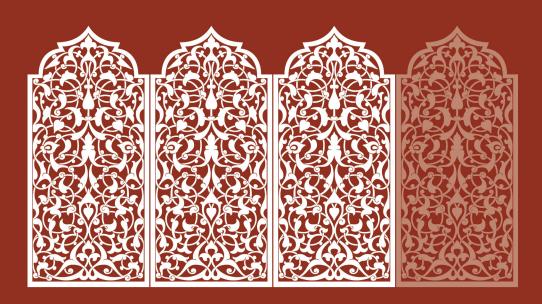
ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



ISSN 2074-1529 (Print)

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-3 www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

Издаётся с 2005 г. Выходит 4 раза в год

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

07.00.00 Исторические науки и археология,

23.00.00 Политология,

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



Том 13 / №3 / сентябрь / 2017

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Председатель международного редакционного совета

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

Пиотровскии Михаил Борисович, д-р ист. наук, проф., деиств. 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 религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (Москва, Россия).

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

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

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

Хабутдинов Айдар Юрьевич, д-р ист. наук, проф., проф. кафедры теории и истории права и государства, Казанский филиал ФГБОУ ВО «Российский государственный университет правосудия», профессор Института международных отношений, истории и востоковедения, ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Казань, Россия). Хайретдинов Дамир Зинюрович, канд. ист. наук, директор Центра исламских и исламоведческих исследований 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, ректор 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 Общественного совета при Федеральном агентстве по делам национальностей 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, проректор по научной работе Московского исламского института (Москва, Россия), ст. преподаватель каф. филос. религии и религиоведения Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета, член Русского религиоведческого общества (Ростов-на-Дону, 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 Болгарской исламской академии, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России, член Экспертного совета при Совете по делам религий при Кабинете Министров Республики Татарстан (Казань, Россия).

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

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

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

Редькин Олег Иванович, д-р филол. наук, проф. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Санкт-Петербург, Россия).

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

Сенюткина Ольга Николаевна, д-р ист. наук, проф. каф. культурологии, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Нижний Новгород, Россия). Солки Хамид Реза, Ph. D. (Theol.), проф., проректор Международного университета Аль-Мустафа (Кум, Иран).

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

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

Сыздыкова Жибек Сапарбековна, д-р ист. наук, проф., зав. каф. стран Центральной Азии и Кавказа Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия). Хайрутдинов Рамиль Равилович, канд. ист. наук, доц., директор Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Казань, Россия).





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

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

СОДЕРЖАНИЕ

ИЗ ИСТОРИИ ОБНОВЛЕНЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ В ИСЛАМЕ

Степанянц М. Т. Динамика взаимосвязи традиционализма, революционности и реформаторства в мировоззрении Мухаммада Икбала	25
Юзеев А. Н. Мусульманский социализм М. Вахитова (1885–1918)	37
Мухетдинов Д. В. Обновленческое движение в Индонезии: жизнь и учение Нурхолиса Маджида	47
Москалец О.В. Основные этапы реформирования университета ал-Азхар (XIX – нач. XX в.)	67
ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ	
Ибрагим Т. К. Принципы аллегорической экзегетики согласно фалсафе	85
ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН	
Хайретдинов Д. 3. Неисследованный топоним: урочище Дербентское в Белом городе Москвы	105
Хабутдинов А. Ю. Казань от Февральской революции 1917 г. до создания Автономной Татарской Республики в 1920 г.	115

ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Бобровников В. О.	
Микроистория реисламизации в бывшем колхозе	139
Селянинова Г. Д.	
В поисках последователей Зайнуллы Расулева: изучение	
ишанизма в Пермском крае в XX в. на основе устных	150
исторических источников	159
Джабраилов Ю. Д.	
Суфизм в Дагестане как исламский феномен	
духовного развития и социальной стабильности	171
Баимов А. Г.	
Проблема формирования корпуса мусульманского	
духовенства в современной российской армии	183
ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ	
Розов В. А.	
Сопоставительный анализ доисламских	
представлений о взаимодействии	
со сверхъестественным миром на материале халисов	195



ISSN 2074-1529 (Print)

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-3 www.islamiournal.idmedina.ru



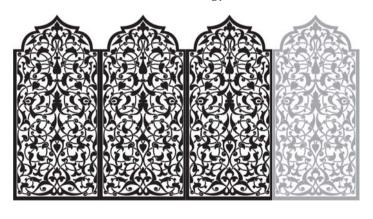
Peer-reviewed academic journal

Published since 2005 Published quarterly

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

07.00.00 Historical Sciences and Archaeology,

23.00.00 Political Science, 26.00.00 Theology



2017 / vol. 13 / no. 3 / September

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 Aff airs of the Russian Federation, chairperson of the Federal Educational and Methodological Association in the Higher Education System on larger types of specialization and training areas 41.00.00 Political and Regional Studies (Moscow, Russian Federation).

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

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

Kemper, Michael, Ph. D. (Hist.), prof. of the School for the Transnational and European Studies, the Department of European Studies, University of Amsterdam (Amsterdam, Netherlands). Khabutdinov, Aydar, Dr. Sci. (Hist.), prof., prof. of the Kazan branch of the Russian State University of Justice, prof. of Institute of International Relations, History and Oriental Studies of Kazan (Volga) Federal University, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Kazan, Russian Federation).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Shabrov, Oleg, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., head of the Department of Political Science and Political Management, Faculty of Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, deputy chairman of expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science, president of the Academy of Political Science (Moscow, Russian Federation). Sharkov, Felix, Dr. Sci. (Sociol.), prof., deputy director of the Department of Journalism, head of the Department of PR and Media Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, president of the International Academy of Communicology, expert of the Expert Content Selection and Advisory Committee (RCAB/ECSAC for SCOPUS) (Moscow, Russian Federation).

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL COUNCIL

Chairman of the editorial council, Editor-in-Chief

Mukhetdinov, Damir, Cand. Sci. (Polit.), 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, rector 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 Public council of the Federal Agency for Ethnic Affairs, 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 EaHistory, Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Khairutdinov, Ramil, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof., director of the Institute of International Relations, History and Oriental Studies of the Kazan (Volga region) Federal University, member of the working group for the implementation of the Strategy of governmental national policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Presidential Council for Interethnic Relations, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Kazan, Russian Federation).

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

Kudryashova, Irina, Cand. Sci. (Polit. Sci.), ass. prof. of the Department of Comparative Political Studies of Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Aff airs of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation). **Kyamilev, Said**, Cand. Sci. (Philol.), chief researcher of the Centre for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, member of The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought (Jordan), member of the Supreme Council for Education, Science and Culture for Muslims (ISESCO), Russian representative of the ISESCO and Federation of the Universities of the Islamic World (Moscow, Russian Federation).

Mchedlova, Maria, Dr. Sci. (Polit. Sci.), head of the Department of Comparative Political Studies, Peoples' Friendship University of Russia, chief researcher at the Center 'Religion in Financial support for the publication is provided by the Foundation for the Support of Islamic Culture, Science and Education Contemporary Society', Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Mukhametshin, Rafik, Dr. Sci (Polit.), Prof., chairman of the Council for Islamic Education, member of the Presidium of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, head of the Bolgar Islamic Academy, deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of Tatarstan, member of the working group on the implementation of the Program for the training of specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia, a member of the Expert Council under the Council for Religious Aff airs under the Cabinet of Ministers of the Republic of Tatarstan (Kazan, Russian Federation).

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

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

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

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

Senyutkina, **Olga**, Dr. Sci. (Hist.), prof. of the Department of Culturology, History and Ancient History, Dobrolyubov Linguistics University of Nizhny Novgorod, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Nizhny Novgorod, Russian Federation). **Solki, Khamid Reza**, Ph. D. (Theol.), prof., vice-rector of Al-Mustafa International University (Kum, Iran).

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

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

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

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

Zolotukhin, Vsevolod, deputy editor-in-chief, deputy chairman of the editorial council, Cand. Sci. (Philos.), vice-rector for scientific affairs, Moscow Islamic Institute (Moscow, Russian Federation), 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

FROM THE HISTORY OF THE ISLAMIC RENEWAL MOVEMENT

	Marietta T. Stepanyants The Dynamics of the Relationship of Traditionalism, Revolution and Reformation	25
	Aidar N. Youzeev Mullanur Vahitov's Muslim Socialism	37
	Damir V. Mukhetdinov The Renewal Movement in Indonesia. Life and Works of Nurcholish Madjid	47
	Oksana V. Moskalets The main stages of the reform of Al-Azhar University	67
PΗ	IILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM	
	Tawfiq K. Ibrahim The Principles of Allegorical Exegesis According to Falsafa	85
FR	OM THE HISTORY OF RUSSIA'S MUSLIMS	
	Damir Z. Khairetdinov On the One Unstudied Toponym: District of Derbenskoye in Belyj Gorod (the White City) of Moscow	105
	Aidar Yu. Khabutdinov Kazan from February Revolution till the Creation of the Tatar Autonomous Republic (1920)	115

ISLAM IN MODERN RUSSIA

Vladimir O. Bobrovnikov Micro-History of Re-Islamization in Ex-Kolkhoz Village	139
Gulsina D. Selyaninova Following Zaynullah Rasulev's Successors: Ishanism in XX century Perm Region According to Oral Historical Sources	159
Yusup D. Djabrailov Sufism in Dagestan as the Islamic Phaenomenon of Spiritual Development and Social Stability	171
Airat G. Baimov Problems of Formation of Muslim Clergy Corps in the Russian Armed Forces	183
HISTORY OF RELIGION	
Vladimir A. Rozov The Comparative Analysis of Pre-Islamic Notions About Interaction with the Supernatural Reality According to the Hadith Material	195



ИЗ ИСТОРИИ ОБНОВЛЕНЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ В ИСЛАМЕ



ДИНАМИКА ВЗАИМОСВЯЗИ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА, РЕВОЛЮЦИОННОСТИ И РЕФОРМАТОРСТВА В МИРОВОЗЗРЕНИИ МУХАММАДА ИКБАЛА



СТЕПАНЯНЦ Мариэтта Тиграновна,

д-р филос. наук, проф., засл. деятель науки РФ, гл. науч. сотр. сектора восточных философий, Институт философии РАН (109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1). E-mail: marietta@iph.ras.ru

Аннотация. История всех времен и народов свидетельствует о том, что в кризисные периоды, сопровождающиеся протестными настроениями, в обществе получают распространение революционные, традиционалистские и реформаторские идеи. Сложившаяся в наши дни ситуация в мусульманском мире (аналогичное положение дел наблюдается и во многих других цивилизационных ареалах), заставляет обратиться к поучительной истории жизни и творчества выдающегося поэта-философа, общественного деятеля Мухаммада Икбала. Эволюция взглядов Икбала позволяет оценивать его как «поэта завтрашнего дня».

Ключевые слова: Индия, Россия, национальная независимость, ислам, революция, традиция, вестернизация, реформация, иджтихад, халифатское движение.

УДК 304.42 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-25-36 Рассмотрение диалектической связи революции и эволюции возможно не только на макроуровне — в контексте общественного развития, но и на микроуровне — в контексте опыта отдельной личности. Это тем более плодотворно, когда речь идет о человеке, взгляды и деятельность которого являются общественно значимыми.

Мухаммад Икбал (1877–1938) относится именно к такой категории личностей. В Пакистане его называют «отцом нации»; в Индии высоко чтят как великого поэта Индостана, автора одного из двух вариантов индийского государственного гимна; в мусульманском мире считают выдающимся религиозным реформатором.

Богатство и разнообразие взглядов Мухаммада Икбала на первый взгляд может показаться эклектикой. Но знакомому с историей не только Востока, но и жизненного пути поэта-философа, очевидна ошибочность такой легковесной оценки, когда за эклектику принимается логически обусловленная эволюция идейной позиции.

Следует иметь в виду, что в Азии конца XIX — начала XX в. революционность имела преимущественно иную направленность,

чем в России. Первоочередное значение придавалось не освобождению от эксплуатации со стороны соотечественников (помещиков, капиталистов и т. д.), а борьбе против колониализма, за обретение национальной независимости. Отсюда специфическая социальная дифференциация революционно настроенной среды.

Так, в Британской Индии рабочий класс никак не мог стать авангардом революционного движения. Он был малочисленным и чрезвычайно слабо организованным. «Накануне Второй мировой войны в Индии происходила так называемая деиндустриализация... Развитие фабричной промышленности не поспевало за разрушением кустарной. Процесс разрушения, характерный для XIX века, продолжался в XX веке...» Общее количество рабочих, на которых распространялось фабричное законодательство, в 1931 г. составило 1,5 млн человек, т. е. меньше 1% работающего населения. Если к этому прибавить шахтеров и железнодорожников, то общее количество рабочих в промышленности составляло 1,5% всего рабочего населения страны.

Принято считать, что история рабочего движения в Индии началась с собрания текстильщиков, организованного в Бомбее в 1884 году. Примечательно, однако, что инициатором этого мероприятия и его главным действующим лицом был редактор местной газеты Н. М. Локханд, создавший и возглавивший в качестве председателя «Ассоциацию бомбейских текстильщиков». Его примеру последовал ряд других лиц, сочувствовавших рабочим.

В течение 1905—1909 гг. наблюдался заметный рост рабочего движения, тем не менее никакой постоянной организации создать не удавалось. Это объяснялось ужасающей нищетой рабочих, их практически полной неграмотностью. Вместе с тем возможность для создания организаций, заявлявших о себе как о защитниках интересов трудового класса, была у представителей других социальных слоев. Так, в 1910 г. филантропами в Бомбее была создана «Ассоциация по улучшению условий жизни рабочих». В 1918 г. Б. П. Вадия — единомышленник теософа Анни Безант — учредил Мадрасский союз труда, который, как считается, положил начало индийскому профессиональному движению. Махатма Ганди организовал Ахмадабадскую лейбористскую ассоциацию. В октябре 1920 г. в Бомбее основан Индийский конгресс профсоюзов. Закономерно, что его президентом и вице-президентом были избраны не рабочие, а лидеры национально-освободительного движения Ладжпат Рай и Джозеф Баптиста.

Что касается мусульманского населения страны, то оно после подавления Сипайского восстания 1857–1859 гг. воздерживалось от участия в оппозиции к британской колониальной власти. Напомним, восстание

 $^{^1}$ *Пальм Датт*. Индия сегодня / пер. с англ. Р. Г. Солодкина. М.: «Иностранная литература», 1948. С. 168.

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта 27

возникло в армейских рядах как результат недовольства британским управлением. Поводом к возмущению послужило принятие на вооружение ружья новой модификации, патроны к которому содержали пропитку из животного жира (в том числе свиного). Сипаев-мусульман напугала перспектива осквернения, поскольку свинья в исламе считается нечистым животным. Солдаты отказались пользоваться «оскверненым» оружием, в то время как армейские начальники настаивали на этом. Сборным пунктом сипаев стал Дели, потому первый удар англичан был направлен на этот город. Осада Дели продолжалась на протяжении четырех месяцев. Колониальные войска расстреляли из пушек городскую мечеть и прилегавшие к ней дома, принадлежавшие богатым мусульманам. Захватив дворец падишаха, англичане взяли Бахадур-шаха II в плен, а его семью расстреляли. Падение Дели означало конец династии Великих Моголов.

Жестокость подавления сипайского восстания и устойчивое недоброжелательное отношение британцев к мусульманам сдерживало последних от участия в организованных протестных движениях. Свободу выражения своего критического отношения к колониальным властям могли позволить себе только образованные и имеющие достаточно высокий социальный статус лица.

Мухаммад Икбал — сын набожного мусульманина, семья которого происходила из кашмирских брахманов, принявших в XVII в. ислам, — смог получить образование, позволившее ему стать одним из наиболее просвещенных мусульман своего времени. С четырёх лет он традиционно изучал Коран; затем окончил самое престижное пенджабское учебное заведение — Правительственный колледж, получив в 1899 г. степень магистра философии и золотую медаль. Икбал продолжил образование сначала в Англии (Тринити-колледж, Кембриджский университет), потом в Германии (Мюнхенский университет Людвига-Максимилиана). В Мюнхене он защитил диссертацию по теме «Развитие метафизики в Персии» («The Development of Metaphysics in Persia», 1908). Работа над диссертацией позволила ему углубить знания в суфизме, который оказал влияние на все его дальнейшее поэтическое творчество.

Пребывание индийцев в Европе, будь то мусульмане или индусы (вспомните Махатму Ганди, Джавахарлала Неру и многих других), почти всегда сказывалось на их политических взглядах. Они освобождались от иллюзий, утрачивали присущую им ранее лояльность по отношению к колонизаторам. Правда, Икбал и до пребывания в Британии позволял себе выражать свободолюбие в стихах. В 1904 году, еще в Правительственном колледже, он публично читает стихи под названием «Картина страданий»:

О, Индия моя, скорбящая страна! С рыданием твоим сливается мой стон, Мне вечностью самой песнь гнева вручена. О, чужеземец, рви цветы в моем саду, Коль в ссоре сторожа и край во власти сна!

Индийцы, полно спать — иль вас земля стряхнет, И будущие вас не вспомнят племена. Кто беспробудно спит — того природа губит, Кто действием кипит — того, как сына, любит¹.

Стоит обратить внимание, что поэт адресует эти слова не единоверцам, а всем индийцам. Он ощущает себя сыном-гражданином Индии. Когда 14 августа 1947 г. в индийском парламенте было объявлено о получении Индией статуса независимого государства, присутствовавшие при этом событии запели положенное на музыку знаменитое стихотворение Мухаммада Икбала «Наша Индия» («Хиндустан хамара»):

«Во всем мире нет лучше нашей Индии, Она наш сад, а мы ее соловьи!»

Именно эти стихи: «Мы — индийцы, и Индия — наша родина», в течение многих лет были текстом неофициального гимна крупнейшей политической партии «Индийский национальный конгресс».

Поэзию Икбала в целом можно охарактеризовать как философсколирическую. Тем не менее в ней во все периоды его творчества звучат социально протестные настроения:

Тебя в шелка я одевал, амир,
Но сам всегда был голоден и бос.
В твоем кольце рубином кровь моя,
Твой жемчуг — капли горьких детских слез.
Ты, как паук, пил кровь мою века —
Я на своих плечах державу нес,
Пустырь от слез моих цветет, как сад,
Где пала кровь, тюльпаны там горят,
Услышьте, люди, новых песен зов,
Узнайте, люди, силу мудрых слов,
Мир перестроим, пусть исчезнет зло,
Низвергнем мрак, чтоб было всем светло;
Амирам — смерть, их время истекло,
Заложим сад, чтоб все вокруг цвело...

