальные и видеоисточники, от семейных фотоальбомов и открыток участников *хаджа* до видеопроповедей и документальных фильмов в жанре исламского призыва (*да'ва*)⁷.

Мусульманский джама'ат в колхозе

Сравнительный анализ этих разнообразных материалов позволяет восстановить, как в границах одного переселенческого колхоза, в горах и на равнине, работал в 1946–1991 гг. конкретный джама'ат, или «двадцатка», как его именовали в советском бюрократическом обиходе⁸. Тема

¹ ЦГА РД. Ф. р-1234.

² Там же. Ф. р-168.

³ Там же. Ф. р-127.

⁴ Гаджиев Г. А. Полевые дневники по плановой теме багулалы // Ф. 5. Этнография Дагестана. Оп. 1. Д. 408. Махачкала, 1988.

⁵ Абакаров М.-С. Заблуждения ваххабитов // Алимь и ученые против ваххабитов / под ред. К. М. Ханбабаева и др. Махачкала, 2001. С. 49–58.

⁶ Захидил, *Мухаммад-хаж*и Лъабго тарикъатальул иццI (авар. яз. Три источника тариката). М., 1427/2006.

⁷ Bobrovnikov V. 'Ordinary Wahhabism' vs. 'Ordinary Sufism'? Filming Islam for Post-Soviet Muslim Young People // Religion, State and Society. 2011. Vol. 39. No. 2–3. P. 281–301.

⁸ Этот термин служил в позднее советское время синонимом понятия «приход». Смысл его восходит к закону о религиозных объединениях, принятому ВЦИК СССР 4 апреля 1929 г. и действовавшему с небольшими изменениями в СССР до 1990 г. Чтобы религиозное объединение было зарегистрировано, заявление с просьбой о его регистрации должны были подписать не менее 20 «лиц, объединившихся для совместного удовлетворения своих религиозных потребностей». В действительности численность того же хуштадинского джама'ата была много больше. По данным Совета по делам религий, в 1965–1967 гг. по пятидесяти хуштадинскую джума-мечеть посещало до 360–400 мужчин (ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 6. Статистика численности духовенства, религиозных объединений, обслуживающего персонала и исполкомов по Дагестанской АССР. 1951–1952. 1952. Л. 16; Д. 41. Статистический отчет о наличии религиозных объединений, служителей культа, обслуживающем персонале членов исполнительных органов мечетей по Дагестанской АССР за 1967 г. 1967. Л. 26, 69). На конец 1980-х гг. имеются примерно те же оценки. В хуштадинском колхозе было в 1988 г. 415 домохозяйств, в том числе 85 — на равнине. Из 1206 человек, проживавших на территории колхоза им. Чапаева, 734 были прописаны и жили в Хуштаде в горах (Гаджиев Г. А. Полевые дневники по плановой теме багулалы. Л. 48).

эта еще практически не изучена. Исламу на Кавказе XX в. посвящена обширная литература, однако подход к этой теме остается чрезмерно глобальным. Мусульманская деревня как таковая выпадает из поля зрения ученых даже в оригинальных социологических работах Д. Макарова, Э. Кисриева¹. Вместе с тем, с эпохи «холодной войны» в литературе об исламе в Дагестане и на Северном Кавказе сохраняется много спорных и ошибочных клише. Причины радикализации ислама многие видят в ответах пробудившегося после советской спячки традиционного горского общества на вызовы русского владычества². Хуштадинский случай свидетельствует о том, что реисламизация деревни не была откатом к местным дореволюционным исламским традициям. В какой-то степени советская модернизация была продолжением дореволюционных российских реформ, проведенных в Дагестанской области во второй трети XIX в. Колхоз возник в границах сельского общества, созданного в 1868 г. по образцу русской пореформенной деревни. Его экономической основой послужили национализированные в 1927 г. религиозные благотворительные фонды (*вакфы*) и неделимые общинные пастбища (*харим*)³.

Но в 1930–1940-е гг. досоветская деревня была уничтожена при помощи массовых политических репрессий и переселений. Мусульманская элита была почти полностью истреблена. Хуштада потеряла тогда до 35 человек⁴. До коллективизации общиной управляли выходцы из *тухума* Шамхал-гъай, возводившего себя к правителям-шамхалам Кумуха (по преданию они обратили багулал в ислам), а через них — к потомкам пророка Мухаммада от его дяди Хамзы. К нему принадлежали три шейха, похороненные на зийарате. Среди имамов, возглавлявших джама'ат с 1946 г., представителей Шамхал-гъая больше не было. Единственным исключением является возглавивший в 2010 г. джума-мечеть Агвали хуштадинец Сейид-Хусейн Пир-Магомедов⁵.

Репрессии против знати шли в русле советских правил опоры на сельскую бедноту и потомков рабов (*казак*), чье положение в обществе укрепилось после революции в ущерб правам дореволюционной деревенской верхушки. Из этих людей в Хуштаде вышли председатели колхозов и сельсоветов. Вместе с тем в годы сталинских репрессий

¹ Макаров Д. В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане; Кисриев Э. Ф. Ислам и власть в Дагестане. М., 2004.

² Poliakov S. P. Everyday Islam: Religion and Transition in Rural Central Asia. L., N. Y., 1991; Малащенко А. В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 68; Кисриев Э. Ф. Ислам и власть в Дагестане. С. 48, 50, 67; Ware B. R., Kisriev E. F. Daghestan: Russian Hegemony and Islamic Resistance in the North Caucasus. N. Y., 2010. P. 28.

³ Бобровников В. О. Изобретение исламских традиций в дагестанском колхозе // Дагестан и мусульманский Восток: сб. статей в честь проф. А. Р. Шихсаидова / сост. и отв. ред. А. К. Аликберов, В. О. Бобровников. М., 2010. С. 143–144.

⁴ ПМА. Интервью с Закарьяевым А. А. 12.09.1992.

⁵ ПМА. Интервью с Салмановым М. 20.11.1995.

колхозная верхушка также стала объектом политических репрессий. Зимой 1942 г. НКВД сфабриковала дело о создании в горах к приходу немцев антисоветского правительства, по которому были репрессированы инициаторы создания колхоза Дауд и Джахбар из бедняцких семей¹. Во второй половине XX в. тухумное деление стирается. Большинство моих респондентов не помнили ни своего тухума, ни предков ранее деда.

Репрессии парализовали религиозную жизнь общины. В 1927 г. был распущен шариатский суд, в 1932 г. закрыли джума-мечеть; еще раньше, с арестом Хусейна, прекратило работать медресе при ней². К середине 40-х годов жизнь нормализуется. Еще до официального открытия мечети верующие приходили тайно молиться в ней³. Там же они собирались на вечерние молитвы *таравих* в дни рамадана. Возобновились празднования Курбан- и Ураза-байрама, мужские и женские накшбандийские *зикры*, молитвы о ниспослании дождя перед зийаратом трех шейхов⁴. Но джама'ат был восстановлен не в прежнем виде. Исламские практики сильно изменились. Зикр вышел за рамки братства и стал общим мусульманским обрядом. После смерти шейха Хусейна в нем не было более суфийских наставников. В 70-е годы дибир Мухаммед-Сейид стал *муридом* шейха Халидийа-Махмудийа Таджуддина из Ашали (ум. 2001), но не учил тарикату и не воспользовался полученной им в начале 2000-х в хадже *иджазой* (разрешением) наставлять в тарикате Рифа'ийа⁵. Сохранив семейные библиотеки рукописей, хуштадинцы утратили книжную мудрость. Медресе восстановить не удалось. В худжах местные арабисты обучали лишь основам веры (*усул ад-дин*), арабской грамматике и чтению (*таджвид*) Корана по средневековым учебникам: «Тасриф» аз-Занджани, «Дурус шифахийа», «Шарх ал-Унмузадж» ал-Ардабили, «Мабда' ал-кира'а», «Мухтасар» 'Али Кумухского и др.⁶ Шариат был сведен к обрядовой сфере (*'ибадат*).

Как и все советские люди, дагестанские мусульмане прекрасно умели обходить закон. Росту Хуштады как исламского центра способствовала модернизированная в советское время сеть коммуникаций. С середины 1960-х по зиму 1991–1992 гг. на террасированных полях под селением работал районный аэропорт, принимавший «кукурузники»

¹ ПМА. Интервью с Закарьяевым А. А. 12.09.1992.

² ПМА. Интервью со стариками колхоза им. Чапаева 13.11.1995.

³ Аналогичные случаи при попустительстве властей отмечены в конце войны в целом ряде дагестанских селений и городов, в частности в Дербенте. См.: Сулаев И. Х. Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: история взаимоотношений (1917–1991 гг.). Махачкала, 2009. С. 214.

⁴ ПМА. Интервью со стариками колхоза им. Чапаева 13.11.1995.

⁵ ПМА. Интервью с Халиковым К. 6.05.2010.

⁶ Bobrovnikov V., Navruzov A., Shikhaliev Sh. Islamic Education in Soviet and post-Soviet Daghestan // Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States. Ed. by M. Kemper, R. Motika, S. Reichmuth. L., N. Y., 2010. P. 136–138, 118–120.

(АН-2) из Махачкалы и северных райцентров республики, не имевших своих мечетей. По воспоминаниям стариков, по пятницам и в дни мусульманских праздников в Хуштаду «слетались сотни человек», а кто-то приезжал на рейсовых автобусах или приходил пешком¹. Посещаемость мечети тогда вырастала в десятки раз и достигала двух и даже четырех с половиной сотен человек. Всем верующим в мечети не хватало места, и они молились на улице². Советская политика поощрения гигиены труда позволила переселенцам в Новой Хуштаде скрывать модельный дом под вывеской «Баня»³. Он служил также для устройства коллективных обрядов (*мавлид*, *назм*, суфийские зикры, в том числе женские)⁴. Электричество появилось в Новой Хуштаде в 1964 г., а в горах позднее — в 1968 г. В первую очередь его провели в здание сельсовета, колхозную контору, мечеть и курму-«баню». За освещение (*чирракх*) курмы платил колхоз, за свет в мечети — джама'ат, собиравший взносы с держателей бывших вакфных участков, ставших приусадебными участками⁵.

Ничего антисоветского в полулегальных религиозных практиках не было. Советологи, утверждавшие, что в Дагестане в противовес «официальному» исламу ДУМСК развился антисоветский подпольный ислам суфийских *вирдов* и святых мест⁶, ошибались. Хотя в 1940-е гг. и не все исламские практики легализовали, разделить «официальный» и «параллельный» ислам на практике было почти невозможно. Даже советская статистика относилась верхушку хуштадинского джама'ата то к официальному «мусдуховенству», то к «незарегистрированным служителям культа»⁷. Как уже говорилось, подчинявшиеся ДУМСК имамы нелегально обучали подростков в худжре, а Мухаммед-Сеййид даже принял

¹ ПМА. Интервью со стариками колхоза им. Чапаева 10.09.1992; ср.: *Карпов Ю. Ю.* Взгляд на горцев. Взгляд с гор. С. 548.

² ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 6. Статистика численности духовенства, религиозных объединений, обслуживающего персонала и исполкомов по Дагестанской АССР. 1951–1952. 1952. Л. 16; Д. 41. Статистический отчет о наличии религиозных объединений, служителей культа, обслуживающем персонале членов исполнительных органов мечетей по Дагестанской АССР за 1967 г. 1967. Л. 26; Д. 46. Статистический отчет о наличии религиозных объединений, служителей культа, обслуживающем персонале членов исполнительных органов мечетей по Дагестанской АССР за 1968 г. 1968. Л. 67, 69.

³ В определенной степени этот случай свидетельствует о деградации исламской книжной культуры. В Новой Хуштаде не было в советское время ни своего имама, ни знатока шариата, которого могла бы смутить такая надпись. Дело в том, что, по общим нормам шафиитского (как и ханафитского) фикха, коллективная молитва в банях столь же не допустима, как и на кладбищах. Последнее соображение не раз приводилось в фетвах ДУМСК против почитания святых мест (см., например: ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 35. Доклад муфтия Северного Кавказа «О зияратах». б.г. Л. 123; [Фетвы ДУМСК]. Махачкала, 1987]. С. 7, 8, 11 и др.), но не убеждало верующих.

⁴ ПМА. Интервью с Ахмедовым А.-х. 4.05.2011; Омаровым М. 5.05.2011.

⁵ ПМА. Интервью с Абдуллаевым М. 17.11.1995; Магомедовым М. М. 5.05.2011.

⁶ *Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejey Ch.* Islam in the Soviet Union. L., 1967; *Bennigsen A. L'*Islam parallèle' en Union soviétique. Les organisations soufies dans la République tchetchéno-ingouche // *Cahiers du monde russe et soviétique*. 1980. Vol. 21. No. 1. P. 49–63.

⁷ ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 6. Л. 16; Д. 48. Решения, приказы, протоколы СДР при Совете Министров ДАССР. Сведения о служителях культа по Дагестанской АССР. 1969. Л. 59, 67.

суфийский вирд. В то же время он был близок муфтию Махмуду Геккиеву (1935–2007), при поддержке которого в 1986 г. совершил свой первый хадж¹. Колхозное начальство закрывало глаза на постоянные нарушения советского законодательства о культах, всплывавшие во время районных и республиканских инспекций. Более того, оно участвовало в игравших роль социализации мусульманских обрядах, от обрезания до молитв о ниспослании дождя у зийарата².

За власть дибира в джама'ате шла ожесточенная борьба. Зарегистрированные «служители культа» и претенденты на их места отчаянно интриговали, писали друг на друга жалобы в ДУМСК, уполномоченным Совета по делам религий и в Верховный Совет ДАССР. Доносы стали общим местом в жизни дагестанских джама'атов³. Решающую роль для занятия должностей имама, муэдзина (*будун*) и «тройки» ревизионной комиссии при мечети имели связи с ДУМСК. В частности, Мухаммед-Сейид Абакаров добился назначения имамом при помощи муфтия Геккиева, сместив занимавшего этот пост до середины 1980-х гг. Шарапутдина Магомедова (1910–1995), бывшего будунм при дибире Сайпулле, объявленном тогда «малограмотным». Вместо местного знатока шарията Абдулхалика Магомедова он взял муэдзином Мухаммеда из с. Кванхи, только что окончившего Ташкентский исламский институт. Джама'ат был против, упрекая Мухаммед-Сейида и в том, что тот «изменил» линии хуштадинских шейхов накшбандийа-халидийа, но ничего сделать не смог⁴. Вместе с тем даже личных врагов объединяла в Хуштаде джама'атская солидарность. Ее укрепляли обряды, в которых слились советские и местные мусульманские традиции, такие как празднование начала весенней запашки полей — первой борозды (*оц бай*) или проводы в армию новобранцев у зийарата трех шейхов⁵.

Колхоз и джама'ат никогда не сливались. Первый составлял окружение и источник существования мусульманской общины. Здание джума-мечети находилось на балансе колхоза, но 25 июля 1946 г. было передано джама'ату в вечное пользование по договору с Цумадинским райисполкомом. В советское время Хуштадинская мечеть не была отнесена к памятникам архитектуры, что освобождало общину от взносов Обществу охраны памятников истории и культуры, но не от ремонта

¹ Магомачиев Р. К. Что дала Октябрьская революция народам Северного Кавказа. Л. 3; ПМА. Интервью с Ахмедовым А.-х. 4.05.2011.

² ЦГА РД. Ф. р-1. Дагобком КПСС. Оп. 2. Д. 2054. Протоколы заседаний. 1962. Л. 195–196.

³ Там же. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 7. Статистические отчеты о наличии религиозных объединений, служителей культа, обслуживающем персонале членов исполнительных органов мечетей по Дагестанской АССР. 1953–1957. Л. 1–2, 12, 19–21, 36, 127–135, 140, 151–152, 183–184; Д. 15. Статистические отчеты о наличии религиозных объединений, служителей культа, обслуживающем персонале членов исполнительных органов мечетей по Дагестанской АССР. 1958–1961. Л. 18–23, 68–70 и далее часто.

⁴ ПМА. Интервью с Магомедовым Али 5.05.2011; Ахмедовым А.-х. 4.05.2011.

⁵ ПМА. Интервью с Магомедовым Асадуллой 3.05.2011.

здания. Кроме того, колхоз вынужден был платить взносы за сохранение старинной сторожевой башни, признанной памятником архитектуры в 1970-е гг. Доходы общины складывались из *закята*, части прежних вакфных отчислений и добровольных пожертвований (*садака*) колхозников. Имам, муэдзин и члены ревизионной комиссии сами работали в колхозе¹, получая от джама'ата еще скромную вторую зарплату за счет оплаты обрядов (360 руб. в год в 1967–1968 гг.). Главным источником доходов общины (до 65%) в ведомостях ДУМСК названа садака. Правда, часть поступлений, в частности раздававшуюся в мечети бедным в день окончания поста милостыню (*закят ал-фитр*), утаивали от властей. Хуштадинская община относилась к числу бедных. Ее ежегодный баланс не превышал в конце 1960-х гг. 20–50 рублей. Почти половину расходов составляли ежегодные «отчисления религиозному центру», т. е. ДУМСК. Кроме того (правда, не ежегодно), более 10% расходов уходило через ДУМД в советский Фонд мира. Более состоятельные джама'аты платили больше, например, дербентский — 300 руб., но и собирали больше: в том же 1967 г. — 13654 руб., а не 954 руб. 50 коп., как в Хуштаде².

В какой-то степени джама'ат существовал за счет «теневой экономики», в частности — сдачи в аренду чеченцам части колхозных земель на равнине³. Часть полученных доходов распределяли как *закат ал-фитр*⁴. Кроме того, в 1985–1993 гг. хуштадинцы, в основном женщины, подрабатывали на военном заводе «Прогресс» в Агвали, где было трудоустроено до 700 человек⁵. В последние советские десятилетия основными источниками существования и колхоза, и джама'ата становятся колхозные владения на равнине. Центр власти колхоза и джама'ата остался в 1960–1980-е гг. в горном селении, но ресурсы сосредоточились на равнине с плодородными поливными землями. Заработки там были выше, а жизнь проще и удобнее. В какой-то степени этому способствовала советская практика трудоустройства горцев на равнине и капиталовложений не в убыточные горные колхозы, а в их переселенческие отростки. На закате советской эпохи, в конце 1980-х гг., переселение затронуло мусульманскую духовную элиту. Вслед за своим шейхом Мухаммед-Сейид Абакаров переехал с семьей в Хасавюрт, где его вскоре избрали имамом одной из пятничных мечетей. Здесь он построил дом, куда перевез свою большую библиотеку и основал в начале

¹ ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 6. Л. 3, 16; Д. 48. Л. 59.

² Там же. Д. 41. Статистический отчет о наличии религиозных объединений, служителей культа, обслуживающем персонале членов исполнительных органов мечетей по Дагестанской АССР за 1967 г. 1967. Л. 27.

³ ЦГА РД. Ф. р-168. Совет Министров Дагестанской АССР. Оп. 63. Д. 275. 1969. Л. 212, 213, 215.

⁴ ПМА. Интервью со стариками колхоза им. Чапаева 13.11.1995; Интервью с Магомедовым Асадуллой 3.05.2011.

⁵ Бобровников В. О. Изобретение исламских традиций в дагестанском колхозе. С. 141.

1990-х гг. медресе, а на его базе — Исламский университет имени имама Аш‘ари. Открытая реисламизация Хуштада произошла уже в постсоветское время.

Рассмотренный нами дагестанский случай реисламизации переселенческого горного джама‘ата показывает, что понять исламский подъем, случившийся в Дагестане после падения советского режима, невозможно без местного советско-колхозного контекста. Реисламизация деревни отнюдь не была «возрождением», откатом к местным дореволюционным исламским традициям. Последние были уничтожены в ходе советских преобразований и политических репрессий 1920–1940-х гг. Основы для исламского подъема 1990-х гг. были заложены в джама‘атах колхозов и совхозов, сложившихся в горах и на равнине во второй половине XX в. Колхоз не был посредником между советской властью и местным обществом¹, он соединял в себе оба эти полюса; не сливался с мусульманской общиной, но давал последней ресурсы для существования. Вместе с тем, поздние советские джама‘аты входили в иерархическую сеть общерегиональных и республиканских институтов во главе с ДУМСК и под надзором общесоюзного Совета по делам религий и его республиканских уполномоченных. Вопреки утверждению советологов «официальный» и нелегальный («параллельный», вне ДУМСК) ислам позднего советского времени на деле не столько противостояли, сколько переплетались. Как нелегальные суфийские и мусульманские лидеры, так и зарегистрированное духовенство были в положении гонимых, но равно умели обходить закон. Многие достижения советской модернизации служили ре-исламизации деревни.

Одна небольшая, но важная заключительная ремарка. Никоим образом не следует принимать описанный выше случай за общую модель для всего Дагестана. На примере одного колхоза-джама‘ата нельзя отразить всю мозаику этой небольшой, но многообразной республики. В горах преобладают одноаульные, а на равнине — одноквартальные джама‘аты. Мелкие горные колхозы не похожи на укрупненные коллективные хозяйства равнины. Эти обстоятельства следует иметь в виду при оценке собранных выше материалов о политизации ислама в колхозной деревне горного Дагестана.

¹ Roy O. *The New Central Asia. The Creation of Nations*. N. Y., 2000; *Humphrey C. Marx Went Away but Karl Stayed Behind*. Camb., 1998.

Литература и источники

НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

Архив автора. Москва

Магомачиев Р. К. Что дала Октябрьская революция народам Северного Кавказа // Рукопись статьи для журнала «Мусульмане советского Востока». 1987 (машинопись).

[Фетвы ДУМСК]. Махачкала, [1987].

Архив Райкомзема Цумадинского района (АРЦ). Агвали

Развернутая экспликация земель хозяйств Цумадинского района // Земельный отчет Цумадинского района на 1.11.1990 г.

«О ликвидации МХП Цумада и возврате 9182 га прежним землепользователям согласно приложению». Распоряжение Правительства РД. 18.06.1996.

Научный архив Института истории, археологии, этнографии Дагестанского научного центра РАН. Махачкала

Гайдарбеков М. Хронология истории Дагестана // Ф. 3. Материалы по истории дореволюционного Дагестана. Оп. 1. Д. 236. Т. XIV. Махачкала, 1980.

Гаджиев Г. А. Полевые дневники по плановой теме багулалы // Ф. 5. Этнография Дагестана. Оп. 1. Д. 408. Махачкала, 1988.

Районное статистическое управление Цумадинского района (РСУ ЦР). Агвали

Численность населения по населенным пунктам в пределах Цумадинского района 1.01.2017.

Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Махачкала

Ф. р-1. Дагобком КПСС. Оп. 2. Д. 2054. Протоколы заседаний. 1962.

Ф. р-127. Министерство сельского хозяйства ДАССР. Оп. 21. Д. 198. Колхозы Цумадинского района. Б.г.

Ф. р-168. Совет Министров Дагестанской АССР. Оп. 63. Д. 275. 1969.

Ф. р-1234. Уполномоченный Совета по делам религий (СДР) при Совете Министров ДАССР. Оп. 4. Д. 6. Статистика численности духовенства, религиозных объединений, обслуживающего персонала и исполкомов по Дагестанской АССР. 1951–1952.

Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 7. Статистические отчеты о наличии религиозных объединений, служителей культа, обслуживающем персонале членов исполнительных органов мечетей по Дагестанской АССР. 1953–1957.

Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 15. Статистические отчеты о наличии религиозных объединений, служителей культа, обслуживающем персонале членов исполнительных органов мечетей по Дагестанской АССР. 1958–1961.

Ф. р-1234. Оп. 4. Решения, приказы, протоколы СДР при Совете министров ДАСССР. Д. 35. Доклад муфтия Северного Кавказа «О зияратах». б. г.

Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 41. Статистический отчет о наличии религиозных объединений, служителей культа, обслуживающем персонале членов исполнительных органов мечетей по Дагестанской АССР за 1967 г.

Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 46. Статистический отчет о наличии религиозных объединений, служителей культа, обслуживающем персонале членов исполнительных органов мечетей по Дагестанской АССР за 1968 г.

Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 48. Решения, приказы, протоколы СДР при Совете министров ДАСССР. Сведения о служителях культа по Дагестанской АССР. 1969.

Полевые материалы автора (ПМА)

Абдуллаев, Магомед, учитель русского языка Хуштадинской средней школы. Интервью автора 17.11.1995, с. Хуштада Цумадинского района РД.

Ахмедов, Ахмед-хаджи, имам Новохуштадинской мечети. Интервью автора 4.05.2011, с. Новая Хуштада.

Газиев, Магомедсеид-хаджи, имам Хуштадинской мечети. Интервью автора 25.11.1995, с. Хуштада.

Закарьяев Абдулла, краевед, учитель истории, на пенсии. Интервью В. О. Бобровникова и М. Ю. Рощина 12.09.1992, с. Хуштада.

Магомедгаджиев, Магомед, учитель английского языка и имам Тлондодинской мечети. Интервью автора 2.06.1997, с. Тлондода Цумадинского района РД.

Магомедов, Али, строитель, сын А. А. Магомедова. Интервью автора 5.05.2011, с. Новая Хуштада.

Магомедов, Асадулла А., завуч Новохуштадинской средней школы. Интервью автора 3.05.2011, с. Новая Хуштада.

Магомедов, Магомед Мухтарович, директор Новохуштадинской средней школы и председатель СПК «Хуштада». Интервью автора 5.05.2011, с. Новая Хуштада.

Омаров, Магомед, краевед, учитель технологии и географии Новохуштадинской средней школы. Интервью автора 5.05.2011, с. Новая Хуштада.

Расулов, Ахмед, директор Кванадинской средней школы. Интервью автора 20.11.1996, с. Кванада Цумадинского района РД.

Салманов, Муртузали, счетовод колхоза, на пенсии. Интервью автора 20.11.1995, с. Хуштада.

Старики колхоза им. Чапаева. Интервью автора 10.09.1992, с. Хуштада.

Старики колхоза им. Чапаева. Интервью автора 13.11.1995, с. Хуштада.

Халиков, Каримулла, заведующий кафедрой арабского языка факультета востоковедения Дагестанского государственного университета. Интервью автора 6.05.2010, г. Махачкала.

ЛИТЕРАТУРА

Абакаров М.-С. Заблуждения ваххабитов // Алимь и ученые против ваххабитов / под ред. К. М. Ханбабаева и др. Махачкала, 2001.

Бобровников В. О. Хуштада // Ислам на территории бывшей Российской империи / под ред. С. М. Прозорова. Т. I. М., 2006. С. 432–435.

Бобровников В. О. Изобретение исламских традиций в дагестанском колхозе // Дагестан и мусульманский Восток: сб. статей в честь проф. А. Р. Шихсаидова / сост. и отв. ред. А. К. Аликберов, В. О. Бобровников. М., 2010. С. 125–149.

Ад-Дагестани, Абдуллах Мухаммад Истинное лицо суфизма в свете убеждений людей Сунны и Джамаата. М., 2006.

Дагестанская АССР: Административно-территориальное деление. Махачкала: Дагестанское кн. изд-во, 1980.

Захидил, МухАаммад-хИажи Лъабго тарикъаталъул ицЦи (авар. яз. Три источника тариката). М., 1427/2006. 349 с.

Иосиф Виссарионович Сталиниде саламалъул телеграмма ва Шимали Кавказалъул бусурбабазви хитаб (авар. яз. Приветственная телеграмма И. В. Сталину и проповеди Духовного управления мусульман Северного Кавказа). Темир-Хан-Шура, 1944.

Карпов Ю. Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор. Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. 656 с.

Карпов Ю. Ю., Капустина Е. Л. Горцы после гор: миграционные процессы в Дагестане в XX — начале XXI вв.: их социальные и этнокультурные последствия и перспективы. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. 448 с.

Кисриев Э. Ф. Ислам и власть в Дагестане. М., 2004.

Макаров Д. В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. 84 с.

Малашенко А. В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. 224 с.

Районированный Дагестан (административно-хозяйственное деление ДАССР по новому районированию 1929 г.). Махачкала, 1930. 284 с.

Сулаев И. Х. Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: история взаимоотношений (1917–1991 гг.). Махачкала, 2009. 375 с.
 Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejay Ch. Islam in the Soviet Union. L., 1967. 272 p.

References

UNPUBLISHED SOURCES

Archive of the author. Moscow

Magomayev R. (1987). *Chto Dala Oktiabrskaya Revolyuzia Narodam Severnogo Kavkaza* [What Gave the October Revolution to the Peoples of the North Caucasus]. The Manuscript for the journal “Muslims of the Soviet East”. (typescript).

[Fatwas of DUMSK]. Makhachkala [1987].

Archive of Raykomzem of Tsumadinskiy district (ART).

Agvali

Razvernutyaya Explicaziya Zemel Hoziyaystv Tsumadinskogo Raiona. [A Detailed Explication of Land Farms of the Tsumadinsky District]. Zemelniy otchet Tsumadinskogo raiona na 1.11.1990 .