¹ Картина страданий: Поэма / пер. Д. Голубкова // *Мухаммад Икбал*. Звон караванного колокольчика. М.: «Художественная литература», 1964. С. 53, 54.

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта 29

Это стихотворение под названием «Голос рабочего» относится к циклу «Европейских зарисовок», опубликованному в 1923 г. в сборнике стихов «Послание Востока»¹. В нем поразительны аллюзии на революционную лексику международного пролетарского гимна «Интернационал», текст которого, как известно, принадлежит члену 1-го Интернационала и Парижской коммуны Эжену Потье².

Икбал не перестает приветствовать революцию вплоть до конца своих дней. В книгу «Посох Моисея, или Война настоящему», опубликованную в 1936 г., т.е. за два года до смерти, он включил целую подборку революционных по духу стихотворений. Вот одно из них:

Радостей и скорбей нет на земле моей – Запад убил сердца, личность убил Восток. Ярость растет в сердцах, сила растет в руках, Старый прогнивший мир! Видно, пришел твой срок³.

Мятежные настроения Икбала были связаны с ситуацией на родине и политическими процессами в Европе. Позднее дополнительным фактором стала Октябрьская революция 1917 г. и последующие события в Стране Советов:

Тому, что происходит, осталось лишь дивиться, Пойди, пойми, что в мире, в его душе творится! Рабочий поднял руку на крест, который прежде Считал своим спасеньем, считал своей надеждой. Такое откровенье марксистам русским было, И откровенье это всех идолов разбило⁴. История народов, в веках немолчный ропот, Мне говорят: Россия небесполезный опыт.

«Мир перестроим, пусть исчезнет зло, Низвергнем мрак, чтоб было всем светло» –

с текстом устоявшегося в русском языке перевода «Интернационала»:

Весь мир насилья мы разрушим До основанья, а затем Мы наш, мы новый мир построим... Кто был ничем, тот станет всем.

 $^{^1}$ *Икбал М.* Голос рабочего / пер. Л. Латынина // *Мухаммад Икбал*. Звон караванного колокольчика. С. 139.

² Сравните текст Икбала:

[[]Электронный ресурс] // URL: a-pesni.org/starrev/international-ru.htm

 $^{^3~}$ *Икбал М.* Революция / пер. Н. Воронель // *Мухаммад Икбал*. Звон караванного колокольчика. С. 179.

 $^{^4~}$ 1936 г. «Большевистская Россия» // *Мухаммад Икбал*. Избранное. Сост., подстр. пер., вступит. статья и коммент. Н. И. Пригариной. М.: Наука, 1981. С. 161.

Питает отвращение к былым путям эпоха, Склонившись к дерзкой мысли, что все былое плохо¹.

Симпатизируя идеям социализма, Икбал одновременно отвергал «коммунистический атеизм». И тем не менее он написал поэму «Ленин. Обращение к Богу» (1932 г.). Аллах встречается с Лениным, и тот упрекает Всевышнего в несправедливости, царящей в созданном им мире. Принявший упреки, Аллах посылает архангела Джабраила (Гавриила) поднять угнетённых всей Земли на восстание, чтобы они «потрясли основания дворцов»².

При всем сказанном выше М. Икбал не был революционером в привычном смысле этого слова. Его «революционность» преследовала цель пробудить соотечественников от губительной для них «спячки», подтолкнуть к осознанию того плачевное состояния, в котором пребывают они сами и их собратья по вере по всему миру. Пробуждение не предполагало каких-либо насильственных действий. Оно должно было подвигнуть единоверцев к реформированию своей религии, дабы она могла позволить им коренным образом преобразовать тот социум, в котором они пребывали. Замысел М. Икбала можно коротко определить как революция посредством эволюции. Знаменательно, что под эволюцией Икбал подразумевал не реформацию ислама, а его реконструкцию. Именно так — «Реконструкция религиозной мысли в исламе» — озаглавил он свою ставшую поистине знаменитой книгу³, в которую включил лекции, шесть из которых были прочитаны им в 1928–1929 гг. по просьбе Мадрасской мусульманской ассоциации в Хайдарабаде, Мадрасе и Алигархе, а седьмая стала выступлением на сессии Аристотелевского общества в Лондоне в декабре 1932 г.

Икбал намеренно озаглавил собрание своих реформаторских по направленности лекций «реконструкцией» мусульманской религиозной мысли, т.е. восстановлением истинного духа ислама. Поэт-философ реализует свой замысел через критическое (научное) осмысление идеалов ислама, исходя из убеждения, что стержневой идеей исламского мировоззрения является «представление о мире как о реальности» которая может быть изменена, усовершенствована, освобождена от зла и страданий. Эта задача подвластна человеку, который, по убеждению Икбала, есть «свободное ответственное существо, творец собственной судьбы, освобождение которого находится в его собственных руках. Не существует посредника между Богом и человеком (выделено

¹ «Социализм» // Мухаммад Икбал. Избранное. С. 177.

² Икбал М. Ленин (Обращение к Богу) // Мухаммад Икбал. Избранное. С. 124–125.

³ *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. L. 1934.

⁴ Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal // Thoughts and Reflections of Iqbal. Ed. by S. A. Vahid. Lahore, SH Muhammad Ashraf. 1964. P. 34.

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта 31

мной.— M. C.)»¹. Последнее предложение свидетельствует о сходстве позиции Икбала с реформаторской позицией в христианстве. Сам Икбал в той же статье признает Лютера «врагом деспотизма в религии», а потому «освободителем европейского общества от пут папской власти»².

Вера в созидательную роль человека проходит красной линией через все творчество Икбала.

И вся Вселенная бессильна и покорна. И только человек сквозь тысячи преград, Песчинка малая, стремится к правде вечной, В песчинке, может быть, весь мир огромный сжат... Взглянув на сад, ты все преобразуешь в нем, Ты властен, человек, стать богом и творцом³.

Реформаторство Икбала проявилось прежде всего в признании свободы воли человека. В споре, возникшем среди последователей пророка Мухаммада вскоре после его смерти, между теми, кто настаивал на абсолютной предопределенности судьбы, поступков человека, и теми, кто ратовал за свободу воли, выбора, поэт-философ без колебаний становится на сторону последних. Он рассматривает метафизическую природу человека как «единство силы, энергии, воли, зародыш беспредельной власти, постепенное развитие которого должно стать задачей всей человеческой деятельности. Следовательно, сущностная природа человека проявляется в воле, а не в интеллекте»⁴.

При формулировании концепции волевого человека Икбал испытал влияние западных философов, в первую очередь — Ницше. Примечательно, однако, что в поэзии он предпочитает выражать эту позицию, прибегая к метафорам, заимствованным у суфизма. Например, для иллюстрации того, как в преодолении себя человек обретает силу духа, Икбал использует сравнение «уголь-алмаз».

На вопрос, который уголь задает алмазу: «Чему ты славой светоча обязан?» — тот отвечает:

Я камнем драгоценным стал не сразу. Когда-то оба были мы землей, Боролся я— ты выбрал путь другой. Я затвердел в борьбе и камнем стал, Звездою яркой гордо засверкал.

¹ Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal. P. 38.

² Ibid. P. 36.

 $^{^3~}$ Икбал М. Человеку. Из стихов 1909—1924 гг. / пер. Н. Воронель // Мухаммад Икбал. Звон караванного колокольчика. С. 92.

⁴ Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal. P. 35.

А ты остался, уголь, мягкотелым, Таким, как прежде, жалким и несмелым.

Запомни: славен тот, кто тверд и смел.

Ничтожность, тленность — слабого удел¹.

Воля, революционная борьба мыслились Икбалом не как мятеж, а как эволюция с опорой на традиции и в то же время критически осмысленные, адаптированные к новой реальности.

«Несвобода» в исламе зиждется на двух столпах: на утверждении предопределенности всего происходящего в мире и прежде всего судьбы человека, а также на «закрытии дверей *иджтихада*».

Согласно традиции, иджтихад возник ещё при жизни пророка Мухаммада в среде его сподвижников. Сообщается от Али ибн Аби Талиба, что он сказал: «О, Посланник Аллаха! Что делать, если у нас возникает вопрос, и не было ниспослано о нем в Коране, и не пришла о нем от тебя Сунна? Он сказал: "Соберите знающих из верующих, и сделайте совет между собой, и не решайте в отношении его одним мнением"». (Привел Хафиз Ибн Хаджар в «Лисануль-мизан»)

К концу VII века иджтихад становится одним из источников мусульманского права, поскольку обращение к Корану и Сунне оказывалось недостаточным при решении проблем правового характера в условиях расширения и развития уммы. Иджтихад представлял собой способ решения нерешённых предшественниками вопросов.

Главными центрами иджтихада были крупные города халифата, где с конца VII по XI век проходили состязания богословов. В итоге сформировались правовые школы — *мазхабы*. Утверждение последних стало поводом для «закрытия врат иджтихада», т. е. права на самостоятельное суждение.

Однако споры о том, насколько абсолютен запрет на иджтихад, никогда не прекращались. Еще в XIII веке богослов-факих Имам Шара́ф ан-Нава́ви (1233–1278) в книге *Маджму* высказывал мнение о том, что иджтихад, связанный с мазхабом, будет продолжаться вплоть до Судного дня, поскольку является ответственностью всей уммы.

Примечательно, что даже столь ограниченное право на иджтихад считается крамольным современными мусульманскими фундаменталистами. Свидетельство тому — судьба гробницы ан-Навави. В январе 2015 года боевики «Джебхат-ан-Нусра» заминировали и взорвали ее.

В XIX веке в связи с подъемом во всех странах национально-освободительного движения, затронувшего мусульманскую умму, вновь на

 $^{^1}$ *Мухаммад Икбал*. Повесть об алмазе и угле. Из книги «Тайны личности» / пер. Л. Латынина // *Мухаммад Икбал*. Звон караванного колокольчика. С. 103.

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта 33

повестке дня оказался вопрос об иджтихаде. Реформаторски настроенные мусульмане поднимают голос в поддержку открытия дверей иджтихада. Икбал не только полностью разделяет это требование, но и находит ему новое обоснование, которое само по себе является не менее радикально реформаторским.

Икбал решается на новое по сравнению с традиционным толкование второй части сокровенной для всех мусульман формулы: «Нет бога, кроме Бога, и Мухаммад — его посланник»¹. Поэт-философ дает поистине революционное по своей сути объяснение смысла этой, по его словам, «великой идеи в исламе»². «Пророчество в исламе, — утверждает он, —достигает своего совершенства в обнаружении необходимости собственного упраздинения»³. Недопустимо вечно удерживать человека «в узде». Для того чтобы человек мог полностью реализовать заложенные в нем потенции, следует наконец позволить ему положиться на свои собственные ресурсы: «Интеллектуальная ценность указанной идеи состоит в нацеленности на создание независимого критического отношения... и убежденности в том, что любому личному авторитету, претендующему на сверхъестественное происхождение, пришел конец»⁴.

Подход Мухаммада Икбала преследует цель критического переосмысления мусульманского мировоззрения, обоснования необходимости коренного реформирования традиционного общества и признания в этом процессе главенствующей роли за человеком. Конечную цель человека поэт-философ видит «не в том, чтобы **увидеть** что-то, а в том, чтобы **быть** чем-то»⁵. Человек должен наконец осознать: «Мир — это не только то, что можно ощутить и познать, но и то, что можно сотворить и переделать»⁶.

Икбал придает особое значение иджтихаду в вопросах, связанных с государственным и общественным устроением мусульманских народов, освободившихся от колониальной зависимости. Для него примером подражания является Турция, доказавшая возможность «стремительного движения либерализма в исламе» В лекции под названием «Принцип действия в системе ислама» Икбал восторженно отзывается о Мустафе Кемаль-паше. Ататюрк, по его словам, «следуя линии мысли, наиболее соответствующей духу ислама, приходит к заключению... о необходимости свободы иджтихада для перестройки шариатского законодательства в свете современной мысли и опыта» «Турецкий иджтихад» состоит в том, что

 $^{^{\}scriptscriptstyle 1}$ Существует и другой перевод формулы: «Нет бога, кроме Аллаха, и его пророк — Мухаммад».

² *Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл. и коммент. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2002. С. 124.

³ Там же. С. 126.

⁴ Там же. С. 127.

⁵ Там же. С. 198.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 147.

⁸ Там же. С. 150.

халифат понимается как республиканская форма правления, при которой функции халифа возложены на избираемое собрание.

Имея в виду возникшее в его время панисламское халифатское движение, Икбал оценивает его как бесперспективное и нецелесообразное. Он разделяет мнение кемалистов относительно практического провала идеи всемирного халифата или имамата. То была временная, рабочая идея до тех пор, пока исламская империя сохраняла целостность. «Идея перестала быть оперативной и не смогла действовать как живой фактор в организации современного ислама»¹.

М. Икбал ставит вопрос: «Способно ли мусульманское право к эволюции?»² Напомним, что поэт-философ получил в Англии высшее образование в области юриспруденции, а потому мог позволить себе категоричный ответ. «Я не сомневаюсь, — пишет он, — что углубленное изучение огромной мусульманской юридической литературы обязательно избавит современного критика от поверхностного суждения относительно мусульманского права как неподвижного и неспособного к развитию. К сожалению, консервативная мусульманская общественность этой страны (Индии) еще не готова к критическому обсуждению фикха...»³

«Святое Писание ислама не может быть враждебным по отношению к идее эволюции. Однако мы не должны забывать, что жизнь не есть чистое и простое изменение. Она содержит в себе также элементы консервации... В своем поступательном движении человек не может не оглядываться на прошлое и смотрит на собственное продвижение с некоторой долей страха... Люди не могут позволить себе полностью отвергнуть свое прошлое, ибо именно это прошлое и создало их личную идентичность»⁴.

Творческое наследие Мухаммада Икбала спустя почти столетие приобрело особую актуальность. Создав так называемое Исламское государство⁵, объявленное всемирным халифатом, разбередив своими лозунгами и посулами мусульман во всех уголках мира, развернув масштабную террористическую деятельность и кровопролитную войну не только с иноверцами, но внутри самой уммы, фундаменталисты XXI века спекулируют на наиболее консервативном, вернее даже невежественном прочтении истории мусульман, их вероучения и исламского права. Безусловно, в происходящем доля вины Запада с его особыми экономическими интересами и глобалистскими планами. Своими непродуманными и непоследовательными действиями он разрушил систему сдержек и противовесов на Ближнем и Среднем Востоке, запустив тем самым

 $^{^{\}scriptscriptstyle 1}$ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. С. 150.

² Там же. С. 155.

³ Там же. С. 155–156.

⁴ Там же. С. 157.

⁵ Организация, законодательно запрещенная в РФ.

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта 35

ряд деструктивных процессов — от падения светских режимов до возникновения религиозных террористических организаций.

Участникам драматического и трагического развития событий следовало бы прислушаться к трезвым предупреждениям тех, кто имел и имеет подлинное знание о мусульманском Востоке. Еще в 50-х годах прошлого века авторитетный голландский исламовед Вертхейм предсказывал наступление новой ортодоксии, такого типа «возрожденчества», которое будет ратовать за «восстановление ранних верований и культовой практики»¹.

Икбал в свою очередь, предчувствуя наступление времени испытаний, трезво оценивал свою роль: «Я — голос поэта завтрашнего дня».

Литература

Датт Р. П. Индия сегодня / пер. с англ. Р. Г. Солодкина. М.: Иностранная литература, 1948. 650 с.

Икбал М. Звон караванного колокольчика / пер. с урду и перс. М.: Художественная литература, 1964. 207 с.

 $\it Икбал M.$ Избранное / сост., подстроч. пер., вступ. ст. и коммент. Н. И. Пригариной. М.: Наука, 1981. 213 с.

Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл. и коммент. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2002. 200 с.

Пригарина Н. И. Поэзия Мухаммада Икбала (1900–1924) / АН СССР. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1972. 195 с.

Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. L: Oxford University Press, 1934. 198 p.

Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal // Thoughts and Reflections of Iqbal. Ed. by S. A. Vahid. Lahore: SH Muhammad Ashraf. 1964. 381 p.

Wertheim W. F. Religious Reform Movements in South and Southeast Asia // Archives de sociologie des religions.1961. Vol. 12. No. 1. Pp. 53–62.

References

Datt P. (1948). *Indiya segodnya* [India Today]. Russian translation. Moscow: Izdatel'stvo Inostrannaya literatura. 650 p.

Iqbal M. (1964). *Zvon karavannogo kolokol'chika* [Jingle Bell Caravane]. Moscow: Izdatel'stvo Hudozhestvennaya literatura. 206 p.

Iqbal M. (1981). *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: Vostochnaya literatura. 216 pp.

 $^{^{\}rm 1}~$ Wertheim W. F. Religious Reform Movements in South and Southeast Asia // Archives de sociologie des religions.1961.Vol.12. No. 1. P. 62.

Iqbal M. (2002). *Reconstructia religioznoi mysli v islame* [Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Introduction, translation, comments by Stepanyants M. T. Moscow: Vostochnaya literatura. 196 p.

Iqbal M. (1934) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. L. Oxford University Press. 198 p.

Iqbal M. (1964). *Islam as a Moral and Political Ideal. Thoughts and Reflections of Iqbal*. Ed. by S. A.Vahid. Lahore: SH Muhammad Ashraf. 381 p.

Prigarina N. I. (1972). *Poezia Muhammada Ikbala (1900–1924)* [Muhammad Iqbal's Poetry (1900–1924)]. Moscow.

Wertheim W. F. (1961). Religious Reform Movements in South and South-East Asia. *Archives de sociologie des religions*. Vol.12. No.1. Pp. 53–62.

From the History of the Islamic Renewal Movement

THE DYNAMICS OF THE RELATIONSHIP OF TRADITIONALISM, REVOLUTION AND REFORMATION

Marietta T. STEPANYANTS,

Dr. Sci. (Philos.), Full Professor, Honoured Scholar of the Russian Federation, Main Researcher, Institute of Philosophy, RAS (12/1, Goncharnaya Str., Moscow,109240, Russian Federation). E-mail: marietta@iph.ras.ru **Abstract.** The history of all times and peoples demostrates that in the crisis periods, accompanied by protest atmosphere in society, revolutionary, traditional, and reformist moods get spread. Dialectical relationship between them, manifested in mutual combat, could be viewed at the macro-level – in the context

of the development of society as a whole, as well as at the micro-level – in the context of life experiences and behavior of individuals. Nowadays, given the current situation in the Muslim world (a similar situation is observed in many other civilizational areals), readers are offered a cautionary tale of the life and works of the great poet-philosopher, public figure, Muhammad Iqbal, who passed a way from a dedication to the revolutionary ideas to the adherence to traditionalism, and then to the awareness of the need for creative, reformist approach to traditions. It is this evolution of Iqbal that permits to assess him as " the Poet of Tomorrow".