«O Likvidazii MHP Tsumada i Vozvrate 9182 ga Prezhnim Zemlepolzovateliam soglasno Prilozheniu». [“On the Elimination of MHP Tsumada and Return of 9182 he of Previous Land Users According to the Appendix»]. Rasporiazhenie Pravitelstva RD. 18.06.1996.

The Scientific Archive of the Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Scientific Centre of RAS. Makhachkala

Gaydarbekov M. (1980). *Hronologia Istorii Dagestana*. [Chronology of the History of Dagestan]. F. 3. Materiali po istorii dorevoluzionnogo Dagestana. Op. 1. D. 236. Vol. XIV. Makhachkala.

Gadzhiev G. (1988). *Polevie Dnevniky po Planovoy Teme Bagulali*. [The Field Diaries on the Planned Topic of Bagvalal] . F. 5. Etnografia Dagestana. Op. 1. D. 408. Makhachkala.

Regional statistical office of the Tsumadinsky district (RSU TSR). Agvali

Chislennost Naseleniya po Naselennim Punktam v Predelah Tsumadinskogo Raiona. [The Population of Settlements within the Tsumadinsky District] 1.01.2017.

Central state archive of the Republic of Dagestan (CGA RD). Makhachkala

F. R-1. Dagobkom of the Communist party of the Soviet Union . Op. 2. D. 2054. The minutes of the meetings. 1962.

F. R-127. The Ministry of agriculture of Dagestan. Op. 21. D. 198. Collective farms of Tsumadinski district. B. G.

F. R-168. The Council of Ministers of the Dagestan ASSR. Op. 63. D. 275. 1969.

F. R-1234. The Commissioner of the Council for Religious Affairs (SDR) under the Council of Ministers of Dagestan. Op. 4. 6. Statistics on the number of clergy, religious organizations, staff and Executive committees in the Dagestan ASSR. 1951-1952.

F. R-1234. Op. 4. D. 7. Statistical reports about the presence of religious associations, ministers of religion, support staff members of the Executive bodies of mosques in the Dagestan ASSR. 1953-1957.

F. R-1234. Op. 4. D. 15. Statistical reports about the presence of religious associations, ministers of religion, support staff members of the Executive bodies of mosques in the Dagestan ASSR. 1958-1961.

F. R-1234. Op. 4. Decisions, orders, minutes of SDR under the Council of Ministers of DASSR. D. 35. The report of the mufti of the North Caucasus "About the Ziyarat". The year of publication is not identified.

F. R-1234. Op. 4. D. 41. Statistical report on the presence of religious associations, ministers of religion, support staff members of the Executive bodies of mosques in the Dagestan ASSR in 1967

F. R-1234. Op. 4. 46. Statistical report on the presence of religious associations, ministers of religion, support staff members of the Executive bodies of mosques in the Dagestan Autonomous Soviet Socialist Republic in 1968

F. R-1234. Op. 4. 48. Decisions, orders, minutes of SDR under the Council of Ministers of DASSR. Information about clergy in the Dagestan ASSR. 1969.

Field Materials of the Author (FMA)

Abdullaev, Magomed, a teacher of Russian language, Khushtada Secondary School. Author's Interview, 17.11.1995, Khushtada village, Tsumadinsky district, Republic of Dagestan.

Akhmedov, Akhmed-Hajji, imam of the mosque in New Khushtada. Author's Interview, 4.05.2011, New Khushtada village, Tsumadinsky district, Republic of Dagestan

Gaziyev, Magomedsaid-Hajji, imam of the mosque in Khushtada. Author's Interview, 25.11.1995, Khushtada village, Tsumadinsky district, Republic of Dagestan.

Zakaryaev Abdullah, historian of local lore, history teacher, retired. Interview of Vladimir O. Bobrovnikov and Mikhail. Yu. Roshchin, 12.09.1992, Khushtada village, Tsumadinsky district, Republic of Dagestan.

Magomedgadzhiev, Mohammed, teacher of English language and imam of the mosque in Tlondoda. Author's interview, 2.06.1997, Tlondoda village, Tsumadinsky district, Republic of Dagestan.

Magomedov, Ali, builder, son of A. A. Magomedov. Author's interview, 5.05.2011, New Khushtada village, Tsumadinsky district, Republic of Dagestan.

Magomedov, Asadullah A., the head teacher in New Khushtada Secondary School. Author's interview 3.05.2011, New Khushtada village, Tsumadinsky district, Republic of Dagestan.

Magomedov, Magomed Mukhtarovich, Director of New Khushtada Secondary School and Chairman of SPK Khushtada. Author's interview, 5.05.2011, New Khushtada village, Tsumadinsky district, Republic of Dagestan.

Omarov Magomed, historian of local lore, the teacher of technology and geography in New Khushtada Secondary School. Author's interview 5.05.2011, New Khushtada village, Tsumadinsky district, Republic of Dagestan.

Rasulov Ahmed, Director of Kvanada Secondary School. Author's interview, 20.11.1996, Kvanada village, Tsumadinsky district, Tsumadinsky district, Republic of Dagestan.

Salmanov, Murtuzali, bookkeeper of the collective farm, retired. Author's interview 20.11.1995, Khushtada village, Tsumadinsky district, Republic of Dagestan.

The old men of Chapayev collective farm. Author's interview 10.09.1992, Khushtada village, Tsumadinsky district, Republic of Dagestan.

The old men of Chapayev collective farm. Author's interview 13.11.1995, Khushtada village, Tsumadinsky district, Republic of Dagestan.

Khalikov, Karimulla, head of the Department of Arabic language, faculty of Oriental studies of Dagestan State University. Author's interview, 6.05.2010, Makhachkala, Dagestan.

LITERATURE

Abakarov M. (2001). *Zabluzhdeniya Vahhabitov*. [Misconceptions of Wahhabis]. *Alimy i uchenie protiv vahhabitov*. Makhachkala. Pp.49-58.

Bobrovnikov V. (2006). *Khushtada*. Islam na territorii bivshey Rossiyskoy imperii. Vol. I. Moscow. Pp. 432-435.

Bobrovnikov V. (2010). *Izobretenie Islamskih Traditsiy v Dagestanskom Kolhoze*. [The Invention of Islamic Traditions in a Dagestan Collective Farm]. Dagestan i Musulmanskii Vostok: sb. Statey v chest prof. A. R. Shihsaidova. Moscow. Pp. 125–149.

Ad-Dagestani, Abdullah Muhammad (2006). *Istinnoe Lizo Sufisma v Svete Ubezhdeniy Ludey Sunni i Jamaata*. [The True Face of Sufism in the Light of the Beliefs of the People of the Tradition and the Community]. Moscow. 607 p.

Dagestanskaya ASSR: Administrativno-territoriialnoe Delenie (1980). [The Dagestan ASSR: Administrative-Territorial Division]. Makhachkala: Dagestanskoe kn. izd-vo. 202 p.

Zahidil, Mohammad-Haji (1427/2006). *Lyabgo tariqatalyul its'ts'*. [Three sources of the Tariqa]. Moscow. 349 p.

Iosif Vissarionovich Stalinide salamalyul telegramma va Shimali Kavkazalyul busurbabazvi hitab (Salutatory Address to Stalin and the Homilies of the Spiritual Administration of Muslims of the North Caucasus) (1944). Temir-Khan-Shura.

Karpov Yu. (2007). *Vzgliad na Gorzev. Vzgliad s Gor. Mirovozzrencheskie Aspekti Kulturi i Sozialniy Opit Gorzev Dagestana*. [Glance at the Highlanders. View from the Mountains. Ideological Aspects of Culture and Social Experience of the Mountaineers of Dagestan]. SPb.: Peterburgskoye Vostokovedenie. 656 p.

Karpov, Yu., Kapustin, E. (2011). *Gorzi Posle Gor: Migrazionnie Protsessy v Dagestane v Nachale XXI vv.: ih Sozialnie i Etnoculturnie Posledstviya i Perspektivi*. [Highlanders from the Mountains: Migration Processes in Dagestan in the XX – Early XXI century: Their Social and Ethno-Cultural Implications and Perspectives]. SPb.: Peterburgskoye Vostokovedenie. 448 p.

Kisriev E. (2004). *Islam I Vlast v Dagestane* [Islam and Power in Dagestan]. Moscow. 221 p.

Makarov D. (2000). *Ofitsialniy i Neofitsialniy Islam v Dagestane*. [Official and Unofficial Islam in Dagestan]. Moscow. 84 p.

Malashenko A. (1998). *Islamskoe Vozrozhdenie v Sovremennoy Rossii*. [Islamic revival in contemporary Russia]. Moscow. 224 p.

Raionirovanniy Dagestan (Administrativno-hoziaystvennoe delenie DASSR po Novomu Raionirovaniu 1929 g. (1930). [Administrative Division of Dagestan under the new Zoning]. Makhachkala. 284 p.

Sulaev I. (2009). *Gosudarstvo i Musulmanskoe Duhovenstvo v Dagestane: Istoriya Vzaimootnosheniy (1917–1991)*. [The State and the Muslim Clergy in Dagestan: History of Relations (1917–1991)]. Makhachkala. 375 p.

Bennigsen A. (1967). *Lemercier-Quelquejay Ch. Islam in the Soviet Union*. L. 272 p.

Bennigsen A. (1980). *L'islam parallèle en Union soviétique. Les organisations soufies dans la République tchétchène-ingouche*. Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. 21. No. 1. Pp. 49–63.

Bobrovnikov V. (2011). 'Ordinary Wahhabism' vs. 'Ordinary Sufism'? *Filming Islam for Post-Soviet Muslim Young People*. Religion, State and Society. Vol. 39. No. 2–3. Pp. 281–301.

Bobrovnikov V., Navruzov A., Shikhaliev Sh. (2010). *Islamic Education in Soviet and post-Soviet Dagestan*. Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States. L., N.Y. Pp. 107–167.

Humphrey C. (1998). *Marx Went Away but Karl Stayed Behind*. Camb. 599 p.

Poliakov S. (1991). *Everyday Islam: Religion and Transition in Rural Central Asia*. L., N. Y. Pp. 1–32.

Roy O. (2000). *The New Central Asia. The Creation of Nations*. N. Y. 222 p.

Ware B., Kisriev E. (2010). *Dagestan: Russian Hegemony and Islamic Resistance in the North Caucasus*. N.Y. 367 p.

Islam in the Post-Soviet Russia

THE COLLECTIVE FARM AS THE BASIS OF ISLAM' RAISING

Vladimir O. BOBROVNIKOV,

Cand. Sci. (Hist.), chief research
assistant, Institute of Oriental Studies
Russian Academy of Sciences
(12, Rozhdestvenka Str., Moscow,
107031, Russian Federation)
E-mail: vladimir_bobrovn@mail.ru

Abstract. The article considers the Soviet roots of Islamic rise at the micro level of the individual farm in Northern Dagestan. The author comes to the conclusion that the post-Soviet reislamization of the village in 1990-ies was not "revival", back to the local pre-revolutionary Islamic tradition, destroyed during Soviet political repression. The basis for the Islamic rise of the 1990-ies was founded in the jamaats of collective and state

farms, existing in the mountains and on the plains in the second half of the twentieth century. The Farm was not an intermediary between the Soviet authorities and the local society, it would stand with the Muslim community, but had given the last resources for existence.

Keywords: Islam, microhistory, farm, community, knowledge, power, religious practice, Dagestan.





КОНВЕРСИОННЫЕ ИНТЕНЦИИ И СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМ: ПОПЫТКИ КЛАССИФИКАЦИИ «ПУТЕЙ В ДУХОВНУЮ ПРАКТИКУ» (НА ОСНОВЕ МОНИТОРИНГА ПО РЕСПУБЛИКЕ ТАТАРСТАН)

АСТАХОВА

Лариса Сергеевна,

гл. науч. сотр., Центр исламоведения
Академии наук Республики
Татарстан, д-р филос. наук, доц.,
зав. каф. религиоведения, Казанский
(Приволжский) федеральный
университет.
E-mail: Lara_astahova@mail.ru

БУХАРАЕВ

Ярослав Владимирович,

канд. ист. наук, доц. каф. религиоведения,
Казанский (Приволжский) федеральный
университет
E-mail: Pop_buharaev@mail.ru

(420111, Россия, Республика Татарстан,
г. Казань, ул. Кремлевская, 18).

Эпоха советского атеизма и секуляризма, закончившись вместе с советским строем, породила новую ситуацию, которая характеризуется актуализацией и ревитализацией¹ религии в России. В данном случае авторы сознательно используют

¹ Данный термин (revitalization) некоторое время назад вошёл в обиход англоязычной науки и был заимствован некоторыми национальными научными сообществами наряду с более привычным revival — «возрождение». Пример тому — использование его в сербском религиоведении, где данный термин прижился. См.: *Благоевич М. Ревитализация религии (православия) в Сербии: действительность или миф?* // Научные ведомости. Серия: Философия. Социология. Право. 2012. № 2(121). Вып. 19. С. 71–80.

Аннотация. Данная статья посвящена одному из аспектов возрождения религиозной жизни на постсоветском пространстве — возвращению/приходу в ислам в современной России. В статье предпринята попытка систематизировать возможные пути становления человека в качестве практикующего верующего. Позиции авторов подкрепляются данными, полученными в ходе длящегося с 2011 г. мониторинга религиозной ситуации в Татарстане, проводимого кафедрой религиоведения Казанского федерального университета. Также авторы ставят вопрос о выработке адекватной религиоведческой терминологии применительно к проблеме перехода человека из состояния декларируемой исламской идентичности в состояние практикующего верующего — в русской христианской традиции имеется термин «воцерковление», прямого аналога которому в исламской традиции нет.

Ключевые слова: ислам, ревитализация религии, практикующие верующие, модели включения в религиозную жизнь, религиозная идентичность, предписанная идентичность, религиозный выбор.

именно понятие «ревитализация», хотя более употребимым считается термин «возрождение» (или в варианте иностранного заимствования «ренессанс»)¹. Однако у «ревитализации», как нам представляется, есть свой смысловой оттенок, указывающий на оживление процесса, который происходил с той или иной степенью интенсивности и до этого момента, т. е. возрождение возможно и с «нулевой отметки», а ревитализация предполагает, что процесс не останавливался совершенно, а лишь замедлялся, пусть и весьма существенно.

Устранение государственного прессинга в отношении религии стало фундаментальным внешним фактором, определившим общее решительное оживление религиозной жизни в постсоветской России. Но этот процесс у различных религий, как традиционных для России, так и нетрадиционных, конечно же, имеет свои особенности. В настоящей статье мы представим результаты обобщенных полевых исследований, отвечающих на вопрос: что на данный момент представляет собой система вхождения в полноценную (т. е. «практикующую») религиозную жизнь в современном российском исламе. Естественно, российский ислам не может рассматриваться как некое гомогенное явление, поскольку в стране есть регионы с преобладанием или, по крайней мере, с весьма заметным процентом мусульман в структуре населения, а есть регионы с численно небольшой исламской диаспорой², причём сами эти диаспоры также могут быть весьма неоднородны. Если же говорить о регионах компактного проживания российских мусульман, то нельзя забывать о различии между исламом на юге России и исламом в Волго-Уральском регионе. Но при всех различиях есть и некие общие тенденции.

Одно из существенных осложнений в изучении данного вопроса — отсутствие единой религиоведческой терминологии по проблемам, касающимся схожих процессов, происходящих в разных религиозных системах. Чаще всего исследователи опираются на принципы этнометодологии, рассуждая о религии в оригинальных, т. е. укорененных в определённой религиозной традиции терминах. Однако в процессе полевого религиоведческого исследования зачастую выясняется, что респонденты не затрагивают отдельных сторон своей духовной жизни, вследствие чего важнейшие аспекты их понимания и практики остаются незамеченными и незафиксированными.

Одним из таких примеров является проблема приобщения к активной религиозной жизни, становление в качестве практикующего мусульманина.

¹ См. например: *Каргина И. Г.* Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. М.: МГИМО-Университет, 2014. С. 234.

² Термин «диаспора» традиционно применяется при описании этнических процессов, но и при описании процессов религиозных он вполне применим. К примеру, в церковном праве православной Церкви данный термин используется именно для обозначения православных христиан, компактно проживающих за пределами канонической территории Церкви.

В исламе нет единого термина, аналогичного христианскому понятию «воцерковление», т. е. «вращение в духовное тело Церкви» и «возрастание в Церкви»; не просто адаптация и даже не социализация, а становление в качестве активного члена духовного сообщества, общины. Не просто начало осознания себя как мусульманина, и даже как практикующего мусульманина, а ощущение себя частью Ислама.

Близким по интенции был бы термин «джамаат», поскольку он «...фокусирует наше внимание на связи, которая моделирует из группы индивидов сообщество верующих»¹ (перевод Я. В. Бухараева). Учитывая, что именно так верующие в селах до сих пор обозначают и свою семью, своих близких, и свою религиозную общину, использование его было бы логично. Однако калькирование данного понятия по принципу аналога «воцерковлению» не произошло, а в исследовательской практике закрепилось изучение «включенных в сообщество» мусульман как, главным образом, «практикующих».

Сразу оговоримся, что рассуждения авторов в данной статье не основаны на отвлечённом теоретизировании, но методически строятся на результатах лонгитюдного мониторинга религиозной ситуации в Республике Татарстан, проводимого с 2011 года. «В Республике Татарстан при проведении мониторинга автором планировалась классическая схема — мониторинг параметров и мониторинг состояний религиозной ситуации»² Некоторые позиции в статье будут прямо подкрепляться примерами, полученными в ходе указанного мониторинга, а там, где этого не сделано, можно по умолчанию считать, что авторские позиции строятся, отталкиваясь от результатов мониторинга.

* * *

Особенностью постсоветского периода в жизни мусульман России стало то, что к религиозной жизни начали приобщаться большие массы людей, преимущественно «этнических мусульман», то есть тех, кто по своему происхождению принадлежит к народам, традиционно исповедующим ислам. Можно сказать, что здесь мы имеем дело с так называемой «предписанной идентичностью», когда от представителя того или иного этноса ожидают принадлежности к определённой религии (ожидание здесь строится по следующей логике: все татары — мусульмане, следовательно, некий конкретный татарин должен быть мусульманином). Конечно, термин «предписанная идентичность» в строгом

¹ The Encyclopaedia of Islam, Leiden: E. J. Brill, 1986. Vol. 1. P. 411–412.

² Астахова Л. С. Религия в системе социальных отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты. Казань: Центр инновационных технологий, 2006. С. 353–357.

его смысле нельзя употреблять применительно к религиозной принадлежности, поскольку предписанные статусы являются той частью статусного набора человека, которую невозможно изменить в принципе, а религиозная принадлежность к таковым не относится. Но мы намеренно используем этот термин, взяв его в кавычки, подразумевая тем самым, что в массовом сознании религиозная принадлежность воспринимается, скорее, как некая константа, данная от рождения. Причём вопрос о том, принадлежал ли человек формально к исламу или нет, здесь не столь важен — дело в том, что для постсоветского пространства весьма характерна достаточно жёсткая связка между религиозной (в данном случае — исламской) и этнической идентичностью.

Классическим примером подобного положения дел является сложившаяся на Средней Волге ситуация, когда в рамках самопрезентации человек может указать на свою национальность, имея при этом в виду свою не этническую, а религиозную принадлежность. Приведём реальный пример: человек, принадлежащий к «этническим мусульманам» и имеющий формальную исламскую идентичность, но не практикующий, попытался уйти от общения с неким протестантским проповедником фразой: «*А мне дела нет до твоей проповеди, я татарин*». Естественно, что подразумевалось совсем другое: не проповедуйте мне Христа, я уже принадлежу к исламской религиозной традиции и не собираюсь от неё отказываться. Вообще, в данных мониторинга достаточно часто можно встретить примеры подобного смешения этнической и религиозной идентичности: ежегодно на открытые вопросы о религиозной принадлежности около 30% мусульман отвечали «*татарин*»/«*татарочка*».

Общей особенностью религиозной жизни на излёте советского строя было малое количество (в сравнении и с настоящим временем, и с дореволюционным) как культовых объектов, так и людей, их посещающих. За более чем два с половиной постсоветских десятилетия оба показателя возросли многократно и в абсолютных цифрах, и в относительных. Соответственно, общий масштабный рост числа практикующих мусульман порождает вопрос о том, какими путями человек приходит к вере, к религиозной практике. При этом совершенно очевидно, что классический путь трансляции религиозной традиции на заре постсоветского времени не был массовым, более того, те, кто был приобщён к вере и религиозной практике в семье, оказались в меньшинстве.

Только сегодня среди младшего поколения наблюдается некоторое увеличение доли тех, кто воспринял религиозную традицию как элемент воспитания в семье, поскольку общий процент практикующих верующих возрос. Естественно, что если уверовавшие находятся в браке и при этом — в репродуктивном возрасте, то детей своих они будут воспитывать уже в религиозном духе. То есть в перспективе доля воспринявших религиозную традицию в семье будет неуклонно возрастать. За пять лет изучения

число такого рода традиционных мусульман увеличивалось главным образом за счет рождения и воспитания детей, а также миграции и браков.

Итак, попытаемся выделить некоторое количество возможных путей вхождения человека в полноценную религиозную жизнь в современном российском исламе. Сразу оговоримся, что мы выделяем некие «идеальные типы», которые в реальности могут отсутствовать в чистом виде, и приход к вере и регулярной религиозной практике того или иного конкретного человека может представлять собой сочетание в разной пропорции нескольких путей. Кроме того, заметим, что выделяемые нами модели приобщения к религиозной жизни являются не столько плодом отвлечённых логических построений авторов, сколько обобщением данных полевых исследований реальной религиозной жизни в Республике Татарстан и России.

Несмотря на то, что мы обнаружили относительную статистическую незначимость для постсоветского времени классического семейного пути трансляции религиозной традиции, сегодня в рамках этого пути возникли некие новые формы. Одну из вариаций этого пути мы бы назвали термином **«возрождённая традиция»**. В данном случае речь идет о ситуации, когда в семье имеется старшее поколение, принадлежащее к числу практикующих верующих, а последующие поколения в религиозную традицию не включены. В определённый момент представители младших поколений, находясь уже в сознательном возрасте, также сознательно обращаются к вере и в качестве наставников в ней имеют своих же старших родственников: *«Я с детства знала, что бабушка моя была не такая [как все], а была верующая. Она всегда говорила, что Всевышний не отвернется от того, кто покорен Ему и к Нему лицом»*¹.

Другим инвариантом этого пути будет ситуация, когда люди, имевшие в детстве и отрочестве опыт религиозной жизни, а затем по тем или иным причинам отошедшие от этой практики, возвращаются к ней в более зрелом возрасте — причины здесь могут быть самые разные. Данный вариант должен по необходимости сочетаться с каким-то другим фактором — из числа уже упомянутых или тех, что будут упомянуты ниже, — мотивирующим погружение человека в религиозную жизнь: *«Я замуж вышла в город, ну и не думала, что религию надо в город за собой везти — время другое было. Потом развелась, вернулась. А ведь дома за меня мама молилась все это время. Наверное, так и надо было, а я смеялась на нее по молодости. А теперь сама намаз делаю, и муж у меня есть, и все по закону»*².

Также вариант «семейного пути» — обратная ситуация, когда старшее поколение осваивает религиозную традицию, перенимая её от уже

¹ Из интервью женщины, 34 г., пример семейной религиозной традиции в четырех ныне живых поколениях. Сельская местность.

² Из интервью женщины, 54 г., муж — мусульманин. Сельская местность.

включённого в неё младшего. Как ни парадоксально, но на сегодня данный путь не кажется такой уж редкостью — в религию приходят сначала дети секулярных родителей, а затем уже родители воспринимают религиозную традицию от своих детей. Конечно, с традиционной точки зрения это выглядит неправильно — молодёжь не должна учить тех, кто старше неё, но ситуация-то нетривиальная: *«Я в советское время же воспитывался. В город учиться уехал, вернулся, работал — ничего не надо было мне, все было и без религии как будто. Но все время как будто плохо было, туман. И сыновья мои выросли, и вот спорили как-то вечером, и старший мой, Айдар, стал мне говорить: ну ты же мусульманин, ну почему тебе объяснять надо такие вещи? Я так удивился, задумался... И понял, что ведь он прав, наверное...»*¹

В качестве ещё одного варианта прихода в религиозную жизнь стоит выделить тип, который условно можно назвать **«традиционный старичок»** или **«традиционная старушка»**. Уже на излёте советского времени в среде «этнических мусульман» наблюдался социально-психологический феномен, заключавшийся в распространённом мнении, что в мечеть нужно начинать ходить в старости: *«Вот выйду на пенсию — и надену платок, и намаз делать стану»*. Объяснений этому феномену можно дать, как минимум, два. Во-первых, собственно религиозное — в старости, чувствуя приближение кончины, человек начинает задумываться о загробной жизни, что становится мотивацией к началу регулярной религиозной практики. Во-вторых, объяснение социально-политическое — в советское время тех, кто открыто посещал религиозные собрания, принято было выявлять и подвергать мерам административного воздействия, причём не всегда лежащим в правовом поле. Следовательно, находясь в трудоспособном возрасте, а тем более занимая какую-либо должность, человек не мог позволить себе открыто участвовать в отправлении религиозного культа без опасения утратить свои социальные позиции. А вот лишиться пенсии за посещение мечети — это даже для советского режима был бы перебор. Так эта социально-религиозная практика и оформилась. Примечательно, что в исламе, в отличие от православия, нет выраженного гендерного перекоса в сторону женщин среди практикующих преклонного возраста. Последнее обстоятельство объясняется сохранившимся в более выраженном виде традиционно-патриархальным началом в исламе (хотя в данном случае мы имеем дело скорее с собственно социальным, а не специфически социально-религиозным феноменом).

Ещё один из путей прихода к вере и регулярной религиозной практике лежит в области переживаемых человеком **жизненных кризисов**. Наиболее часто этот путь реализуется при потере близких — семья может быть непрaktикующей, но похоронный обряд в силу социальных ожиданий

¹ Из интервью мужчины, 67 л., семейная религиозная традиция на данный момент представлена тремя поколениями. Сельская местность.

совершается с соблюдением религиозных предписаний: «Я впервые имам увидела, когда папа умер. Так много узнала, потому что оказалось, что мне, как женщине, ничего нельзя. И даже на кладбище нельзя было, у меня маленькие детки были тогда. Меня тогда учили всему, показывали. Муж мой вообще ничего не понимал, он русский был у меня и атеист. И после всего я села дома на пол в прихожей и поняла, что без Всевышнего с таким горем не справиться. И, наверное, тогда я и поняла, что надо что-то делать, если хочешь быть мусульманкой — просто говорить всем, татарка мол, — значит мусульманка — нельзя»¹. Соответственно в рамках этого события происходит соприкосновение людей, находящихся в стрессе, вызванном скорбными переживаниями, с представителем конфессии. В период жизненных кризисов человек более подвержен определённым сторонним влияниям — известно, что этим, например, широко пользуются представители нетрадиционных религий при вербовке новых адептов.

Ещё один путь прихода в ислам — это «поиск себя», поиск собственной идентичности. Для постсоветского ислама этот путь — в основном «молодёжный», поскольку именно в молодом возрасте (больше, чем в зрелом) у человека возникает необходимость идентифицировать себя с неким сообществом, ощутить себя частью чего-то большого, сильного, правильного. Таким образом, у человека, имеющего «предписанную идентичность» и традиционный, конформистский склад сознания, потребность отождествления себя с так называемой «Мы-группой» может быть весьма велика. (В известной мере этой особенностью возрастной психологии пользуются и вербовщики, представляющие экстремистские течения в исламе.) Хотя, отметим, не только молодёжь может приходить в религию этим путём. Просто в случае с людьми более зрелыми он предстает скорее как **«обращение к традиции»** — в варианте человека пожилого мы этот инвариант уже разбирали. В определённый момент человек решает вернуться к религии предков, чему может быть масса причин — от сугубо интеллектуальных и конформистских, до связанных с некими глубокими эмоциональными или даже духовными, если говорить с религиозных позиций, переживаниями. Эта группа представлена наиболее широко — до 40% молодых городских мусульман (из числа верующей молодежи).

Если уж мы начали разговор о духовных переживаниях, духовном опыте, то этот фактор также нуждается в отдельном рассмотрении. Часто приходится сталкиваться с позицией, что вера в исламе носит сугубо рационалистический характер, являясь своего рода аналогом «протестантской этики», породившей капитализм. Действительно, чаще всего и особенно молодёжь описывает свое приобщение к исламу именно в категориях разумности и рациональности избранного ими мировоззренческого базиса.

¹ Из интервью женщины, на данный момент 54 г., в тот период около 42. Семья (дети) неверующие, практикующая только одна она, в разводе. Сельская местность.

Однако многоликость ислама не вписывается в эту плоскую схему — в нем существуют направления, придающие большое значение именно мистическому опыту, а не одному только строгому выполнению религиозных предписаний. Соприкосновение с чем-то выламывающимся из привычной ткани жизни, приобщение к некоему «чудесному» феномену может оставлять в душе человека глубокий след, который станет фактором «погружения» в религиозную жизнь, к которой ранее и интереса могло не быть. Естественно, что «чудеса» — это не предмет изучения науки. Но реальность происходящего в человеческом восприятии, по «теореме Томаса»¹, уже может быть предметом рассмотрения учёных. Если некое явление, пусть даже и чудесное, воспринимается человеческим сознанием как реальность, значит, последствия этого восприятия также будут реальными.

Подобные примеры встречались крайне редко, они единичны, и религиозный опыт сложно выразить в строгих категориях исламской антропологии, однако такие факты имели место: это осознание себя «маленькой каплей», которая породила жизнь, ощущение ничтожности перед Всевышним, впечатления, полученные во время паломничества и т. д. Религиозный опыт может проявляться в самых различных формах. Это могут быть явления, для которых, по мнению верующих, возможна внешняя верификация: исцеления, коллективные видения, вообще любое отступление от привычного хода вещей вследствие со святыней или духовно опытным человеком и т. п. Но религиозный опыт может и не выходить за пределы сознания человека, являясь глубоко интимным внутренним переживанием, оставляющим неизгладимый след в душе².

Ещё одну группу путей вхождения в религиозную жизнь в исламе составляют многочисленные варианты ситуаций, связанных с общением людей, ранее индифферентных к вере, с людьми верующими. Причём необязательно, чтобы это было «прямое и неприкрытое» миссионерство, хотя и оно может быть отнесено к данной группе. Подобные контакты могут иметь место в будничных жизненных ситуациях — с верующим коллегой по работе, с верующим соседом и т. д. Особую группу ситуаций будет составлять участие в строительстве культовых объектов или объектов хозяйственного или социального назначения при мечетях. Далеко не всегда все, кто имеет отношение к большой стройке, будь то благодетели, т. е. те, кто жертвует денежные средства или стройматериалы и т. п., или же сами рабочие, являются практикующими мусульманами. В процессе

¹ «Теорема Томаса» в русском переводе формулируется обычно следующим образом: «Если ситуации определяются людьми как реальные, они реальны по своим последствиям» (на языке оригинала: «If men define situations as real, they are real in their consequences»). См.: *Robert K. Merton. The Thomas Theorem and the Matthew Effect. Social Forces*, 74 (2), December 1995, P. 380.

² Об этом подробнее см.: *Астахова Л. С. Религия в системе социально-политических отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты. Казань: Институт государственной службы при Президенте РТ, Центр инновационных технологий, 2006. С. 39–46.*

строительства может происходить их близкое знакомство с имамом, членами общины, что в конечном счете приводит некоторых в число практикующих. В определённых случаях это может не проявиться сразу, а стать фактором «отложенного» прихода к вере — например, будучи знакомым с имамом, человек, столкнувшись с некими скорбными обстоятельствами, в поисках утешения или смысла жизни приходит в мечеть, получает некие ответы на свои сомнения, которые вызывают у него внутренний отклик, и становится практикующим.

Отдельной темой в рамках рассматриваемой нами проблемы будет то, что можно условно обозначить как «дистанционный», или «сетевой», ислам. Не всегда и не у всех, имеющих некий начальный интерес к религии, может хватить решимости самому прийти в мечеть и начать осваивать новые для себя социальные практики. А вот поискать в Интернете ответы на вопросы веры — нет ничего проще. Действительно, социальные сети и отдельные сайты давно уже стали важными миссионерскими площадками, предоставляющими информацию на любой вкус и уровень подготовки — от начинающих до продвинутых. Примечательно, что некоторые могут так и остаться на уровне виртуальной религиозности, так и не стать постоянными прихожанами определённой мечети. Для других, напротив, знакомство с основами веры и верующими людьми на сетевых площадках становится только первым шагом и перерастает со временем в реальную религиозную практику.

Отдельная тема — религиозная конверсия, т. е. переход из одной религии в другую. Соответственно, речь пойдёт не об этнических мусульманах, а о лицах, не имеющих исламских корней.

В сегодняшнем российском обществе, в условиях действующих гражданских свобод, религия стала частным делом, частным выбором человека. Таким образом, потенциально существует, а некоторыми и на практике актуализируется возможность перехода из одной религиозной системы в другую. Ислам в данном случае — не исключение. На примере Татарстана можно сказать, что большинство подобных переходов связано с заключением брака между представителями ислама и православия. Не вдаваясь в вопрос о том, насколько это допустимо с точки зрения и той, и другой конфессии, отметим, что в советские годы в Татарстане практика межнациональных (а следовательно, и межконфессиональных) браков получила более чем широкое распространение — в 70-е годы XX века подобных браков в Татарстане заключалось около 70%. Очевидно, что в условиях советского секуляризма религиозный фактор не был актуальным для большинства населения, что облегчало заключение подобных брачных союзов. В постсоветский период процент межнациональных (читай — межконфессиональных) браков неуклонно падает, но всё же не стремится к нулю — подобные браки заключаются и сегодня. В таких браках весьма вероятна конверсия, т. е. переход из одной религии в другую.

О случаях перехода из ислама в православие говорить не будем, это отдельная тема, не вписывающаяся в рамки настоящей статьи. Если же говорить о «брачной конверсии» в ислам, то это вариант в абсолютном большинстве женский: номинально православная девушка выходит за чаще всего тоже номинального мусульманина, но при заключении брака, помимо регистрации в органах ЗАГС, осуществляется и исламский религиозный брачный обряд. Правда, не всегда брак гарантированно приводит к однозначно понимаемой конверсии.

Здесь мы сталкиваемся как с проблемой различия религиозно-правового строя ислама и православия, так и с несовпадением в восприятии самого факта заключения религиозного брака вступающими в него сторонами и их родственниками. Татарской (т. е. исламской) стороной факт совершения никаха рассматривается как переход жены в ислам: действительно, в рамках никаха произносится шахада, и с формальной точки зрения невеста принимает ислам. Но, поскольку обряд проводится на арабском языке, невеста зачастую просто не понимает смысла происходящего, а присутствующие не всегда ей этот смысл разъясняют. Поэтому в восприятии самой женщины иногда это не более чем необходимая церемония: нередки случаи, когда через некоторое время такие женщины приходят в православный храм на исповедь и приносят покаяние в участии в чужом религиозном обряде. То есть, даже вступая в брак с мусульманином, они внутренне не отказываются от своей религиозной идентичности, и более того, добиваются, чтобы хоть кто-то из детей был крещён — практика разделения детей по конфессиональному признаку в одной семье по решению родителей не так уж редка: *«Вот у нас сын, он папин, русский значит, православный, я и в церкви была, когда его крестили, и крест сама купила. А Алиночка — она наша, мусульманка, мы и никах читали, и всю жизнь она с моими родственниками, все праздники. И веселее нам, и праздники все вместе отмечаем, и Пасху, и Рамадан, и все»*¹. Также распространена практика тайного крещения матерями детей, им порой дают имена, которые есть в православных святцах, но в то же время в ходу у татар, например, имя Азат (естественно, что папа-татарин, номинальный мусульманин, об этом даже не догадывается).

Другое дело, когда брак с мусульманином сопровождается действительным осознанным переходом жены в ислам — таких случаев, к сожалению, намного меньше, нежели описанных выше: *«Я как будто в душе всегда была мусульманкой, но не знала. А платок, да — я надела, когда за муж вышла. Я же замуж вышла, я под мужем теперь. Я как закрыла волосы, я поняла — вот моя жизнь, моя семья, и моя вера. И дальше так и пошло»*².

¹ Из интервью женщины, 49 лет, смешанный брак, ее семья очень религиозная, брат служит в мечети. Муж в своем интервью отметил, что очень жалеет, что не может с ней обвенчаться, но ее семья и так его «с трудом терпит» (г. Казань).

² Из интервью женщины, 32 года (г. Казань).

В завершение необходимо отметить, что важным для понимания является не просто факт самопровозглашения себя мусульманином, но начало осознанной религиозной жизни. К сожалению, чаще всего в исследовании фактически сращиваются и не сопоставляются те, кто только осознал себя мусульманином, и те, кто много лет является активно практикующим. Эти издержки методического аппарата полевых исследований зачастую не дают возможности разобраться (в массовом порядке) с исходным конверсионным импульсом религиозной идентичности. В связи с этим мы надеемся, что предпринятая попытка классификации типов включения мусульман в активную духовную жизнь будет иметь свое продолжение и дальнейшее развитие.

Литература

Астахова Л. С. Религия в системе социальных отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты. Казань: Центр инновационных технологий, 2006. С. 353–357.

Астахова Л. С. Религия в системе социально-политических отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты. Казань: Институт государственной службы при Президенте РТ, Центр инновационных технологий, 2006. 232 с.

Благоевич М. Ревитализация религии (православия) в Сербии: действительность или миф? // Научные ведомости. Серия: Философия. Социология. Право. 2012. № 2(121). Вып. 19. С. 71–80.

Каргина И. Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. М.: МГИМО-Университет, 2014. 278 с.

Robert K. Merton. The Th: mas Theorem and the Matthew Effect. Social Forces, 74(2). December 1995. P. 379–424.

The Encyclopaedia of Islam, Leiden: E. J. Brill, 1986. Vol. 1.

References

Astahova L. (2013). *Metodologicheskie Osnovaniya Monitoringa Religioznoy Situatsii v Polikonfessionalnom Regione* [Methodological Foundations of Monitoring of Religious Situation in the Polyconfessional Region]. Gertsenovskie Chteniya, 2012 g. Aktualnyie problemyi sotsialnyih nauk. SPb.: Izd-vo «Eleks-Sis». Pp. 353–357 (in Russian).

Robert K. Merton. (1995). *The Thomas Theorem and the Matthew Effect*. Social Forces, 74(2), December. Pp. 379–424.

Brill E. J. (1986). *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden. Vol. 1.

CONVERSION TENDENCIES AND CONTEMPORARY ISLAM: ATTEMPTS OF CLASSIFICATION OF “WAYS TO THE SPIRITUAL PRACTICE” (ON THE BASIS OF MONITORING IN THE REPUBLIC OF TATARSTAN)

Larisa S. ASTAKHOVA,

Doct. Sci. (Philos.), leading researcher of Center of Islamic Studies (Tatarstan Academy of Sciences); full professor, head of the chair of science of religion, Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan Federal University.
E-mail: Lara_astahova@mail.ru

Yaroslav V. BUKHARAEV,

Cand. Sci. (Hist.), assistant professor, the chair of science of religion, Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan (Volga) Federal University.
E-mail: Pop_buharaev@mail.ru

(18, Kremlevskaya Str., Kazan, 420111, Russian Federation).

Abstract. This article is devoted to one of the aspects of revitalization of religious life on post-soviet space — returning/coming into Islam in contemporary Russia. The article attempts to systematize probable ways of becoming a person as a practicing believer. Author's positions are enforced by data received during the monitoring of religious situation in Tatarstan that is carried out by the chair of religious studies of Kazan Federal University since 2011. Also authors raise a question about formatting of adequate religious-studies terminology in context of the problem of transition of person from position of declared Islamic identity to position of practicing believer — in Russian orthodox tradition we have a concept of “in-churchment”, that has no direct analog in Islamic tradition.

Keywords: Islam, revitalization of religion, practicing believers, models of inclusion into religious life, religious identity, prescribed identity, religious choice.

UDC 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-2-125-136



*МИР ИСЛАМА АЗИИ И АФРИКИ:
ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ
И СОВРЕМЕННОСТЬ*







КОНСТИТУЦИЯ ИРАКА 2005 ГОДА И ПРИНЦИПЫ ИСЛАМА*

ХАЙРУЛЛИН

Тимур Радикович,

аспирант, Институт востоковедения РАН
(107031, Россия, г. Москва,
ул. Рождественка, д. 12).
E-mail: jumglaw16@yandex.ru

КОРОТАЕВ

Андрей Витальевич,

д-р ист. наук, зав. лабораторией
Мониторинга рисков социально-
политической дестабилизации,
Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»
(101000, Россия, г. Москва,
ул. Мясницкая, д. 20).
E-mail: akorotayev@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена исследованию норм Конституции Республики Ирак 2005 года, касающихся шариата и ислама в целом. Проводится сравнительный анализ действующей Конституции республики с предыдущей Конституцией 1970 года. Показано, что в Конституции 1970 года шариату и исламу практически не было отведено существенного места, в то время как Конституция 2005 года отводит принципам ислама более заметную роль.

Ключевые слова: конституция, шариат, ислам, шиизм, суннизм, демократия.

УДК 322.172.3

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-2-139-152

К настоящему времени Иракская республика проделала в конституционном строительстве достаточно большой путь. Приняв первую конституцию в 1924 году, Иракское государство одним из первых на Ближнем Востоке обозначило курс на построение современного правового общества, которое должно регулироваться с помощью четко установленных государственных институтов, прописанных в Основном Законе.

По своей природе конституция является не просто главным нормативно-правовым актом любого государства, но и своего рода символом историко-культурной идентичности народа, проживающего на данной территории. Для Иракского государства этот фактор особо актуален. Страна, связывающая свое развитие с месопотамской цивилизацией, населенная многими народами, исповедующими разные религии со множеством ответвлений, как ни одна другая нуждается в Основном законе, который бы всецело отражал все вышеуказанные характеристики.

* Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2017 г. при поддержке проекта РНФ «Российская политика на Ближнем и Среднем Востоке: перспективы и пределы сотрудничества со странами региона» (№ 14-18-03615).

Однако политическая история Ирака с момента обретения им независимости свидетельствует о том, что консенсус в конституционном строительстве до сих пор не достигнут. Все предыдущие конституции, начиная с Конституции 1924 года, не прошли испытание временем, так как не содержали в себе механизмы, которые позволили бы в случае необходимости менять в ней отдельные положения, но не прибегать всякий раз к принятию новой конституции.

Провозгласив себя республикой в 1958 году, страна долгое время находилась под управлением военных, которые использовали для этого достаточно жесткие авторитарные методы и игнорировали создание действительно представительных демократических органов в целях недопущения организационного оформления и выступления возможных оппозиционных сил¹. Своими действиями они довели страну до того, что она вновь оказалась под внешним влиянием.

В разное время Ираком руководили монархисты, социалисты, демократы и пр.; все они пытались разрешить национальные и конфессиональные противоречия в меру своего понимания проблемы, однако это не уберегло страну от серьезных и затяжных этнических и религиозных конфликтов. На протяжении всей истории Ирака религиозный фактор играет едва ли не главную роль в политике и взаимодействии государства с обществом.

Согласно оценочным данным, 97% населения Ирака исповедуют ислам, из них 60–65% — шииты и 32–37% — сунниты². Небольшой процент населения исповедует йезидизм. В основной своей массе это йезиды, проживающие на севере Ирака (Иракский Курдистан). В Южном Ираке сохранилось небольшое (около 10 тыс.) число последователей мандеизма. Остальное население исповедует различные толки христианской религии и принадлежит к большому числу церквей: Халдейской католической церкви, Сирийской католической церкви, Армянской католической церкви, Римско-Католической церкви, Ассирийской церкви Востока, Сиро-яковитской православной церкви, Армянской апостольской церкви, Древней Ассирийской церкви Востока и т. д.³

Чтобы выяснить, каково влияние ислама на Иракскую конституцию, необходимо прибегнуть непосредственно к ее анализу.

Сразу оговоримся, что американская администрация, контролировавшая Ирак в переходный период, неохотно шла на то, чтобы будущая конституция провозглашала свою приверженность принципам

¹ Сапронова М. А. Иракская конституция в прошлом и настоящем (из истории конституционного развития Ирака). М.: Институт Ближнего Востока, 2006. С. 44.

² Политические системы современных государств: энциклопедический справочник: В 4 т. Т. 2: Азия/ МГИМО(У) МИД России, ИНОП / гл. ред. А. В. Торкунов; науч. ред. А. Ю. Мельвиль; отв. ред. М. Г. Миронюк. М.: Аспект Пресс, 2012. С. 142.

³ Там же.

ислама. Попытки включения норм исламского права в любой из проектов будущей Конституции 2005 года встречали жесткий отпор со стороны главы Временной коалиционной администрации Пола Бремера¹. Однако, в силу того, что над проектом Конституции, помимо американских юристов, работали и иракские, ситуация сложилась в пользу определенного консенсуса (хотя и ограниченного) в упоминании исламских норм².

Другая необходимая оговорка касается проблемы суннитско-шиитских противоречий, существенно повлиявших как на содержание Конституции Ирака 2005 года, так и на процесс ее разработки. Начнем с того, что во времена Саддама Хусейна шиитское большинство страны было неполноправной категорией населения, так как Саддам опирался главным образом на суннитов. Потому за достаточно длительный срок пребывания С. Хусейна у власти у шиитов накопился к нему целый ряд претензий политического и морального свойства.

С приходом американской администрации и свержением старой власти на политической арене произошла смена полюсов силы. У американцев не было иного выхода, кроме как опереться на шиитов, многие из которых выступили их естественными союзниками по причине неслучайной антипатии к иракскому баасистскому режиму вообще и С. Хусейну в частности. В этой ситуации многие шииты сочли возможным пойти на тактический союз с американской администрацией. Казалось бы, при таком раскладе сил новая конституция должна была бы отражать влияние шиитской мусульманской мысли. Однако несмотря на то, что в разработке новой Иракской конституции принимали участие некоторые видные шиитские юристы, в том числе известный духовный лидер аятолла Али ал-Систани, они не могли разработать последовательно шиитскую конституцию по образцу иранской, так как это привело бы к окончательному отчуждению от нового режима всего суннитского населения. К тому же этого бы никогда не допустили представители американской администрации, для которой в то время шиитский Иран выступал в качестве одного из главных внешних врагов.

Вместе с тем суннитские юристы не могли оказать заметного влияния на новую конституцию по определению. В результате на выходе получился такой вариант конституции, который не был ни суннитским, ни шиитским. В этих условиях сниженное число упоминаний ислама при отсутствии в этих упоминаниях как шиитской, так и суннитской окраски выступало в качестве своего рода компромисса, более или менее приемлемого как для иракских шиитов, так и для иракских

¹ Jawad S. The Iraqi constitution: structural flaws and political implications. 2013. С. 7.

² Rabb I. A. We the Jurists: Islamic Constitutionalism in Iraq / U. Pa. J. Const. L. 2008. Vol. 10, No. 3. С. 554.

суннитов (к тому же такого рода компромисс был очень привлекателен и для американской администрации).

Естественно, в наши задачи не входит анализ всех статей конституции. Особое внимание будет уделено тем положениям, которые прямо или косвенно касаются шариата и ислама в целом.

В одной из первых статей Основного закона, государственной религией страны признается ислам, на основе которого строится законодательство. Действительно, в ст. 2.1 Конституции сказано:

الإسلام دين الدولة الرسمي وهو مصدر اساس للتشريع¹

«Ислам — официальная религия государства; он является основным источником законодательства»¹.

Положение о том, что ислам признается основным источником законодательства, является очень важным показателем роли норм исламского права в стране, где мусульмане являются подавляющим большинством. Примечательно, что предыдущая Конституция 1970 года в ст. 4 ограничивалась только такой формулировкой:

الإسلام دين الدولة²

«Ислам является государственной религией»². Про ислам же как основу законодательства там речь не шла.

Стоит отметить, что в среде иракских юристов существовали разногласия по поводу того, чему не должны противоречить принимаемые законы — «установлениям ислама», или «установлениям шариата»; однако выбор был сделан в пользу первого варианта³. В результате пункт 1А ст. 2 Иракской конституции 2005 года увидел свет в следующей формулировке:

لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت احكام الاسلام⁴

«Не разрешается принятие закона, который противоречит принципиальным установлениям ислама».

¹ Конституция Республики Ирак 2005 года. Ст. 2.1. (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: [http://www.iraqja.iq/view.77/\(дата обращения 21.03.2017\)](http://www.iraqja.iq/view.77/(дата обращения 21.03.2017)).

² Конституция Республики Ирак 1970 года. Ст. 4. (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: [http://iraqja.iq/view.81/\(дата обращения 22.03.2016\)](http://iraqja.iq/view.81/(дата обращения 22.03.2016)).

³ Hamoudi H. A. Ornamental Repugnancy: Identitarian Islam and the Iraqi Constitution // St. Thomas University Law Review. 2010. Vol. 7: Iss. 3. C. 699.

⁴ Конституция Республики Ирак 2005 года. Ст. 2.1А (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: [http://www.iraqja.iq/view.77/\(дата обращения 22.03.2017\)](http://www.iraqja.iq/view.77/(дата обращения 22.03.2017)).

При этом в пункте 1В делается существенная оговорка:

لا يجوز سن قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية¹

«Не разрешается принятие закона, который противоречит принципам демократии»². Данное положение дополняет еще одна норма, зафиксированная в пункте 1С, согласно которой «Не разрешается принятие закона, который нарушает права и основные свободы, декларируемые настоящей Конституцией»:

لا يجوز سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الاساسية الواردة في هذا الدستور²

Здесь, конечно, можно предполагать определенное влияние временной американской администрации³. При этом положение о том, что принятые законы не должны противоречить принципам демократии, правам и свободам человека значительно сокращает действие норм исламского права, делая проблематичным, скажем, такое предусмотримое шариатом наказание за кражу, как отсечение руки⁴.

Провозглашая ислам государственной религией, в ст. 2.2 Конституция при этом «гарантирует сохранение исламской идентичности большей части иракского народа, а также она гарантирует обеспечение полных религиозных прав всех лиц на свободу вероисповедания и отправление религиозных обрядов, идет ли речь о христианах, йезидах или последователях мандеизма»:

يضمن هذا الدستور الحفاظ على الهوية الاسلامية لغالبية الشعب العراقي كما و يضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الافراد في حرية العقيدة و الممارسة الدينية كال مسيحيين و الازديين و الصابئة المندائيين⁵

¹ Конституция Республики Ирак 2005 года. Ст. 2.1В (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iraqja.iq/view.77/> (дата обращения 22.03.2017).

² Конституция Республики Ирак 2005 года. Ст. 2.1С (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iraqja.iq/view.77/> (дата обращения 24.03.2017).

³ Backer L. C. Theocratic Constitutionalism: An Introduction to a New Global Legal Ordering // Indiana Journal of Global Legal Studies. 2009. Vol. 16: Iss. 1. С. 122.

⁴ Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право: вопросы теории и практики. Наука, 1986. С. 203.

⁵ Конституция Республики Ирак 2005 года. Ст. 2.2 (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iraqja.iq/view.77/> (дата обращения 24.03.2017).

С одной стороны, такое положение должно помогать предотвращать межконфессиональные конфликты. С другой стороны, это ведет к либерализации общественных связей, оставляя в стороне процессы консервации традиционного уклада¹. Противоположная ситуация складывается, к примеру, в Саудовской Аравии, где в «Основах системы власти» содержится категорическое предписание исповедовать ислам и фактически не допускается распространение иной религии². Иракская Республика в этом отношении является поликонфессиональным государством. Потому положение о свободе вероисповедания, характерное для светских государств, применяется и в Иракской конституции.

Необходимо обратить внимание и на ст. 3, где прямо говорится о принадлежности Ирака к исламскому миру:

العراق... هو... جزء من العالم الاسلامي³

«Ирак... это... часть исламского мира».

После свержения режима Саддама Хусейна и оккупации страны войсками коалиции во главе с США произошло нарастание нестабильности. Во-первых, вследствие внутренних конфликтов и расколов: после падения режима вновь обострилась конфронтация между шиитами и суннитами. Шиитское большинство, которое во времена Саддама терпело многочисленные притеснения, с приходом коалиции сумело взять власть в свои руки. В итоге суннитские и шиитские боевики начали взаимный массовый террор. Это привело к многочисленным жертвам со стороны мирного населения. По подсчетам ООН, только в 2006 году погибло 34 тыс. мирных граждан⁴. Во-вторых, вследствие террористических угроз: с 2003 года идет непрерывное противостояние между правительством республики и отделением международной террористической организации «Ал-Каида». Таким образом, в Конституции страны особое внимание уделено вопросам борьбы с терроризмом. В связи с этим в Конституцию введена ст. 7 (пункт 1 и 2)², представляющая заметный интерес в контексте данного исследования:

يحظر كل كيان او نهج يتبن، العنصرية او الارهاب او التكفير او التطهير الطائفي او

¹ Хайруллин Т. Р. Шариат в конституции Саудовской Аравии как фактор предотвращения дестабилизации политического режима // сборник материалов V Всероссийского социологического конгресса. Екатеринбург. 2016. С. 155.

² Сапронова М. А. Государственный строй и конституции арабских республик // М.: Муравей. 2003. С. 88.

³ Конституция Республики Ирак 2005 года. Ст. 3 (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: [http://www.iraqja.iq/view.77/\(дата обращения 24.03.2017\)](http://www.iraqja.iq/view.77/(дата обращения 24.03.2017)).

⁴ Политические системы современных государств. Т. 2. С. 141.

يحرّض او يمهّد او يمجّد او يروج او يبرّر له، و بخاصّة البعث الصدامي في العراق و رموزه و تحت اى مسم، كان، و لا يجوز ان يكون ذلك ضمن التعددية السياسية في العراق، و ينظم ذلك بقانون
تلتزم الدولة محاربة الارهاب بجميع اشكاله، و تعمل عل، حماية اراضيها من ان تكون
مقرّاً او ممراً او ساحة لنشاطه¹

«Запрещается деятельность любых организаций, группировок, использующих в своей деятельности, оправдывающих или пропагандирующих такфир², расизм, терроризм, этнические гонения и подстрекательство к таким действиям, а также саддамовской партии Баас с ее символикой, к каким бы названиям она ни прибегала. Такие организации не могут стать полноценной частью плюралистической системы, что должно быть урегулировано законом. Государство стремится к борьбе с терроризмом во всех его проявлениях и будет стараться обеспечивать защиту своей территории от превращения ее в базу для террористической деятельности». Фактически этим законодательно закрепляется запрет любых организаций, группировок, использующих в своей деятельности, оправдывающих или пропагандирующих такфир, т. е. по сути своей радикальных исламистских организаций.

Однако несмотря на конституционное закрепление этой нормы, борьба с терроризмом проходит с переменным успехом. Активно действовавшая в течение десятилетия террористическая организация «Ал-Каида» дала впоследствии начало такой группировке, как «Исламское государство Ирака», которая в свою очередь стала базой для расширения своего влияния на соседнее Сирийское государство и 8 апреля 2013 года переименовала себя в «Исламское государство Ирака и Леванта». В настоящий момент данная организация именует себя «Исламским государством»³, она упрочила свое положение и несет прямую угрозу существованию уже двух национальных государств⁴. До появления «Исламского государства» властям Ирака с помощью войск США удалось добиться снижения активности «Ал-Каиды» и вытеснения

¹ Конституция Республики Ирак 2005 года. Ст. 7. (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iraqja.iq/view.77/> (дата обращения 26.03.2017).

² Такфир — обвинение в неверии. Как правило, мусульманские радикалы оправдывают свои преступления необходимостью и даже религиозным долгом решительно бороться с неверием, прежде всего с вероотступниками — теми мусульманами, кто отошел от ислама. См.: *Сюкияйнен Л. Р.* Исламская правовая мысль против экстремизма и терроризма // *Право. Журнал Высшей школы экономики.* 2011. № 1. С. 38.

³ Экстремистская организация, запрещенная в РФ.

⁴ *Гринин Л. Е.; Исаев Л. М.; Коротаев А. В.* Революции и нестабильность на Ближнем Востоке. М.: Московская редакция издательства «Учитель», 2015. С. 142.

ее на север страны. Однако с появлением «Исламского государства» ситуация осложнилась и в будущем тяжело прогнозируема.

Ради укрепления и консолидации различных слоев иракского народа, «Конституция в качестве символов, законодательно закрепляет флаг, герб и национальный гимн страны» (ст. 12.1). Помимо этого, «признаются и регулируются знаки отличия, официальные праздники, национальные и религиозные мероприятия, а также государственное летосчисление по хиджре и григорианскому календарю» (ст. 12.2):

ينظم بقانون علم العراق و شعاره و نشيده الوطنى بما يرمز ال، مكونات الشعب
العراقى تنظم بقانون ال اوسمة و العطلات الرسمية و المناسبات الدينية و الوطنية و
التقويم الهجرى و الميلادى¹

Государство тем самым пытается учесть традиции основных религиозных конфессий (христианства и ислама).

В большом разнообразии предоставляемых свобод иракцы имеют право свободно определять свой личный статус в соответствии с их религией, верованиями и другим религиозным выбором, что закреплено в ст. 41². В связи с этим «приверженцы любой из религий или сект свободны в отправлении своих религиозных культов, включая церемонию Хуссейни (шиитскую религиозную церемонию); распоряжение религиозными пожертвованиями и решение иных религиозных вопросов регулируется законом; государство гарантирует свободу вероисповедания и защиту мест их отправлений» (ст. 43 (пункт 1А, В и 2)).