Keywords: India, Russia, national independence, Islam, revolution, tradition, westernization, reformation, idjtihad, Halifat movement.



МУСУЛЬМАНСКИЙ СОЦИАЛИЗМ М. ВАХИТОВА (1885–1918)



ЮЗЕЕВ Айдар Нилович,

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

Аннотация. Мусульманские социалистические взгляды М. Вахитова формируются под влиянием революционных событий 1905-1907 гг. После Февральской революции 1917 г. он вернулся в Казань после обучения в С.-Петербурге, где стал центральной фигурой в социал-демократическом движении. Вахитов организовал и возглавил в начале апреля 1917 года Мусульманский социалистический комитет, который проводил политику в русле социал-демократического движения. 7 августа после взятия Казани белыми Вахитов был схвачен и 19 августа расстрелян по приговору военно-полевого суда при невыясненных до конца обстоятельствах.

Ключевые слова: Мулланур Вахитов, мусульманский социализм, Мусульманский социалистический комитет.

УДК 172.3 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-37-46

улланур Муллазянович Вахитов — социалист, **L** публицист и поэт, глава Мусульманского социалистического комитета. Со стороны матери принадлежал к богатому купеческому роду Казаковых (в 1899 году между отцом и матерью произошел разрыв, мальчик остался жить с матерью). В 1899-1906 гг. обучался в Казанском реальном училище, где познакомился с русской классической литературой (писал рефераты о «Слове о полку Игореве», творчестве Н. В. Гоголя, И. С. Тургенева), а также занимался изучением философии (сочинения французских просветителей Вольтера, Руссо, Монтескье, Дидро). Вместе с большевиком Х. Ямашевым был одним из создателей литературного кружка учащихся «Шимбэ» («Суббота»), куда входили также башкиры и казахи1. Активно участвовал в революционных событиях 1905–1906 гг. в Казани, член тайного кружка по изучению марксистской литературы. Один из организаторов забастовки учащихся реального училища в честь 1 мая — Дня солидарности трудящихся.

После окончания училища, желая получить высшее образование и таким образом ближе

¹ *Мулланур Вахитов*. Избранное / сост. Р.И. Нафигов. Казань, 1967. С. 4–5.

познакомиться с русской культурой, в 1907 году он поступает на экономическое отделение С.- Петербургского политехнического института, бывшего в то время одним из центров распространения революционных идей среди российского студенчества. В 1910 году за участие в марксистском кружке был исключен из института.

После обращения с заявлением на имя президента С.-Петербургского психоневрологического института академика В. М. Бехтерева зачислен в вуз на юридический факультет. В 1912–1916 гг. обучался в этом институте, где организовал кружок студентов-мусульман. В это время проявил себя как публицист, на страницах «Мусульманской газеты» публиковал статьи о прогрессе мусульманских народов Востока. Вел подпольную революционную работу среди студентов и рабочих. В 1916 году за участие в революционной работе был отчислен из петербургского вуза.

После Февральской революции вернулся в Казань, где стал лидером социал-демократического движения (единственная равная ему политическая фигура — Х. Ямашев — скончался в 1912 году). Не имея мусульманского образования, он русским языком владел лучше, чем татарским и поэтому в сравнении с Г. Ибрагимовым, другим лидером татарских социалистов, который был знатоком татарского языка и прекрасным оратором, не мог выступать перед толпами татар — солдат и крестьян 1.

Еще будучи студентом С.- Петербургского психоневрологического института, Вахитов в газетных статьях пытался совместить социалистические идеалы с мусульманскими. Эта концепция нашла своих сторонников среди татарской интеллигенции лучше владеющей русским языком, чем татарским, татар — рабочих русских заводов, «ислахистов» — движения шакирдов периода Первой русской революции 1905–1907 гг. Эти социальные слои образовали Мусульманский социалистический комитет, который Вахитов организовал в начале апреля 1917 года, где участвовали и большевики. Естественно, главным социальным слоем был мусульманский пролетариат (термин, который употреблял Вахитов).

Отделения Мусульманского социалистического комитета имелись во всех крупных центрах России, где проживали мусульмане: Казани, Москве, Петрограде, Ташкенте, Астрахани, Саратове, Архангельске, Самаре, Симбирске, Тюмени, Томске и др. В июне 1917 года была создана газета Мусульманского социалистического комитета «Кызыл байрак» («Красное знамя»), редактором которой был М. Вахитов, где среди мусульманского пролетариата пропагандировались социалистические

 $^{^1}$ Хабутдинов А.Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX века. Казань, 2001. С. 305.

ЮЗЕЕВ Айдар 39

идеи, критиковалась политика буржуазных националистов и Временного правительства.

Некоторые современные западные ученые полагают Мусульманский социалистический комитет органом «крайнего панисламизма», на самом деле он отдавал приоритет пролетариям, исповедующим ислам, выделяя три главные его цели: борьбу против татарского «феодализма» и исламского традиционализма; национальное освобождение российских мусульман от русского колониализма; распространение идей социализма по всему мусульманскому миру¹.

Мусульманский социалистический комитет был, по сути, органом социал-демократической направленности. Согласно уставу Мусульманского социалистического комитета все местные организации должны были подчиняться Центральному комитету Мусульманского социалистического комитета, который избирался съездом. Эта была организация, через которую большевики оказывали влияние на тех, кто еще не проникся идеологией рабочего класса, пропагандируя идеи социализма среди рабочего класса и крестьянства и выступая за некоторую национальную автономию.

«Только социализм спасет мир, — утверждал Вахитов, — и во имя благоденствия и чести восточных народов я призывал вас решать все сложные вопросы только под знаменем социализма». В стан социализма он пытался привлечь мусульманские народы: «Мы верим, что под живительными лучами социализма засияет великая восточная культура, и творцом этой культуры будут не богачи, а простые рабочие»². Причем социализм необходимо сделать достоянием мусульманских стран: «Трудовое мусульманство!.. Чу!.. Слышишь?! С плоскогорий древнего Ирана, с берегов священного Ганга, из глубин сказочного Востока доносятся жизнерадостные аккорды проснувшегося революционного сознания. Озаренные светом Мысли обновленной, со знаменами в могучих руках, сыны Востока спешат в ряды международного пролетариата. Всемирный праздник приближается!»³

До Вахитова о соединении принципов ислама и социализма в статье «Ислам и социализм» еще в 1906 году писал редактор газеты «Вакыт» («Время») Ф. Карими: «Основные для ислама принципы равенства, справедливости, милосердия лежат и в основе социализма и демократии». Он подчеркивал, что социалистическая идеология вызвана к жизни увеличивающимся разделением на бедных и богатых и в будущем станет причиной революционных событий в Европе⁴. Вахитов выступил

¹ Bennigsen A., Quelquejay Ch. Les mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie: le «Sultangalievisme» au Tatarstan. Paris, 1960. P. 71.

² *Мулланур Вахитов*. Избранное. Казань: Таткнигоиздат, 1967. С. 48.

³ Там же. С. 59–60.

⁴ *Карими Ф*. Ислам и социализм // Вакыт. 1906. № 31.

политическим новатором соединения идей большевизма и ислама. Его дело в этом направлении продолжил М. Султангалеев.

Утверждения некоторых современных ученых о том, что идеи «исламского социализма» были высказаны еще в конце XIX века ал-Афга- ${\rm Hu}^1$, не вполне отражают суть вопроса, поскольку последний употреблял выражение «социализм ислама», противопоставляя его европейскому социализму, используя модное в то время выражение для объединения мусульманского мира с целью освобождения от колониального гнета², так как социалисты выступали за революционную борьбу. Истоки «социализма ислама» ал-Афгани возводил к Корану и эпохе «праведных» халифов, писал о народовластии в исламском учении. В конце жизни ал-Афгани (ум. 1897) признавал, что социализм, обеспечиваюший «попранные права большинства трудящихся, не только не противоречит религии, но и сама религия выдвигает его принципы», так как в Коране предписаны пожертвования и помощь неимущим, запрещено ростовщичество и отстаивается солидарность всех членов общины³. Ал-Афгани одним из первых употребил выражение «социализм ислама», преследуя чисто практические цели — привлечение мусульманского населения для освобождения мусульманских стран от колониализма. То, что некоторые нравственно-этические идеи ислама не противоречат, а близки как социалистическим идеям равенства, братства, милосердного отношения людей друг к другу, так и нравственноэтическим идеалам других мировых религий, как христианство, иудаизм и буддизм, видимо, также послужило поводом для обоснования выражения «исламский социализм».

В июле-августе 1917 года Вахитов неоднократно выступал на заседаниях I Всероссийского мусульманского военного и II Всероссийского мусульманского съездов в Казани. Он критиковал эсеровскую программу социализации земли, едко высмеивал представителей органов управления съездов и духовенство, выступая за единство трудящихся на платформе социалистов, проповедуя классовый принцип. «Враги не дремлют. Туктаров и Ко ведут систематическую борьбу с Мусульманским социалистическим комитетом... И вот он бродит по берегам тинного Булака и угрюмого Кабана, призывая богачей своих на борьбу с социалистами. Богачи нежно и преданно помогают ему и авансом награждают благодарностями в счет будущих благ. Туктаров суетится, Туктаров бегает, Туктаров о чем-то бормочет...

 $^{^1}$ Балтанова Г. Р. Критический анализ теорий «исламская революция», «исламский социализм // Великий Октябрь и общественный прогресс: Тезисы докладов научной конференции, октябрь 1987 года. Казань, 1987. С. 76.

² Левин З. И. Реформа в исламе: быть или не быть? М., 2005. С. 55.

³ *Левин З. И.* О пределах радикальности «исламского социализма» (арабские страны) // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985. С. 102.

ЮЗЕЕВ Айдар 41

На всех перекрестках, со всех крыш, из-под всех подворотен он ворчит на социалистов»¹.

24–25 октября 1917 года М. Вахитов боролся за установление советской власти в Казани и вместе с левыми эсерами и меньшевиками вошел в Казанский временный революционный штаб. Поддержал Октябрьскую революцию 1917 г. Был избран членом Учредительного Собрания от Казанского избирательного округа (мусульманский социалистический список).

6 января 1918 года М. Вахитов приехал в Петроград, опоздав на открытие Учредительного Собрания. 7 января он вместе с представителем башкир Ш. Манатовым, Г. Ибрагимовым встречался с В. И. Лениным и И. В. Сталиным. Отметив организаторские способности Вахитова, Ленин назначил его руководителем Центрального мусульманского комиссариата при Наркомнаце (17 января). Члены национального управления (правительства) во главе с С. Максуди объявили комиссариат незаконным, поскольку его представители не были избраны народом, а назначены русским правительством.

М. Вахитов стал проводником ленинских идей по национальному вопросу. В отличие от И. В. Сталина, который не был близко знаком с жизнедеятельностью российских мусульман Центральной России, М. Вахитов, знавший жизнь мусульман не понаслышке, обладал определенным преимуществом перед И. В. Сталиным. Поэтому М. Вахитов неоднократно встречался с В. И. Лениным, получая от него отдельные задания. В. И. Ленин прибегал к помощи М. Вахитова в трудный для революции 1918 год для привлечения на сторону большевиков татарского трудового люда, который в основной своей массе был мусульманским.

В марте Вахитов принимал активное участие в разгроме «Забулачной республики» и Военного совета (Харби шура) в Казани, свято веря большевистской партии. Вместе с И. В. Сталиным он подписывает постановление Наркомнаца об упразднении Всероссийского мусульманского совета, а 22 марта — «Положение о Татаро-Башкирской Советской Республике Российской Советской Федерации». В речи на совещании по образованию Татаро-Башкирской республики, проходившем в Москве с 10 по 17 мая, куда были приглашены представители Советов семи губерний Поволжья и Южного Урала, комиссариата по делам мусульман, Вахитов говорил: «Мы убеждены, что Татаро-Башкирская Советская Республика будет путеводной звездой революции для всего трудового мусульманского Востока. Вы должны знать, что с недр Востока должна прийти новая волна революции, если вы серьезно добиваетесь свержения капитализма и империализма.

¹ *Мулланур Вахитов*. Избранное. С. 53–54.

Историческое значение этой республики может быть непонятно только лубочным социалистам, которые не способны измерять обстоятельства российской действительности в широком международном масштабе» Под «лубочными социалистами» он подразумевает членов большевистской фракции совещания от Советов Оренбурга, Екатеринбурга и Казани Г. Шамигулова, Ф. Сыромолотова, И. Тунтула, К. Грасиса, выступавших против создания национальных республик. Вернувшись на места, они продолжили борьбу против создания Татаро-Башкирской республики. Поэтому 18 мая на заседании ЦК эта позиция «национальных нигилистов» была осуждена².

В мае Вахитов участвовал в совещании по созыву в Москве Учредительного съезда Татаро-Башкирской Советской Республики. Вошёл в комиссию по подготовке съезда. В речи на совещании в Москве он говорил: «Татаро-Башкирская Республика нам представляется тем революционным очагом, откуда будут летать мятежные искры социалистической революции в недра Востока... Когда мы выдвигали "Положение о Татаро-Башкирской Республике", я подчеркиваю, на первый план ставили именно вопрос революцизирования мусульманского Востока, и мы знали, что социалистическая революция будет мощной и непобедимой только тогда, когда мусульманский пролетариат девятым валом войдет в историю международной революции»³. Вахитов полагал, что национальное самоопределение татарской нации возможно только при большевиках, и не предполагал, что вскоре мусульманский компонент вычеркнут из анналов истории и превратят в «опиум для народа».

В мае 1918 г. Вахитов был утвержден в должности председателя Центральной мусульманской военной коллегии при Центральном мусульманском комиссариате. Лениным ему было выдано удостоверение, где предлагалось всем Советам и другим организациям советской республики «оказывать всякое содействие товарищу Вахитову и давать ему полную возможность быстрого передвижения по пути его следования»⁴.

В феврале-марте 1918 года, когда завоевания революции были в опасности, Вахитов руководил формированием мусульманских частей Красной Армии (был сформирован 1-й пехотный татаро-башкирский батальон Рабоче-Крестьянской Красной Армии). Согласно постановлению Совета народных комиссаров за подписью В. И. Ленина и М. Вахитова были организованы мусульманские комиссариаты при местных Советах. Поскольку Восточный фронт в эти дни был главным направлением,

¹ *Мулланур Вахитов*. Избранное. С. 63.

² Султанбеков Б. Страницы секретных архивов. Казань, 1994. С. 28.

³ Мулланур Вахитов. Избранное. С. 65–66.

⁴ Ленин и национальные республики РСФСР // Дружба народов. 1957. № 11. С. 32.

ЮЗЕЕВ Айдар 43

где решалась судьба революции, то по заданию В. И. Ленина М. Вахитов был направлен в Поволжье с особой миссией — формирования новых частей Красной Армии. Ему дается право переговоров по прямому проводу с Советом народных комиссаров в Москве. Вахитов выступает на митингах перед солдатами, рабочими, крестьянами пропагандируя большевистские идеи с целью привлечения трудового народа в ряды Красной Армии, формирует интернациональные отряды. Он призывал: «Товарищи, братья-мусульмане! Соберите все свои духовные и физические силы и спешите под Красные знамена мусульманской социалистической армии»; «Дорогие товарищи, если вы хотите быть вольными гражданами в муках рождающейся Татаро-Башкирской Советской Республики, если надежды вашего сердца идут заодно с сокровеннейшими надеждами миллионов угнетенных и забитых, то спешите под знамена мусульманской социалистической армии»¹.

В Петрограде, Москве, Казани, Перми, Уфе, Саратове, Астрахани мусульманский комиссариат создавал войсковые соединения, состоящие из русских, татар, башкир, казахов, узбеков и направлял на различные фронты гражданской войны.

В июне 1918 года Вахитов создал Мусульманскую коммунистическую партию, автономную от РКП(б), включавшую в себя организации турецких военнопленных, поскольку полагал, что социалистические революции должны произойти во всех странах мусульманского Востока. Мустафа Субхи — основатель турецкой Коммунистической партии — был его другом. Вел дипломатические переговоры с представителями восточных государств, пропагандировал социалистические идеи среди народов Востока, военнопленных. Под его протекторатом издавались газеты на турецком, арабском, персидском языках, на иностранные языки переводились труды В. И. Ленина². Вахитов публиковал многочисленные статьи в газетах «Кызыл байрак», «Чулпан» и «Кызыл армия», издаваемых Мусульманским социалистическим комитетом (около 30 газет), пропагандируя идеи мусульманского социализма. М. Вахитов всегда поддерживал позицию В. И. Ленина. Так было с Брестским миром, когда против выступили левые эсеры и некоторые коммунисты. Он осудил вооруженный мятеж левых эсеров летом 1918 года. По его указанию сформированный 2-й татаро-башкирский батальон принимал участие в подавлении мятежа в Москве.

1 августа Центральная мусульманская военная коллегия во главе с М. Вахитовым по приказу наркомвоена Л. Троцкого выехала с отрядом 2-го татаро-башкирского батальона на Восточный фронт. 4 августа он прибыл в Казань, где решался вопрос, кто кого победит. 7 августа

¹ Мулланур Вахитов. Избранное. С. 73, 95.

² Там же. С. 15.

после взятия Казани белыми Вахитов был схвачен и 19 августа расстрелян по приговору военно-полевого суда при невыясненных до конца обстоятельствах.

Короткую жизнь прожил Вахитов, но она была насыщена драматическими событиями того времени. Он, как и татарские либералы, выступал за обретение татарами своей государственности. Только в отличие от последних полагал, что татары государственность могут обрести при большевиках; верил Ленину, который использовал его в своих политических целях для привлечения на сторону большевиков мусульманских масс. Об этом ярко свидетельствует «Положение о Татаро-Башкирской Советской Республике Российской Советской Федерации» от 22 марта 1918 года, которое так и осталось на бумаге, не воплотившись в действительность. Можно только предположить, как закончилась бы жизнь Вахитова, если бы не его ранняя гибель. Продолжатель дела М. Вахитова — идеи воплощения в жизнь «мусульманского социализма» — М. Султангалиев был репрессирован, как и многие его соратники после выполнения своей исторической миссии.

Литература

 $\it Мулланур \, Baxumos$. Избранное / сост. Р. И. Нафигов. Казань: Таткнигоиздат, 1967. 124 с.

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

Bennigsen A., Quelquejay Ch. Les mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie: le «Sultangalievisme» au Tatarstan. Paris, 1960. Vol. I. 284 р. Карими Ф. Ислам и социализм // Вакыт. 1906. № 31.

Балтанова Г. Р. Критический анализ теорий «исламская революция», «исламский социализм» // Великий Октябрь и общественный прогресс: Тезисы докладов научной конференции (октябрь 1987 года). Казань, 1987. С. 76.