اتباع كل دين او مذهب احرار فى
ممارسة الشعائر الدينية بما فيها الشعائر الحسينية ادارة الاوقاف و شؤونها و
مؤسساتها الدينية و ينظم ذلك بقانون تكفل الدولة حرية العبادة و حماية اماكنها³

Безусловно, данная статья предполагает существование таких мусульманских институтов, как вакф, дарение и т. д.

¹ Конституция Республики Ирак 2005 года. Ст. 12. (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iraqja.iq/view.77/> (дата обращения 27.03.2017).

² Конституция Республики Ирак 2005 года. Ст. 41 (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iraqja.iq/view.77/> (дата обращения 28.03.2017).

³ Конституция Республики Ирак 2005 года. Ст. 43 (на араб. яз.). // URL: <http://www.iraqja.iq/view.77/> (дата обращения 28.03.2017).

Особое место Конституция Ирака, отводит роли женщин. Избирательный закон гарантирует представительство женщин в парламенте в пропорции $\frac{1}{4}$ от общего числа депутатов (ст. 49 пункт 4)¹. Стоит отметить, что избирательными правами женское население пользуется с 1980 года. Однако, несмотря на то, что действующая Конституция гарантирует женщинам равные избирательные права наряду с мужчинами (ст. 20), существует угроза в случаях столкновения религиозного и светского начал. Так, женщины, ходившие на учёбу в университет, работавшие или же просто оказывавшиеся на улице без традиционного покрытия головы, нередко подвергались нападкам со стороны религиозных фанатов. Статья 34 Конституции (об обязательном начальном образовании) также вызвала противодействие со стороны женщин, которые испугались, что их мужья станут принимать решения на основе исламского права в семейных вопросах и в вопросах ограничения образования для девушек². По данным Freedom House на 2007 год, именно безопасность оставалась основной проблемой для женщин в Ираке³.

Влияние ислама как нормативного регулятора в разрешении судебных вопросов проявилось в деятельности Верховного Федерального Суда. Данный судебный орган осуществляет контроль соответствия принятых законов нормам Конституции, дает толкование данным нормам, а также выносит судебные решения по делам, вытекающим из применения федеральных законов, правил и т. д. Особенностью данного судебного органа является то, что он состоит из судей и экспертов как по исламскому праву, так и по светскому законодательству.

Однако наделение Верховного Федерального Суда столь широкими полномочиями было вызвано нежеланием создавать в стране специальный Конституционный суд, который занимался бы только определением конституционности принимаемых законов. Так, ст. 92 (пункт 1 и 2) Основного закона гласит:

المحكمة الاتحادية العليا هيئة قضائية مستقلة ماليا واداريا تتكون المحكمة الاتحادية العليا من عدد من القضاة و خبراء في الفقه الاسلامي وفقهاء القانون يحدد عددهم و تنظم طريقة اختيارهم و عمل المحكمة، بقانون يسن باغلبية ثلثي اعضاء مجلس النواب⁴

¹ Конституция Республики Ирак 2005 года. Ст. 49.4 (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iraqja.iq/view.77/> (дата обращения 28.03.2017).

² Katzman K. Iraq: Elections, Government, and Constitution. Library of Congress Washington DC Congressional Research Service, 2006. С. 446.

³ Политические системы современных государств. С. 144.

⁴ Конституция Республики Ирак 2005 года. Ст. 92 (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iraqja.iq/view.77/> (дата обращения 29.03.2017).

«Верховный Федеральный Суд является финансово и административно независимым судебным органом. Верховный Федеральный Суд состоит из определенного количества судей, в том числе из экспертов по исламскому праву. Закон регулирует его состав, порядок избрания и функционирования суда с одобрения двух третей членов Совета Представителей».

Ввиду того, что Верховный Суд занимается решением вопросов о соответствии законов принципам ислама, демократии и правам человека, невозможно заключить, что это религиозный орган. Просто для решения вопросов о соответствии законов нормам ислама к работе Суда привлекаются эксперты в области мусульманского права, что означает уважение судебных органов к исламским традициям страны¹. Однако, по мнению некоторых ученых, в таком устройстве Суда заложен конфликт, так как в качестве исламских экспертов в области права в нем, вероятнее всего, будут выступать представители шиитского большинства. Следовательно, любая экспертиза будет больше склоняться в пользу правовой системы шиитов, маргинализируя суннитов, или, по крайней мере, создавать такое ощущение. Осознание шиитского доминирования может уничтожить легитимность суда в глазах суннитов и курдов, а также подорвать дух мирного сосуществования и веротерпимости. Таким образом, разделение мест в Верховном Суде между исламскими и светскими экспертами потенциально может принести больше вреда, чем пользы².

К тому же не определено четко количественное соотношение между исламскими и светскими судьями. Несмотря на то, что депутаты исламских партий требуют, чтобы эксперты по исламскому праву имели 50% голосов в составе судей Верховного Федерального Суда, светские партии, входящие в состав парламента, против такого распределения голосов, поскольку, по их мнению, это может нарушить демократический характер государства, каковым провозглашается страна в ст. 1 Основного закона³.

Можно констатировать, что в своем конституционном развитии (как минимум с 1970 года) Иракская Республика отводила исламскому праву и исламу в целом чрезвычайно скромное место. Однако в сравнении с Конституцией 1970 года в нынешнем Основном Законе наблюдается более заметное влияние ислама⁴. Действительно, Конституция

¹ Сапронова М. А. Иракская конституция в прошлом и настоящем (из истории конституционного развития Ирака). С. 104.

² Burroughs T. G. Turning Away from Islam in Iraq: A Conjecture as to How the New Iraq Will Treat Muslim Apostates // Hofstra L. Rev. 2008. Vol. 37: Iss. 2. С. 517.

³ Аль-Мухамед Г. З. А. Верховный федеральный суд республики Ирак как орган конституционного нормоконтроля (проблемы конституционной регламентации деятельности) // Правовая наука и реформа юридического образования. 2012. № 2(25). С. 28.

⁴ Хайруллин Т. Р., Коротаев А. В. Ислам, партия арабского социалистического возрождения и сирийские конституции 1973 и 2012 гг. // Право и управление. XXI век. 2016. № 2. С. 42.

2005 года имеет четыре¹ прямых и два² «косвенных» упоминания об исламе и шариате, в то время как в Конституции 1970 года имелось только одно³ прямое упоминание.

Тем не менее нужно отметить, что «косвенные» упоминания об исламе в ст. 7 и 12 Основного Закона все-таки трудно трактовать как результат «исламского влияния» в силу их специфичности. Упоминание о таком понятии, как такфир, в ст. 7 Конституции касается сферы ислама, однако как раз в плане запрета радикального исламизма. В свою очередь, упоминание о календаре по хиджре в ст. 12.2 Конституции не несет в себе предписывающего или обязательного характера, а лишь показывает толерантную позицию властей в вопросах свободы применения населением как григорианского календаря, так и календаря по хиджре.

Новая Конституция Ирака, которая была одобрена на всеобщем референдуме 15 октября 2005 года, отражает попытку синтезировать исламские нормы с основными правами и свободами, входящими в набор демократических институтов. Вместе с тем имеются основания предполагать, что определенную роль в ограниченном упоминании ислама в Конституции Ирака 2005 года сыграло и давление американских оккупационных властей.

Литература

Аль-Мухамед Г. З. А. Верховный федеральный суд республики Ирак как орган конституционного нормоконтроля (проблемы конституционной регламентации деятельности) // Правовая наука и реформа юридического образования. 2012. № 2(25). С. 26–31.

Гринин Л. Е., Исаев Л. М., Коротаев А. В. Революции и нестабильность на Ближнем Востоке. М.: Московская редакция издательства «Учитель», 2015. 384 с.

Политические системы современных государств: Энциклопедический справочник: В 4 т. Т. 2: Азия/ МГИМО(У) МИД России, ИНОП / гл. ред. А. В. Торкунов; науч. ред. А. Ю. Мельвиль; отв. ред. М. Г. Миронюк. М.: Аспект Пресс, 2012. 599 с.

Сапронова М. А. Государственный строй и конституции арабских республик. Монография // науч. ред. В. П. Воробьев. М.: Муравей. 2003. 328 с.

¹ Конституция Республики Ирак 2005 года. Ст. 2; 3; 43; 92 (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iraqja.iq/view.77/> (дата обращения 30.03.2017).

² Конституция Республики Ирак 2005 года. Ст. 7 и 12 (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iraqja.iq/view.77/> (дата обращения 30.03.2017).

³ Конституция Республики Ирак 1970 года. Ст. 4. (на араб. яз.). [Электронный ресурс] // URL: <http://iraqja.iq/view.81/> (дата обращения 30.03.2017).

Сапронова М. А. Иракская конституция в прошлом и настоящем: (из истории конституционного развития Ирака). М.: Институт Ближнего Востока. 2006. 195 с.

Сюкияйнен Л. Р. Исламская правовая мысль против экстремизма и терроризма // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2011. № 1. С. 24–43.

Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики / отв. ред. В. А. Туманов. М.: Наука, 1986. 256 с.

Хайруллин Т. Р. Шариат в конституции Саудовской Аравии как фактор предотвращения дестабилизации политического режима // сборник материалов V Всероссийского социологического конгресса. Екатеринбург. 2016. С. 155–163.

Хайруллин Т. Р., Коротаев А. В. Ислам, партия арабского социалистического возрождения и сирийские конституции 1973 и 2012 гг. // Право и управление. XXI век. № 2, 2016. С. 40–46.

Backer L. C. Theocratic Constitutionalism: An Introduction to a New Global Legal Ordering // Indiana Journal of Global Legal Studies. 2009. Vol. 16: Iss. 1. Pp. 85–172.

Burroughs T. G. Turning Away from Islam in Iraq: A Conjecture as to How the New Iraq Will Treat Muslim Apostates // Hofstra L. Rev. 2008. Vol. 37: Iss. 2, Article 6. Pp. 517–597.

Hamoudi H. A. Ornamental Repugnancy: Identitarian Islam and the Iraqi Constitution // St. University of St. Thomas Law Journal. 2010. Vol. 7: Iss. 3. Article 10. Pp. 692–713.

Jawad S. The Iraqi constitution: structural flaws and political implications. London. LSE Middle East Centre, 2013. 28 p.

Katzman K. Iraq: Elections, Government, and Constitution. Washington, DC. Library of Congress Congressional Research Service, 2006. Pp. 445–451.

Rabb I. A. 'We the Jurists': Islamic Constitutionalism in Iraq // University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law. Vol. 10, no. 3. 2008. Pp. 527–579.

References

Al-Mukhamed G. Z. A. (2012). *Verkhovnyy Federalnyy Sud Respubliki Irak kak Organ Konstitutsionnogo Normokontrolya (Problemy Konstitutsionnoy Reglamentatsii Deyatelnosti)* [The Supreme Federal Court of the Republic of Iraq as a Body of Constitutional Control of Norms (the Problems of Constitutional Regulation of Activity)]. Legal science and legal education reform. Vol. 2 (25) (in Russian). Pp. 26–31

Grinin L., Isaev L., Korotaev A. (2015). *Revolutsii i Nestabilnost na Blizhnem Vostoke* [Revolution and Instability in the Middle East]. Moscow. 384 p. (in Russian). 384 p/

Politicheskie Sistemy Sovremennykh Gosudarstv Aziya (2012). [The Political Systems of Modern States]. Entsiklopedicheskiy spravochnik. Vol. 2. Asia. Moscow. 599 p. (in Russian)

Sapronova M. A. (2003). *Gosudarstvennyy Stroy i Konstitutsii Arabskikh Respublik* [Political System and Constitutions of Arabic Republics]. Moscow. 328 p. (in Russian)

Sapronova M. A. (2006). *Irakskaya Konstitutsiya v Proshlom i Nastoyaschem (iz Istorii Konstitutsionnogo Razvitiya Iraka)* [The Constitution of the Republic of Iraq on the Past and Present (from the History of Constitutional Development of Iraq)]. Moscow. 195 p. (In Russian)

Syukiyaynen L. (2011). *Islamskaya Pravovaya Mysl Protiv Ekstremizma i Terrorizma* [Islamic Law Thought Against Extremism and Terrorism]. Law. Journal of the Higher School of Economics. Vol. 1. Pp. 24–43

Syukiyaynen L. (1986). *Musul'manskoe Pravo: Voprosy Teorii i Praktiki* [Muslim Law: Theory Issues and Practice]. M.: Science. 256 p. (In Russian)

Khayrullin T. (2016). *Shariat v Konstitutsii Saudovskoy Aravii kak Faktor Predotvrashcheniya Destabilizatsii Politicheskogo Rezhima* [Sharia in the Constitution of Saudi Arabia as a Factor in Preventing the Destabilization of the Political Regime]. Ekb. Pp. 155–163

Khayrullin T., Korotaev A. (2016). *Islam, Partiya Arabskogo Sotsialisticheskogo Vozrozhdeniya I Siriyskie Konstitutsii 1973 i 2012 gg.* [Islam, the Arab Socialist Ba'ath Party and the Syrian Constitution of 1973 and 2012]. Law and Governance. XXI Century. Vol. 2. Pp. 40–46

Backer L. (2009). *Theocratic Constitutionalism: An Introduction to a New Global Legal Ordering*. Vol. 16. № 1. Pp. 85–172

Burroughs T. (2008). *Turning Away from Islam in Iraq: A Conjecture as to How the New Iraq Will Treat Muslim Apostates*. Vol. 37. Pp. 517–597

Casadei R. (2008). *Il Sangue Dell'agnello* [Blood Lamb]. Milano. 203 p.

Hamoudi H. (2010). *Ornamental Repugnancy: Identitarian Islam and the Iraqi Constitution*. Vol. 7. № 3. Pp. 692–713.

Jawad S. (2013). *The Iraqi Constitution: Structural Flaws and Political Implications*. London. LSE Middle East Centre, 2013. 28 p.

Katzman K. (2006). *Iraq: Elections, Government, and Constitution*. Washington, DC. Library of Congress Congressional Research Service, 2006. Pp. 445–451.

Rabb I. (2008). 'We the Jurists': Islamic Constitutionalism in Iraq. University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law, 10, No. 3. Pp. 527–579.

THE IRAQI CONSTITUTION OF 2005 AND THE PRINCIPLES OF ISLAM

Timur R. KHAIRULLIN,
postgraduate student, Institute of
Oriental Studies of the Russian Academy
of Sciences (12, Rozhdestvenka Str.,
Moscow, 107031, Russian Federation).
E-mail: jumglaw16@yandex.ru

Andrey V. KOROTAYEV,
Doct. Sci (Hist) the Head of the
Laboratory of Monitoring of the of
Sociopolitical Destabilization Risks of
the National Research University Higher
School of Economics
(20, Myasnitskaya Str., Moscow, 101000,
Russian Federation).
E-mail: akorotayev@gmail.com

Abstract. The article analyses constitutional provisions of the Republic of Iraq (2005) referring to Shari'a and Islam in general. It offers a comparative analysis of the present Constitution and the previous one (1970). It is demonstrated that there are virtually no significant places for Shari'a and Islam in the Constitution of 1970. The Constitution of 2005 offers a more meaningful role for the Islamic principles. It is also demonstrated that still the new Constitution of Iraq has very limited mentions of Islam which can be connected with the pressure of the provisional American occupation authorities, as well as Shi'a — Sunni contradictions. The Administration of the Coalition Provisional Authority of Iraq produced a tough resistance to

the attempts to include Islamic principles in any project of future Constitution. As a result, the final version of the constitution was neither Sunni nor Shi'a. Against this background, the very fact of a reduced number of references to Islam (without Shia or Sunni connotations) might have been regarded as a sort of compromise. Meanwhile, it can be concluded that throughout the extremely complicated political history of the country the consensus in constitutional construction has not been obtained so far.

Keywords: constitution, Shari'a, Islam, Shi'a, Sunni, democracy.





КОНЦЕПЦИЯ «ИСЛАМСКОГО ГОСУДАРСТВА» ИМАМА ХОМЕЙНИ*

КОРНЕЕВА

Татьяна Георгиевна,

канд. филос. наук, м. н. с., Институт
философии РАН (109240, Россия,
г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).
E-mail: tankorney@gmail.com

Аннотация. В 1979 году в Иране произошла Исламская революция, основным вдохновителем и духовным лидером которой стал аятолла Рухолла Хомейни (1900/1902–1989). Имам Хомейни предложил концепцию исламского государства, нашедшую воплощение в государственном устройстве современного Ирана. В статье анализируются два аспекта, связанные с этой концепцией, — обоснование необходимости исламского правления и доктрина «вилаят ал-факих» (правление [праведного] факиха), — и определяется их взаимосвязь с предшествующей традицией.

Ключевые слова: Иран, исламское государство, вилаят ал-факих, имам Хомейни, махди, захир, батин.

Имам Хомейни (1900 или 1902–1989) сыграл ключевую роль в Исламской революции 1979 г. и формировании курса на дальнейшее развитие Ирана, в основу государственного устройства которого легла концепция аятоллы об идеальном «исламском государстве».

В истории формирования суннитской теории халифата наиболее известны имена трех мыслителей: Абу ал-Хасана ал-Маварди (ум. 1058), Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111) и Бадр ад-дина ибн ал-Джама'а (ум. 1332). В шиитском фикхе¹ теории о форме власти и функциях государства не получили должного развития по нескольким причинам. Во-первых, на протяжении многих столетий шииты были в меньшинстве и не обладали реальной властью. Во-вторых, особенность шиитского вероучения состоит в том, что

* Исследование выполнено при поддержке Совета по грантам Президента РФ для государственной поддержки молодых российских ученых. Контракт № МК-2406.2017.6 «Философские истоки формирования модели политического устройства в современном Иране»

¹ Фикх — мусульманское право, предметом которого являются как отношения человека и общества, так и отношения человека и Бога. Факих — знаток фикха.

имам¹, которому по праву принадлежит власть над уммой, находится в сокрытии (*гайб*), а потому до его появления нет необходимости в рассуждениях о его власти.

Некоторый сдвиг в этом вопросе наметился в эпоху правления Сефевидов (1502–1736) и Каджаров (1796–1924), когда шиизм стал официальной религией Ирана. За этот период были написаны труды, которые заложили основу для шиитской теории «исламского правления». Как отмечает Мехди Санаи, по трудам ал-Караки (ум. 1534) можно проследить, как формировалась легитимность «правления факиха» как наместника «скрытого» имама². Первым шиитским факихом, рассмотревшим вопрос о «вилайат ал-факих» (правление факиха), был Ахмад Нараки (ум. 1819). В своем труде *Фава'id ал-аййам* («Польза дней») он утверждал, что обеспечение порядка и стабильности в обществе входит в обязанности факихов. Благодаря Муртазе Ансари (ум. 1865), ученику Нараки, положение о том, что ученый-муджтахид⁵ достоин подражания со стороны всех шиитов, получило всеобщее признание. Еще одним шагом вперед на пути формирования шиитской теории «исламского правления» стал труд *Танбих ал-умма ва танзиих ал-милла* («Указание мусульманской общине и очищение религии») На'ини (ум. 1976). На'ини первым сделал попытку совместить божественные предписания и демократические ценности, а кроме того, он считал, что факихи должны обладать правом контроля над деятельностью законодательных властей, дабы следить за соответствием издаваемых законов нормам ислама. Теория «исламского государства» имама Хомейни (1902–1989) — результат естественного развития шиитской правовой мысли.

Ориентация на прошлое — особенность исламской рефлексии. Мериллом истинности того или иного события или поступка служат айаты Корана и Сунна, задача же мусульманина — правильно интерпретировать айат или хадис в контексте современных условий. Историю человечества можно сравнить с игрой в мяч на резинке: рука запускает этот мячик, но он не падает, а возвращается обратно за счет сжатия резинки. Время, когда мяч находился в руке, — это период управления уммой пророком Мухаммадом. После его смерти «рука разжалась», мячик — умма мусульман — начал падать, но с рукой его связывает резинка — Коран и Сунна. Задача мяча — снова попасть в руку, иначе говоря, задача

¹ После смерти в 874 г. имама ал-Хасана ал-Аскари, одиннадцатого имама шиитов-имамитов, большая часть его последователей признала, что у ал-Хасана ал-Аскари есть малолетний сын, которого он скрывал, опасаясь преследования Аббасидов. Таким образом, в 874 г. Мухаммад унаследовал имамат от своего отца, оставаясь при этом в сокрытии (*гайба*). Позже шииты-имамиты отождествили сокрытого имама Мухаммада с эсхатологическим Махди, завершив тем самым линию исторического имамата (подробнее об этом см. [Дафтари 2017]).

² Санаи М. Мусульманское право и политика: история и современность. М.: ООО «Садра», 2016. С. 127–128.

общины мусульман — вернуться в то состояние гармонии, которые царили в умме в первые годы ее существования.

«Золотой век» завершился вместе с кончиной пророка Мухаммада в 632 г. После этого встал вопрос о наследовании власти в новом государстве, и уже с этого момента мы можем говорить об альтернативных вариантах управления.

Согласно имаму Хомейни, только ислам может обеспечить прочную базу для истинно справедливого государства. Суть ислама не сводится к морально-этическому кодексу, которого можно придерживаться или не придерживаться в зависимости от обстоятельств. Ислам регулирует все сферы жизни человека, и многие предписания касаются именно общественно-политической стороны жизни мусульманского сообщества. Имам Хомейни утверждает неразрывность ислама и политики:

Ислам не ограничивается одними лишь молитвами и паломничеством, законы ислама не обязывают просто соблюдать отправление обязательной ритуальной молитвы (намаза) и паломничества — это лишь часть соблюдения законов ислама. Ислам имеет дело с политикой, с управлением страной¹.

В Коране большое внимание уделено экономическим, общественным и семейным отношениям членов уммы, а также дипломатическим связям между мусульманской общиной и другими народами. Чтобы выполнить в полном объеме все, предписанное Кораном, необходимы институты государства. Например, при исламском правлении устанавливаются хумс², джизья³, харадж⁴, ушр⁵ и закят⁶. Для сбора и распределения всех вышеперечисленных налогов необходимы специальные институты, которые будут эффективно и полно выполнять свою задачу

¹ Имам Хомейни. Путь к свободе: речи и завещание. М.: ПАЛЕЯ, 1999. С. 215.

² Хумс — обязательный налог у мусульман-шиитов, равный одной пятой годового дохода. Обязательность хумса закреплена в Коране: «И знайте, что если вы взяли что-либо в добычу, то Аллаху — пятая часть (хумса-ху), и посланнику, и родственникам, и сиротам, и бедным, и путнику, если вы уверовали в Аллаха и в то, что Мы низвели Нашему рабу в день различения, в день, когда встретились два сборища. Поистине, Аллах мощен над всякой вещью!» (Коран 8: 42(41), перевод Крачковского И. Ю.). В каждом мазхабе бытует свое понимание, с каких доходов следует взимать хумс и на чьи нужды его необходимо тратить.

³ Джизья — подушный налог для людей Писания (христиан, иудеев и зороастрийцев), проживающих на территории исламского государства. Взимание джизии обосновывается аятом Корана: «Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха и в последний день, не запрещает того, что запретил Аллах и Его посланник, и не подчиняется религии истинной — из тех, которым ниспослано писание, пока они не дадут откупа (ал-джизья) своей рукой, будучи униженными» (Коран 9: 29, перевод Крачковского И. Ю.).

⁴ Харадж — налог, выплачиваемый иноверцами за пользование земель, завоеванной мусульманами

⁵ Ушр — налог с продуктов земледелия, выплачиваемый мусульманами с земель, которые не подлежат обложению хараджем.

⁶ Закят — обязательная милостыня, выплачиваемая мусульманами раз в год. Направления использования закята установлены в Коране: «Милостыни — только для бедных, нищих, работающих над этим, — тем, у кого сердца привлечены, на выкуп рабов, должникам, на пути Аллаха, путникам, — по становлению Аллаха. Аллах — знающий, мудрый!» // Коран / перевод смыслов и коммент. Ю. И. Крачковского. 9: 60.

только в исламском государстве. То же самое можно сказать и относительно вопроса обороны и безопасности. В Коране сказано: «И приготовьте для них, сколько можете, силы и отрядов конницы; ими вы устршите врага Аллаха, и вашего врага, и других, помимо них; вы их не знаете, Аллах знает их»¹. Обеспечить защиту на должном уровне способна только государственная армия, а значит, необходимо исламское государство. Для реализации шариатского уголовного права необходимы мусульманские суды и органы исполнительной власти. В отрыве от государственных институтов большая часть предписаний останется на бумаге, поэтому религия и политика должны быть нераздельны.

Имам Хомейни призывал не рассматривать ислам ни как набор предписаний, ни как философское учение. По мнению аятоллы, есть две группы улемов: одни «ограничили свои рассуждения метафизическими темами, вопросами, связанными с гностицизмом, философией и т. д.»², а другие «ограничили себя только объективными и внешними аспектами» и «понимали ислам как материалистическое учение»³. Имам Хомейни подчеркивал, что «ислам не ограничивается духовностью, о которой говорит первая группа — да, он имеет духовный аспект, как и многие другие грани, — но он не ограничивается и мирскими проблемами, о которых говорит вторая группа»⁴.

По мнению аятоллы, ислам не отдает предпочтения какому-либо аспекту, материальному или духовному, но объединяет их и предлагает человеку возможность расти соответственно его подлинной природе. Это утверждение берет свое начало в фундаментальной паре арабо-мусульманской философии *захир*–*батин*. *Захир* — это то, что явлено, доступно всем, профанное. *Батин* — скрытое, внутреннее, эзотерическое. По отдельности внутреннее (*батин*) и внешнее (*захир*) не могут существовать, и нет превосходства одного над другим, но вместе они образуют нечто сущее — вещь или явление. В том же ключе имам Хомейни понимал ислам: есть внутренняя (*батин*) сторона ислама и внешняя (*захир*). Внутреннее, эзотерическое, — это метафизика, а внешнее, экзотерическое, — предписания шариата. Только объединив эти две части можно увидеть целое, а именно: ислам — это путь осмысления внешнего через внутреннее, путь воплощения метафизических, абстрактных идей в материальном мире. Воплощение ислама на индивидуальном уровне — благочестивая жизнь, а реализация ислама на государственном уровне — исламская политика, или исламское правление: «Клянусь Господом, что ислам в целом — это политика,

¹ Коран / перевод смыслов и коммент. Ю. И. Крачковского. 8: 62.

² *Имам Хомейни*. Путь к свободе: речи и завещание. С. 284.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 285.

но понимали ее неправильно. Политическая наука берет свое начало в исламе»¹. Возражая группе, утверждающей отделенность религии от политики, имам Хомейни писал:

«Следует сказать этим невеждам, что в Священном Коране и Сунне говорится больше о политике и управлении государством, нежели о других проблемах. И даже большая часть исламских заповедей, касающихся богослужения и поклонения Богу, имеет политический характер и небрежение ими приносит многие беды. Пророк Ислама создал государство наподобие других государств мира, однако целью его было развитие социальной справедливости»².

Исламское правление от других форм правления отличает отсутствие законодательной ветви власти в чистом виде, поскольку «исламские законы принадлежат исключительно Всемогущему Аллаху. Священный законодатель ислама есть единственная законодательная власть. Никто не имеет права издавать другие законы или хотя бы отменять хоть малую часть того, что положил священный Законодатель»³. Для составления законопроектов и утверждения бюджета избирается Меджлис, за деятельностью которого наблюдает Совет стражей Конституции, состоящий из 12 факихов, назначаемых Высшим руководителем. Спорные вопросы между Меджлисом и Советом стражей решает Совет по определению политической целесообразности — совещательный орган при Высшем руководителе.

Правитель необходим лишь для исполнения уже данных законов, то есть он должен возглавлять исполнительную власть. Задача исполнительной власти — обеспечить справедливое вынесение решений по спорным вопросам и следить за выполнением законов.

В основе движения шиитов-имамитов, позднее образовавших течение шиитов-исна'ашаритов, лежит доктрина имамата — необходимость постоянного присутствия непогрешимого имама, происходящего из рода Пророка по линии 'Али ибн Аби Талиба. После 'Али имамат должен был передаваться от отца к сыну посредством «ясного указания» (*насс*), как, по мнению имамитов, пророк Мухаммад указал на 'Али как на своего преемника (*васи*) и заместителя (*халиф*). Имам, называемый шиитами-имамитами имамом времени, несет в себе особое знание ('*илм*), дарованное ему Богом. Имам обладает совершенным пониманием явного (*захир*) и скрытого (*батин*) смыслов Корана, поэтому лишь его толкование (*та'вил*) Корана истинно верное. Имам времени поддерживает существование этого мира; не может быть времени, когда бы мир существовал без водительства имама.

¹ Имам Хомейни. Путь к свободе: речи и завещание. С. 198.

² Жуков Д. А. Иран от Хомейни до Хаменеи. М.: Вече, 2017. С. 16.

³ Аятолла Хомейни. Исламское правление. Алматы: Атамұра, 1993. С. 39.