Левин З. И. Реформа в исламе быть или не быть? М.: Институт востоковедения РАН, 2005. 232 с.

Левин З. И. О пределах радикальности «исламского социализма» (арабские страны) // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М.: Главная редакция Восточной литературы, 1985. С. 96–107.

Султанбеков Б. Страницы секретных архивов. Казань: Татарское книжное издательство, 1994. 255 с.

Ленин и национальные республики РСФСР // Дружба народов. 1957. № 11. С. 32.

ЮЗЕЕВ Айдар 45

References

Mullanur Vahitov (1967). *Izbrannoe* [Selection]. Sost. R. I. Nafikov. Kazan: Tatknigoizdat. 124 p. (in Russian).

Habutdinov A. U. (2001). *Formirovanie natcii i osnovnie napravlenija razvitija tatarskogo obchestva v konce XVIII* — *nachale XX veka* [Formation of Nation and the Main Trends of Development of Tatar Society in the End of XVIII — and in the Beginning of XXth Century]. Kazan: Idel-Press. 383 p.

Bennigsen A., Quelquejay Ch. (1960). Les mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie: le "Sultangalievisme" au Tatarstan. Paris. Vol. I. 284 p.

Nezavisimij socialist (1917) [The Independent Socialist]. 14 avgusta (in Russian).

Karimi F. (1906). Islam i socialism. *Vakit* [Time]. № 31.

Baltanova G.R. (1987). *Kriticheskij analiz teorij «islamskaj revolutsija», «islamskij socialism»* [The Critical Analysis of Theories of "Islamic Revolution", "Islamic Socialism"]. Velikij Oktjabr i obchestvennij progress. *Tezisi dokladov nauchnoi konferencii*. Kazan. P. 76 (in Russian).

Levin Z. I. (2005). *Reforma v islame: bitj ili ne bitj?* [Reform in Islam: to Be or not to Be]. Moscow: Institut vostokovedenija RAN. 232 p. (in Russian)

Levin Z. I. (1985). *O predelah radikalnosti «Islamskogo sotsializma» (arabskie strani*) [About Radical Limits of the "Islamic socialism" (Arab countries)]. *Problemi ideologii, prava, politiki i ekonomiki* [Islam. The Problems of Ideology, Law, Policy and Economy]. Moscow: Glavnaja redaktsija Vostochnoi literaturi. 279 p. (in Russian).

Sultanbekov B. (1994). *Stranici sekretnih arhivov* [The Pages of Secret Archives] Kazan: Tatarskoe kniznoe izdatelstvo. 255 p. (in Russian).

Lenin i natsionalnije respubliki RSFSR (1957). [Lenin and National Republics of Russian Soviet Federative Socialist Republic]. *Druzba narodov*. N° 11. P. 32 (in Russian).

From the History of the Islamic Renewal Movement

MULLANUR VAHITOV'S MUSLIM SOCIALISM

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. Muslim socialist views of M. Vahitov are formed under influence of 1905–1907 revolution events (acquaintance to Bolshevik H. Yamashev). After the February revolution he returned to Kazan (after education in St. Petersburg), where became a central figure in social-democratic movement. At the beginning of April 1917 Vahitov organized and headed Muslim socialist committee which pursued a policy in course of social-democratic movement. This committee stood up for spreading Socialist ideas in the milieu of proletariat and peasants and for the formation of national counsel as an organ of national autonomy. The 7 August 1918 after taking Kazan by the "Whites" armed forces Vahitov was captured and the 19 August shouted by verdict of court martial in dark circumstances.

Keywords: Mullanur Vahitov, Muslim socialism, Muslim socialist committee.

UDC 172.3 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-37-46



ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ИНДОНЕЗИИ: ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ НУРХОЛИСА МАДЖИДА



МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович,

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

Аннотация. Статья посвящена крупнейшему неомодернистскому мыслителю Индонезии — Нурхолису Маджиду (1939-2005). Рассматривается его контекстуальный подход к Корану, понимание им универсального и относительного измерений ислама, его взгляды на социальное устройство, понимание им универсальной этики, а также его взгляды на суфизм и перенниалистскую школу. В статье показывается, что творчество Маджида может быть охарактеризовано как сочетание исламского традиционализма и модернизма и не лишено актуальности для современной исламской мысли.

Ключевые слова: ислам, неомодернизм, ислам в Индонезии, Нурхолис Маджид, контекстуальный иджтихад, суфизм.

УДК 297.1 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-47-66

роблема ислама в Индонезии подробно исследуется в западном исламоведении на протяжении нескольких последних десятилетий. Особый интерес представляет такое явление в интеллектуальном индонезийском исламе, как неомодернизм (М. Али, Дж. Эффенди, А. Вахиб, А. Вахид, Х. Насутион, Н. Маджид и другие). По справедливому замечанию Г. Бартона, неомодернизм является синтезом традиционализма и классического модернизма, представленного в работах Дж. ал-Афгани, М. Абдо, М. Шальтута и др 1 . Это — следующий этап развития модернизма, и для него характерны расширенное контекстуальное понимание иджтихада, переосмысление статуса коранического откровения, переосмысление основ калама и фикха, принятие демократических идеалов, осмысление ислама как платформы для религиозного плюрализма, защита прав женщин, активное обращение к современному исламоведческому материалу 2 .

¹ Barton G. Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia // Studia Islamika. Vol. 2. 1995. No. 3. Pp. 1–75.

² Более подробно см.: Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2 / под ред. Д. В. Мухетдинова (гл. ред.), С. Ю. Бородая (отв. ред.) и др. М.: Медина, 2017.

Тот факт, что движение неомодернизма получило широкое распространение в Индонезии, отчасти обусловлен спецификой индонезийской государственной идеологии и характером местного общества. Индонезийское общество разнородно, оно включает в себя около 300 народов, исповедующих ислам, протестантизм, католицизм, индуизм, буддизм и другие религии. Ислам является наиболее многочисленной религией в Индонезии, но на государственном уровне он не имеет привилегий. Индонезия считается светским государством, а ее специфическая светская идеология базируется на «Пяти принципах» (санскр. *панчасила*): 1) вера в Единого Бога; 2) справедливая и цивилизованная гуманность; 3) единство страны; 4) демократия, направляемая разумной политикой консультаций и представительства: 5) обеспечение социальной справедливости для всего народа. Эти принципы были сформулированы специальной комиссией в 1945 г., незадолго до провозглашения независимости Индонезии.

Данная статья посвящена крупнейшему представителю неомодернизма в Индонезии — Нурхолису Маджиду. Маджид родился в Джомбанге (Восточная Ява) в 1939 г. Закончив обучение в медресе, он поступил в Институт исламских исследований в Джакарте и в 1968 г. получил степень кандидата наук. После этого Маджид отправился в Чикагский университет, где защитил докторскую диссертацию, посвященную Ибн Таймийе. По возвращении в Индонезию он стал видным активистом студенческого движения, в 1966-1969 и 1969-1971 гг. дважды избирался руководителем Ассоциации мусульманских студентов. Маджид был известен не только среди индонезийского студенчества, но и за рубежом. Он избирался президентом Организации мусульманских студентов Юго-Восточной Азии (1967– 1969) и заместителем генерального секретаря Международной федерации мусульманских студентов (1969–1971). С 1980-х гг. Маджид сосредоточился на деятельности в рамках основанного им дискуссионного клуба «Парамадина», а позднее — в рамках Университета Парамадины. Период с 1980-х по 2000-е гг. стал наиболее плодотворным для него — именно в это время он подготовил свои главные труды. Маджид умер в 2005 г.

В этой статье мы коротко рассмотрим религиозно-философские взгляды Маджида. Для этого будет проанализирован его контекстуальный подход к Корану (§ 1), понимание им универсального и относительного измерений ислама (§ 2), взгляды Маджида на социальное устройство (§ 3), понимание им универсальной этики (§ 4), а также его взгляды на суфизм и перенниалистскую школу (§ 5).

В процессе анализа мы опираемся на работы Маджида, а также на зарубежные исследования его творчества, число которых в последнее

время быстро растет, что, безусловно, говорит об актуальности его мысли и популярности неомодернистского течения в целом¹.

§ 1. Контекстуальная герменевтика Корана

Маджид считал, что Коран дошел до нас в том виде, в каком он был ниспослан Пророку. Коран является Словом Божьим, свободным от ошибок и лжи. Его интерпретация доступна каждому человеку, а не только классу «ученых». Он всецело согласуется с разумом и часто опирается на рациональные аргументы; при этом он полностью совместим с основными принципами модерна. Разум и откровение взаимосвязаны. Сам по себе разум не способен выступить адекватным руководством для человечества, он нуждается в откровении. Откровение, однако, дано на человеческом языке, а значит, разум является необходимым инструментом для его понимания и применения к актуальным условиям. Таким образом, разум и вера в гносеологическом плане взаимозависимы и невозможны друг без друга.

Ключевую роль в коранической герменевтике Маджида играет принцип контекстуальности, который развивается им с опорой на методологию пакистанского неомодерниста Фазлура Рахмана (1919–1988). Согласно Маджиду, контекстуализация предполагает соотнесение коранических стихов с двумя контекстами: во-первых, с обстоятельствами ниспослания стиха; во-вторых, с современной ситуацией, в которой находятся «получатели» стиха и в отношении которой указанный стих используется в качестве руководства. Маджид постоянно обращается к этим двум принципам в своих работах, хотя он и не развивает подробную теорию по этому вопросу. Он полагает, что современный подход к Корану требует учета мотивов и обстоятельств ниспослания (асбаб ан-нузул), а также скрытой связи между разными законами. Рассматривая конкретные юридические указания, индонезийский мыслитель сначала устанавливает их социальный контекст, затем анализирует, как они воплощались на практике во времена Пророка и сравнивает это с более поздними случаями их применения в исламской истории. Из этого подхода следует, что конкретные юридические установления всегда определенны для специфических исторических

¹ Cм.: Barton G. The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining the writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980. Ph.D., Monash University, Clayton, 1995; Он же. Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought // Islam and Christian-Muslim Relations. Vol. 8. 1997. No. 3. Pp. 323–350; Kull A. Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Sweden: Lund University, 2005; Saleh F. Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey. Leiden: Brill, 2001. Pp. 240–307; Muin M. Nurcholish Madjid's Idea of Inclusive Theology in Islam // Islamika Indonesiana, Vol. 1. 2014. № 1. Pp. 65–80; Bakti A. Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy // Asian Journal of Social Science. 2005. № 33. Pp. 486–505.

условий, и они не могут механически переноситься в современную эпоху; всеобщность и универсальность конкретного установления нуждается в доказательстве. Ключевое и непреходящее значение имеют ценности, лежащие в основе этих установлений; такие ценности не ограничены местом и временем, при этом конкретные коранические правила могут и не быть эффективными в определенных условиях. По мнению Маджида, требуется переоценка многих конкретных установлений, что должно делаться вместе с переосмыслением оснований фикха.

Индонезийский ученый приводит несколько примеров обращения к указанному принципу в ранней истории ислама. Так, этот принцип отражен в декрете халифа Умара (ум. 644), по которому после покорения Сирии было запрещено присвоение и распределение завоеванных земель в качестве военного трофея. На первый взгляд кажется, что это противоречит явному утверждению Корана (8:41), где сказано, что военная добыча должна распределяться следующим образом: пятая часть — Аллаху, Посланнику, близким родственникам Посланника, сиротам, неимущим и путникам, а остаток делится между воинами¹. Несмотря на то что в Коране земля никак не выделяется в сравнении с другими военными трофеями, Умар запретил своим воинам рассматривать ее как часть военной добычи. Он приказал, чтобы земельная собственность рассматривалась как постоянное владение завоеванного общества. Доход от земли подлежит распределению между воинами, но не сама земля.

Маджид объясняет, что Умар опирался в своем суждении на «коранический дух» в целом. Один из важнейших мотивов Корана — это мотив социальной справедливости и общего блага. Этот мотив превосходит индивидуальные права тех, кто на основе айата 8:41 считает, что может требовать для себя завоеванную землю, игнорируя при этом неблагоприятные социально-экономические последствия. Маджид отмечает, что Умар продемонстрировал осведомленность в том, что управляемое им сообщество имеет этическое чувство, которое лежит глубже, чем конкретные правовые предписания, и что это сообщество состоит из людей, обладающих глубоким пониманием смысла религии².

Другой пример обращения к контекстуальному иджтихаду — это переосмысление традиционного правового установления, согласно которому вероотступничество должно караться смертной казнью. Маджид обращает внимание на то, что указание на такое решение отсутствует в Коране. По поводу вероотступничества в Коране говорится:

¹ «Знайте, что если вы захватили трофеи (в войне), то пятая часть их принадлежит Аллаху, *Посланнику*, близким родственникам Посланника, сиротам, беднякам и путникам...» (Коран, 8:41). Здесь и далее цит. по: Священный Коран: Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015.

² Madjid N. Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Social Politik Kontemporer. Jakarta, 1998. P. 244.

«От того, кто ищет иную религию помимо ислама (покорности Божьей воле), это никогда не будет принято, и в Последней жизни он окажется среди потерпевших урон». (Коран, 3:85).

Кроме того, в Коране утверждается, что человек свободен в выборе религии, в частности в признании или отвержении Бога и Его Пророка (Коран, 18: 29). На основании этого Маджид делает заключение: только Бог может принимать решение по поводу вероотступничества, но не государство. Тот факт, что некогда вероотступничество каралось смертной казнью, обусловлен историческими обстоятельствами. Маджид полагает, что в какой-то период такое наказание могло быть адекватным. Так, в раннюю исламскую эпоху каждый мусульманин был в каком-то смысле воином. Сообщество находилось под постоянной угрозой внешнего нападения, и в такой ситуации наказание за вероотступничество было фактически наказанием за предательство. В наше время это уже неактуально. Иначе говоря, правило, по которому вероотступничество должно караться смертной казнью, является результатом специфического сочетания особой ситуации, места и времени. Такое сочетание было в прошлом, а для нас оно нерелевантно¹.

Таким образом, Маджид стремился к прямому и контекстуальному прочтению Корана, без посредничества средневековых решений и толкований. По его мнению, Коран обращен к людям каждой исторической эпохи, и его прочтение зависит от исторического контекста. Первичной важностью обладает общий коранический дух, который отличается милосердием, плюрализмом и человеколюбием, в то время как конкретные директивы (в особенности правового характера) должны применяться с осторожностью, пройдя процедуру контекстуальной интерпретации. Позиция Маджида принципиально отличается от позиции многих реформаторов начала XX в., которые стремились очистить кораническое учение от более поздних толкований и осмыслить его с буквалистских и законнических позиций. Маджид идет гораздо дальше: он стремится поместить каждую кораническую директиву в исторический контекст откровения, затем определить причины этой директивы, выявить этическую норму, стоящую за ней, после чего соотнести эту норму с общим гуманистическим духом коранического послания и найти ей наилучший способ применения в условиях современного индонезийского общества. В этом он является верным последователем Рахмана².

 $^{^{\}rm 1}~$ $\it Madjid~N$. Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Social Politik Kontemporer. P. 246.

 $^{^2~}$ См.: *Рахман Ф.* Ислам и современность // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. С. 194–235.

§ 2. Универсальное и относительное

В книге «Ислам как религия всего человечества» (1995) Маджид подчеркивает важность обнаружения такого понимания ислама, которое является аутентичным, точным и в то же время применимым к реалиям современного мира. По его мнению, истина ислама универсальна, в то время как его внешняя форма может меняться в зависимости от времени, места и обстоятельств¹. Маджид видит это взаимодействие между универсальным исламом и мусульманами, живущими в различных культурных и временных условиях, как длящийся диалог, всегда приводящий к возникновению новых вариаций в понимании. Получившиеся же результаты являются относительными.

Маджид осознает, что основная масса мусульман часто находит эту дистинкцию проблематичной. Он признает необходимость разделения на основную группу верующих и интеллектуальную элиту. Поддержку такого элитарного взгляда он находит в трудах Ибн Таймийи, который заявил, что врата иджтихада должны быть всегда открытыми и мусульмане, руководимые учеными, должны быть способны отвечать на вызовы времени. Иджтихад же по определению является чем-то относительным. Чтобы произвести адекватное сравнение разных иджтихадов, подчеркивает Маджид, необходимо быть компетентным истолкователем Корана и хадисов, а также иметь способность к критической оценке исторических источников, в частности работ мыслителей классического периода. Он предостерегает от соблазна возводить эти работы в ранг абсолютно авторитетных, подчеркивая, что решения, предлагаемые конкретным автором, должны мыслиться в контексте его времени. Ссылаясь на Ибн Таймийю, Маджид отмечает, что ни один человек — включая пророка Мухаммада (если не брать в расчет моменты передачи через него Слова Божьего) — никогда не обладал абсолютной истиной². От человека требуется интеллектуальная открытость и спокойное принятие достижений всех цивилизаций. И именно это качество, согласно индонезийскому ученому, отличало мусульман раннего и классического периодов.

Маджид часто ссылается на хадисы, поэтому его трудно назвать коранитом. Однако, подобно другим неомодернистам, он призывает различать хадисы и пророческую *Сунну*. Они не идентичны, хотя в наши дни часто рассматриваются вместе. Для того чтобы достичь адекватного понимания Сунны, важно изучать историческую эволюцию

¹ Madjid N. Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia. Jakarta: Paramadina, 1995. P. 17.

 $^{^2}$ *Madjid N.* Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experience // Studia Islamika. Vol. 1. 1994. No. 1, P. 71.

хадисов — не только через классические сборники, такие как сборники ал-Бухари и Муслима, но и через работы более ранних мухаддисов, таких как Малик ибн Анас, а также через труды, подготовленные, например, мутазилитами. Маджид объясняет, что Сунна включает в себя исчерпывающее описание действий Мухаммада как лидера, пророка и обычного человека, в то время как хадисы сосредоточены на его роли лидера и пророка. Поэтому необходима реконструкция образа Мухаммада как обычного человека с благородным характером. Маджид придерживается критического взгляда на историю — включая исторические факты о Пророке и его сподвижниках, которых он рассматривает как простых людей. Если при изучении истории иногда обнаруживается, что Пророк и его сподвижники вели себя не очень правильно, то это, согласно Маджиду, не бросает тени на исламское вероучение как таковое.

Одна из активно используемых Маджидом стратегий — подчеркивать важность общего принципа в противоположность конкретным правилам, что необходимо для ответа на изменяющийся контекст, например на контекст модерна. Его ссылки на вызовы времени и важность адаптации ислама к различным пространственно-временным окружениям многочисленны. Он часто обсуждает пример Мухаммада аш-Шафии (ум. 819) — факиха и основателя той школы исламского права, которая доминирует в Индонезии. Аш-Шафии некоторое время жил в Багдаде, а затем переехал в Египет, и известно, что он менял свои юридические взгляды в зависимости от места пребывания. В Египте аш-Шафии спросили о таких метаморфозах, на что он ответил: «Это один и тот же принцип, однако окружения разные». В своей докторской диссертации Маджид следующим образом резюмирует взгляды Ибн Таймийи на Коран: «Если кто-то хочет понять коранические айаты правильно, то он должен понимать их в соответствующих им контекстах»¹. Он также говорит, что Рашид Рида (ум. 1935) был первым современным ученым, уделившим особое внимание методологии Ибн Таймийи². Большую важность для хода рассуждений Маджида имеет также факт использования ранними мусульманами принципа «общего блага» (маслаха), что делало ранний ислам гибкой и прагматичной религией.

Таким образом, Маджид подчеркивает важность классической исламской традиции, но при этом отстаивает непредвзятый и открытый подход к немусульманским культурным и научным влияниям — аналог такого подхода, по его мнению, может быть найден в ранней мусульманской истории.

¹ Madjid N. Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam. Ph D. University of Chicago. UMI Dissertation Service, Ann Arbor, Michigan, 1984. P. 85.

² Ibid. P. 43.

§ 3. Проблема гражданского общества и плюрализма

Особый интерес представляет статья Маджида «Исламские корни современного плюрализма» (1994). Индонезийский мыслитель утверждает, что толерантность и плюрализм являются современными концептуальными конструктами, хотя подходы, содержащиеся в них, не новы и не всегда современны. Он приводит несколько примеров из ранней мусульманской истории, свидетельствующих о проявлениях толерантности по отношению к представителям различных вероисповеданий и о тенденции к принятию религиозного плюрализма. В связи с этим Маджид упоминает пример Медины времен Пророка, договор, заключенный вторым халифом, Умаром, в Иерусалиме и Сирии, и общество Андалусии. Тем не менее, по его мнению, еще в средневековый период мусульмане начали игнорировать плюралистичное измерение своей религии, а в наше время это достигло невиданных размеров. В заключительной части статьи он высказывает оптимистичное утверждение: «Будучи наиболее крупной мусульманской нацией, Индонезия может мыслиться как лаборатория для развития современной религиозной толерантности и плюрализма. Примерно 90% населения из 180 млн здесь являются мусульманами, так что Индонезия дает хорошую возможность для эксперимента по возвращению ислама в позитивный и конструктивный диалог с учетом требований нашего века»¹.

Для обоснования своих политических и гуманистических идей Маджид часто ссылается на документы ранней мусульманской истории. Самым важным из них считается так называемое «Мединское соглашение». Это был договор, заключенный между Мухаммадом и представителями всех групп, живших в Медине. По этому договору, как его понимает Маджид, «все граждане — как мусульмане, так и евреи — составляют одну нацию, или умму, а следовательно, имеют одни и те же права и обязанности»². Он проводит параллель между «Мединским соглашением» и индонезийской светской идеологией «Панчасила»: по его мнению, «Панчасила» является фундаментом демократии, религиозной толерантности и плюрализма, и она воплощает ту же идею «социального договора», что выражена и в «Мединском соглашении».

Другой «документ» из мусульманской историографии, имеющий важность для Маджида,— это «Прощальная речь», произнесенная Пророком во время его последнего путешествия за несколько месяцев до смерти. Индонезийский мыслитель объясняет, что Пророк произнес несколько речей по трем или четырем случаям, и его речи переданы

¹ *Madjid N.* Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experience. P. 76.

² Ibid. P. 64.

в ряде аутентичных хадисов. Основной темой речи является «человеческое достоинство»: Пророк перечислил в ней «этические и моральные ценности, которые составляют основу признания, поддержки и защиты права на жизнь, имущество и сохранение достоинства»¹. Ввиду того что «Прощальная речь» закрепила послание Мухаммада, она является «кульминацией миссии Святого Пророка». По мнению Маджида, она содержит дух «прав человека» и «универсальных гуманистических ценностей». Однако он отмечает, что всё это — «современные термины», введенные после Второй мировой войны в качестве замены для устаревших понятий «естественного права» и «прав мужчин», в которых не упоминаются женские права и свобода вероисповедания².

Значительная часть поздних работ Маджида посвящена демократии, гражданскому обществу, гуманизму и правам человека. В связи с этим «Мединское соглашение» и его имплементация мединцами (то, что именуется «Мединской школой»), второй халиф, Умар, и халифы Андалусии раз за разом приводятся как главные примеры. Другая частая ссылка касается демократического лидерства Мухаммада в политических делах его привычки консультироваться с уммой и ближайшими сподвижниками по различным темам. Еще один пример — выбор Мухаммадом Абу Бакра в качестве своего преемника, что было основано на личных способностях, а не на принципе наследственности. Заключение американского социолога Роберта Белла о том, что Пророк был «слишком современным» для своей эпохи, постоянно повторяется Маджидом. Индонезийский мыслитель объясняет: «Эгалитарное и сплоченное общество ислама классического периода действительно было образцом справедливого, открытого и демократичного общества, как оно описано в современных социологических и политологических теориях»³.

В 2000 г. стокгольмский Международной институт демократии и электоральной поддержки опубликовал доклад «Демократизация в Индонезии: оценка», для которого Маджид подготовил предисловие. В этом предисловии он написал, что американская демократия, базирующаяся на принципе «общественного блага», сыграла роль модели для национального строительства в молодой независимой Индонезии, повлияв на «Индонезийскую декларацию независимости» и вдохновив на индонезийский национальный лозунг: «Единство в многообразии», который подобен идее «Е Pluribus Unum» 4. Однако индонезийскому экс-

¹ Madjid N. Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-Nilai Islam Menuju Masyarakat Madani. Jakarta, 2000. P. 197.

² Ibid. P. 200.

⁵ Madjid N. Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000. P. 114.

 $^{^4~}$ Из многих единое (лат.). Источник — Цицерон. «Об обязанностях» (І, 17, 56). Девиз на гербе США. — Примеч. ред.

перименту с демократией воспрепятствовали ошибки, и сейчас демократия в Индонезии переживает глубокий кризис¹.

Маджид впервые посетил Соединенные Штаты, еще будучи лидером студенческого движения в конце 1960-х гг., и эта страна произвела на него большое впечатление. По его мнению, Америка является важным источником вдохновения для дела демократии, особенно это справедливо для ее Конституции и учения отцов-основателей. В работах Маджида, например, нередки ссылки на Томаса Джефферсона. Таким образом, можно сказать, что индонезийский мыслитель последовательно отстаивал точку зрения о том, что Америка является образцовой моделью в области политики. Это касается не только политических принципов, но и самой демократической культуры — способа ведения дел в демократическом окружении. Иными словами, Маджид акцентирует внимание на правильном поведении людей в цивилизованном обществе. Он пишет: «В нашем обществе существует страх перед дискурсом о социальной жизни, который имеет религиозный характер, при этом часто приводится аргумент о том, что мы в принципе не способны спрашивать о сущности справедливости или о метафизических основаниях базовых прав, поскольку являемся плюралистичным обществом... Наверное, нам следует напомнить самим себе о том, что сейчас именуется американской светской демократией, которая выросла из начал религиозной рефлексии, принесенной в Америку европейскими мигрантами и получившей затем отражение во взглядах Джорджа Вашингтона, Бенджамина Франклина, Томаса Джефферсона... Некоторые из них, как Томас Джефферсон и Александр Гамильтон, не соотносили себя ни с одним формальным религиозным объединением... В то же время они исповедовали то, что в плане личных и социальных моральных понятий имело метафизические основания в учении Иисуса, который для них являлся главным наставником и примером благородства»².

§ 4. Этика

Огромное значение Маджид придает этике. По его мнению, прекрасные примеры исламской морали демонстрируют суфии; он поясняет, что «доктрина тасаввуфа также именуется доктриной моральных качеств (ахлак)». В своей работе «Исламские доктрины и цивилизации: критическое исследование проблем веры, гуманизма и модерна» индонезийский

¹ Foreword by Nurcholish Madjid // Democratization in Indonesia: An Assessment / Capacity-Building Series, 8. Stockholm, 2000.

² Ibid. P. 143.

мыслитель посвящает этике один из четырех разделов, который называется «Как развить этическое общество». В нем рассматриваются такие темы, как гуманизм, профессиональная этика, общество времен салафов как модель этической цивилизации. О важности морали Маджид также пишет в статье 2001 г. под названием «Девять оснований благородного характера» Здесь он дает советы о том, как развить благородный характер и построить этическое общество. Он выделяет следующие девять оснований для достижения благородного характера:

- 1. Вера в Бога как смысл жизни.
- 2. Осознание того, что каждый обладает полной ответственностью за все действия, которые он совершил в жизни, и будет отвечать за них на Страшном суде.
- 3. Вера в существование сверхъестественных существ, в частности ангелов, которые постоянно наблюдают за повседневным поведением людей.
- 4. Стремление познать истинные и универсальные учения, которые передавались через пророков и содержатся в Священных писаниях.
- 5. Альтруизм и стремление уделять внимание судьбе других людей.
- 6. Исполнение религиозных предписаний при поклонении Всевышнему, покорность своей судьбе и Всевышнему.
- 7. Внимательность к материальным ценностям как к общественной функции, поскольку всё это является даром Всевышнего.
- 8. Умение держать слово и выполнять обещания, которые давались другим людям, в том числе в области шариата и государственного закона.
- 9. Умение принимать жизненные трудности с верой во Всевышнего и не терять при этом надежды на благоприятный исход 2 .

Маджид полагает, что ислам — это религия, ориентированная на успех (в том числе экономический). Однако он утверждает, что исламская умма часто страдает от фатализма, который делает ее пассивной. Впрочем, несмотря на наличие фаталистичного потенциала в исламе, имеются также интерпретации, которые учат активному взгляду на жизнь. Если читать Коран внимательно, то можно заметить, что предопределение всегда касается прошлых событий. В ретроспективе люди обязаны мириться со своей судьбой, не протестуя и не проявляя высокомерия. Однако позиция в отношении событий, которые еще не

¹ *Madjid N.* Fatsoen Nurcholish Madjid. Jakarta: Penerbit Republika. 2002. Pp. 115–170.

² Ibid. P. 99.

произошли, должна быть принципиально иной: людям следует стремиться к максимально хорошему будущему, если они действуют в согласии с законом Всевышнего и законами природы¹.

По мнению Маджида, ключевым понятием исламской этики является *таква*. Он переводит это слово как «богобоязненность» и «богоосознание», давая ему следующее определение: «дух божественного сознания в верующем человеке, представляющий собой одну из величайших форм духовной жизни»². Это богоосознание сокрыто в груди человека и известно только Богу; оно укрепляется с помощью богопоминания. Кроме того, *таква* — это идея, которая необходима для развития гражданского общества.

Маджид утверждает, что после достижения богоосознания главной целью нашей жизни становится стремление заслужить одобрение у Бога и избежать Его гнева, что в конце концов должно привести к воплощению на практике благородного характера. Это осознание описывается и как вертикальное (означающее наши отношения с Богом), и как горизонтальное (означающее наши отношения с другими людьми). Зикр, являющийся наиболее эффективным путем развития таквы, согласно Маджиду, следует понимать максимально широко — как «поминание Всевышнего», — но не как особый суфийский ритуал; этот процесс всегда должен находиться в активной фазе³. Люди, живущие в соответствии с этим руководством, по мысли ученого, имеют некоторые общие качества. Во-первых, они демонстрируют непредвзятый и открытый подход, выступают сторонниками религиозной толерантности и плюрализма. Во-вторых, они осознают личную ответственность перед Богом. В-третьих, они принимают такву как основу правильной и добродетельной жизни. В-четвертых, они следуют вселенскому закону для достижения справедливости.

В своей докторской диссертации Маджид пишет следующее: «Ибн Таймийа настаивал на том, что о людях следует судить только на основе их *таквы* (богобоязненности) и по их служению человечеству, а не по приписываемым им качествам» В другом месте он отмечает, что достижение одобрения (*puda*) со стороны Бога является подлинной основой развития жизни человека, притом как индивидуальной, так и социальной. По его мнению, «любая деятельность должна осуществляться с осознанием Божественного Присутствия в нашей жизни» Это последнее утверждение отражает главную мысль всех его рассуждений, суть его мировоззрения.

¹ Madjid N. Islam Doktrin dan Peradaban. Pp. 597–601.

² Madjid N. Islam Kemodernan dan Keindonesian. Mizan: Bandung, 1994. P. 240.

³ Madjid N. Pesan-Pesan Takwa: Kumpulan Khutbah Jum'at di Paramadina. Jakarta, 2000. P. 14.

⁴ Madjid N. Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam. P. 240.

⁵ Madjid N. Islam Agama Kemanusiaan. P. 63.

§ 5. Суфизм

В 1992 г. Маджид выступил с речью «Размышления о религиозной жизни в Индонезии, представленные для грядущего поколения». Она вызвала широкие дебаты. Резюмировать ее содержание можно следующим образом.

Маджид начинает с разговора обо всех религиях в целом, при этом ислам он называет лишь одной из них. По-видимому, Маджид хотел обратиться ко всем индонезийцам, а не только к мусульманам. В качестве точки отсчета он использует два взаимосвязанных вопроса: «Есть ли надежда на религиозную жизнь в будущем? Имеется ли у грядущего поколения позитивное отношение к религиозной жизни?». Затем он утверждает, что индонезийцы как религиозные люди, безусловно, ответили бы «да», однако имеются и те, кто поставил бы под сомнение полезность религии¹. Иными словами, вопросы, касающиеся религии, крайне личностны, поэтому многим людям трудно излагать свои взгляды на эту тему в публичном формате.

Маджид приводит девиз, предложенный футурологами Джоном Нейсбиттом (John Naisbitt) и Патрисией Эбурдин (Patricia Aburdene): «Духовности— да, организации религии— нет». Он объясняет, что, хотя почти невозможно принять истинность этой идеи, все же она долгое время была актуальной в узких кругах как на Западе, так и на Востоке — например, в мировоззрении Томаса Джефферсона². Маджид не говорит, что разделяет мнение футурологов, однако он считает их позицию важной для анализа, поскольку нерелигиозная духовность становится все более популярной в мире, преимущественно ввиду отчужденности индивидуумов в индустриальных обществах. Результатом поиска этой духовности стало возникновение различных псевдокультов, к которым он относит Церковь объединения, Харе Кришну, саентологию, нью-эйдж и многое другое. Он полагает, что эти движения дают лишь временное решение проблем, являющихся глубокими и фундаментальными. Так что «культ — это духовный бег от одиночества и безнадежности, с которыми формальная или организованная религия не в состоянии справиться»³.

К той же категории псевдокультов Маджид относит религиозный фундаментализм, поскольку он имеет сходные черты: закрытость, дисциплинированность, фанатизм, авторитаризм и пр. Ответы и решения, предлагаемые фундаменталистскими группами, также являются

¹ Madjid N. Islam Agama Kemanusiaan. P. 120.

² Ibid. P. 126.

³ Ibid. P. 129.

временными и, в сущности, ложными. Маджид отмечает, что в Индонезии появление культов и фундаментализма связано с чрезвычайно быстрыми социальными переменами. Он сравнивает те решения, которые предложены культами и фундаменталистскими группами, с эффектом, наступающим от принятия наркотиков, при этом указывает на одно существенное отличие: культы и фундаментализм еще более опасны, поскольку они претендуют на контроль над обществом. Для победы над фундаментализмом Маджид призывает к переоткрытию всех измерений ислама, наставляя при этом мусульман переживать молитву как опыт единения со Всевышним, закят — как единение с человечеством, хадж — как единение с уммой и пост — как поминание Бога и всех страждущих людей 1.

Свое видение духовного измерения ислама Маджид излагает в лекции под названием «Новый суфизм и старый суфизм: проблема непрерывности и развития в исламском эзотеризме», прочитанной в 1993 г. Он отмечает, что один из способов укрепить духовное измерение ислама — это обратиться к суфизму, но не к популярному его виду, который он характеризует как «старый суфизм», а к его интеллектуальной форме — «новому суфизму». Этот тип суфизма, характерный для Ибн Таймийи и его учеников, является социально активным, тесно связанным с шариатом и стимулирующим интеллектуальные усилия по раскрытию (кашф) божественной истины.

Свои взгляды на феномен тариката Маджид излагает в лекции, прочитанной в начале 1990-х гг. Он говорит: «Тасаввуф в своих проявлениях в виде различных тарикатов представляет собой результат иджтихада — попытки людей приблизиться к Всевышнему. Как и результаты любого иджтихада, одни попытки оказались верными, а другие — ошибочными»². Он утверждает, что будущее тарикатов в Индонезии зависит как от их гибкости, так и от их способности отвечать потребностям современных людей. Маджид предсказывает, что, хотя внешняя практика тарикатов в будущем может измениться (например, взаимоотношения учителя и ученика), сущность учения не изменится. Как отмечает Энн Кулль, сам Маджид никогда не был членом тариката, и одной из причин этого являлась специфика отношений между учителем и учеником в рамках традиционных братств³.

В одной из статей Маджид выражает свое восхищение идеями представителей перенниалистской школы (или школы интегрального традиционализма) — Фритьофа Шуона, Мартина Лингса и Рене Генона. По его мнению, это — современные западные люди, которые начали

¹ Madjid N. Islam Agama Kemanusiaan. P. 156.

² Ibid. P. 98.

³ Kull A. Piety and Politics. P. 156.

узнавать ислам в духовной перспективе и теперь способны многому научить других мусульман¹. Ссылаясь на работы Генона и Лингса, он определяет современную эпоху как «эпоху доминирования количества», имея в виду, что материальное количество захватило человечество². Более того, он отмечает, что наука достигла выдающихся результатов именно благодаря тому, что она сфокусирована на материальном и не способна рассматривать экзистенциальные вопросы вроде вопроса о смысле жизни и смерти. Ввиду этого дефекта, большинство людей, живущих в современных обществах, страдают от нужды в реализации духовных потребностей. Маджид пишет: «В современную эпоху наиболее востребовано то, что сделали европейские суфии, — возврат к примордиальной религии, то есть религии, которая все еще обладает исконной чистотой, как в древние времена... Примордиальная религия — это естественная (фитра) религия с истинным и божественным качеством, духом поиска широкой святости, религия, наиболее любимая Богом. Эта естественная религия является местом встречи всех религий, поскольку она является их общей основой»³.