После исчезновения в 874 г. двенадцатого шиитского имама Мухаммада ибн ал-Хасана начался период «малого сокрытия», что означало невидимое, сокрытое существование имама. Управление общиной велось через «посланников» (*сафир*) скрытого имама. В 940 г. умер последний, четвертый, *сафир*, и начался период «великого сокрытия», продолжающийся, по убеждению шиитов-двунадесятников, и по сей день. Одно из положений доктрины шиитов-исна'ашаритов — вера в приход Махди («Спасителя»), который должен явиться перед концом света. В Коране о Махди упоминаний нет, но приход мессии обсуждается уже в хадисах: «Я слышала, как посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, говорил: “Махди будет из моего рода, из числа потомков Фатимы”»¹, «Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Махди — из моих потомков. У него выступающий лоб и орлиный нос. Он наполнит мир беспристрастностью и справедливостью так же, как он был наполнен (до этого) несправедливостью и притеснением. Он будет править в течение семи лет”»². Первоначально Махди отождествлялся с пророком Исой (Иисусом), который должен возвестить о приближении Судного дня (*йаум ал-кий-амат*). Мессианские настроения получили широкое распространение среди шиитов-исна'ашаритов. Они связали приход Махди с возвращением «скрытого имама» — Мухаммада ибн ал-Хасана, последнего, двенадцатого имама шиитов.

В предреволюционный период часть иранских шиитских авторитетов интерпретировала принцип «ожидания» Махди как избавление их от необходимости борьбы с несправедливостью, так как оно будет уничтожено при появлении «скрытого имама»: «...мы встречаем некоего 'алима³ (да простит его Бог), который говорит: “Если Имам Времен сочтет нужным, он придет. Я не могу заботиться об исламе больше, чем он, а он превосходно разбирается в нынешней обстановке. Следовательно, это он должен первым начать поправлять наши дела, а не я!”»⁴.

Некоторые религиозные авторитеты призывали к подчинению власть имущим, какие бы проступки они ни совершали, основываясь на аяте «Скажи: Боже, царь царства! Ты даешь царство кому хочешь, и отъемлешь царство у кого хочешь; Ты возвышаешь кого хочешь и унижаешь кого хочешь: благо в Твоей руке, потому что Ты всемогущ»⁵. Хомейни выступал за активное сопротивление несправедливым и неправедным правителям, приводя в пример выступления Мусы (Моисея)

¹ Мухаммад Насир ад-дин ал-Албани. Сахих ал-джамии', ас-сагир. Хадис 1140.

² Ал-Албани Мухаммад Насир ад-Дин. Сахих «ал-Джами' ас-сагир ва зийадатуху». Бейрут-Дамаск: «Ал-Мактаб ал-исламий», 1988/1408 г. х. 1348 с. (на араб.яз.).

³ 'Алим — (араб.) «знающий, сведущий».

⁴ Имам Хомейни. Путь к свободе: речи и завещание. С. 259.

⁵ Коран / пер. с араб. яз. Г. С. Саблукова. 3: 25.

против Фараона, Ибрахима (Авраама) против Нимрода, ‘Али б. Аби Талиба против Муавии, а Хусайна против Йазида. Имам Хомейни уделял большое внимание морально-нравственным качествам руководителей и правителей:

«Те “обладатели власти”, которые упомянуты тотчас после Бога и Его Посланника в Коране, должны быть близки к Богу и Его Посланнику в своей практике. Они должны быть тенью Бога и Его Посланника. Да, исламский правитель — тень Бога, но под этим подразумевается, что тень сама по себе не движется. [...] Ислам признает то лицо “тенью Бога”, которое отказывается от индивидуальной воли в том смысле, что оно действует только в соответствии с основами ислама...»¹

Качества, которыми должен обладать правитель, тесно связаны с системой правления. Идеал исламского правителя — пророк Мухаммад, к которому любой мог прийти за ответом на сложный вопрос или за разрешением спорной ситуации.

«Правитель исламского государства берет пример с того, кто обычно шел в маленькую мечеть в Медине и сидел там со всеми. Люди, в руках которых была судьба страны, собирались в той же мечети вместе с людьми самого разного имущественного положения, и собрание это было таково, что посторонний человек, появившийся там, не мог отличить руководителя страны или высокопоставленное лицо от бедняка, потому что правитель одевался так же, как и бедняки, и молился так же»².

Имам Хомейни выводит два основных качества правителя: справедливость и знание законов. Человек, призванный распоряжаться казной, доходами, расходами и судьбами людей должен быть безукоризненно честным. А для того чтобы выносить справедливые решения, ему следует досконально знать исламские законы.

Таким образом, имам Хомейни делает вывод, что идеальный правитель исламского государства — это факих. Его полномочия по управлению государством точно такие же, какими обладал пророк Мухаммад или ‘Али ибн Аби Талиб, разница лишь в духовной степени, или святости: конечно, Мухаммад или имам времени стоят ближе к Богу, чем факих, но это не сказывается на их правах и обязанностях по отношению к подданным.

Справедливость, или социальная справедливость, — одно из ключевых понятий во взглядах Имама Хомейни. Причем для него социальная справедливость выступает синонимом исламского правления. Хомейни противопоставляет «путь ислама», то есть исламское правление, капитализму в лице США и Европы (*зарбий*, «путь Запада») и коммунизму (*шаркий*, «путь Востока») в лице СССР. Он призывает

¹ Имам Хомейни. Путь к свободе: речи и завещание. С. 268.

² Там же. С. 292.

к независимости от любой из двух сверхдержав того времени во всех сферах жизни. «Путь Запада» неприемлем потому, что в нем отсутствует справедливость.

«Следует отметить, что ислам не только не приемлет капитализм, чьи бесчисленные несправедливости делают обездоленными народные массы, находящиеся под его гнетом, но и серьезным образом осуждает его в Коране и Сунне, рассматривая этот строй как противоречащий социальной справедливости»¹.

Кроме того, аятолла Хомейни упрекал западные страны в колониализме и угнетении стран Востока. В своих проповедях и выступлениях он активно использовал антиколониальные лозунги для пробуждения самосознания иранцев и их объединения против прозападного шахского режима. В Коране сказано: «Суди их по тому, что ниспослал Бог; не следуй желанием их, остерегайся, чтобы они коварно не отклонили тебя от чего-либо из того, что ниспослал к тебе Бог»².

В статье 12 новой Конституции Ирана от 15 ноября 1979 г. отражена главенствующая роль ислама: «Официальной религией Ирана является ислам джафаритского толка, признающий существование 12 имамов, и этот принцип навсегда останется неизменным»³. К нововведениям имама Хомейни можно отнести изложение единой теории «исламского государства» и аргументацию в пользу абсолютной власти факихов. Теория «исламского государства» не нова, многие идеи имам Хомейни позаимствовал у своего учителя аятоллы Мухаммада Хусейна Бурджерди (ум. 1961), который в своих выступлениях ратовал за совмещение фикха и политики. Однако имам Хомейни проявил незаурядные лидерские качества, что позволило ему не только изложить свою теорию на бумаге, но и воплотить ее в жизнь.

Литература

Ансари Хамид. Имам Хомейни: политическая борьба от рождения до кончины. М.: ПАЛЕЯ, 1999. 447 с.

Аятолла Хомейни. Исламское правление. Алматы: Атамур, 1993. 141 с.
Дафтари Ф. История шиитского ислама / пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой. М.: Наталис, 2017. 352 с.

Жуков Д. А. Иран от Хомейни до Хаменеи. М.: Вече, 2017. 208 с.

Имам Хомейни. Завещание. М.: Независимый информационный центр «Тавхид», б. г. 56 с., 45 с. с араб. графикой (на рус. и перс. языках).

¹ Жуков Д. А. Иран от Хомейни до Хаменеи. С. 50.

² Коран / пер. с араб. яз. Г. С. Саблукова. 5: 54.

³ Конституция Исламской Республики Иран. Тегеран, 1979.

- Имам Хомейни. Путь к свободе: речи и завещание.* М.: ПАЛЕЯ, 1999. 432 с.
- Исламская революция в Иране: прошлое, настоящее, будущее: сборник статей / отв. ред. Мамедова Н. М. М.: Институт востоковедения РАН, 1999. 214 с.
- Лукоянов А. К. Исламская революция. Иран — опыт первый. 1979–2009. М., 2009. 394 с.
- Санай М. Мусульманское право и политика: история и современность. М.: ООО «Садра», 2016. 168 с.
- Фазели Н. Современная иранская культура. М.: ООО «Садра», 2016. 192 с.
- Ал-Албани Мухаммад Насир ад-Дин. Сахих «ал-Джами' ас-сагир ва зийадатуху». Бейрут–Дамаск: «Ал-Мактаб ал-исламийй», 1988/1408 г. х. 1348 с. (на араб.яз.)

References

- Ansari H. (1999). *Imam Khomeini: Politicheskaya Bor'ba ot Rozhdenia do Konchini* [Imam Khomeini: Political Struggle from Birth till End]. Moscow: PALEYA. 447 p. (in Russian).
- Khomeini A. (1993). *Islamskoye Pravlenie* [Islamic Rule]. Almati: Atamura. 141 p. (in Russian).
- Daftari F. (2017). *Istoriya Shiitskogo Islama* [History of Shia Islam]. Moscow: Natalis. 352 p. (in Russian).
- Zhukov D. (2017). *Iran ot Khomeini do Khamenei* [Iran from Khomeini till Khamenei]. Moscow: Veche. 208 p. (in Russian).
- Imam Khomeini. *Zaveschanie* [Testament]. M.: Nezavisimiy Informatsionnyy Zentr «Tavkhid». 56 p. (in Russian and Persian).
- Imam Khomeini. (1999). *Put k Svobode: Rechi i Zaveschanie* [Way to Freedom: Speeches and Testament]. Moscow: PALEYA. 432 p. (in Russian).
- Islamskaya Revoluzia v Irane: Proshloe, Nastoyashee, Budushee* (1999). [Islamic Revolution in Iran: Past, Present, Future]. Sbornik Statey. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS. 214 p. (in Russian).
- Lukoyanov A. (2009). *Islamskaya Revoluzia. Iran — Opit Perviy. 1979–2009.* [Islamic Revolution. Iran — the First Experience]. Moscow. 394 p. (in Russian).
- Sanai M. (2016). *Musul'manskoe Pravo i Politika: Istoriya i Sovremennost* [Muslim Right and Policy: History and Modernity]. Moscow: ООО «Sadra». 168 p. (in Russian).
- Faseli N. (2016). *Sovremennaya Iranskaya Kultura* [Modern Culture of Iran]. Moscow: ООО «Sadra». 192 c. (in Russian).
- Muhammad Nasir-ud-Din al-Albani. (1988/1408). *Sahih "al-Jama assagir va ziyadatuhu"*. Beirut-Dimashk: «Al-Maktubu al-islami ».1348 p. (in Arabic).

IMAM'S KHOMEINI CONCEPT OF THE "ISLAMIC STATE"

Tatiana G. KORNEEVA,

Cand.Sci. (Philos.), junior researcher,
Institute of Philosophy, Russian
Academy of Sciences,
(12, bld. 1, Goncharnaya Str., Moscow,
109240, Russian Federation).
E-mail: tankorney@gmail.com

Abstract. There took place the Islamic revolution in Iran in 1979, which main inspirer and spiritual leader was the Ayatollah Ruhollah Khomeini (1900/1902–1989). Imam Khomeini proposed the concept of the Islamic state that was realized in the political structure of modern Iran. The article analyzes two aspects associated with this concept: the ground of Islamic rule and the doctrine of "Wilayat al-Faqih" (rule by the [righteous] faqih), and there is

also determined their relationship with the previous tradition.

Keywords: Iran, Islamic state, Wilayat al-Faqih, imam Khomeini, Mahdi, Zahir, Batin.

UDC 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-2-153-162





ГЕНДЕРНЫЙ ВОПРОС В ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ УСТАНОВКАХ ДЖАМААТ-И-ИСЛАМИ ХИНД

СТАРИКОВА

Мария Николаевна,

аспирант каф. истории Южной Азии,
Институт стран Азии и Африки,
Московский государственный
университет имени М. В. Ломоносова
(125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая,
д. 11, стр. 1).

E-mail: starikovamary94@gmail.com.

Аннотация. В 1970-х годах одна из крупнейших индийских мусульманских организаций Джамаат-и-ислами хинд начала пересматривать ряд своих идеологических установок. Переосмыслив взгляды основателя организации Абу-л Ала Маудуди (1903–1979) относительно роли женщин в деятельности мусульманской общины, Джамаат-и-ислами хинд с 1990-х годов стала допускать участие мусульманок в общественно-политической жизни Индии и обращать более пристальное внимание на улучшение положения женщин в обществе. Во многих штатах страны появились отделения женского крыла Джамаат-и-ислами хинд; их активность наиболее заметна на юге Индии, прежде всего в Керале и Карнатаке.

Ключевые слова: мусульманская община, Абу-л Ала Маудуди, Джамаат-и-ислами хинд, гендерная политика.

УДК 329.3

DOI 10.22311/2074–1529–2017–13–2–163–174

Образованная в 1948 г. Джамаат-и-ислами хинд (*Jamāt-e-islāmī hind*, далее — ДЖИХ) является самой крупной организацией мусульманской общины¹ в современной Индии. Изначально ДЖИХ представляла собой ответвление исламистской партии Джамаат-и-ислами (*Jamāt-e-islāmī*), созданной под руководством известного мусульманского просветителя и философа Абу-л-Ала Маудуди (1903–1979) в 1941 г. В отличие от других религиозных организаций, действовавших в Индии в 1930–1940-х годах, Джамаат-и-ислами не была партией теологов², принадлежавших к какой-либо конкретной религиозной школе или учреждению³. При этом для нее было характерно

¹ Понятие «мусульманская община» в индийском контексте используется условно. Как отмечает российский индолог Б. И. Ключев, мусульманская община Индии — «это абстрактно-статистическая категория: исповедующие ислам не распределены равномерно по территории страны и не сконцентрированы в какой-либо одной части этой территории. Разные этнолингвистические и конфессиональные среды неизбежно накладывают на мусульман своеобразный отпечаток». См.: Ключев Б. И. Религия и конфликт в Индии. М.: ИВ РАН, 2002. С. 55.

² Одной из наиболее крупных партий теологов была Джамиат ул-улама-и хинд (*Jamiāt ul-ulama-i hind*), основанная в 1919 г. улемами.

³ Haqqani H. Pakistan: Between Mosque and Military. Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2005. P. 21.

негативное отношение к деятельности как Индийского национально-го конгресса (ИНК)¹, так и Мусульманской лиги², излишне ориентированных, по мнению руководства Джамаат-и-ислами, на западную модель управления государством. После раздела Британской Индии в 1947 г. Маудуди и большинство его последователей переехали в Пакистан и сформировали там новую партию — Джамаат-и-ислами пакистан (*Jamāt-e-islāmī pākistān*); небольшая же часть его сподвижников осталась в Индии, чтобы продвигать идеи основателя Джамаат-и-ислами в стране с индусским большинством.

По состоянию на 2017 г. Джамаат-и-ислами хинд насчитывает 29 тыс. постоянных членов³. Организация включает студенческое и женское крылья; в рамках последнего действует более мелкое подразделение — Исламская организация девушек (Girl's Islamic Organisation, ИОД). Заслужив популярность в независимой Индии благодаря своей деятельности в гуманитарной сфере, ДЖИХ оказывает активное воздействие на настроения мусульман, в том числе на их политические предпочтения. В последние десятилетия Джамаат-и-ислами хинд кардинально пересмотрела свои идеологические установки (исходно — антидемократические и антисекуляристские), в том числе принципы гендерной политики. Сегодня женщины — члены организации участвуют в общественно-политических акциях наравне с мужчинами и отстаивают своё право на активную деятельность в социуме — и это при том, что ещё в середине XX в. индийские мусульманки не могли даже выйти из дома без сопровождения. Женское крыло ДЖИХ занимается проблемами мусульманских семей, образования и занятости женщин, а также вопросом резервирования мест для мусульманок в выборных органах власти.

Взгляды Абу-л-Ала Маудуди и гендерная политика Джамаат-и-ислами хинд на начальном этапе ее истории

Не обращаясь к критике британского господства в Индии, приведшего к разрушительным экономическим последствиям, Абу-л-Ала Маудуди предпочел сосредоточиться на моральных и этических вопросах, прежде всего на проблемах секуляризма и национализма, которые, по его мнению, были продуктами европейского колониализма. Он полагал,

¹ Индийский национальный конгресс — старейшая политическая партия Индии, созданная в 1885 г. В своей деятельности ИНК последовательно придерживался светских принципов.

² Мусульманская лига — политическая партия, созданная в 1906 г. для выражения интересов индийских мусульман и защиты их прав. Впоследствии возглавила борьбу за раздел Индии и образование Пакистана.

³ History of Jamaat-e-Islami Hind. [Электронный ресурс] // URL: <http://jamaateislamihind.org/eng/about-jamaat/history/> (дата обращения 7 апреля 2017).

что отклонение мусульман от исламских религиозно-культурных практик стало причиной экономической и политической маргинализации индийских мусульман¹.

Маудуди называл западную культуру «эпидемией»². По его мнению, перенимая западные стереотипы поведения, индийцы начинают пропагандировать ценности, противоречащие нормам шариата, и поощряют выход женщины из ее «природного» пространства — дома. Маудуди видел в появлении женщин на публике (на базаре, в колледже, театре, ресторане и т. д.) одну из наибольших угроз морали и нравственности мусульман³. Такие естественные в западном представлении сферы культуры, как живопись, литературу, музыку, кино, танцы, Маудуди считал «носителями» аморальности — сродни той, что привела к падению некогда могущественной Греции⁴. В женском теле он видел воплощение греха и уничтожение стремления Природы (Творца) к созданию «чистой» цивилизации.

Хотя первыми искушению западной культурой поддались мужчины, приобщение к ней женщин, уверял Маудуди, стало бы фатальным, поскольку именно гарем был последним «оплотом» ислама. В его интерпретации под гаремом понималась как женщина, так и пространство — изолированное и охраняемое. Подчеркивая особую важность этого пространства, Маудуди писал: «Гарем действительно является самой прочной крепостью исламской культуры, построенной так, что ислам может искать там (в гареме. — М. С.) пристанище, если когда-нибудь потерпит поражение»⁵.

По воле Аллаха (его Маудуди часто именовал «Природой») людям следовало стремиться создать «чистую» цивилизацию⁶, основу которой составляли бы гетеросексуальные семьи. Для укрепления семей природа наделила женщин такими привлекательными для мужчин качествами, как красота, жертвенность и стыд. В представлении Маудуди, план Природы состоял в том, чтобы оградить «моральный порядок от хаоса». Маудуди имел в виду необходимость некоего баланса между сексуальной анархией современного Запада и униженным положением женщин в рамках средневековой христианской и индусской цивилизаций⁷.

¹ Nasr S. V. R. Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism. New York: Oxford University Press, 1996. P. 49.

² Maududi S. A. A. Tanqihāt. Delhi, Markazi Maktaba Islami, 1959. P. 200.

³ Hassan R. Challenging the Stereotypes of Fundamentalism: An Islamic Feminist Perspective. Muslim Word. Vol. 91. 2001. No 1&2. 2001. P. 55–69.

⁴ Maududi S. A. A. Purdah. Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1953. P. 16.

⁵ Maududi S. A. A. Tanqihāt. P. 201.

⁶ Maududi S. A. A. Purdah. P. 109.

⁷ Maududi S. A. A. Purdah. 1953; Maududi S. A. A. Tanqihāt. 1959.

Как и более ранние мусульманские мыслители и реформаторы Назир Ахмад (1831–1912) и Ашраф Али Тханви (1863–1943), Маудуди отмечал необходимость женского образования¹. Однако он считал, что женщине нужно только такое образование, которое делает ее прекрасной матерью и домохозяйкой: лишь исключительно умные и способные женщины могли изучать иные науки, если они соблюдали при этом законы шариата. По занимаемому положению Маудуди ставил женщин ниже, чем мужчин, — как в социальном, так и интеллектуальном плане, и не мог представить, «чтобы хоть один муж, подобно Аристотелю, Авиценне, Канту, Гегелю... родился бы другого пола»². Причины этого он видел исключительно в биологии, полагая, что природа сделала женщин способными к вынашиванию детей, ведению домашнего хозяйства, но непригодными для какой-либо интеллектуальной деятельности.

Однако Джамаат-и-ислами все же стала первой исламистской организацией, позволившей членство в ней женщинам. Конституция Джамаат-и-ислами обязывала женщин нести идеологические установки организации в свои семьи³. Женщины могли и, более того, должны были не подчиняться указаниям своих мужей и опекунов, если эти указания были «греховными»⁴.

В середине XX в. члены ДЖИХ верили, что исламская революция в Индии была неизбежна, несмотря на раздел страны и образование Пакистана в 1947 г.⁵ В 1951 г.⁶ печатный орган Джамаат-и-ислами хинд «Зиндаги» (*Zindagi-e-nāi* — «Жизнь») писал о позитивных переменах в жизни индийцев в случае прихода к власти «Поклоняющихся Богу» (*jamāt*), в частности о том, что смешение функций полов будет рассматриваться как «серьезное преступление» и «женщины останутся женщинами, а мужчины мужчинами»⁷. Авторы статей, публиковавшихся в «Зиндаги», призывали женщин осознать и принять тот факт,

¹ Ahmad I. Cracks in the 'Mightiest Fortress': Jamaat-e-Islami's Changing Discourse on Women // Modern Asian Studies. 2008. 42, 2/3. P. 549–575.

² Maududi S. A. A. Purdah. P. 148.

³ Constitution of Jamaat-e-Islami Hind. [Электронный ресурс] // URL: <http://jamaateislamihind.org/eng/about-jamaat/constitution/>

⁴ Ahmad I. Cracks in the 'Mightiest Fortress': Jamaat-e-Islami's Changing Discourse on Women. P. 559.

⁵ Как отмечает А. Г. Бельский, в те годы теория и практика ДЖИХ были воплощением консерватизма и политического оппортунизма. См.: Бельский А. Г. Мусульманский коммунизм в Индии: возникновение, идеология и политика: Научно-аналитический обзор. М.: ИНИОН РАН, 1988. С. 53.

⁶ В первые годы независимости Индии Джамаат-и-ислами хинд не принимала активного участия в политической деятельности, т. к. выступала против существовавшей системы управления. Лидеры организации запрещали своим членам принимать участие в парламентских выборах до 1985 г.

⁷ Ahmad I. From Islamism to Post-Islamism: The Transformation of the Jamaat-e-Islami in North India. Unpublished Ph. D. Thesis. Department of Anthropology: University of Amsterdam, 2005.

что существует «четкая разница в физическом и ментальном складе мужчин и женщин, которая не может быть устранена»¹. Последователи Маудуди по-прежнему говорили о необходимости борьбы против «танцев, музыки, [разного рода] непристойностей, а также контроля рождаемости»².

Тем не менее, хотя официально ДЖИХ продолжала следовать идеологическим установкам Маудуди, внутри организации постепенно появлялись лица, не согласные с его позицией по гендерному вопросу. К 1990-м годам они стали достаточно влиятельными, чтобы сформулировать новый, критический подход к гендерной проблематике, который можно обозначить как «исламский феминизм»³.

Джамаат-и-ислами хинд и проблема «исламского феминизма»

Перемены начались в 1970-е годы, когда произошло массовое «пробуждение» женщин по всей стране — во многом под воздействием женского движения на Западе в предшествовавшее десятилетие. Изменения коснулись прежде всего Алигархского мусульманского университета⁴ — самого крупного и влиятельного мусульманского учебного заведения страны⁵. Немногие учившиеся там до 1947 г. женщины в обязательном порядке носили *никаб*⁶ и прибывали на занятия в паланкинах, скрываясь таким образом от посторонних взглядов, а аудитории были разделены перегородкой на женскую и мужскую половины. В 1970-х годах практика раздельного размещения студентов была отменена. Количество студенток в университете, так же как и в другом важном мусульманском учебном заведении — делийском Джамия миллия исламия, неуклонно росло.

Благодаря постепенному пересмотру руководством ДЖИХ идеологических установок численность организации стала увеличиваться, ее отделения открывались в разных штатах Индии, а с 1990-х годов стали появляться и женские подразделения/крылья. Тем не менее

¹ *Zindagi*. Issues of May 1961.

² *Jamāt-e-Islāmī Hind kī Policy āur Program*. Delhi: Jamaat-e-Islami Hind, 1964.

³ *Ahmad I. Cracks in the 'Mightiest Fortress': Jamaat-e-Islami's Changing Discourse on Women*. P. 559.

⁴ Алигархский мусульманский университет был основан в 1875 г. Саидом Ахмад-ханом и сначала носил название Мусульманский англо-восточный колледж. В 1920 г. колледж получил статус независимого университета (до этого он административно подчинялся другим образовательным учреждениям).

⁵ *Ahmad I. Cracks in the 'Mightiest Fortress': Jamaat-e-Islami's Changing Discourse on Women*. P. 568.

⁶ *Никаб* — мусульманский женский головной убор, закрывающий лицо, с узкой прорезью для глаз.

мусульманки были вынуждены по-прежнему бороться за справедливость в отношении к ним со стороны общества, стремясь в первую очередь легализовать право на представление своей точки зрения в социальном пространстве. Такая ситуация сохраняется по сей день: она обусловлена тем, что доступ мусульманок в общественные места ограничен и зависит от ряда факторов, среди которых можно выделить культурные особенности региона, где они проживают, возраст, семейное положение, семейно-бытовые традиции (степень «затворничества», (не)ношение *хиджаба*¹ и др.), а также их уровень образования². Выбирая разные стратегии и ценностные ориентации, мусульманские женщины руководствуются теми идеологическими установками, которые им наиболее близки. Так, Ясмин Ибрахим, руководитель женского крыла отделения ДЖИХ в южном индийском штате Керала, считает, что у женщин должны быть «индивидуальные обязательства — так же как и обязательства перед обществом. Матери должны воспитывать своих детей в исламской атмосфере вместо того, чтобы позволять им подражать звёздам кино»³. Отстаивая исламские ценности, она в то же время стремится подчеркнуть необходимость вовлеченности женщин в общественные процессы.

В Индии, как и в тех странах, где велика роль мусульманской общины, очевидны две стратегических линии в борьбе женщин за свои права. Их выделяет политолог Джулия Абделхалим в работе по самоидентификации мусульман в индийском гражданском обществе⁴. Д. Абделхалим отмечает, что большинство женщин апеллируют к конституции страны и правам всех индийских женщин в целом⁵. Однако другие исламские активистки избрали иной путь, который условно можно назвать «дипломатичным». Будучи нацеленными на минимизацию противостояния с *улама* (богословами), они делают упор на отстаивании прав женщин в соответствии с законами шариата. Эта тактика используется главным образом в странах арабского мира, где институты, борющиеся за права женщин, имеют мало каналов для реализации своей деятельности и практически не видят поддержки со стороны государства. Последователи данной тактики подчеркивают, что не нуждаются в восприятии западных феминистических взглядов, потому что ислам уже «наделил» женщин

¹ *Хиджаб* — традиционный исламский женский головной убор (платок) и широкая одежда, скрывающая фигуру, запястья рук и шею.

² Abdelhalim J. Spaces for Jihād: Indian Muslims and Conceptions of Citizenship. Rupprechts-Karls Universität Heidelberg, 2012. P. 223.

³ Women power needs to be channelized positively // JIH Karnataka, 01.02.2011. [Электронный ресурс] // URL: <http://jihkarnataka.org/en/women-power-needs-to-be-channelized-positively/>

⁴ Abdelhalim J. Spaces for Jihād: Indian Muslims and Conceptions of Citizenship. P. 223.

⁵ Ibid. P. 224–225.

полной защитой и поддержкой, и это необходимо реализовывать¹. Женское крыло Джамаат-и-ислами хинд избрало именно такую политику, поскольку она больше коррелирует с исходными идеологическими установками ДЖИХ.

До 1980-х ДЖИХ продолжала придерживаться взглядов своего основателя Маудуди в отношении женщин², которые исследователь Джамаат Ирфан Ахмад называет неопатриархатом³. Однако постепенно многие члены ДЖИХ стали предлагать альтернативное толкование Корана и пророческих преданий⁴. Они утверждали, что женщины вполне могут самостоятельно покидать жилище, открывать лицо, быть на важных ролях в экономике и политике, сниматься в кино, — одним словом, принимать активное участие в жизни общества, если при этом они не нарушают законов шариата.

С середины 1980-х годов взгляды ДЖИХ на западную систему образования и положение женщин в обществе заметно трансформировались⁵; тем не менее организация по-прежнему выступает против вестернизации жизни населения. ДЖИХ называет современные экономические программы Индии «ответственными» за «западную культурную агрессию», которая влияет на индийский образ жизни и моральные устои людей, а также «использует женские организации для получения прибыли, при этом увеличивая количество злодеяний в отношении женщин»⁶. По мнению одного из нынешних лидеров ДЖИХ С. К. Р. Иллиаса, культурная глобализация и, в частности, продвижение средствами массовой информации западных культурных норм, смена ценностей в индийском обществе и вестернизация молодых поколений, не могут не вызывать беспокойство и создают множество проблем⁷. Он полагает, что индийцам непременно следует воспринимать западные технологии и достижения, но при этом, не теряя своей культурной

¹ Abdelhalim J. Spaces for Jihād: Indian Muslims and Conceptions of Citizenship. P. 225.