§ 6. Заключение

В своих работах Нурхолису Маджиду удалось соединить отдельные аспекты методологии Фазлура Рахмана и Ибн Таймийи, интегральное понимание феномена религиозности, характерное для перенниалистской школы, идеи западных исламоведов, идеи представителей рационалистической линии исламской традиции, специфическое контекстуальное прочтение Корана и элементы западной философии. Получившийся синтез можно охарактеризовать как примечательное объединение традиционализма и модернизма, что, согласно Г. Бартону, и служит главным признаком неомодернизма.

Тезисно основные идеи индонезийского мыслителя можно представить следующим образом:

Маджид был сторонником контекстуального истолкования Корана, притом базовые принципы этой методологии развиты им с опорой на методологию Фазлура Рахмана; по мнению Маджида, конкретные коранические установления нужно понимать в контексте исторической ситуации VII в. н. э., однако общий

 $^{^{\}rm 1}~$ $\it Madjid~N.$ Selayang Pandang tentang Tarekat di Indonesia dan Masa Depan // Seri KKA. Jakarta, 1994. P. 11.

² Эта идея является лейтмотивом работы: *Генон Р.* Царство количества и знамения времени // *Рене Генон.* Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте [Избранные произведения] / пер с фр.; 2-е изд. испр. и дополн. М., 2003.

³ Madjid N. Khazanah Kesufian, Kekayaan Terpendam dalam Perbendaharaan Budaya Kemanusiaan: Dan Rintisan Aceh dalam Pertumbuhan Keindonesiaan // Seri KKA. Jakarta, Paramadina, 2001. P. 21.

коранический дух, который отличается милосердием, плюрализмом и человеколюбием, является универсальным и реализуемым во все эпохи. Суть контекстуального подхода Маджида состоит в следующем: он стремится поместить каждую кораническую директиву в исторической контекст откровения, затем определить мотив этой директивы, выявить этическую норму, стоящую за ней, после чего соотнести эту норму с общим гуманистическим духом коранического послания и найти ей наилучший способ применения в условиях современного индонезийского общества.

- Маджид был убежден, что для понимания ядра ислама принципа *таухид* необходимо демифологизировать и десакрализовать все, кроме Бога. Это означает в том числе десакрализацию всех периодов истории и конкретных правовых решений.
- Маджид считал, что ислам универсален, в то время как его внешняя форма может меняться в зависимости от времени, места и обстоятельств. Маджид видел это взаимодействие между универсальным исламом и мусульманами, живущими в различных культурных и временных условиях, как перманентный диалог, приводящий к возникновению новых вариаций в понимании.
- Придерживаясь инклюзивных взглядов на религию, Маджид считал, что на государственном уровне все религии должны рассматриваться как равноправные, при этом даже историческому исламу не должно предоставляться никаких привилегий. Маджид всецело поддерживал индонезийский государственный принцип «Панчасилы», в том числе идеи демократии, гражданского общества, религиозного плюрализма и др. Он считал, что «Панчасила» соответствует исконному духу демократизма и плюрализма, отраженному в «Мединском соглашении» и других документах ранней мусульманской истории.
- Маджид полагал, что этические установки Корана являются универсальными. Эти установки включают: веру в Бога, ответственность, правдивость, альтруизм, милосердие, человеколюбие и др. Он верил в возможность объединения указанных положений с деловой и профессиональной этикой, что, как он надеялся, позволит сформировать религиозную мотивацию для научного, технологического и цивилизационного развития ту самую мотивацию, которую не давал средневековый вариант ислама, приведший мусульманские сообщества к упадку.
- Наивысшей этической ценностью Маджид считал *такву*, или богобоязненность; это качество сокрыто в груди человека и известно только Богу, оно укрепляется с помощью зикра, который необходимо совершать на протяжении всей жизни. Люди,

живущие в соответствии с этим принципом, согласно Маджиду, имеют некоторые общие качества. Во-первых, они демонстрируют непредвзятый и открытый подход, выступают сторонниками религиозной толерантности и плюрализма. Во-вторых, они осознают личную ответственность перед Богом. В-третьих, они принимают богобоязненность как основу правильной и добродетельной жизни. В-четвертых, они следуют вселенскому закону и стремятся к достижению справедливости.

- Духовное измерение ислама Маджид находил в суфизме, но не в его распространенной форме, а в том, что он называл «новым суфизмом». Такой новый суфизм является социально активным, тесно связанным с шариатом и стимулирующим интеллектуальные усилия по раскрытию божественной истины.
- Маджид верил в возможность «спиритуализации» модерна. По его мнению, обязанность современных мусульман состоит в том, чтобы дополнить модерн трансцендентным и духовным измерением, что можно осуществить через самосовершенствование, развитие мусульманских сообществ и распространение универсальных коранических ценностей.

Литература

Генон Р. Царство количества и знамения времени: Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте [Избранные произведения]; пер с фр.; 2-е изд. испр. и дополн. М.: Беловодье, 2003. 480 с.

Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2 / под ред. Д. В. Мухетдинова (гл. ред.), С. Ю. Бородая (отв. ред.) и др. М.: Медина, 2017.680 с.

Рахман Φ . Ислам и современность // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. С. 194–235.

Bakti A. Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy // Asian Journal of Social Science. 2005. No. 33. Pp. 486–505.

Barton G. Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought // Islam and Christian-Muslim Relations. Vol. 8. 1997. No. 3. Pp. 323–350.

Barton G. Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia // Studia Islamika. Vol. 2. 1995. No. 3. Pp. 1–75.

Barton G. The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining the

writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980. Ph. D. Clayton: Monash University, 1995.

Democratization in Indonesia: An Assessment. Capacity-Building. Series 8. International Institute for Democracy and Electoral Assistance (International IDEA). Stockholm, 2000. xiii+270 pp.

Kull A. Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Sweden: Lund University, 2005. xiv + 300 pp.

Madjid N. Dialog Keterbukaan. Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Social Politik Kontemporer. Paramadina: Jakarta, 1998. 364 p.

 $\mathit{Madjid}\,N$. Fatsoen Nurcholish Madjid. Jakarta. Penerbit Republika, 2002. iv, 206 p.

Madjid N. Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam, Ph D. University of Chicago. UMI Dissertation Service, Ann Arbor, Michigan, 1984.

Madjid N. Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia. Jakarta: Paramadina, 1995.

Madjid N. Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000. cxxiv, 626 p.

Madjid N. Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan. Mizan, Bandung, 1989. Madjid N. Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experience // Studia Islamika, Vol.1, No.1, 1994. Pp. 55–78.

Madjid N. Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-Nilai Islam Menuju Masyarakat Madani. Jakarta: Mediacita, 2000. xxii, 529 p.

Madjid N. Khazanah Kesufian, Kekayaan Terpendam dalam Perbendaharaan Budaya Kemanusiaan: Dan Rintisan Aceh dalam Pertumbuhan Keindonesiaan // Seri KKA. Jakarta: Paramadina, 2001.

Madjid N. Pesan-pesan Takwa: Kumpulan Khutbah Jum'at di Paramadina. Jakarta: Paramadina, 2000, xv, 265 p.

Madjid N. Selayang Pandang tentang Tarekat di Indonesia dan Masa Depan // Seri KKA. Jakarta: Paramadina, 1994.

Muin M. Nurcholish Madjid's Idea of Inclusive Theology in Islam // Islamika Indonesiana, 1: 1 (2014). Pp. 65-80.

Saleh F. Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey. Leiden: Brill, 2001. 343 p.

References

Guenon R. (2003). *Tsarstvo kolichestva i znameniya vremeni* [The Kingdom of the Quantity and Omens of Time]. Moscow: Belovodye. 350 p.

Islamskay mysl': tradiciya i sovremennost' (2017). [Islamic Thought: Tradition and Modernity]. N° 2. D. V. Mukhetdinov (ed.). Moscow: Medina. 680 p.

Rahman F. (2017). Islam i sovremennost' [Islam and Modernity]. *Islam-skaya mysl': tradiciya i sovremennost'*. № 2. Рр. 194–235.

Bakti A. (2005). Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy. *Asian Journal of Social Science*. Vol. 33. Pp. 486–505.

Barton G. (1997). Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought. *Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol. 8. Pp. 323–350.

Barton G. (1995). Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia. *Studia Islamica*. Vol. 2. Pp. 1–75.

Barton G. (1995). The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining the writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980. Ph.D., Monash University, Clayton.

Kull A. (2005). *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*. Lund University.

Madjid N. (2000). *Democratization in Indonesia: An Assessment*. Capacity-Building Series 9, Stockholm.

Madjid N. (1998). Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Social Politik Kontemporer. Jakarta.

Madjid N. (2000). Fatsoen Nurcholish Madjid. Jakarta: Republika.

Madjid N. (1984). *Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam*, PhD. University of Chicago. UMI Dissertation Service, Ann Arbor, Michigan.

Madjid N. (1995). *Islam Agama Kemausiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina.

Madjid N. (2000). *Islam Doktrin Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina.

Madjid N. (1994). *Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan*. Mizan, Bandung. Madjid N. (1994). *Islamic Roots of Modern Pluralism*, Indonesian Experience. *Studia Islamica*. Vol. 1. No. 1.

Madjid N. (2000). Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-Nilai Islam Menuju Masyarakat Madani. Jakarta: Mediacita.

Madjid N. (2001). Khazanah Kesufian, Kekayaan Terpendam dalam Perbendaharaan Budaya Kemanusiaan: Dan Rintisan Aceh dalam Pertumbuhan Keindonesiaan. Seri KKA. Jakarta: Paramadina.

Madjid N. (2000). *Pesan Pesan Takwa: Kumpulan Khutba Jum'at di Paramadina*. Jakarta: Paramadina.

Madjid N. (1994). *Selayang Pandang tentang Tarekat di Indonesia dan Masa Depan*. Seri KKA. Jakarta: Paramadina.

Muin M. (2014). Nurcholish Madjid's Idea of Inclusive Theology in Islam. *Islamica Indonesiana*, 1 (2014). Pp. 65–80.

Saleh F. (2001). *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in XX^{th} Century Indonesia: A Critical Survey*. Leiden: Brill.

From the History of the Islamic Renewal Movement

THE RENEVAL MOVEMENT IN INDONESIA. LIFE AND WORKS OF NURCHOLISH MADJID

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 Moscow Islamic Institute (12, Av. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Abstract. This article deals with the ideas of the greatest neomodernist thinker of Indonesia – Nurcholish Madjid (1939–2005). Author analyzes his contextual approach to the Qur'an, his understanding of universal and relative in Islam, his sociological views, his understanding of the universal ethics, and his views on Sufism and Perennial school. Author shows that Madjid's philosophy may be evaluated as synthesis of Islamic traditionalism and Islamic modernism, and its relevance for the modern Islamic thought is very big.

Keywords: Islam, neomodernism, Islam in Indonesia, Nurcholish Madjid, contextual ijtihad, Sufism.

UDC 297.1 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-47-66



ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РЕФОРМИРОВАНИЯ УНИВЕРСИТЕТА АЛ-АЗХАР (XIX – НАЧ. XX В.)



МОСКАЛЕЦ Оксана Владимировна,

мл. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН (107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12). E-mail: oksana interpost@mail.ru

Аннотация. Уже более тысячи лет университет ал-Азхар является центром исламской интеллектуальной и образовательной деятельности. Мусульмане, получившие образование в Ал-Азхар, расширили влияние Египта далеко за его пределами. В статье отражены основные этапы реформирования этого знаменитого на Арабском Востоке университета в XIX - начале XX в. Во время британского колониального правления Египтом подконтрольное государству образование было структурировано, чтобы служить британским интересам. В начале XX в. университет ал-Азхар становится сосредоточием реформистских взглядов в исламе, в основном под влиянием идей Мухаммада Абдо, который вел здесь активную преподавательскую деятельность.

Ключевые слова: Египет, реформы, ал-Азхар, университет, ислам, учебные программы, образовательные предметы.

УДК 930.85 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-67-82

истории Египта ал-Азхар играет выдающуюся роль не только как крупнейший в мире исламский университет и просветительский центр, но и как ядро, вокруг которого формировались и объединялись интеллектуальные силы египетского общества на протяжении столетий. Сообразно с этим его внутренняя эволюция — это своего рода борьба двух начал — религиозного и светского, сочетание которых формировало довольно сложный, порой противоречивый дискурс, определявшийся приоритетами текущего момента на конкретных этапах роста как самого этого научного и культурно-просветительского центра, так и создавшего его государства.

В начале XIX в. Египте произошли значительные перемены в обшественно-экономической жизни в связи с реформами Мухаммада Али (прав. 1805-1849). Он стремился превратить Египет в сильное централизованное феодальное государство. На достижение этой цели были направлены многочисленные реформы в области материального производства — в промышленности и сельском хозяйстве, созданы регулярная армия и флот, реорганизован государственный аппарат, обновлены система образования и вообще вся культурная сфера. Современному государству

необходимы были не только военная и гражданская промышленность, но также соответствующий квалифицированный персонал, включая специалистов технического профиля и гуманитарных профессий, в первую очередь учителей, преподавателей, врачей, управленцев разного уровня, вообще грамотных работников, способных выполнять порученные задания. Именно в ту эпоху стали возникать светские общеобразовательные, а также специальные (медицинские, технические и военные) образовательные учреждения, устроенные по образцу европейских. Фактически в Египте за относительно короткие сроки возникла новая система образования, заметно отличавшаяся от традиционной, имевшей чисто религиозную направленность. Созданная М. Али новая более диверсифицированная система образования имела одну весьма важную особенность — она приобретала практический характер, что было обусловлено необходимостью превращения Египта в государство, способное в гораздо большей степени обеспечивать собственную самостоятельность и суверенитет, чем прежде¹.

Другими словами, приход во власть М. Али ознаменовал превращение Египта в страну, которая на рубеже эпох смогла мобилизовать силы для того, чтобы обеспечить не только промышленный, но и в определенной мере духовный подъем, который в свою очередь способствовал дальнейшей модернизации.

Сетевые реформы М. Али охватили и сферу образования, естественным образом затронув и ал-Азхар² (хотя и не в столь большой, как можно было бы думать, мере). В течение более чем тысячелетней истории это учебное заведение играло видную роль в религиозной, культурной и политической жизни Египта и в полной мере испытало на себе как благожелательное внимание и покровительство со стороны власти, так и периоды упадка. Тем не менее преподаватели и студенты, по мере роста национального самосознания и распространения освободительных идей, волей обстоятельств втягивались в общий обновленческий процесс и неоднократно становились движущей силой египетского национального движения, внося заметный вклад в историю страны.

Этот факт имеет особое значение, поскольку именно египетские улемы традиционно выступали в роли духовных идеологов общества и наставников молодого поколения³. В большой степени позиция улемов обусловила масштаб массовых антифранцузских выступлений египтян во время оккупации страны армией Наполеона. В связи с этим следует отметить, что шейх ал-Азхара Абдулла аш-Шаркауи (1793–1812) получил

¹ *Москалец О.В.* Реформы Мухаммада Али и развитие системы просвещения в Египте в первой половине XIXв. // Учёные записки Центра арабских и исламских исследований. М.: ИВ РАН, 2015.

 $^{^2~}$ Ал-Азхар — старейший исламский университет в мире, основанный в 972 г. в Каире в эпоху Фатимидов как мечеть, со временем превратившаяся в мировой центр мусульманского просвещения.

 $^{^{\}rm 3}~$ Ацамба Ф. М., Кириллина С. А. Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII — первая четверть XIX в.). М., 1996. С. 27.

МОСКАЛЕЦ Оксана 69

известность как один из лидеров народного сопротивления французам, которое стало одним из важных факторов избавления страны от внешних сил. Подобного же рода массовые выступления антимамлюкской и антиосманской направленности, вдохновителями и инициаторами которых были египетские улемы, в значительной степени явились причиной политического кризиса в стране в начале XIX в., в результате которого власть перешла в руки властителя-реформатора нового типа М. Али. Шейх аш-Шаркауи как лидер, возглавлявший группу авторитетных шейхов, чьё влияние обеспечило назначение М. Али османским пашой Египта, сыграл немаловажную роль в выдвижении этого правителя нового типа 1.

Чтобы приблизить к себе улемов, М. Али освободил от налогов имушество ал-Азхара, которое было передано в университет в порядке благотворительности². Но, по твёрдому убеждению известного египетского историка ал-Джабарти, для М. Али союз с мусульманским духовенством был лишь средством достижения корыстной цели, т. е. прихода к власти 3 . Став единовластным главой Египта и небезосновательно опасаясь чрезмерного усиления духовенства как конкурирующей силы, которая могла подорвать его неограниченное могущество, М. Али начал систематически преследовать местную духовную элиту. В частности, он понимал, что руководство ал-Азхара настроено консервативно и представляло опасность для проводимых им многочисленных реформ. В целях устранения идеологических конкурентов с «политической арены были удалены самые влиятельные религиозные лица страны» ⁴ того времени — шейх ал-Азхара Абдалла аш-Шаркауи, Омар Макрам (в то время — лидер духовного сословия, пользовавшийся непререкаемым авторитетом среди верующих) и другие влиятельные лица из числа духовенства⁵. Влияние улемов ал-Азхара резко снизилось. Они уже не могли по-прежнему оказывать определяющее воздействие на ход общественного развития Египта. При этом духовенство не принимало участия ни в походах М. Али, ни в его реформах, направленных на европеизацию системы образования⁶.

Но следует отметить, что, исходя из необходимости создания нового корпуса специалистов с европейским образованием, за границу направлялись и некоторые преподаватели и студенты ал-Азхара. Впоследствии

¹ Al-Azhar: Authority and legitimacy // Al-Ahram Weekly, 17–30.12. 2015.

² Поляков К. И. Исламский университет аль-Азхар: традиции и современность // Ближний Восток и современность. Вып. 9. М., 2000. С. 198.

 $^{^3~}$ Ацамба Ф. М., Кириллина С. А. Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII — первая четверть XIX в.). С. 102.

 $^{^4\:}$ *Кириллина С. А.* Ислам в общественной жизни Египта (вторая пол. XIX — начало XX в.). М., 1989. С. 25.

⁵ Там же.

 $^{^6}$ Султанов А. Ф. Из истории национального движения в Египте. Абдаррахман ар-Рафии. Эпоха Мухаммада Али // Арабские страны: История. Экономика. М., 1966. С. 271.

из них формировались кадры местных специалистов и преподавателей светских учебных заведений, готовивших управленцев, медиков, переводчиков и т. п. Из этой среды вышли известный просветитель Египта Рифаа ат-Тахтави (1801–1873), крупные математики Мустафа Бехчет-паша, Ибрагим Рамадан, астроном Ахмед Себеки, инженер Хасан Нуреддин, хирурги Али ал-Бакали, Ибрахим Набрави и десятки других¹.