² Цитируя Коран и пророческие предания, Маудуди утверждал, что женщины не должны уступать за порог дома и должны покрывать себя от макушки до кончиков пальцев ног. Он выступал против какой-либо политической роли женщины в обществе.

³ Ahmad I. Cracks in the 'Mightiest Fortress': Jamaat-e-Islami's Changing Discourse on Women. P. 549–575.

⁴ Ahmad I. Cracks in the 'Mightiest Fortress': Jamaat-e-Islami's Changing Discourse on Women. P. 549–575.

⁵ В программе деятельности ДЖИХ на 2015–2019 гг. говорится, что организация видит своей целью воспитывать и образовывать новое поколение, давая ему верные жизненные установки, «способствующие праведной жизни и работе на благо общины». ДЖИХ отводит важную роль женщинам и отмечает необходимость борьбы за их законные права с тем, чтобы они смогли принимать участие в деятельности организации. Также в программе указывается на необходимость создания новых ячеек женского крыла ДЖИХ в индийских штатах. Policy and Programme. [Электронный ресурс] // URL: <http://jamaateislamihind.org/eng/about-jamaat/policy-and-programme/>

⁶ News on Jamaat-e-Islami Hind. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.jamaateislamihind.org/index.php?do=category&id=111&pageid=555>

⁷ Ibid.

и религиозной идентичности, воспитывать детей в соответствии с традиционными нормами.

Иллиас утверждает, что Джамаат-и-ислами хинд обеспокоена как «обнажением» женщин, так и превращением их в товарный знак на Западе, а также подчеркивает, что индийское общество, включая индусское большинство, в целом запрещает подобного рода непристойности¹. Он считает, что в западной культуре люди не придерживаются норм морали и не имеют морально-нравственных ценностей, поэтому в итоге там не соблюдаются женские права, что равноценно унижению и истязанию женщин. По мнению Иллиаса, «анти-женская» суть западной культуры не может быть приемлемой, поскольку она несет в себе «анти-человеческие начала», разрушающие женщин и в основе своей противоречащие их интересам².

Вышеупомянутая Ясмин Ибрахим отмечает, что большинство женщин, не устояв перед соблазнами модернизации и феминизма, открыто демонстрируют свою внешность (ходят с непокрытой головой, в джинсах и т. д.) и следуют западной моде, что полностью разрушает концепцию семьи в исламе. Она утверждает, что Европа вместе с христианскими миссионерами «дезориентирует всю женскую часть общества во имя современного образования»³.

Между тем, в представлении лидеров ДЖИХ, несмотря на то, что женщины могут принимать активное участие в жизни мусульманской общины и общества в целом, в первую очередь они должны быть матерями и женами. Так, Саджидунниса Хубли, представитель Джамаат-и-ислами хинд в штате Карнатака, отмечает, что ориентированность женщины на построение карьеры порождает проблемы в семье и приводит к ее разрушению. Сначала женщина должна самореализовываться дома, а затем уже думать о карьерном росте: «Сегодня большинство женщин после построения карьеры игнорируют своих детей и домоладцев. Из-за такого отношения страдают семьи»⁴.

Члены женского крыла ДЖИХ стремятся создать свой современный образ идеальной женщины, опираясь при этом на традиции ислама и Коран. Так, М. Шаханаз, редактор «Анупама» (*Anupamā* — «Несравненная») — ежемесячного журнала женского крыла ДЖИХ, — выступая с докладом «Идеальная жизнь женщин из окружения пророка Мухаммада» на одной

¹ Interview with Dr. S. Q. R. Illiyas, 03/12/2008 in *Ahmad I. Cracks in the Mightiest Fortress: Jamaat-e-Islami's Changing Discourse on Women* // *Modern Asian Studies* 42, 2/3, 2008.

² Цит. по *Islam M. Limits of Islamism. Jamaat-e-Islami in Contemporary India and Bangladesh*. Cambridge University Press, 2015. P. 149.

³ Modernisation being made an excuse for nudity: Yasmin Ibrahim // *Jamaat-e-Islami Hind Karnataka* 01.02.2011. [Электронный ресурс] // URL: <http://jihkarnataka.org/en/modernisation-being-made-an-excuse-for-nudity-yasmin-ibrahim/>

⁴ Women's career-oriented outlook affecting families // *Jamaat-e-Islami Hind Karnataka*, 25.12.2013. [Электронный ресурс] // URL: <http://jihkarnataka.org/en/womens-career-oriented-outlook-affecting-families/>

из конференций, посвященных журналу, подчеркивала, что каждая женщина должна быть прежде всего советчицей своему мужу и детям, и, обращаясь к истории Хадиджи¹, отмечала, что «она была лучшей женщиной-советчиком, которую когда-либо знала история»².

Выбирая себе традиционный идеал, индийские мусульманки модернизируют его в соответствии с новыми реалиями. К примеру, они обеспокоены потенциальной опасностью использования социальных сетей и считают, что такие недавние изобретения, как мобильные телефоны, Интернет и социальные сети, отстраняют детей от семьи. Именно поэтому члены ДЖИХ полагают, что матери должны разбираться в современных интернет-технологиях, чтобы суметь обезопасить своих детей от их потенциально пагубного влияния³; для того чтобы наилучшим образом поддерживать супруга и детей, женщина должна идти в ногу со временем.

Таким образом, члены женского крыла Джаммат-и-ислами хинд не стремятся опираться на феминистическую идеологию Запада. Они подчеркивают, что в исламе у женщин есть все права, и этого вполне достаточно, чтобы быть полноценными гражданами страны и активно участвовать в ее политической и социальной жизни. Такая тактика позволяет им, придерживаясь общих идеологических установок Джаммат-и-ислами хинд, отстаивать свои права и занимать достойное место в мусульманской общине Индии.

Литература

Бельский А. Г. Мусульманский коммунизм в Индии: возникновение, идеология и политика: Научно-аналитический обзор. М.: ИНИОН АН СССР, 1988. 64 с.

Клюев Б. И. Религия и конфликт в Индии. М.: ИВ РАН, 2002 (ООО Пандора-1). 238 с.

Abdelhalim J. Spaces for Jihād: Indian Muslims and Conceptions of Citizenship. Rupprechts-Karls Universität Heidelberg, 2012. 394 p.

Ahmad I. Cracks in the ' Mightiest Fortress': Jamaat-e-Islami's Changing Discourse on Women // Modern Asian Studies 42, 2/3, 2008. P. 549–575.

¹ Хадиджа — первая жена пророка Мухаммада; во всем поддерживала мужа и была первой, кто принял ислам.

² Modernisation being made an excuse for nudity: Yasmin Ibrahim // Jamaat-e-islami Hind Karnataka, 01.02.2011. [Электронный ресурс] // URL: <http://jihkarnataka.org/en/modernisation-being-made-an-excuse-for-nudity-yasmin-ibrahim/>

³ Women power needs to be channelized positively // Jamaat-e-islami Hind Karnataka, 01.02.2011. [Электронный ресурс] // URL: <http://jihkarnataka.org/en/women-power-needs-to-be-channelized-positively/>

Ahmad I. From Islamism to Post-Islamism: The Transformation of the Jamaat-e-Islami in North India. Unpublished Ph. D. Thesis. Department of Anthropology, University of Amsterdam, 2005. 365 p.

Haqqani H. Pakistan: Between Mosque and Military. Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2005. 326 p.

Hassan R. Challenging the Stereotypes of Fundamentalism: An Islamic Feminist Perspective // Muslim Word. 2001. Vol. 91. Number 1&2. Pp. 55–69.

Interview with Dr. S.Q.R. Illiyas, 03/12/2008 in Ahmad I. Cracks in the Mightiest Fortress: Jamaat-e-Islami's Changing Discourse on Women // Modern Asian Studies. 2008. 42, 2/3. P. 549–575.

Islam M. Limits of Islamism: Jamaat-e-Islami in Contemporary India and Bangladesh. Cambridge University Press, 2015. 347 p.

Jamāt-e-Islāmī Hind kī Policy āūr Program. Delhi: Jamaat-e-Islami Hind, 1964.

Maududi S. A.A. Purdah. Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1953. 159 p.

Maududi S. A.A. Tanqihāt. Delhi, Markazi Maktaba Islami, 1959. 332 p.

Nasr S. V.R. Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism. New York: Oxford University Press, 1996. 222 p.

References

Belskiy A. (1988). *Musulmanskiy Kommunalizm v Indii: Vvozniknoveniye, Ideologiya i Politika* [Muslim Communalism in India: Emergence, Ideology and Politics]. Nauchno-analiticheskiy obzor. Moscow: INION RAN. 64 p. (in Russian).

Cluev B. (2002). *Religiya i Konflikt v Indii*. [Religion and Conflict in India]. Moscow: IV RAN. 238 p. (in Russian).

Abdelhalim J. (2012). *Spaces for Jihād: Indian Muslims and Conceptions of Citizenship*. Rupprechts-Karls University Heidelberg. 394 p.

Ahmad I. (2008). *Cracks in the Mightiest Fortress: Jamaat-e-Islami's Changing Discourse on Women*. Modern Asian Studies. 42, 2/3. Pp. 549–575.

Ahmad I. (2005). *From Islamism to Post-Islamism: The Transformation of the Jamaat-e-Islami in North India*. Unpublished Ph. D. Thesis. Department of Anthropology, University of Amsterdam.

Haqqani H. (2005). *Pakistan: Between Mosque and Military*. Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace. 326 p.

Hasan R. (1991). *Challenging Stereotypes of Fundamentalism: An Islamic Feminist Perspective*. Muslim Word. Pp. 55–70.

Interview with Dr. S.Q.R. Illiyas, 03/12/2008 in Ahmad I. Cracks in the Mightiest Fortress: Jamaat-e-Islami's Changing Discourse on Women// Modern Asian Studies 42, 2/3. Pp. 549–575.

Islam M. (2015). *Limits of Islamism. Jamaat-e-Islami in Contemporary India and Bangladesh*. Cambridge University Press. 347 p.

Jamāt-e-Islāmī Hind kī Polīsī aur Program (1964). [Policy and Programme of Jamaat-e-Islami Hind] in Ahmad I. Cracks in the Mightiest Fortress: Jamaat-e-Islami's Changing Discourse on Women. *Modern Asian Studies* 42, 2/3, 2008. P. 559.

Maududi S. A. (1953). *Purdah*. [Purdah and The Status of Women in Islam] Delhi: Markazi Maktaba Islami. 159 p.

Maududi S. A. (1959). *Tanqihāt*. [West versus Islam] Delhi, Markazi Maktaba Islami. 326 p.

Nasr S. V. R. (1996). *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press. 232 p.

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

GENDER ISSUES IN THE IDEOLOGY OF JAMAAT-E-ISLAMI HIND

Maria N. STARIKOVA,

postgraduate student, Department
of South Asian History, Institute of Asian
and African Studies, Lomonosov Moscow
State University

(1–11, Mokhovaya Str., Moscow, 125009,
Russian Federation).

E-mail: starikovamary94@gmail.com

Abstract. Starting from the 1970s, one of the largest Indian Muslim organizations Jamaat-e-Islami Hind has been reconsidering its ideology and rethinking the views of its founder Syed Abul A'la Maududi (1903–1979) on the role of women in the life of the Muslim community. Since the 1990s, Jamaat-e-Islami Hind has allowed Muslim women to participate in the socio-political life of India. The organization has begun to pay more attention to improve the status of women in the society. Jamaat-e-Islami Hind's women wings have been established in many states of India; currently, they are most active in Kerala and Karnataka.

Keywords: Muslim community, Abul A'la Maududi, Jamaat-e-Islami Hind, gender politics.

UDC 329.3

DOI 10.22311/2074–1529–2017–13–2–163–174



ТЮРКИ В СОВРЕМЕННОЙ АРАБСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ



СОКОЛОВ

Олег Александрович,

аспирант Восточного факультета,
лаборант-исследователь,
Научная лаборатория по анализу
и моделированию социальных
процессов, Санкт-Петербургский
государственный университет
(199034, Россия, г. Санкт-Петербург,
Университетская наб., д. 11).
E-mail: olegs1291@gmail.com

Аннотация. Статья раскрывает новую тенденцию в современной арабской историографии Крестовых походов, в которой идеологизированные работы, несущие идеи арабского национализма и исламского фундаментализма постепенно уступают место подлинно научным трудам. В последние четыре десятилетия арабскими историками были опубликованы десятки трудов, посвященных тюркским военачальникам и правителям этого периода истории Ближнего Востока, а также решающему вкладу тюрков в изгнание крестоносцев из этого региона мусульманского мира. Арабские авторы отмечают ведущую роль сельджуков и мамлюков в борьбе мусульман с крестоносцами.

Ключевые слова: Крестовые походы, историография, тюрки, арабы, сельджуки, мамлюки.

Несмотря на то, что эпоха Крестовых походов завершилась более 700 лет назад, ее изучение до сих пор остается актуальным как на Ближнем Востоке, так и в Европе. Однако история Крестовых походов в мире известна в первую очередь по фундаментальным работам западных медиевистов, таких как С. Рансиман, Х. Майер и Дж. Райли-Смитт, в то время как вклад арабских ученых в исследование этих исторических событий на данный момент является значительно более скромным.

Арабская историография Крестовых походов стала активно развиваться лишь со второй половины XX в. Основы ее были заложены в конце XIX в. такими историками, как Мухаммад Мазлум, автор первого перевода западной работы о Крестовых походах на арабский язык, и Саййид 'Али ал-Харири, первый арабский автор, написавший собственный труд. Наиболее известной публикацией на арабском языке, посвященной Крестовым походам, является работа ливанского автора Амина Ма'луфа «Крестовые походы глазами арабов». Хотя данная книга

и названа автором «романом» (ар. *ривайа*), она является скорее научно-популярной, нежели художественной.

Необходимо отметить, что, несмотря на важность изучения современной арабской историографии Крестовых походов, позволяющего понять происхождение современных представлений, бытующих в арабском мире относительно этих событий, корпус данных научных трудов исследован сравнительно мало. Среди немногочисленных работ по этой теме необходимо указать монографию Э. Сайвана «Modern Arab historiography of the Crusades» и диссертацию Дж. Чемберлена «Imagining defeat an Arabic historiography of the Crusades». Первая из этих работ, изданная в 1973 г., содержит ценные, но уже во многом устаревшие сведения, а вторая имеет обзорный характер и охватывает лишь порядка 30 публикаций арабских авторов. В важнейшей на данный момент работе по современной историографии Крестовых походов «The Debate on the Crusades» ее автор К. Тиерман лишь вскользь касается современных арабских исследований, посвященных походам, опираясь в первую очередь на Сайвана¹. В отечественной историографии эта тема на сегодняшний день не исследована вовсе.

Одним из наиболее слабо освещенных вопросов по этой тематике долго оставалась роль тюрок в борьбе мусульман с крестоносцами на Ближнем Востоке в XI–XIII вв. Об этом свидетельствует высказывание крупнейшего специалиста по истории Крестовых походов К. Хилленбранд: «Не вызывает сомнения то, что современная мусульманская историография преуменьшает роль тюрок в эпоху Крестовых походов». И далее: «Хотя арабы-мусульмане сегодня несколько не сомневаются в том, что почти все великие воины джихада (*муджахидун*), которые в конце концов одержали победу над крестоносцами — Занги, Нур ад-Дин, Бейбарс, — были тюрками, этот факт не получил должного признания»². Необходимо отметить, однако, что британская исследовательница в своей работе практически не рассматривает арабскую историографию Крестовых походов начиная с 1980-х гг. В данной статье мы покажем, что утверждение Хилленбранд в целом справедливо для арабской исторической науки до конца 1970-х, но за последние тридцать лет научные взгляды во многом изменились.

Чтобы выявить причины обращения арабских ученых к теме о роли тюрок, следует рассмотреть имеющиеся в нашем распоряжении работы по анализу арабской историографии Крестовых походов. Хилленбранд делит публикации арабских авторов, связанные с интересующей

¹ Tyerman C. The Debate on the Crusades, 1099–2010. Manchester, 2011. Pp. 237–240.

² Hillenbrand C. The Crusades: Islamic perspectives. Edinburgh, 1999. P. 64.

нас темой на две части: работы, в которых события Крестовых походов рассматриваются через призму арабского национализма или исламского фундаментализма, и труды, содержащие попытки объективного анализа событий той эпохи¹. Чемберлен также ограничивается рассмотрением работ первого типа, с учетом хронологических изменений в идеологической составляющей арабской историографии походов, опираясь при этом на очень небольшой список источников. Глава о развитии в XX в. арабской историографии Крестовых походов делится у него на две части: «Интерпретации Крестовых походов у арабских националистов» и «Трактовка Крестовых походов мусульманскими фундаменталистами»².

Для работ, написанных в националистическом ключе, анализу которых посвящено исследование Сайвана, характерно оперирование такими понятиями как «арабский мир» и «арабская нация»³. Противоборствующими сторонами в данном случае являются арабы и *ас-салибийун ал-гарбийун* (т. е. «крестоносцы с Запада»). Как указывает, например, египетский историк Са'ид 'Ашур во введении к своей работе «Новый взгляд на Крестовые походы», изданной в 1967 г.: «Арабский народ осознал, что нет другого пути противостояния опасности, кроме объединения. [...] Однако арабам фактически не удалось сплотиться в двенадцатом веке, чтобы показать крестоносцам, что им не место на арабских землях»⁴. Для публикаций данного типа характерно минимальное число упоминаний о тюркском и курдском происхождении крупнейших полководцев и правителей, боровшихся с крестоносцами, так как факт того, что неарабы внесли значительный, если не решающий, вклад в освобождение «исконно арабских» земель, негативно сказался бы на панарабских идейных установках данных исследований. До конца 1970-х годов работы данного типа составляли подавляющее большинство, но с началом 1980-х панарабизм в арабской историографии во многом уступил место панисламизму. Лишь небольшая часть работ арабских исследователей Крестовых походов, изданных в XXI в., интерпретирует события этой эпохи через призму арабского национализма.

Авторы, рассматривающие Крестовые походы в первую очередь как противостояние ислама и христианства, называют крестоносцев по их вероисповеданию *ал-масихийун* или *ан-насара* (т. е. «христиане»). Работы исламистов отличаются намеренно крайне редким упоминанием национальной принадлежности мусульман, противостоявших

¹ Hillenbrand C. The Crusades: Islamic perspectives. P. 63.

² Chamberlin J. Imagining defeat an Arabic historiography of the crusades. Monterey, 2007. Pp. 51–60.

³ Sivan E. Modern Arab historiography of the Crusades. Tel-Aviv, 1973.

⁴ 'Ашур С. Адва' джадида 'ала ал-хуруб ас-салибийя. Каир, 1964. С. 6.

крестоносцам¹. Характерным примером трудов такого типа является публикация «Исламский джихад против крестоносцев и монголов в мамлюкский период» ливанского историка Фа'ида 'Ашура, использующего историю мамлюков для обоснования необходимости джихада против современных правительств Ближнего Востока, и в первую очередь — Египта².

К третьему типу работ относятся исследования, в которых предпринимается попытка написать подлинно научную историю Крестовых походов. К сожалению, значительная часть этих исследований носит исключительно дескриптивный характер. Попытки же глубокого анализа вышеназванных событий предпринимаются значительно реже, и именно эти работы мы разберем в данной статье: в них прямо или косвенно затрагивается вопрос о роли тюрок в военно-политических процессах, протекавших в этот период на Ближнем Востоке.

Первые работы арабских историков, в которых говорится о роли тюрок в истории Крестовых походов, стали публиковаться с 1980-х. На наш взгляд, это обусловлено, с одной стороны, спадом популярности идеологии панарабизма, начавшимся после поражения арабских стран в Шестидневной войне 1967 г., и окончательно дискредитированной после Кэмп-Дэвидских соглашений 1978 г. Как отмечают С. Ханафи и Р. Арванитис в своей работе о развитии науки в современном арабском обществе, «появление специализированных исследований в областях истории и социологии связано с возникновением современного национального государства, с предложенными национальными проектами и с трудностями, с которыми такое государство сталкивается на ранних этапах. С самого начала общественные и гуманитарные науки, связанные с “национальной историей”, подчинялись политическому и бюрократическому управлению. Директивы “найти полезные ответы” определяли специфику данных работ»³. Таким образом, отход от националистических концепций в политике арабских стран дал арабским исследователям большую свободу в изучении роли неарабов в истории арабского мира. С другой стороны, это, вероятно, связано с общим развитием науки в арабском мире. По статистике, «количество научных публикаций в арабском мире значительно увеличилось за последние три десятилетия XX в. Количество работ, опубликованных арабскими учеными в специализированных международных периодических изданиях, увеличилось с 465 в 1967 г.

¹ Chamberlin J. *Imagining defeat an Arabic historiography of the crusades*. Monterey 2007.

² Hillenbrand C. *The Crusades: Islamic perspectives*. Edinburgh 1999. P. 64.

³ Hanafi S., Arvanitis R. *Knowledge Production in the Arab World: The Impossible Promise*. New York, 2015. Pp. 74–75.

до почти 7000 в 1995 г., то есть повышалось в среднем на 10% в год»¹. Таким образом, рост числа исследований привел к постепенному их углублению и приведению к соответствию западным критериям научности.

Необходимо отметить, что долгое время в арабской историографии Крестовых походов из мусульманских военачальников отдельных исследований удостоивался только курд Салах ад-дин, что вылилось в практически полное забвение роли тюрок, в первую очередь — сельджуков и мамлюков, в изгнании крестоносцев с Ближнего Востока.

С начала 1980-х годов арабскими авторами стали публиковаться работы, посвященные истории тюркских династий средневекового Ближнего Востока и отдельным тюркским правителям и военачальникам, сыгравшим решающую роль в победе над крестоносцами. В арабской историографии появляются работы по истории Сельджукидов, Зангидов и мамлюков, наиболее существенными из них являются «Сельджукский Султанат в Малой Азии»² и «Государство Зангидов в Мосуле и землях Шама»³ ливанского исследователя Мухаммада Сухайла Таккуша, «Государство Зангидов»⁴ ливийского историка 'Али Мухаммада ас-Салаби, а так же «Исследования по истории Айубидов и Мамлюков»⁵ египетского историка Хамди 'Абд ал-Мун'има.

В то же время арабскими историками было опубликовано значительное количество работ по самым разным аспектам истории Крестовых походов, где изучение роли тюрок не выступает в качестве основной цели исследования; тем не менее авторы подробно рассматривают их участие в событиях данной эпохи. Примером может служить работа ливанского исследователя 'Али Хусейна Дурра «Борьба за внутренние города во времена Крестовых походов (на примере Баальбека)», в которой автор подробно останавливается на борьбе тюркских, курдских и арабских династий за господство в Леванте того периода⁶.

Среди основных особенностей новой арабской историографии «походов» применительно к рассмотрению роли тюрок следует отметить следующие тенденции.

В первую очередь арабские историки отмечают военные и политические успехи тюрок в борьбе с франками, указывая при этом

¹ Hanafi S., Arvanitis R. Knowledge Production in the Arab World: The Impossible Promise. P. 70.

² Таккуш М. Та'рих саладжикат ар-рум фи асияа ас-сугра. Бейрут, 2002.

³ Таккуш М. Та'рих аз-занкийин фи ал-маусиль ва билад аш-шам 521–630 гг.х. Бейрут, 2010.

⁴ Ас-Салаби А. Ад-Даула аз-занкийа. Бейрут, 2007.

⁵ 'Абд ал-Мун'има Х. Дирасат фи та'рих ал-айубийин ва ал-мамалик. Александрия, 2000.

⁶ Дурра А. Ас-Сира'ала ал-мудун ад-дахилийа фи ал-хуруб ас-салибийа (бальбак нумуздиджан). Бейрут, 2015.

на слабость арабских правителей и часто нежелание последних вести борьбу с крестоносцами.

В частности, рассказывая о событиях Первого Крестового похода, арабские историки отмечают, бессилие и разобщенность Фатимидов и Аббасидов, а также арабских правителей Северной Сирии, которые помешали мусульманам оказать действенное сопротивление крестоносцам.

Таким образом, подробное описание получил «не очень славный» для мусульман период от начала Первого Крестового похода до первых крупных побед, одержанных над крестоносцами Зангидами и Айюбидами, отмеченный конфронтацией между тюрками и арабами, оставшийся до середины 1980-х практически не освещенным в арабской историографии. Как указывает египетский исследователь Хамид Зайан в работе «Военно-политическая борьба между силами ислама во время Крестовых походов», борьбе сельджуков с крестоносцами Первого похода существенно мешали набеги арабских бедуинских племен Джазиры¹. В свою очередь Мухаммад Таккуш в работе «История Крестовых походов (история войн с франками в Машрике, 1096–1291)» посвящает целую главу позиции арабских правителей Сирии, которые были «рады» поражениям тюрков и заключали мир с крестоносцами, отказавшись от борьбы с ними². Али Мухаммад ас-Салаби в монографии «Государство сельджуков» подробно останавливается на захвате Фатимидами подконтрольных тюркским правителям областей в Палестине, в том числе и Иерусалима, которыми тогда владела династия Артукидов. Автор особо отмечает, что сельджуки не могли противостоять этому, будучи связанными боевыми действиями с крестоносцами. Фатимидская агрессия против тюрков, как он указывает, привела и первых, и вторых к поражению от крестоносцев и стала одной из основных причин успеха Первого похода и потери мусульманами Иерусалима в 1099 г. В доказательство исследователь цитирует средневекового хрониста Ибн Халкана: «Если б им [Иерусалимом] владели Артукиды — тюркские правители Шама, — это было бы лучше для мусульман»³.

Позиция западных историков касательно причин успеха Первого Крестового похода существенно иная. В работах Рансимана и Райли-Смитта отмечается, что смерть Фатимидского и Аббасидского халифов и Сельджукского султана между 1092 и 1094 годами создала своего рода политический вакуум непосредственно перед появлением на ближневосточной политической арене крестоносцев. В 1097–1099 гг.,

¹ Зайан Х. Ас-сира' ас-сийасий ва ал-'аскарийй 'айна ал-кива ал-исламиийа заман ал-хуруб ас-салибиййа. Каир, 1983. С. 21–22.

² Таккуш М. Та'рих ал-хуруб ас-салибиййа — хуруб ал-фаранджа фи ал-машрик 489–690 гг. х. Бейрут, 2011. С. 116.

³ Ас-Салаби А. Даулат ас-саладжика. Каир, 2006. С. 482.

когда крестоносцы продвигались через Малую Азию, Сирию и Палестину к Иерусалиму, между частями распавшегося к тому моменту государства сельджуков шла активная междоусобная борьба, и крестоносцы в то время не воспринимались как некая общая угроза, требующая объединения всех мусульман этого региона. Основные же цели крестоносцев — Антиохия, Эдесса и Иерусалим, как утверждает Тиерман, «являлись на тот момент периферией, так как основная борьба за власть на Ближнем Востоке шла в этот момент в Иране»¹. Арабские же авторы акцентируют внимание на том, что сельджуки в 1097–98 гг. вынуждены были практически в одиночку противостоять крестоносцам, так как арабские правители Сирии либо оказывали тюркам слабую поддержку, либо западные воины договаривались с арабами о свободном проходе через их земли. Фатимиды же в этот момент и вовсе атаковали владения сельджуков в Палестине. Словом, арабские историки указывают на отсутствие поддержки со стороны арабов Сирии, Джазиры и Египта как на решающий фактор, не позволивший сельджукам разбить крестоносцев, в то время как их западные коллеги считают более важной составляющей успеха Первого Крестового похода внутреннюю борьбу за власть между Сельджукидами.

Надо сказать, что причиной подобного расхождения в трактовке событий Первого Крестового похода служит, по-видимому, бытующее в значительной части арабской историографии представление о франках как о главном враге представителей всех народов и религий Ближнего Востока, которому не был изначально дан должный отпор, в то время как в современной западной историографии крестоносцы представлены лишь как одна из многих военно-политических сил, действовавших в этом регионе в конце XI в.

Отдельный акцент многие арабские авторы делают также на том, что именно турки первыми начали активную борьбу с крестоносцами, нанеся им первые чувствительные поражения. Они отмечают, что это имело место еще до начала правления Нур ад-дина, когда на Ближнем Востоке были живо восприняты идеи всеобщего джихада против франков. Как отмечает саудовский историк Мусфир Ибн Салим, «в это время мусульманские страны разделились на мелкие государства и княжества, находившиеся в тени Аббасидского и Фатимидского халифатов. Призыв к джихаду имел несколько стадий: начавшись в 1097 г. с попытки Кербоги, атабека Мосула, предотвратить падение Антиохии, он был продолжен 'Имад ад-дином Занги, который в 1144 г. смог отбить у крестоносцев Эдессу»².