Непосредственно в ал-Азхаре «была предпринята попытка частичного введения европейских методик обучения, проводниками которых надлежало стать вернувшимся из Европы преподавателям. Целью реформ М. Али в этой сфере стало соединение традиционного религиозного и светского научного образования»². В это время шейхом ал-Азхара становится сподвижник египетского паши, выдающийся теолог Хасан ал-Аттар (1766–1834), который утверждал, что «страна нуждается в изменении своего состояния и в обретении новых знаний, которых у неё не было»³. Однако реформаторские замыслы Х. ал-Аттара в отношении «твердыни мусульманской схоластики» — ал-Азхара, который он возглавлял в 1830–1834 гг., встретили сильнейшее противостояние со стороны ревнителей мусульманского богословия»⁴.

После М. Али правителем Египта стал Аббас-паша (прав. 1849–1854). Под влиянием традиционалистских кругов мусульманского духовенства он пошел на свертывание реформ, стал закрывать светские школы, прекратил направлять учебные миссии в Европу (как это было при прежнем паше), всячески подавлял просветительскую мысль. Аббас-паша поощрял консервативное крыло руководства ал-Азхара, которое выступало против реформ.

Более благоприятные условия для развития образования стали создаваться во время правления Саида-паши (правил с 1854 по 1863 г.). Его в полной мере также можно считать реформатором. Он ориентировал Египет на создание более открытой экономики, чем предопределил дальнейшие действия своего племянника и преемника — Исмаила-паши⁵. Он возобновил культурные реформы, инициированные в свое время М. Али. Арабский язык в его правление стал единственным официальным языком на территории Египта. Народное образование на этом языке получило самое широкое распространение. Была не просто возобновлена работа школ, закрытых при Аббасе I, но и открыто большое число новых народных школ. В частности, были построены учебные заведения

 $^{^1}$ *Султанов А*. Ф. Из истории национального движения в Египте. Абдаррахман ар-Рафии. Эпоха Мухаммада Али // Арабские страны: История. Экономика. М., 1966. С. 270.

² Поляков К.И.Исламский университет ал-Азхар: традиции и современность. С. 198.

٩ اص، شبلبدران. التعليموتحديثالمجتمع. القاهرا ٢٠٠٢

 $^{^4}$ Ацамба Ф. М., Кириллина С. А. Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII — первая четверть XIX в.). С. 111.

⁵ Al-azhar's «imcopotence» // Al-Ahram Weekly. 2.07.2015.

МОСКАЛЕЦ Оксана 71

более современного типа. Всё это делалось, чтобы создать условия для подготовки государственных служащих которым предстояло стать основой современной бюрократии¹. Однако при Саиде-паше был аннулирован «Диван ал-мадарис» («Департамент школ») времен М. Али. При Саиде были открыты только два училища — военное и морское, что дало возможность повысить уровень армии и подготовить кадры для египетского флота. Тем не менее он недостаточно уделял внимание ал-Азхару. Понимая, что университетское духовенство не было сторонником реформ, и не желая вступать с ними в открытую конфронтацию, Саид-паша в образовательной сфере ограничился расширением базы начального образования, а его покровительство университету выражалось исключительно в виде некоторых денежных пожертвований².

Новый правитель — Исмаил-паша (прав. 1863—1879, с 1867 г. — хедив) сумел добиться значительной автономии для Египта в составе Османской империи и уже на новой базе продолжил реформирование образования. Он стал продолжателем дела, начатого при Мухаммаде Али. В частности, при нём было открыто большое количество средних школ и специализированных учебных заведений (достаточно вспомнить, что в его правление, помимо прочих, в 1872 г. был открыт известный Дар ал-Улум — лицей, для подготовки учителей). Этот период можно назвать началом эпохи Просвещения в Египте, периодом экономического и культурного подъема страны. В отличие от своих предшественников, понимая важную роль ал-Азхара в жизни страны, Исмаил-паша предпринял попытки к реформированию традиционной системы образования в этом учреждении.

В 1870 г. шейхом ал-Азхара становится Мухаммад ал-Махди, который по поручению Исмаила-паши приступил к перестройке системы образования в ал-Азхаре с целью совершенствования учебных стандартов. В правление паши, в 1872 г., был издан первый закон об университете.

Этот закон вводил новую и более строгую систему отбора преподавателей для ал-Азхара, поскольку далеко не все шейхи обладали достаточными знаниями для качественного обучения студентов. Чтобы подтвердить свой уровень, претенденты на звание алима должны были пройти квалификационный экзамен перед лицом совета в составе шести ведущих учёных ал-Азхара³. Экзамен включал 11 предметов, которые в обязательном порядке должны были преподаваться в ал-Азхаре. Это фикх (основы мусульманского права), тафсир (толкование Корана), таухид (теология), чтение Корана, хадисы (комментарии к ним), два вида грамматики

¹ Al-azhar's «imcopotence» // Al-Ahram Weekly. 2.07.2015.

² Bayard Dodge. Al-Azhar. A Millennium of Muslim Learning. The Middle East Institute Washington, D. C. 1961. P. 114; см. также: Al-azhar's «imcopotence» // Al-Ahram Weekly. 2.07.2015.

³ При этом число преподавателей, претендовавших на должности в университете, не могло превысить шесть человек или даже менее того ежегодно, что свидетельствует о серьёзном подходе к вопросу и намерении ужесточить отбор кандидатов.

(морфология и синтаксис), три вида риторики и логика¹. Были утверждены учебники для занятий по этим дисциплинам. Это привело к созданию упорядоченного учебного плана, чего ранее никогда официально не существовало. После прохождения экзамена будущему устазу присваивалась определённая квалификация, уровень которой отражал профессиональную пригодность для занятия должности в ал-Азхаре.

Закон имел важные последствия для развития этого высшего образовательного центра. Он спровоцировал первую из серии реформ, которая превратила ал-Азхар из средневекового учебного заведения в более современное. Но номенклатура профессий, тем не менее, оставалась узкой. Правда, в более расширенном формате в качестве факультативных дисциплин преподавались история, художественная литература, иностранный язык, математика и астрономия². Кроме того, студенты получали право по своему желанию специализироваться на изучении религии или филологии.

Формальная сторона новшеств видна из того факта, что окончившим курс стали вручаться официальные дипломы. До этого подобных документов выпускникам ал-Азхара не выдавалось. Практиковалась выдача только справки о прослушивании лекций. Она составлялась в свободной форме конкретным преподавателем³, что давало возможность многочисленным злоупотреблениям и коррупции.

По-прежнему ал-Азхар массово выпускал знатоков мусульманского богословия, шариатских судей, имамов мечетей и проповедников⁴. Но изменения в подходах к образованию заметно повысили роль шейха ал-Азхара. Его решения по многим вопросам стали считаться окончательными и не подлежали обсуждению. По сути, глава ал-Азхара обретал авторитарные функции. Во всяком случае, он лично распределял материальные блага среди преподавателей и студентов⁵, чем ставил их в зависимость от администрации, полномочным представителем которой и был.

Следующий этап реформирования связан с британским завоеванием Египта и той политикой, которую проводили колониальные власти в области реформирования религиозного образования в Египте. В конце XIX — начале XX в. страна, став английской колонией (с 1882 г.), формально продолжала считаться частью Османской империи. Во главе ее по-прежнему стоял хедив, однако фактически вся власть отошла к представителю английского правительства — генеральному консулу лорду Кромеру (1883–1907), по сути, единоличному правителю Египта. По словам известного историка-арабиста В. Б. Луцкого, «он установил в стране диктатуру

¹ Bayard Dodge. Al-Azhar. A Millennium of Muslim Learning. P. 116–117.

² Ibid.

³ Ibid. P. 198-199.

⁴ Поляков К. И. Исламский университет ал-Азхар: традиции и современность. С. 199.

⁵ Там же.

МОСКАЛЕЦ Оксана 73

английского финансового капитала и беспощадно подавлял египетское национально-освободительное движение»¹.

Этот период ознаменовался началом довольно сложного процесса по реформированию организационной структуры ал-Азхара, обновлению его учебных программ и требований внутреннего регламента университета.

Чтобы противостоять консервативным силам духовенства и инициировать либеральные реформы, были предприняты попытки ослабить неоспоримую власть шейха ал-Азхара и ограничить религиозную роль самого университета. В 1895 г. была введена новая должность — Верховного муфтия Египта — главного духовного лица и высшего толкователя ислама в стране.

В этих условиях и возникло движение за реформу религиозной школы, шариатских судов и модернизации самого ислама. Реформаторы видели в нем единственно возможный путь возрождения Египта. Выдающийся египетский общественный и религиозный деятель, реформатор ислама Мухаммад Абдо (1849–1905), последние десять лет своей жизни посвятил развитию и преобразованию ал-Азхара. Окончив его в 1877 г. и получив диплом алима (мусульманского ученого), он продолжил свою религиозно-научную деятельность. Будучи ближайшим учеником и последователем выдающегося исламского мыслителя Джамаля ад-дина ал-Афгани (1838–1897), «он решительно освободился от радикализма своего учителя и перешел на позиции реформизма, который гораздо больше соответствовал его взглядам и темпераменту»². В 1879 г., когда Дж. ал-Афгани был выслан из страны, он заявил: «Я оставил вам Шейха Мухаммада Абдо. Его мудрости будет достаточно для Египта»³.

Однако в противоположность своему учителю Абдо был сторонником «постепенной трансформации и поэтапных социальных и политических преобразований», считал, что основным условием прогресса являются «последовательные реформы в сфере просвещения масс, в первую очередь морально-этического и духовного плана»⁴. Считая, что неизжитые отсталость и слабость египетского общества не способны спровоцировать успешную революцию и изгнать британцев, он посчитал «целесообразным отказаться от политической деятельности, установить лояльные отношения с англичанами»⁵ и сосредоточился на просветительской и общественной работе с целью подготовки страны к грядущему самоуправлению. Благодаря эрудиции, обаянию и уму он смог наладить дружеские отношения с лордом Кромером⁶. Став же в 1899 г. главным муфтием Египта

¹ Луцкий В. Б. Новая история арабских стран. М., 1965. С. 210.

 $^{^2}$ Сейранян Б. Г. Мухаммад Абдо: творец мыслящего Египта // Восток (Oriens). 2011. N^{o} 2. С. 33.

³ Bayard Dodge. Al-Azhar. A Millennium of Muslim Learning. P. 130.

⁴ Сейранян Б. Г. Мухаммад Абдо: творец мыслящего Египта // Восток (Oriens). 2011. № 2. С. 34.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

(не без помощи англичан) он считал, что традиционные ортодоксальные религиозные представления не должны вступать в противоречие с современными реалиями жизни. Его реформаторская деятельность содействовала свободе мысли и раскрепощению сознания и была направлена на «примирение религии с наукой, новейшими достижениями технического и социального прогресса» 1. Он был твёрдо убеждён в том, «что знание и религия, должным образом понимаемые, не противоречат друг другу» 2.

Реформаторы во главе с М. Абдо выступили с широкой и конструктивной программой реформ ал-Азхара. По мнению М. Абдо, процесс реформирования ислама должен был начаться именно с ал-Азхара. Выступая за усвоение принципов западной цивилизации и за распространение просвещения и технических знаний в мусульманских странах, он утверждал, что «реформировать ал-Азхар — значит реформировать весь мусульманский мир»³. В этот период в стенах университета шла борьба между сторонниками М. Абдо и адептами консервативных шейхов. Его нацеленность воспитать поколение, свободное от средневековых традиций, стремящееся к свободному же мышлению, было воспринято негативно ортодоксальным руководством ал-Азхара. И только после поддержки хедива Аббаса II Хельми, правившего в Египте с 1892 по 1914 г. (который под давлением Кромера начал оказывать реформаторам покровительство и материальную поддержку), М. Абдо удалось провести ряд реформ в университете.

В нём планировалось изменить структуру, программы и методики обучения, создать специализированные факультеты, ввести новые курсы современных наук и ряд других изменений⁴. Самые существенные реформы в ал-Азхаре в эпоху британского господства (1895–1911) состояли в следующем.

В 1895 г. был создан Административный совета ал-Азхара (Маджлис ал-идара) с целью централизации власти и сосредоточения полномочий в руках реформаторов ислама. Он состоял из шейха ал-Азхара, четырёх членов из числа крупнейших профессоров (улемов) университета и ещё двух лиц, назначаемых правительством (ими были: Мухаммад Абдо и Абд ал-Керим Сальман). В этот период шейхом ал-Азхара становится Хасуна ан-Навави, известный своими либеральными воззрениями⁵. Административный совет во главе с М. Абдо разрабатывал правила, положенные

¹ Поляков К.И. Исламский университет аль-Азхар: традиции и современность. С. 199.

 $^{^{2}}$ Сейранян Б. Г. Мухаммад Абдо: творец мыслящего Египта // Восток (Oriens). 2011. № 2. С. 37.

 $^{^3}$ *Шарипова Р.М.* Роль университета аль-Азхар в общественно-политической и идеологической жизни OAP/APE на современной этапе: дисс. ... канд. ист. наук. М., 1972. С. 43; см. также: *Нестеров Ф. Ф.* Общественная мысль в Египте в период с конца 19- по тридцатые годы 20 века // Труды Университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы. Т. 32. М., 1968. С. 74.

⁴ Кириллина С.А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая пол. XIX — начало XX в.). С. 164.

 $^{^5~}$ *Шарипова Р.М.* Роль университета аль-Азхар в общественно-политической и идеологической жизни OAP/APE на современном этапе. С. 48.

МОСКАЛЕЦ Оксана 75

в основу преподавания предметов и дисциплин. Они же регулировали учебный процесс и быт студентов, выстраивали набор административных функций, определяли порядок курирования всех сфер деятельности университета, а также на основе этих правил вырабатывались предложения, касавшиеся изменений в работе университета. Помимо того, что Совет «обладал широкими полномочиями в проведении реформ внутри университета, он располагал значительными денежными средствами из государственного бюджета»¹. Это давало возможность улучшать бытовые условия студентов и преподавателей, разнообразить питание и выплачивать денежные пособия студентам, повышать оклады чиновникам и обслуживающему персоналу. Тогда же стала доступной бесплатная медицина для студентов, а также отремонтированы учебные корпуса, общежития и квартиры преподавателей².

В ходе реформ особую актуальность приобрели изменения в организации обучения в университете, которое отныне базировалось на жёсткой учебной программе. По закону 1896 г. в учебном процессе было расширено преподавание современных предметов — алгебры и геометрии, географии, а также более углубленной истории ислама, лингвистики и литературы. До этого, как отмечалось выше, ведущими дисциплинами были основы мусульманского права, мусульманская юриспруденция, богословие, предания (хадисы), толкование Корана, грамматика, синтаксис, логика и риторика³. Администрация всемерно поощряла студентов к изучению новых предметов, по некоторым из них проводились экзамены. Студенты, получившие высокие оценки, могли рассчитывать на государственные вакансии. Этим законом также устанавливались критерии для получения двух различных дипломов. «Ахлий» (национальный), который вручался после восьми лет учебы и изучения восьми и более предметов. Национальный диплом также давал его владельцам право на занятие должности имамов или проповедников в мечетях. В свою очередь, «алимий» (международный) предполагал как минимум 12 лет обучения и позволял занимать должность преподавателя в ал-Азхаре⁴.

Реформы привели к тому, что в Египте вызрели условия для дальнейших перемен. Страна в своем развитии достигла определенного уровня, при котором старая система образования переставала соответствовать новым требованиям. Возникала явная необходимость усовершенствовать систему образования в ал-Азхаре. Очевидно, что методы преподавания в университете не могли быть подвергнуты трансформации одномоментно.

¹ Кириллина С.А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая пол. XIX — начало XX в.). С. 164.

 $^{^2}$ *Шарипова Р.М.* Роль университета аль-Азхар в общественно-политической и идеологической жизни OAP/APE на современном этапе. С. 49.

³ Там же. С. 49−50.

⁴ Al-Azhar: Authority and legitimacy // Al-Ahram Weekly. 17–30.12. 2015; القاهرا التعليموتحديثالمجتمع. القاهرا

Поэтому вполне ожидаемыми стали меры, носившие выраженный характер поступательности в развитии процесса, который обрел черты политики хутва-хутва, т. е. пошаговости, когда изменения нарастали постепенно, естественным образом приспосабливаясь к изменяющимся реалиям государственной, политической и общественной жизни страны.

Дальнейшее развитие осуществлялось сообразно с положениями закона 1908 г., когда были внесены существенные изменения в структуру ал-Азхара. Учебный процесс был разделён на три этапа, с регламентированным сроком обучения на каждом из них. В данном случае это было отражением общей практики деления контингента учащихся на возрастные группы, т. е. начальное образование, среднее и высшее.

На каждом этапе занятия велись по направлениям, соответствовавшим четырем правовым школам (мазхабам — ханафитскому, шафиитскому, маликитскому и ханбалитскому). Согласно программам преподавания студент в рамках своей группы изучал определённое количество традиционных предметов и дисциплин, связанных с современными науками. Предметы, которые и ранее входили в учебный план, в новом варианте трактовались значительно шире. Все дисциплины по программе ал-Азхара дублировались на каждом этапе обучения, что соответствовало задаче постепенного наращивания объема подлежащего усвоению материала и, следовательно, гарантировало лучшее запоминание и понимание сути предмета.

Подача учебного материала учащимся и студентам осуществлялась в более концентрированной форме. В связи с этим все преподаватели были обязаны пройти специальный ознакомительный курс по приемам донесения до аудитории необходимого минимума знаний. Все преподаваемые дисциплины были разделены на две категории. К первой относились философские и правовые науки (теология, религиозная этика, юриспруденция, комментарии и предания). Вторую составляли предметы, включающие арабскую грамматику, риторику, логику, арифметику, алгебру. Студентам также давалось право изучать и другие предметы, например, композицию, ораторское искусство, язык, литературу, элементарную геометрию¹. Были введены ежегодные экзамены и внедрена система поощрений, или премий, наиболее успевающим студентам². В конце каждого учебного года проводились экзамены, в равной мере это касалось и промежуточных экзаменов по итогам семестра. Фактически же этот закон (1908 г.) не был реализован в полной мере, поскольку как бы по инерции был принят уже после ухода из жизни М. Абдо, последовавшего в 1905 г.

 $^{^1}$ *Шарипова Р.М.* Роль университета аль-Азхар в общественно-политической и идеологической жизни OAP/APE на современном этапе. С. 50.

٧٢١ص، شبليدران. التعليمو تحديثالمجتمع. القاهرا ٢٠٠٢

МОСКАЛЕЦ Оксана 77

Процесс реформирования в университете стал быстро затухать и со временем, с переходом власти в руки консервативного руководства, прекратился вовсе. Ригористично настроенное крыло отменило все нововведения реформаторов в намерении вернуть, по сути, средневековые порядки в университетскую среду¹.