¹ Tyerman C. *Gods War: The new history of the Crusades*. Cambridge, 2006. P. 90.

² Ибн Салем С. Ал-Джихад дидда ас-салибийин фи аш-шарк ал-исламиий кабла кийам ад-даула ал-айубиййа фи миср. Джидда, 1986. С. 7.

Еще одной особенностью описываемых работ является рассмотрение национального состава армий противников крестоносцев. Таким образом, кроме подробного описания тюркского происхождения сельджукских и мамлюкских правителей и военачальников, арабские авторы указывают и на тот факт, что турки составляли и важнейшую часть самих армий, которым удавалось одерживать крупные победы над крестоносцами. «Большинство в войсках ‘Имад ад-дина Занги составляли туркмены и хорасанцы. Его армия, с одной стороны, была организована по сельджукскому образцу, с другой, послужила основой для айубидского и мамлюкского типов организации войска»¹. Таким образом, автор показывает, что армии практически всех ближневосточных династий, наносивших крупные поражения крестоносцам на протяжении XII–XIII вв., были организованы в рамках тюркской военной традиции.

В заключение необходимо указать: работы арабских ученых о тюрках в истории Крестовых походов, как правило, отличает активное использование арабских средневековых источников. В то же время в них чаще встречаются ссылки на труды арабских историков, нежели западных, а некоторые исследователи, как, например, ‘Али Мухаммад ас-Салаби, и вовсе не цитируют западных медиевистов. Причиной этого является, вероятно, отношение некоторых арабских исследователей к западной историографии Крестовых походов как к необъективной, трактующей события той эпохи «в пользу Запада». Как отмечает египетский историк Рагиб ас-Сурджани: «Мы часто сталкиваемся с попытками кардинального искажения истории Крестовых походов. Важнейшим из них является использование самого этого термина для этих исторических событий»². По мнению ас-Сурджани, термин «Крестовые походы», заимствованный арабами из Западной историографии в XVIII веке, несет в себе положительные для Запада коннотации, что способствует героизации этой страницы истории, в то время как сам ас-Сурджани называет эти войны «воплощением злобы, жестокости, насилия и преступлений»³. Парадоксально, однако то, что, несмотря на распространение подобного подхода среди арабских медиевистов, конкретных примеров критики публикаций западных ученых на страницах работ арабских исследователей практически нет, а применительно к вопросу о роли тюрков в истории Крестовых походов, ее не обнаружено вовсе.

Что касается научной новизны данных трудов, то они, безусловно, являются новым словом в арабской историографии, однако лишь некоторые из них, в первую очередь те, в которых используются

¹ Ас-Салаби А. Ад-Даула аз-занкиййа. Бейрут, 2007. С. 65.

² Ас-Сурджани Р. Киссат ал-хуруб ас-салибиййа мин ал-бидайа ила ‘ахд ‘имад ад-дин занкийй. Каир, 2009. С. 7–8.

³ Там же. С. 8.

непереведенные на европейские языки арабские источники, являются важным вкладом в изучение Крестовых походов и могут быть интересны широкому кругу ученых.

Наконец следует отметить, что хотя один из крупнейших современных исследователей Крестовых походов Тиерман и высказал мнение, что Сайван, предсказавший в 1972 году дальнейшее развитие и усложнение арабской историографии Крестовых походов, ошибся в своих прогнозах¹, мы все же склонны считать их верными, как минимум на основании того, что сам факт появления работ о роли тюрков в истории Крестовых походов указывает на отход арабской историографии от преобладавших в ней националистического и исламистского подходов, а также снижение числа сугубо дескриптивных работ, представляющих собой простой пересказ истории Крестовых походов без какого-либо их теоретического осмысления и углубленного анализа.

Литература

Chamberlin J. (2007) *Imagining defeat: an Arabic historiography of the crusades*. Monterey, Naval Postgraduate School. 82 p.

Hanafi S., Arvanitis R. (2015) *Knowledge Production in the Arab World: The Impossible Promise*. New York: Routledge. 370 p.

Hillenbrand C. (1999). *The crusades: Islamic perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 704 p.

Sivan E. (1973) *Modern Arab historiography of the Crusades*. Tel-Aviv: Tel-Aviv University. 64 p.

Tyerman C. (2011) *The Debate on the Crusades, 1099–2010*. Manchester. Manchester University Press. 256 p.

Tyerman C. (2006) *Gods War: The new history of the Crusades*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press. 1040 p.

‘Абд ал-Мун‘има Х. (2000) Дирасат фи та’рих ал-айубиййин ва ал-мамалик. Александрия: Дар ал-ма‘рифа ал-джами‘ийа. 322 с.

Ас-Салаби А. (2006) Даулат ас-саладжика. Каир: ал-Азхар. 592 с.

Ас-Салаби А. (2007) Ад-Даула аз-занкиййа. Бейрут: Дар ал-ма‘рифа. 680 с.

Ас-Сурджани Р. (2009) Киссат ал-хуруб ас-салибиййа мин ал-бидайя ила ‘ахд ‘имад ад-дин занкийй. Каир: Му‘ассат икра’. 560 с.

‘Ашур С. (1964) Адва’ джадида ‘ала ал-хуруб ас-салибиййа. Каир: Дар ал-калам. 124 с.

Дурра А. (2015) Ас-Сира‘ ‘ала ал-мудун ад-дахилиййа фи ал-хуруб ас-салибиййа (бальбак нумузиджан). Бейрут. 584 с.

¹ Tyerman C. *The Debate on the Crusades, 1099–2010*. Manchester, 2011. P. 220.

Зайан Х. (1983) *Ас-Сира‘ ас-сийасийй ва ал-‘аскарийй байна ал-ки-ва ал-ислабиййа заман ал-хуруб ас-салибиййа*. Каир. 125 с.

Ибн Салем С. (1986) *Ал-джихад дидда ас-салибиййин фи аш-шарк ал-ислабийй кабла кийам ад-даула ал-айубиййа фи миср*. Джидда: Дар ал-матбу‘ат ал-хадиса. 360 с.

Таккуш М. (2002) *Та‘рих саладжикат ар-рум фи асийа ас-сугра*. Бейрут: Дар ан-нафа‘ис.

Таккуш М. (2010) *Та‘рих аз-занкиййин фи ал-мавсил ва билад аш-шам 521–630 гг.х*. Бейрут: Дар ан-нафа‘ис.

Таккуш М. (2011) *Та‘рих ал-хуруб ас-салибиййа — хуруб ал-фанджа фи ал-машрик 489–690 гг. х*. Бейрут: Дар ан-нафаис.

References

Chamberlin J. (2007). *Imagining defeat: an Arabic historiography of the crusades*. Monterey, Naval Postgraduate School. 82 p.

Hanafi S., Arvanitis R. (2015). *Knowledge Production in the Arab World: The Impossible Promise*. New York: Routledge. 370 p.

Hillenbrand C. (1999). *The crusades: Islamic perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 704 p.

Sivan E. (1973). *Modern Arab historiography of the Crusades*. Tel-Aviv: Tel-Aviv University. 64 p.

Tyerman C. (2011). *The Debate on the Crusades, 1099–2010*. Manchester: Manchester University Press. 272 p.

Tyerman C. (2006). *Gods War: The new history of the Crusades*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press. 1040 p.

‘Abd al’-Mun‘ima H. (2000). *Dirasat fi ta’rih al’-ajubiyin va al’-mamalik*. Aleksandriya: Dar al’-ma‘rifa al’-jami‘ija. [Researches in the History of Ayyubids and Mamluks] 324 s.

as-Salabi A. (2007). *Ad-Daula az-zankiya*. [The State of Zangids]. Bayrut: Dar al’-ma‘rifa. 680 s.

as-Salabi A. (2006). *Daulat as-salajiq*. [The State of Seljuks]. al’-Qahira: al’-Azhar. 594 s.

as-Surdzhani R. (2009). *Qissat al’-hurub as-salibiya min al’-bidaya ila ‘ahd ‘imad ad-din zanki*. [Story of the Crusades from its Start to the Time of ‘Imad ad-Din Zangi]. al’-Qahira: Mu’assat iqra’. 560 s.

‘Ashur S. (1964). *Adva’ jadida ‘ala al’-hurub as-salibiya*. [The new Perspectives of the Crusades]. al’-Qahira: Dar al’-kalam. 124 s.

Durra A. (2015). *As-Sira‘ ‘ala al’-mudun ad-daxiliya fi al’-hurub as-salibiya (bal’baq numuzijan)*. [The Struggle for the Interior Cities in the Crusades (on the example of the City of Ba’lbaq)]. Bayrut. 585 s.

Zayan H. (1983). *As-Sira' as-siyasi va al-'askari bayna al'-qiva al'-islamiya zaman al'-hurub as-salibiya*. [The Political and Military Struggle Among the Muslim Forces in the Era of the Crusades]. al'-Qahira. 125 s.

Ibn Salem S. (1986). *Al'-Jihad didda as-salibiyin fi ash-sharq al'-islami qabla qiyam ad-daula al'-ayubiya fi misr*. [Jihad Against the Crusaders in the Muslim East Before Establishment of the Ayyubid State in Egypt]. Jidda: Dar al'-matbu'at al'-hadisa. 360 s.

Takkush M. (2010). *Ta'rix az-zankiyin fi al'-mausil' va bilad ash-sham 521–630 gg.h*. [The history of Zangids in Mosul and al-Sham 521-630 h.]. Bayrut: Dar an-nafais. 464 s.

Takkush M. (2011). *Ta'rix al'-hurub as-salibiya — hurub al'-faranga fi al'-mashriq 489–690 gg. h*. [The History of the Crusades - wars of al-faranga in Mashriq 489-690 h.]. Bayrut: Dar an-nafais. 753 s.

Takkush M. (2002). *Ta'rix salajiqat ar-rum fi asiya as-sughra*. [The History of Seljuks of ar-Rum in Anatolia]. Bayrut: Dar an-nafais. 403 s.

THE TURKIC PEOPLES IN THE MODERN ARAB HISTORIOGRAPHY OF THE CRUSADES

Oleg A. SOKOLOV,

postgraduate student of the Oriental
Faculty, research assistant, Scientific
researcher of the Laboratory of the
Analysis and Modeling of Social
Processes, St. Petersburg State University
(11, Universitetskaya emb., St.-
Petersburg, 199034, Russian Federation).
E-mail: olegs1291@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the new trends in modern Arabic historiography of the Crusades, in which ideological work involving the ideas of Arab nationalism and Islamic fundamentalism is gradually giving way to a truly scientific works. In the last four decades, the Arab historians has been publishing dozens of papers devoted to the Turkic military leaders and rulers in this period of the Middle East history and the decisive contribution of the Turks in the expulsion of the crusaders from the region of the Muslim world. Arab authors have noted the leading role of the Seljuks and the Mamluks in the struggle of the Muslims with the crusaders.

Keywords: Crusades, historiography, Turks, Arabs, Seljuks, Mamluks.

UDC 930.1
DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-2-175-186





ПРАКТИКИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ХУСИТСКОГО ДВИЖЕНИЯ (ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

БОКОВ

Тимофей Александрович,

выпускник аспирантуры каф. истории
стран Ближнего Востока Восточного
факультета СПбГУ, третий секретарь,
Министерство иностранных дел РФ
(119200, Россия, г. Москва, Смоленская-
Сенная пл., д. 32/34).

E-mail: timofejbokov@gmail.com

Введение

Хуситское движение — это религиозно-политическое военизированное движение йеменских шиитов-зейдитов¹. Несмотря на почти двадцатилетнюю историю, изучено оно довольно слабо. Из заслуживающих внимания исследований необходимо отметить развёрнутый доклад американского аналитического центра RAND «Режим и периферия в северном Йемене: хуситский феномен»² и две работы йеменского исследователя А. Дагаша: «Хуситы. Хуситский феномен: магистральное исследование»³ и «Будущее хуситского движения и пути сосуществования»⁴. Однако эти работы, написанные до 2012 г., не учитывают кардинальных изменений йеменского

Аннотация. На основе историко-социологического анализа практик политической репрезентации, используемых движением хуситов, устанавливается их тесная связь с традиционными для Северо-Западного Йемена социальными паттернами. Выдвигается предположение, что эта связь сыграла важную роль в политических успехах, которых удалось достичь хуситам в последнее время. Отмечается, что превращение хуситов в доминирующую политическую силу страны произошло после завершения формирования символической базы движения, значительная часть которой возникла как реакция на внешние раздражители: усиление в Йемене позиций салафитов и неоколониальная политика Запада.

Ключевые слова: Йемен, политический ислам, зейдизм, хусизм, Хусейн ал-Хуси.

УДК 329.3

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-2-187-204

¹ Зейдизм — одно из наиболее умеренных направлений шиизма, появившееся в VIII в. н. э. Формировалось под влиянием мутаизма — рационалистической школы исламского богословия. См.: Ислам: Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1991. С. 73–74.

² Salmoni B.A., Loidolt B., Wells M. Regime and Periphery in Northern Yemen. The Huthi Phenomenon. RAND Corporation, 2010.

³ الحوثيون: الظاهرة الحوثية: دراسة منهجية، أ.د. أحمد محمد الدغشي. صنعاء، 2009

⁴ مستقبل الحركة الحوثية وسبل التعايش. أ.د. أحمد محمد الدغشي. صنعاء، 2012

политического ландшафта, произошедших в 2013–2016 гг., в результате которых хуситы де-факто пришли к власти в стране, установив контроль над большинством северных провинций и столицей Йемена городом Сана. Такой ход событий требует более глубокого и всестороннего анализа истории, философии и идеологии хуситского движения.

Представляется важным также изучать антропологию движения, исследовать конкретные формы его функционирования в йеменском обществе. Так, в настоящей статье мы предпринимаем попытку рассмотреть практики политической репрезентации хуситского движения и провести их историко-социологический анализ.

Символическая репрезентация политической идеи в аудио- и/или визуальном образе — один из основных способов коммуникации политических движений со своими сторонниками. Транслируемые таким образом идеологические и социокультурные установки легко воспринимаются целевой аудиторией и позволяют эффективно конструировать её идентичность. В условиях йеменского общества, уровень грамотности и образованности которого достаточно низок¹, этот способ приобретает особую значимость.

Теория репрезентации как представления познаваемого явления с помощью посредников, будь то символ, знаковые системы или что-либо иное, развита в трудах Х.-Г. Гадамера («Истина и метод»), Ж. Деррида («О грамματοлогии»), М. Хайдеггера («Бытие и время»), М. Вартофского («Модели. Репрезентация и научное понимание»), Ф. Анкерсмита («Политическая репрезентация»). Для настоящего исследования особую важность представляют, как нам кажется, два постулата. Согласно первому из них репрезентация есть результат процесса, в котором «бытие обретает осмысленное и видимое проявление»². Второй гласит, что репрезентация «включает в себя познающего субъекта» и производит синтез, являющийся «призывом... занять место или *идентифицировать* себя с определённой позицией»³.

Таким образом, изучение конкретных практик репрезентации как видимого проявления бытия, которое способно влиять на поведение индивидов, должно вести к более полному пониманию политического процесса. В нашем конкретном случае оно должно позволить лучше понять причины политического успеха хуситов и точнее прогнозировать дальнейшее развитие движения.

¹ Так, по данным сайта [cia.gov](https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ym.html) только 70,1% йеменцев старше 15 лет умеют читать и писать. [Электронный ресурс] CIA World Factbook / URL: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ym.html> (дата обращения: 21.05.2017).

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 190.

³ Анкерсмит Ф. Политическая репрезентация. М.: ИД Высшей школы экономики, 2012. С. 286.

Настоящая статья состоит из обзора северийеменского¹ общества, краткого очерка истории хусизма, описания и анализа основных символов (образов) и методов политической репрезентации, характерных для хуситского движения.

Северный Йемен: социологический обзор

Поскольку в данной статье предпринята попытка социокультурного анализа некоторых современных йеменских политических практик, необходимо хотя бы в общих чертах дать социологическую характеристику Северного Йемена.

Население Йемена (около 26,5 млн человек) монолитно этнически, но неоднородно по своему конфессиональному составу. Мусульман — 99,1%, из них примерно 65% — сунниты, остальные 35% — шииты, среди которых преобладают зейдиты. Шииты в основном проживают в центральных и северных областях, где они составляют около 50% населения. Южане же в большинстве своём исповедуют суннизм².

Ключевым институтом северийеменского общества остаётся племя (преимущественно оседлое), а члены племени — кабили — составляют его основу. В тесной увязке с племенем существует прослойка *сеййидов* — религиозной аристократии, декларирующей своё происхождение от пророка Мухаммада. Сеййиды вместе с *кади* (сословие юристов и богословов) на протяжении многих веков формируют значительную часть йеменской административной элиты. Будучи пришельцами с севера (потомками Аднана, легендарного родоначальника северных арабов), сеййиды, в отличие от кади, не являются членами племён, но вовлечены с ними в сложные отношения, которые можно охарактеризовать как обоюдные патроно-клиентальные, где каждая из сторон играет обе роли: племя защищает сеййидов, проживающих на его территории, при этом пользуясь их услугами как религиозных авторитетов и медиаторов в спорах, а также повышая за их счёт свой статус.

Ниже племени в общественной иерархии находятся его клиенты арабского происхождения и метисы, преимущественно потомки выходцев из Африканского рога.

Племена состоят из семей и кланов и обычно объединены в крупные конфедерации. Религиозная принадлежность индивида здесь может

¹ До 1990 г. на территории современного Йемена существовало два государства: с 1962 г. Йеменская Арабская Республика (ЙАР, «Северный Йемен») и с 1967 г. — Народная Демократическая Республика Йемен (НДРЙ, «Южный Йемен», до 1970 г. называлась Народной Республикой Южного Йемена). Мы оставляем «за скобками» Южный Йемен, который по ряду параметров существенно отличается от Северного и не имеет прямого отношения к теме данной статьи.

² [Электронный ресурс] CIA World Factbook / URL: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ym.html> (дата обращения: 26.02.2017).

быть весьма подвижной, а внутри племени вполне могут сосуществовать как зейдиты, так и сунниты-*шафииты*¹, и даже салафиты².

Слабое проникновение государства в жизнь племён, характерное для этой местности едва ли не на протяжении всей письменной истории³, обуславливает высокую степень их самоорганизации и саморегуляции, которые обеспечиваются с помощью традиционных институтов, таких как *хиджра* (постановка под защиту индивидом/кланом/племенем человека или объекта), *шараф* (честь индивида или коллектива), *ыб* (оскорбление, нарушение шарафа индивида или коллектива) и т. д. Подробнее эти понятия будут рассмотрены нами ниже.

Краткий очерк истории хусизма

Начиная с X в. н. э. на севере Йемена в том или ином виде существовала зейдитская государственность. В результате революции 1962 г. к власти в стране пришли светски и секулярно настроенные силы, декларировавшие курс на разрыв с кланово-племенной структурой общества. Несмотря на то, что зейдиты как таковые не были полностью исключены из власти, позиции зейдитской элиты — *сеййидов* — существенно пошатнулись⁴.

В конце 1980-х гг. в общественно-политической жизни зейдитов главным образом северо-западной провинции Саада, которая исторически является их оплотом, начался своеобразный «ренессанс». Его причины рассмотрены в упоминавшейся монографии центра RAND. В частности, отмечаются следующие факторы: введение после революции 1962 г. всеобщего школьного образования, существенно повлиявшего на формирование зейдитской идентичности; упрощение коммуникации населения зейдитских провинций благодаря росту внутренней мобильности и развитию новых технологий связи и СМИ; увеличение внешней мобильности, знакомство йеменцев и, в частности, зейдитской элиты, с общественно-политическим, экономическим и идеологическим опытом других стран; необходимость противостоять активно проникавшим в регион (не без поддержки Саудовской Аравии и молчаливого согласия центральных йеменских властей) салафитским идеям⁵.

¹ Шафиизм — умеренная суннитская богословско-правовая школа. Большинство проживающих в Йемене суннитов являются её приверженцами. См.: Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 295–296).

² Здесь и далее термин «салафизм» используется как зонтичное понятие для обозначения радикальных направлений суннизма.

³ *Коротчаев А. В.* Социальная история Йемена (X в. до н. э. — XX в. н. э.). Вождества и племена страны Хашид и Бакил. М.: URSS, 2006. С. 112–141.

⁴ Новейшая история Йемена (1917–1982) / под общ. ред. О. Г. Герасимова. М.: Наука, 1984. С. 78–112.

⁵ *Salmoni B. A., Loidolt B., Wells M.* Regime and Periphery in Northern Yemen. The Huthi Phenomenon. RAND Corporation, 2010. P. 5–6.

К началу 2000-х гг. лидером зейдитского «возрождения» стал Хусейн ал-Хуси, видный общественно-политический деятель, принадлежавший к известному сеййидскому роду.

В 2001 г. правительство Йемена было вынуждено примкнуть к масштабной антитеррористической кампании, запущенной США после атак 11 сентября¹. Ал-Хуси и его сторонники выступили с резкой критикой этого решения, расценив его как предательство идеалов исламского мира. Возможное ухудшение отношений с Вашингтоном из-за антиамериканских выступлений хуситов (кстати, именно тогда они получили это название), а также активные действия салафитского лобби в йеменских силовых структурах и стремление Саны установить более плотный контроль над северо-западными провинциями страны обусловили начало открытых столкновений между властями и хуситами, продолжавшихся на протяжении 2004–2010 гг.² В ходе первого же конфликта Хусейн ал-Хуси был убит. Новым лидером движения стал его младший брат Абдельмалик ал-Хуси.

В 2011 г. хуситы поддержали йеменскую «арабскую весну» и таким образом легитимизировали себя в политическом пространстве страны. В 2013–2015 гг., воспользовавшись политическим вакуумом, образовавшимся после ухода с поста президента страны Али Абдаллы Салеха, они провели ряд наступательных операций, сперва очистив Саад, свою базовую провинцию, от салафитов, а затем поставив под контроль соседние провинции. В сентябре 2014 г. на волне широкого общественного недовольства провальной экономической политикой переходного правительства хуситы с боем (против них выступили армейские части, лояльные йеменским Братьям-мусульманам³) взяли Сану. К апрелю 2015 г. практически весь Северный Йемен оказался под их контролем. Переходный президент Йемена Абдураббо Мансур Хади и некоторые члены правительства эмигрировали из страны. После попытки хуситов поставить под свой контроль южную столицу Йемена город Аден Саудовская Аравия и её союзники начали военную операцию против хуситов⁴, продолжающуюся по сей день.

¹ У руководства Йемена, как представляется, не было иного выхода: террористическая атака на американский эсминец «Cole», произошедшая в Адене в 2000 г., закрепила за Йеменом репутацию страны с высоким уровнем террористической угрозы. К тому же ещё памятли были жёсткие санкции, под которые Йемен попал за то, что не осудил агрессию Ирака против Кувейта десятилетием ранее.

² *Salmoni B.A., Loidolt B., Wells M. Regime and Periphery in Northern Yemen. The Huthi Phenomenon. P. 124–127.*

³ Братья-мусульмане — международная религиозно-политическая организация, в основе идеологии которой — суннизм радикального толка. Образована в 1928 г. в Египте.

⁴ Саудовская Аравия крайне обеспокоена возможностью «экспорта» шиитского восстания в свои нефтеносные провинции на юге и востоке, в которых проживает значительное число шиитов. На момент написания статьи военная операция продолжалась.

Лозунг

Лозунгом хуситов является т. н. *сарха* (ар. «крик») — разработанная Хусейном ал-Хуси формула, гласящая: «Бог велик! Смерть Америке! Смерть Израилю! Проклятие иудеям! Победа — исламу!»

В соответствии с лекциями ал-Хуси *сарха* является своеобразным ответом на агрессивные дискурсы, навязываемые мусульманскому миру Западом¹. Текст *сархи* был во многом обусловлен историческим контекстом: она была впервые озвучена ал-Хуси в 2002 г., когда он и его сторонники выступили резко против участия Йемена в масштабной антитеррористической кампании, начатой американцами после терактов 11 сентября. Неслучайно, что отправной точкой *сархи* стали слова «Смерть Америке!» — один из лозунгов исламской революции в Иране².

На первый взгляд *сарха* направлена исключительно против внешней экспансии, а главная цель хуситского движения — противостояние США и Израилю. Однако на деле у хуситов совсем другие основные задачи, а *сарха* используется в принципиально ином качестве.

Во-первых, полностью понять смысл *сархи* помогает другой ключевой постулат идеологии, разработанной ал-Хуси, а именно — представление об избранности *зейдитов*. Об этом он прямо говорит в ряде своих лекций: «Действительно, справедливо высказывание о том, что мы [*зейдиты*. — Т. Б.] — люди истины...»³, «Именно *зейдиты* на протяжении всей истории представляют собой общину, борющуюся за правое дело»⁴ и т. д. Вне текста лозунга, как бы на его обратной, невидимой, но понятной аудитории стороне, осталась другая идея: тот, кто принимает этот лозунг (а это в первую очередь *зейдиты*), стоит на верном пути и ратует за правое дело. То есть *сарха* использовалась для конструирования идентичности сторонников зарождающегося движения через противопоставление их «Другому», в роли которого выступили Запад и Израиль.

Во-вторых, злободневность лозунга явилась одной из важных причин резкого обострения отношений между хуситами и центральной властью. В Санае и Сааде за его скандирование было арестовано множество

¹ Ярким проявлением таких дискурсов ал-Хуси считал термин «терроризм», который, по его мнению, был использован Западом для ослабления позиций мусульманского мира. См., например: *Al-Huthi H. Al-Irhab wa-s-salyam*.

² Х. ал-Хуси был хорошо знаком с иранским опытом. В его лекциях неоднократно встречаются цитаты из Аятоллы Хомейни, а сам Иран преподносится как пример противостояния Западу. См.: *Al-Huthi H. Khatr dukhul Amrika al-Yaman*, P. 6; *Al-Huthi H. Man nahnu wa man hum*, P. 7; *Al-Huthi H. Khuturat-al-marhalya*, P. 1.

³ *Al-Huthi H. Khuturat-al-marhalya*, P. 9.

⁴ *Al-Huthi H. Al-Sarkha fi wajh al-mustakbarin*, P. 19.

хуситских активистов. То есть власть осознала ориентацию сархи на «внутренний рынок», истолковав скрытый в ней упрёк в свой адрес. К схожему заключению приходит и итальянский антрополог Лука Невола, работавший в Йемене в начале 2010-х гг.¹ Именно жёсткая реакция властей не в последнюю очередь способствовала превращению сархи в главный лозунг движения.

Учитывая непрекращающуюся зависимость Йемена от зарубежных игроков, сарха и до сих пор направлена в первую очередь против внутрийеменских оппонентов хуситов, будь то власть, которая, по их мнению, слишком тесно сотрудничает с США и европейскими странами, или политические оппоненты хуситов, пользующиеся поддержкой внешних акторов (например, салафитские круги, связанные с Саудовской Аравией, которая расценивается хуситами как сателлит США).

Сам ал-Хуси также настаивал на метафорической трактовке сархи, утверждая, что её слова не являются прямым призывом к уничтожению американцев и евреев, а лишь критикуют внешнюю политику США, марионеточность йеменского правительства и глобализацию в целом².

Об этом же свидетельствует и внутренняя связь сархи с традиционными для йеменских зейдитов представлениями о роли имама. В зейдизме, в отличие от других направлений шиизма, имамом может стать любой потомок Пророка, причём имам не считается непогрешимым носителем истины. При этом одной из наиболее важных черт имама как лидера является его способность сражаться за веру³. Именно призывы к такой борьбе и составляют основу сархи.

Таким образом, сарха имеет сразу несколько функций:

- 1) конструирование идентичности сторонников движения через противопоставление себя «Другому»;
- 2) выдвигание скрытых, но существенных претензий йеменским властям;
- 3) укрепление позиций Хусейна, а затем Абдельмалика ал-Хуси как духовных и политических лидеров;
- 4) выражение представлений хуситов о внешней угрозе.

При этом лозунг, лишённый каких-либо узких шиитских коннотаций, даёт движению потенциальную возможность выйти за пределы зейдитской общины, что важно в условиях поликонфессионального йеменского общества.

¹ Nevola L. Ramadan in Bani Matar // Yemen Times. 2014. July 24.

² Yemen Times. 2013. June 17. P. 5.

³ Kohlberg E. Some Zaydi views on the companions of the Prophet // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. Vol. 39. 1976. No. 1. P. 91.

Визуальные образы

Сарха: основным визуальным образом движения является сарха, записанная в пять строк в зелёных (рамка, первая и последняя строки) и красных тонах (три срединные строки лозунга) на белом фоне (рис. 1). Именно такими изображениями хуситы маркируют сами себя, помещая их на свои дома, автомобили, блокпосты, оружие и т. д.

Ещё до захвата Саны сторонники хуситского движения активно использовали в политических целях городское пространство (особенно его историческую часть, что, видимо, объяснялось большим числом проживавших там сторонников хуситов), размещая изображения сархи на стенах зданий, оградах и т. д. Местными жителями такие действия воспринимались не столько как политическая агитация, сколько как акция, символизировавшая установление территориального контроля над «сердцем» йеменской столицы¹.

Уже после захвата Саны хуситы драпировали баннерами с сархой дома своих оппонентов, бежавших из Саны. Так, в частности, произошло с санаанской резиденцией Али Мохсена — видного йеменского генерала, сторонника местных Братьев-мусульман и одного из наиболее последовательных противников хуситов².

Практика «унижения» соперника посредством нанесения «оскорбления» его жилищу распространена в Йемене и связана с двумя понятиями. Первое из них — *шараф* — честь индивида или группы индивидов. Материальным воплощением шарафа могут быть принадлежащие его обладателю земля, дом, а также его клиенты и гости, находящиеся на его территории.

Второе понятие — *ыб* (араб. «стыд, оскорбление») — обозначает оскорбление индивида или коллектива, в том числе посредством нанесения ущерба материальным воплощениям его шарафа. Например, убийство гостя бесчестит хозяина. При этом необходимо понимать, что



Рис. 1. Сарха

¹ Al-Khayat M. Whose Old Sana'a? // Yemen Times. 2014. September 2.

² Al-Sakkaf N. Ali Mohsen's House: A Museum with Houthi Tour Guides // Yemen Times. 2014. November 4.

ыб наносит вред в первую очередь общественной репутации человека. Носитель североиеменской общественной культуры не может нарушить чей-то шараф, не осознавая последствий этого поступка для потерпевшей стороны.

Таким образом, водружение баннеров с сархой на дома противников, без всякого сомнения, носило символический характер, первоочередной целью этого действия было моральное унижение поверженного соперника, нанесение ему социального оскорбления путём осквернения объекта, на который распространяется его шараф¹.

Образ Хусейна ал-Хуси: Хусейн ал-Хуси принадлежал к сеййидскому роду, был видным проповедником, бесстрашно обличал несправедливую власть, радикальный суннизм и западную политику. В конце жизни ему довелось ступить на путь военного сопротивления и пасть, сражаясь за своё дело. Можно без преувеличения сказать, что мученическая смерть стала его последним и едва ли не важнейшим политическим актом: она завершила образ идеального лидера².

Неудивительно, что в итоге вокруг фигуры ал-Хуси сложился настоящий культ³, а его портреты (рис. 2) наряду с изображениями Абдельмалика ал-Хуси стали визуальными символами движения⁴.



Рис. 2. Портрет основателя движения, который сопровождает надпись: «Лидер-мученик господин Хусейн Бадреддин ал-Хуси. Да будет доволен им Господь!»

¹ В Йемене также широко распространена практика сноса родовых имений политических оппонентов. Так поступал в своё время имам Ахмад. См.: *Dresch P. A History of Modern Yemen*. Cambridge, 2000. P. 84–85. Да и сами хуситы (Al-huthiyun yufajjirun manzil ash-sheikh al-Ahmar fi-l-khamri bi 'Amran. [Электронный ресурс] Al-Masdar Online // URL: <http://almasdaronline.com/article/54286> (дата обращения 21.05.2017)).

² В XX в. в Йемене получило распространение учение об имаме — восстановителе истинной религии, причём восстанавливать её можно путём распространения знаний и военным путём, а также совмещая оба варианта (чем, собственно, и занимался А. ал-Хуси). См. подробнее: *Lan-dau-Tasseran E. Zaydi Imams as restorers of religion: ihya and tajdid in Zaydi Literature // Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 49. 1990. No. P. 247–249.

³ Из косвенных источников известно, например, что ряд сторонников движения называет его «Кораном» и «Истиной». Справедливости ради необходимо отметить, что такое отношение к нему подвергается критике внутри самого движения. См.: *Al-Mohattwary A. Al-Houthi Shrine Raises Controversy among Yemenis*. [Электронный ресурс] National Yemen // URL: <https://nationalyemen.com/2014/06/01/al-houthi-shrine-raises-controversy-among-yemenis> (дата обращения: 21.05.2017).

⁴ Подобное отношение к лидерам свойственно едва ли не всем шиитским политическим движениям современности: в Ливане популярны портреты шейха Насраллы, в Сирии — алавитских лидеров (Хафеза, Басиля и Башара Асадов), в Иране — Аятоллы Хомейни.

Другим ярким проявлением этого «культа» стало открытие в Сааде мавзолея Хусейна ал-Хуси, чьи останки были переданы его близким лишь после событий «арабской весны». Их торжественное захоронение, на котором присутствовали, среди прочих, и официальные лица, состоялось 5 июня 2013 г. близ города Саада (столица одноимённой провинции). Над могилой была возведена довольно скромная усыпальница вполне типичной для Йемена архитектуры (рис. 3). Мавзолей сразу стал местом поклонения хуситов.

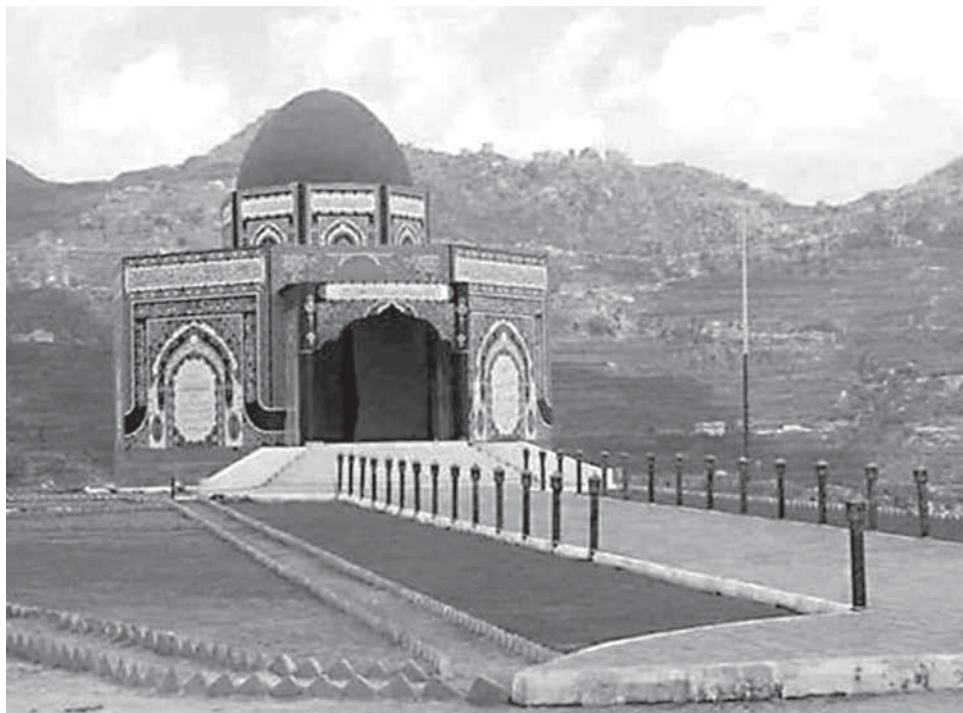


Рис. 3. Усыпальница Хусейна ал-Хуси

Согласно йеменской прессе приход к усыпальнице трактовался не только как проявление почтения к усопшему лидеру, но и как знак лояльности движению. Жители Саады, не считающие себя сторонниками хуситов, в разговорах с журналистами выражали обеспокоенность тем, что непосещение могилы ал-Хуси могло быть расценено как политический протест и повлечь за собой репрессии¹.

Представления йеменцев о священных захоронениях неплохо исследованы антропологами, причём именно на материале Северо-Западного

¹ Abulohoom A. Houthi leader laid to rest // Yemen Times. 2013. June 6. Iss. № 1683.

Йемена. Важно отметить существующее здесь представление о *бараке* (божественном благословении), которая может снизойти на окрестности от могилы почтенного человека¹. Захоронения особо почитаемых сеййидов могут получить статус хиджры² — своего рода священного, заповедного места (в более широком смысле хиджра представляет собой институт постановки под защиту племени какого-либо объекта, например человека или рынка)³.

Хотя сеййиды обычно отвергают такие метафизические понятия, как барака, делая упор на «рацио» — изучение Корана, Сунны и исламских законов⁴, при переходе к политической борьбе им пришлось закрыть глаза на «метафизику». Именно соединение современных ценностей и целей политического шиизма с традиционными социально-религиозными паттернами Северо-Западного Йемена, далёкими от «интеллектуального» ислама зейдитской элиты, позволило хуситам создать новый мощный образ своего движения, своеобразный «центр силы», способный даже вдохновлять поэтов:

*О Господин слабых, ты окружил их [врагов],
Больше не правят самодовольство и надменность...
Твоё величие слишком сложно для их понимания*⁵.

Такие строки написал сочувствующий хуситам йеменский поэт Салах Дакак после посещения мавзолея.

Неслучайно, что в первый же месяц саудовской военной операции против хуситов мавзолей ал-Хуси стал целью коалиционной авиации⁶. Этот факт лишний раз подчёркивает то высокое символическое значение, которое имеет могила основателя движения.

¹ Таковыми обычно являются сеййиды. Так, Дреш упоминает, что в 1976 г. между двумя племенами йеменского северо-запада даже разгорелся конфликт из-за того, на чьей территории должен был быть похоронен один почитаемый сеййид. См.: Dresch P. A. Tribes, Government and history in Yemen. Oxford, 1989. P. 166.

² Дреш предполагает, что в доисламской Аравии от коренной основы «х-дж-р» происходил термин, обозначавший святилище, в котором размещался пантеон определённой группы людей, видимо, близкой к племени. См.: Dresch P. Tribes, Government and history in Yemen. Oxford, 1989. P. 146. Более сложную теорию о происхождении этого термина приводит А. В. Коротаев. См.: Коротаев А. В. Социальная история Йемена (X в. до н. э. — XX в. н. э.). Вождества и племена страны Хашид и Бакил. М.: URSS, 2006. С. 128–129.

³ Dresch P. Tribes, Government and history in Yemen. Pp. 158–184; Коротаев А. В. Социальная история Йемена (X в. до н. э. — XX в. н. э.). С. 128.

⁴ Ibid. P. 163.

⁵ Al-Khayat M. Houthi Poetry and Songs: Propaganda, Art or Both? // Yemen Times. 2014. December 4.

⁶ Al-Sakkaf N. Bombing Houthi's shrine creates fears of sparking sectarian war. [Электронный ресурс] Middle East Eye // URL: <http://www.middleeasteye.net/news/bombing-houthi-s-shrine-creates-fears-sparking-sectarian-war-2073081343> (дата обращения 23.05.2017).

Праздники

Праздничные дни всегда предоставляют широкий простор для политической активности. Именно в праздники урбанистическое пространство легче всего превратить в поле агитации и/или пропаганды. Более того, праздники часто сами являются инструментом политической борьбы. Йемен в этом смысле не исключение. Расхождения между хуситами и их основными внутривнутриполитическими оппонентами — йеменскими салафитами — обусловили превращение религиозных праздников в такой инструмент. После того как хуситы заняли Сану, двум праздникам был присвоен особый статус.

Ид ал-Гадир — один из важнейших шиитских праздников, отмечающийся 18 зу-л-хиджжа в память о том, что в этот день в 632 г. Пророк назначил Али ибн Аби Талиба¹ своим наследником и преемником.

В 2014 г. Ид ал-Гадир отмечался 13 октября, всего через три недели после взятия хуситами Саны. Повод был использован для проведения массовых народных гуляний и более плотного, чем обычно, заполнения городского пространства хуситской символикой. Лидер движения Абдельмалик ал-Хуси обратился к йеменцам с 50-минутным видеообращением, в ходе которого успел затронуть множество тем, в том числе и политических.

Согласно Шелаг Веир², ещё в середине 1980-х гг. зейдиты Саады начали особенно активно и публично отмечать Ид ал-Гадир в качестве реакции на распространение салафитских идей. В 1992 г. к празднованию Ид ал-Гадира была даже приурочена смена несколькими племенами своих шейхов³, слишком откровенно поддерживавших ваххабизм⁴. То есть широкое публичное празднование Ид ал-Гадира используется йеменскими зейдитами как форма политического высказывания на протяжении последних 30 лет⁵.

Маулид ан-Наби — День рождения Пророка — другой широко отмечаемый хуситами и их сторонниками праздник. В целом он лишён какой-либо «групповой» принадлежности и отмечается в равной мере и шиитами, и суннитами (в Пакистане, например, он

¹ Двоюродный брат и зять Пророка. Особо почитаем шиитами.

² Британский антрополог, проводившая длительные полевые исследования в районе Разих провинции Саада.

³ Довольно редкий случай для йеменской племенной системы, в которой позиция шейха обычно передаётся по наследству в рамках определённой семьи и подвергается сомнению лишь в случае серьёзного нарушения шейхом племенной этики или интересов племени.

⁴ Weir S. A Tribal Order. Politics and Law in the Mountains of Yemen. London, 2007. P. 298–299.

⁵ В современной истории страны имеются и более ранние примеры политизации этого праздника. Так, ещё имама Яхью (пр. 1918–1948) упрекали в том, что он предпочитает праздновать 1 раджаба (праздник, особенно отмечаемый шафиитами), нежели Ид ал-Гадир. См.: Dresch P. A History of Modern Yemen. P. 47.

является государственным). Однако Маулид с самого его зарождения в XII в. н. э. отрицают радикальные сунниты (из «классиков» — Ибн Таймийа и Ибн Абд ал-Ваххаб), в том числе и современные богословы салафитского толка¹. Таким образом, широкое празднование Маулид ан-Наби является одним из элементов хуситско-салафитской борьбы в Йемене.

Многими йеменцами этот праздник сейчас воспринимается как альтернатива проявлениям не только радикального суннитского ислама, но и западной культурной экспансии. Так, в разговоре с корреспондентом газеты *Yemen Times* один санаанский таксист заявил: «Йеменцы сейчас отмечают День святого Валентина и Рождество... [Но] нет лучшего празднования, чем День Рождения Пророка»². Такое своеобразное осмысление Маулида ан-Наби обусловлено, по всей видимости, не только ускорением глобализационных процессов, но и активной хуситской пропагандой антизападной направленности.

Другая интересная практика, связанная с приёмами политической репрезентации во время праздников, — цветовое оформление городского пространства, где хуситы особое место отводят зелёному цвету. С точки зрения зейдитов, зелёный — это цвет могилы Пророка Мухаммада, а также цвет тюбана, который он носил при жизни. С другой стороны, как отмечает в своей статье Бассам ал-Хамери, белый цвет, традиционно использовавшийся в Йемене без каких-либо политических и конфессиональных коннотаций, в последнее время стал ассоциироваться с салафитским направлением ислама³.

К дням религиозных праздников хуситы развешивают на улицах зелёные ленты и баннеры, перекрашивают в зелёный автомобили и даже здания. В частности, в конце 2014 — начале 2015 г. в зелёный цвет были выкрашены купола ряда санаанских мечетей. Что любопытно, это произошло не только в мечетях напрямую аффилированных с хуситским движением, но и в тех из них, служащие и прихожане которых просто хотели продемонстрировать свою лояльность хуситам⁴. Таким образом, зелёный цвет становится основным цветом хуситов и противопоставляется ими белому цвету, ассоциирующемуся с салафизмом.

¹ Ислам: Энциклопедический словарь. С. 163.

² *Rayes Y. Houthis Paint the Town Green // Yemen Times. 2015. January 1.*

³ *Al-Khameri B. Green or white? Mosques' Colors Signal Religious-Political Affiliation // Yemen Times. 2015. January 8.*

⁴ *Ibid.*

Заключение

Из проведённого анализа практик политической репрезентации, используемых хуситским движением, можно сделать следующие выводы.

1. Формирование основной символической базы хуситского движения заняло 11 лет (с 2002 г., когда была сформулирована сарха, до 2013 г., когда был возведён мавзолей Хусейна ал-Хуси). Характерно, что только после этого, в конце 2013 — 2014 г., хуситы сумели стать доминирующей политической силой в Йемене. Конечно, для этого были и причины экономического, социального, внутри- и внешнеполитического характера, однако свою роль, судя по всему, сыграло и то, что к этому времени в общих чертах завершился процесс формирования идентичности сторонников движения.

2. Значительная часть рассмотренных нами практик репрезентации хуситского движения формировалась как ответ на внешние раздражители, такие как западная экспансия и укрепление в Йемене позиций салафитов. Так, на кредо движения, сарху, решающее влияние оказал исторический контекст: масштабные военные кампании США в Афганистане и Ираке в начале 2000-х гг. убедили ал-Хуси в неокончательности устремлениях американцев. Начало широких празднований Ид ал-Гадира и Маулида ан-Наби явилось ответом одновременно и культурной экспансии Запада и радикальному суннизму, адепты которого предпочитают отмечать другие даты исламского календаря. Даже активное применение хуситами зелёного цвета отчасти является антитезой активному использованию салафитами белого цвета как маркера своего движения.

При этом необходимо понимать, что внешние раздражители были не единственной причиной зарождения движения. Зейдитскому ренессансу, начавшемуся ещё в 1980-х гг., способствовал, как мы видели выше, целый ряд внутренних причин, связанных с социальным и политическим положением йеменской зейдитской общины. Однако внешние факторы сыграли в консолидации зейдитов роль триггера, дали импульс к формированию их новой религиозно-политической идентичности.

3. Практики политической репрезентации хуситского движения тесно связаны с традиционными йеменскими социальными практиками (например, с представлением о бараке, обусловившим превращение мавзолея Хусейна ал-Хуси в место поклонения, с институтами шарафа и ыба, к которым хуситы апеллируют при символическом унижении соперников, и т. д.).

Именно эта связь, по нашему мнению, явилась одной из основных причин успеха хуситского движения. В условиях политического вакуума, в который Йемен погрузился после событий «арабской весны» 2011 г., хуситы оказались ближе и понятнее йеменцам, чем пришедшие к власти реформаторы-либералы, декларировавшие курс на ослабление племенных традиций, и салафиты с их эгалитаризмом и радикальной религиозной идеологией, далёкие от реалий жёстко стратифицированного племенного общества и традиционной йеменской веротерпимости.

Литература

Анкерсмит Ф. Р. Политическая репрезентация. М.: ИД Высшей школы экономики, 2012. 288 с.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. Герменевтики / пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Новейшая история Йемена (1917–1982) / под общ. ред. О. Г. Герасимова. М.: Наука, 1984. 235 с.

Ислам: Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, 1991. 315 с.

Коротяев А. В. Социальная история Йемена (X в. до н. э. — XX в. н. э.). Вождества и племена страны Хашид и Бакил. М.: URSS, 2006. 192 с.

Abulhoom A. Houthi leader laid to rest // Yemen Times. 2013. June 6. Iss. № 1683.

Al-Huthi H. Al-Irhab wa-s-salyam. Б.м., б. г. 13 с.

Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin. Б.м., б. г. 10 с.

Al-Huthi H. Khatr dukhul Amrika al-Yaman. Б.м., б. г. 15 с.

Al-Huthi H. Khuturat-al-marhalya. Б.м., б. г. 20 с.

Al-Huthi H. Man nahnu wa man hum. Б.м., б. г. 7 с.

Al-Khameri B. Green or white? Mosques' Colors Signal Religious-Political Affiliation // Yemen Times. 2015. January 8.

Al-Khayat M. Houthi Poetry and Songs: Propaganda, Art or Both? // Yemen Times. 2014. December 4.

Al-Khayat M. Whose Old Sana'a? // Yemen Times. 2014. September, 2.

Al-Sakkaf N. Ali Mohsen's House: A Museum with Houthi Tour Guides // Yemen Times. 2014. November 4.

Dresch P. Tribes, Government and history in Yemen. Oxford, 1989. 441 p.

Dresch P. A History of Modern Yemen. Cambridge, 2000. 304 p.

Kohlberg E. Some Zaydi views on the companions of the Prophet // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. Vol. 39. 1976. No. 1. P. 91–98.

Landau-Tasseron E. Zaydi Imams as restorers of religion: ihya and tajdid in Zaydi Literature // Journal of Near Eastern Studies. Vol. 49. 1990. No. 3 P. 247–249.

Nevola L. Ramadan in Bani Matar // Yemen Times. 2014. July 24.

Rayes Y. Houthis Paint the Town Green // Yemen Times. 2015. January 1. Salmoni B. A., Loidolt B., Wells M. Regime and Periphery in Northern Yemen. The Huthi Phenomenon. RAND Corporation, 2010. 383 p.

Weir S. A Tribal Order. Politics and Law in the Mountains of Yemen. London, 2007. 390 p.

Yemen Observer. 2013. June 15. P. 3.

Yemen Times. 2013. June 17. P. 5.

References

Ankersmit F. (2012). *Politicheskaya Reprezentatsiya* [Political Representation]. Moscow: Izdatelskiy dom Vysshey shkoly ekonomiki (in Russian). 288 p.

Gadamer H.-G. (1988). *Istina i Metod* [Truth and Method]. Moscow: Progress (in Russian). 704 p.

Gerasimov O. (1984) *Noveyshaya Istoriya Yemena (1917–1982)* [Contemporary History of Yemen (1917–1982)]. Moscow: Nauka (in Russian). 235 p.

Prozorov S. M. (ed.) (1991). *Islam. Entsiklopedicheskiy Slovar* [Islam. The Encyclopaedic Dictionary]. Moscow: Nauka (in Russian). 315 p.

Korotaev A. V. *Sotsialnaya Istoriya Yemena (X v. do n. e. — XX v. n. e.). Vozhdestva i PlemenaSstrany Khashid i Bakil* [The Social History of Yemen (X B.C. — XX A.D.). Chiefdoms and Tribes of the Land of Hashid and Bakil]. Moscow: URSS (in Russian). 192 p.

Al-Huthi H. (non available) *al-Irhab wa-s-salyam* [The Terrorism and The Peace]. Place of publishing is not available (in Arabic). 13 p.

Al-Huthi H. (non available) *as-Sarkha fi wajh al-mustakbarin* [The Scream in the Faces of those who are Arrogant]. Place of publishing is not available (in Arabic). 10 p.

Al-Huthi H. (non available) *Khatr dukhul Amrika al-Yaman* [Danger of American Penetration in Yemen]. Place of publishing is not available (in Arabic). 15 p.

Al-Huthi H. (non available) *Khuturat-al-marhalya* [The Danger of the Period]. Place of publishing is not available (in Arabic). 20 p.

Al-Huthi H. (non available) *Man nahnu wa man hum* [Who are We and Who are They]. Place of publishing is not available (in Arabic). 7 p.

Dresch P. (1989). *Tribes, Government and history in Yemen*. Oxford.

Dresch P. (2000). *A History of Modern Yemen*. Cambridge.

Kohlberg E. (1976). Some Zaydi views on the companions of the Prophet. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 39. No. 1. Pp. 91–98.

Landau-Tasseran E. (1990). *Zaydi Imams as Restorers of Religion: Ihya and Tajdid in Zaydi Literature*. *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 49. No. 3. Pp. 247–249.

Salmoni B. A., Loidolt B., Wells M. (2010). *Regime and Periphery in Northern Yemen. The Huthi Phenomenon*. RAND Corporation.

Weir Sh. (2007). *A Tribal Order. Politics and Law in the Mountains of Yemen*. London.

Yemen Observer (2013). June 15.

Yemen Times (2013). June 17.

PRACTICE OF POLITICAL REPRESENTATION OF HOUTHİ MOVEMENT (HISTORICAL AND SOCIOLOGICAL ANALYSIS)

Timofey A. BOKOV,
postgraduate student, Department
of History of Middle East Countries,
Faculty of Asian and African Studies,
Saint Petersburg State University, third
secretary, the Ministry of Foreign Affairs
of the Russian Federation,
(32/34, Smolenskaya-Sennaya Sq.,
Moscow, 119200, Russian Federation).
E-mail: timofejbokov@gmail.com

Abstract. A close connection with traditional north-western Yemeni social patterns of political representation that are used by Houthi Movement is stated on the basis of historical and sociological analysis in the article. It is assumed that this connection has played a significant role in Houthis' recent political achievements. It is noted that the conversion of Houthis into the dominant political force in the country occurred after the formation of Movement's symbolic base, most of which components emerged as a reaction to external stimuli such as neocolonial Western policy and strengthening of the Salafi positions.

Keywords: Yemen, Hussein al-Houthi, Zaidism, Houthism, political Islam.

UDC 329.3

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-2-187-204



Главный редактор:
Заместители
главного редактора:
Учредитель и Издатель:

Генеральный директор:
Над номером работали:

Адрес редакции:



ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Д. Мухетдинов
Ш. Кашаф, В. 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), З. Алькаева, Н. Сборовская (научные редакторы), А. Конькова (литературный редактор, корректор), А. Коскова (переводчик), К. Кашаф (промо-менеджер), А. Сафина (менеджер подписки), О. Элроев, 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 № 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-65168 от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу истории ислама, философских, политических, социальных и культурных аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым содействует критическому пониманию сложной природы идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реалий, характерных для мусульманских обществ в современном мире. Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Редколлегия журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Committee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet (www.arpk.org) — 94107.

Сдано в производство: 28.07.2017. Подписано к печати: 04.08.2017.

Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2017 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2017 ООО «Издательский дом «Медина»»



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



Editor-in-Chief:
Deputy Editor-in-Chief:

Founder&Publisher:

General manager:
The editorial stuff:

Registration:

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
Shamil Kashaf (Moscow, Russian Federation), Vsevolod Zolotuhin
(Rostov-on-Don, Russian Federation)
Medina Publishing Ltd.
12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation.
Tel./ Fax: 007 (499) 763-15-63
E-mail: info@idmedina.ru
Website: www.idmedina.ru
Ildar Nurimanov
Vs. Zolotuhin (Managing Editor in Charge), Z. Al'kaeva, 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
№ 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of
Children from Information Harmful to Their Health and Development"
and classified as suitable for people aged 12 and over.

Islam in the modern world promotes an academic and critical
examination of the history and contemporary philosophical, political,
social and cultural aspects of Muslim societies. *Islam in the modern
world* actively engages theoretical and empirical studies and by so
doing promotes a critical understanding of the complex nature of
ideas, values, social configurations and material realities of events
associated with the development of Islam and Muslim societies.
Islam in the modern world provides a forum for the interdisciplinary
examination of diverse issues based on solid research and critical
readings of developments in the modern world.

Islam in the modern world is subject to a peer review process.

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and
in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet
(www.arpk.org) network — **94107**.

Put into production: 28.07.2017. Signed in print: 04.08.2017.
1000 copies

© 2017 Editors of *Islam in the modern world*

© 2017 Medina Publishing Ltd



ISLAM IN THE MODERN WORLD



Uncommercial charitable fund
"FUND FOR SUPPORT OF ISLAMIC
CULTURE, SCIENCE AND EDUCATION"



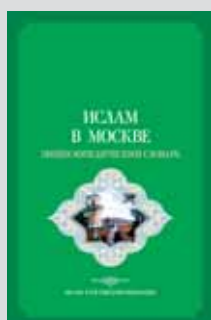


Серия энциклопедических словарей «Ислам в Российской Федерации»

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.

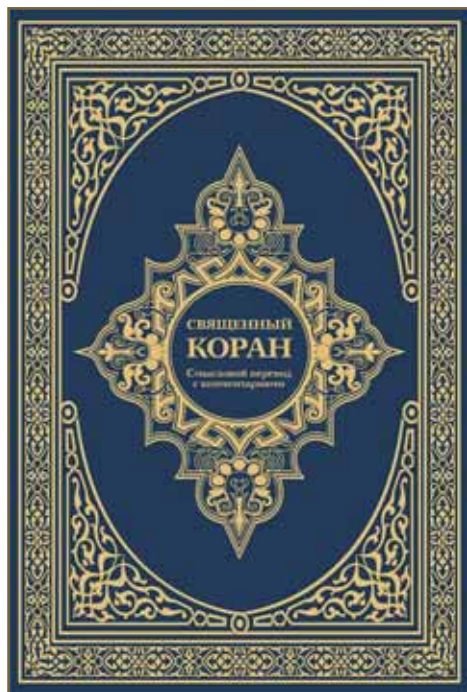
ИЗДАНЫ



ГОТОВЯТСЯ К ИЗДАНИЮ



Абдулла Юсуф Али. «Перевод и комментарии к Священному Корану»



Священный Коран.
Смысловой перевод с комментариями /
гл. ред. Д. Мухетдинов. — М.: ИД «Ме-
дина», 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 ученый-богослов 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 аятов 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



Родословное древо пророка Мухаммада от господина нашего Адама

Дозволено цензурой. С.-Петербург,
27 ноября 1900 г.
Типография Казанского университета
Бумага, печать. 46×37
Фонд Марджани

The Genealogical Tree of the Prophet Muhammad beginning with our Father Adam

Permitted for publication in Saint-
Petersburg on November 27, 1900
The printing house of the Kazan University
Print on paper. 46×37
The Mardjani Foundation