Однако наступательный консерватизм новой верхушки ал-Азхара довольно скоро стал вязнуть в той (положительной) инерции движения, которая была скрыта в своего рода демократических начинаниях позитивно мыслящих деятелей университетской науки. Их реформы уже на начальной стадии предшествовавшего цикла преобразований «оказались настолько глубокими, что обеспечили необратимость их реализации в последующее после смерти М. Абдо время»².

Последователи и ученики М. Абдо понимали, что современные науки постепенно будут теснить традиционные предметы. Они продолжили дело своего учителя, и благодаря их усилиям в 1911 г. был издан новый закон, в котором говорилось об увеличении периода обучения на каждом образовательном этапе до пяти лет вместо четырёх. Предлогом было желание уделить большее внимание традиционным наукам. Но на деле удлинение сроков обучения вело к тому, что и современные науки получали дополнительное время в учебном процессе и глубже усваивались студентами, что было, безусловно, плюсом для распространения передовых знаний.

В том же году прошла реорганизация административно-управленческого аппарата университета. Был создан Высший совет ал-Азхара, который надзирал за поведением студентов и алимов-преподавателей, что в целом естественно для религиозного центра типа ал-Азхара³. В университете был создан еще один совет из числа крупных учёных — Совет высших улемов. Он состоял из 30 ведущих шейхов, одиннадцать из которых принадлежали к ханафитскому толку богословско-правовой школы, по девять — к шафиитскому и маликитскому, и один — к ханбалитскому мазхабу. Развивая и совершенствуя закон 1908 г., закон 1911 г. увеличивал количество преподаваемых дисциплин. Он конституировал разделение последней, высшей, ступени обучения на три потока — исламского права, лингвистики (арабского языка) и теологии с целью более строгой организации образовательного процесса.

Кроме того, устанавливалось, что ученик, поступающий на начальную ступень обучения в ал-Азхар, должен иметь возраст не менее 10 лет, быть грамотным настолько, чтобы уметь читать и писать, знать наизусть половину Корана и иметь рекомендации от авторитетных лиц. Закон 1911 г. предусматривал, что после окончания первой ступени и получения

¹ *Шарипова Р.М.* Роль университета аль-Азхар в общественно-политической и идеологической жизни OAP/APE на современном этапе. С. 54.

² Сейранян Б. Г. Мухаммад Абдо: творец мыслящего Египта // Восток (Oriens). 2011. № 2. С. 39.

³ Кириллина С. А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая пол. XIX — начало XX в.). С. 166.

соответствующего свидетельства учащийся может продолжить образование далее или обучать детей младшего возраста. Студент с аттестатом о среднем образования имел право обучаться далее или преподавать каллиграфию и дикцию. Он мог также занять место в мечети или стать нотариусом по религиозным делам. Диплом о высшем образовании давал выпускнику право стать устазом или занимать некоторые судебные должности¹.

Была упорядочена и структура преподавательского состава. Восемь шейхов преподавали юриспруденцию, три — лингвистику и по два преподавателя приходилось на такие предметы, как тафсир (толкование Корана), хадисы с комментариями и специфической терминологией, таухид (теология), философия, логика, история ислама и биография Пророка. Каждый из учёных, членов Совета высших улемов, должен был прочесть не менее трех лекций в неделю по нескольким основным предметам и, возможно, вести дополнительные курсы факультативно. Однако все эти предметы преподавались старыми методами, и очень мало времени уделялось новым, светским предметам. Совет обладал достаточно широкими полномочиями по вопросам обучения, утверждения учебников по различным дисциплинам, также он имел право налагать взыскание на студентов и преподавателей².

Другими словами, для того времени это явно означало, что в университет привносилось более выраженное рациональное начало, что способствовало упорядочению организации учебного процесса и повышению требований как к студенчеству, так и к преподавательскому корпусу.

Результаты буржуазно-националистической революции 1919–1923 гг., которая принесла Египту лишь формальную независимость, резко обострили национальные чувства египтян и усилили в обществе потребность в свободе — не только политической и экономической, но и в свободе мысли. Стоит отметить в связи с этим активное участие студентов и преподавателей ал-Азхара в революции 1919 г., требовавшей ликвидации британского протектората и предоставление Египту независимости. Мусульманские учёные и коптские священнослужители объединившись в патриотическом порыве, поочерёдно выступали с трибуны ал-Азхара. Этот культурно-образовательный институт сыграл в то время большую роль в поддержке национального единства, в упрочении связи между мусульманами и коптами. В рамках единения организовывались национальные демонстрации, провозглашались призывы выступать против британского засилия. Хотя ал-Азхар и не возглавлял национально-освободительное движение, его представители в ряде случаев становились инициаторами антианглийских выступлений и активными деятелями партии

 $^{^{\}rm 1}$ Bayard Dodge. Al-Azhar. A Millennium of Muslim Learning. The Middle East Institute Washington, D. C. 1961. P. 141–142.

² Ibid. P. 140-141.

МОСКАЛЕЦ Оксана 79

«Вафд», признанным руководителем которой был воспитанник ал-Азхара, национальный лидер и патриот, боровшийся за независимость Египта,— Саад Заглул¹.

Практика постановки учебного дела в университете показывает, что он все-таки не был некоей застывшей фигурой на образовательном пространстве Египта и в рассматриваемый период времени активно развивался в организационном и академическом отношениях, стремясь адаптироваться к новым веяниям, возникавшим в глубинах египетского общества и с той или иной степенью интенсивности проникавшим в сознание наиболее передовых слоев общества.

Таким образом, видно, что религиозное образование в ал-Азхаре сопровождалось движением за пересмотр, коррекцию и изменения в учебной практике порой даже в большей степени, нежели это имело место в светских учебных заведениях в исследуемый период. Одной из причин этого было то, что британская администрация в лучшем случае игнорировала образование, и на этом фоне активность университетских властей давала шанс скомпенсировать безразличие к судьбам египетского образования, самоорганизовываться и найти способы внедрять некоторые новшества, несмотря на то, что заведение это имело и имеет преимущественно религиозный характер и не должно бы было испытывать тягу к изменениям. В этом случае, может быть, уместно отметить и чувства патриотизма, свойственные более продвинутым слоям населения Египта, которые по мере возможности самостоятельно стремились адаптировать свою страну к изменениям, происходившим в мире на рубеже двух истекших столетий и требовавшим осмысления процесса, в том числе и религиозными средствами. Кроме того, некоторое оживление в системе египетского образования, которое наблюдалось в рамках естественного развития всей этой «отрасли», т. е. развития не быстрого, функционировавшего в своего рода возвратно-поступательном режиме, явно можно считать следствием начинавшегося подъема национально-освободительного движения, которое ставило на политическую повестку вопрос об освобождении образовательной системы от догм, устаревших принципов и правил и направлении ее в русло модернизации и перехода к светской модели передачи знаний.

Литература

Арабская республика Египет: справочник. М.: Наука,1990. 335 с. Ацамба Ф. М., Кириллина С. А. Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII— первая четверть XIX в.). М.: Изд-во МГУ, 1996. 160 с.

 $^{^{\}rm 1}~$ *Шарипова Р. М.* Роль университета аль-Азхар в общественно-политической и идеологической жизни OAP/APE на современном этапе. С. 57–59.

Баширов Д. Д. Усиление исламского фактора в Египте и его влияние на общественно-политическую жизнь страны (70–80 е годы). М., 1992.

Баширов Д. Д. Усиление исламского фактора в Египте и его влияние на общественно-политическую жизнь страны: (70–80-е годы): автореферат дис. ... кандидата исторических наук: 09.00.06 / Ин-т востоковедения РАН. М., 1992. 16 с.:

Кириллина С.А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая пол. XIX—начало XX в.) М.: Наука, 1989. 203 с.

Луцкий В.В. Новая история арабских стран. М.: Наука, 1965. 372 с.

Москалец О.В. Реформы Мухаммада Али и развитие системы просвещения в Египте в первой половине XIX в.: учёные записки Центра арабских и исламских исследований. М.: ИВ РАН, 2015. С. 38–46.

Нестеров Φ . Φ . Общественная мысль в Египте в период с конца 19 — по тридцатые годы 20 века // Труды университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы. Т. 32. М.,1968. С. 63–93.

Поляков К. И. Исламский университет аль-Азхар: традиции и современность // Ближний восток и современность. Вып. 9. М., 2000.С. 195–206.

Сейранян Б. Г. Египет в борьбе за независимость (1945–1952 гг.). М.: Наука, 1970. 297 с.

Сейранян Б. Г. Мухаммад Абдо: творец мыслящего Египта // Восток (Oriens). 2011. № 2.С. 32-42.

Султанов А. Ф. Из истории национального движения в Египте. Абдаррахман ар-Рафии. Эпоха Мухаммада Али // Арабские страны: История. Экономика. М., 1966. С. 267–272.

Царегородцева И.А. Аль-Азхар и государственная власть в Египте: развитие отношений во второй половине XX — начале XXI в. // Pax Islamica (Мир ислама). М.: Издательский дом Марджани. 2012. № 1–2(8–9). С. 480–491.

Шарипова Р. М. Роль университета аль-Азхар в общественно-политической и идеологической жизни ОАР/АРЕ на современном этапе: дисс.... канд. ист. наук. М., 1972.

Al-azhar's «imcopotence». Al-AhramWeekly, 2.07.2015

Al-Azhar: Authority and legitimacy. *Al-AhramWeekly*, 17–30.12. 2015.

Bayard Dodge. Al-Azhar. A Millennium of Muslim Learning. The Middle East Institute Washington, D. C. 1961.239 p.

.... ۳۸۲ ۰۰۰۲ س. شبلبدران. التعليموتحديثالمجتمع. القاهرة: دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع. ۳۸۲ ۰۰۰۲ س. Шабаль Бадран. Ат-та алимва тахдис аль-муджтама . Каир: Дар каба . 2000. 283 с.

References

Arabskaia respublika Egipet: spravochnik [Arab Republic of Egypt: Directory] (1990). Moscow: Nauka. 335 p.

МОСКАЛЕЦ Оксана 81

Atsamba F. M., Kirillina S. A. (1996). *Religiia i vlast': islam v Osmanskom Egipte (XVIII — pervaia chetvert' XIX v.)* [Religion and Authority: Islam in the Ottoman Egypt (18 — First Quarter 19th century)]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 160 p.

Bashirov D. D. (1992). Usilenie islamskogo faktora v Egipte i ego vliianie na obshchestvenno-politicheskuiu zhizn' strany (70–80-e gg.) [Increasing of the Islamic Factor in Egypt and Its Influence on the Social and Political Life (in the 70–80th)]. Dissertatsiia. Moscow.

Kirillina S. A. (1989). *Islam v obshchestvennoi zhizni Egipta (vtoraia pol. XIX — nachalo XX v.)*. [Islam in the Public Life of Egypt (the Second Half of the 19th- Early 20th Century)]. Moscow: Nauka. 203 p.

Lutskii V. V. *Novaia istoriia arabskikh stran* [The Modern History of Arab Countries]. Moscow, 1965. 372 p.

Moskalets O. V. (2015). Reformy Mukhammada Ali i razvitie sistemy prosveshcheniia v Egipte v pervoi polovine XIX v. [Muhammad 'Ali's Reforms and the Development of the Educational System in Egypt in First Half of the 19th Century]. *Uchenye zapiski Tsentra arabskikh i islamskikh issledovanii*. Moscow: IV RAN. Pp. 38–46.

Nesterov F. F. (1968). Obshchestvennaia mysl' v Egipte v period s kontsa 19 — po tridtsatye gody 20 v. [The Social Thought in Egypt from the late 19th Century to the Thirties of the 20th Century]. *Trudy universiteta druzhby narodov im. Patrisa Lumumby*. Vol. 32. Moscow. Pp. 63–93.

Poliakov K. I. (2000). Islamskii universitet al'-Azkhar: traditsii i sovremennost' [Islamic University Al-Azhar: Traditions and Modernity]. *Blizhnii vostok i sovremennost'*. No. 9. Moscow. Pp. 195–206.

Seyranian B. G. (1971). *Egipet v bor'be za nezavisimost' (1945–1952 egg.)* [Egypt in the Struggle for Independence (1945–1952)]. Moscow: Nauka. 297 p.

Seyranian B. G. (2011). Mukhammad Abdo: tvorets mysliashchego Egipta [Muhammad 'Abduh: the Creator of Thinking Egypt]. *Vostok (Oriens)*. № 2. Pp. 32–42.

Sultanov A. F. (1966). Iz istorii natsional'nogo dvizheniia v Egipte. Abdarrakhman ar-Rafii. Epokha Mukhammada Ali [From the History of the National Movement in Egypt. Abdrahman al-Rafi. Muhammad 'Ali Time]. *Arabskie strany: Istoriia. Ekonomika.* Moscow. Pp. 267–272.

Tsaregorodtseva I. A. (2012). Al'-Azkhar i gosudarstvennaia vlast' v Egipte: razvitie otnoshenii vo vtoroi polovine XX — nach. XXI v. [Al-Azhar and the State Authority in Egypt: Development of Relations in the Second Half of the 20 — Early 21st century]. *Pax Islamica (Mir islama)*. M.: Izdatel'skii dom Mardzhani. N° 1–2(8–9). Pp. 480–491.

Sharipova R. M. (1972). Rol' universiteta al'-Azkhar v obshchestven-no-politicheskoi i ideologicheskoi zhizni OAR/ARE na sovremennoi etape [The Role of al-Azhar University in the Socio-Political and Ideological Life of the UAR/ARE at the Current Stage]. Diss. ... kand. ist. nauk. Moscow.

Al-azhar's "Imcopotence". Al-Ahram Weekly, 2.07.2015.

Al-Azhar: Authority and Legitimacy. *Al-Ahram Weekly*, 17–30.12. 2015. Bayard Dodge. (1961). *Al-Azhar. A Millennium of Muslim Learning*. The Middle East Institute Washington, D. C. 239 p.

شبلبدران. (۰۰۰۲). التعليموتحديثالمجتمع. القاهرة: دارقباءللطباعة والنشر والتوزيع. ٣٨٢ ص. Shabal Badran. (2000). Education and Modernization of Society. Dar Kaba'a. 283 p.

From the History of the Islamic Renewal Movement

THE MAIN STAGES OF THE REFORM OF AL-AZHAR UNIVERSITY

Oksana V. MOSKALETS,

research assistant, Centre for Arabic and Islamic Studies, Institute for Oriental Studies, RAS (12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).

E-mail: oksana interpost@mail.ru

Abstract. For over a thousand years, Al-Azhar University has been the center of Islamic scholarship, education, and thought. Muslims educated at Al-Azhar have extended Egypt's influence far beyond her borders. The article traces the main stages of reforming thisfamous university in the Arab East in the XIX – early XX centuries. Early in the nineteenth century, Egypt forged ahead of the rest of the Muslim world in secular educa-

tion, after Mohammad Ali set up the first modern medical, engineering, and military educational institutions in the area. During British colonial rule of Egypt, state- controlled education was structured to serve British interests while Egyptians and non-English foreigners worked to expand private and religious education. During the early part of the twentieth century, Al-Azhar became the center for reformist views of Islam, mainly under the influence of Muhammad Abduh, who taught there. Although some of his views did not gain acceptance, a change in the intellectual climate had begun to take hold.

Keywords: Egypt, reform, al-Azhar, education, university, Islam, learning programs, educational subjects.

UDC 930.85 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-67-82





ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ



ПРИНЦИПЫ АЛЛЕГОРИЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕТИКИ СОГЛАСНО ФАЛСАФЕ



ИБРАГИМ Тауфик Камель,

д-р филос. наук, гл. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН (107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, 12). E-mail: nataufik@mail.ru

Аннотация. Освещается фундаментальное для мусульманской философии (фалсафа) учение о единстве разума/философии и веры/религии, в рамках которого Ибн-Рушд (Аверроэс, 1126–1198) разработал оригинальную концепцию об аллегорической интерпретации Корана. Изложенные в рамках этого подхода идеи имеют особую актуальность для современной реформаторско-модернистской мысли.

Ключевые слова: ислам, Коран, аллегорическая экзегетика, мусульманская философия, фалсафа, ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн-Сина, Авиценна, Ибн-Рушд, Аверроэс.

УДК 297.1 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102 Врамках фалсафа, крупнейшей школы философской мысли классического ислама, была разработана концепция о единстве разума и веры, философии и религии. Основы этой концепции заложили ал-Кинди (ум. между 860–879), ал-Фараби (ум. 950) и Ибн Сина (Авиценна, ум. 1037). На западе мусульманского мира ее особенно развивал Ибн Рушд (Аверроэс, ум. 1198), сформулировавший целостную теорию аллегорического толкования священных текстов.

Свое монистическое учение о соотношении философии и религии фаласифа (приверженцы фалсафа) обосновали как с помощью собственно философских положений, так и с привлечением ряда установок Корана и Сунны. Как это ни парадоксально, но при разработке Ибн Рушдом концепции аллегорической экзегетики немалое значение имели соответствующие тезисы маститого «оппонента» фалсафа — Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111).

1. Единство философии и религии

В полемике с теологами-традиционалистами, третировавшими философию как языческую и чуждую исламу дисциплину,

ал-Кинди показывает, что философия в принципе не отличается от религии. Ведь философия — это наука о Первоистинном (ал-хакк ал-ав-вал) как причине истинной сущности вещей. И именно в ней содержится подлинное знание о божественности (рубубийа), о единственности Бога, о добродетели, обо всем полезном и о пути к нему, об удалении от вредного и остережении от него. Приобретение всех таких сведений и есть то, с чем от Бога явились истинные Его пророки (русул)¹.

Мысль о единстве философии и религии («божественного знания») философ подчеркивает и в другом сочинении, где он, правда, различает их с инструментальной точки зрения. Если философия (как и прочие человеческие знания) требует от нас исканий и трудов, сообразительности в математических и логических науках, определенного отрезка времени, то божественное знание, каким Всевышний наделяет Своих пророков-посланников, ни в чем таком не нуждается: оно обретается «исключительно по Его воле очищать души посланников и освящать их для постижения истины, благодаря Его споспешествованию, водительству, внушению (илхам) и посланиям (рисалат)»².

Космолого-онтологическое обоснование означенного единства, а с ним и принципа аллегорического подхода, выдвигают ал-Фараби и Ибн Сина. Согласно разработанной ими эманационистской схеме мирообразования, от Бога (Первого / Аввал, или Бытийно-необходимого / Ваджиб ал-вуджуд) эманируются (исходят) девять небесных сфер крайняя / беззвездная сфера, сфера неподвижных звезд и семь сфер, соответствующих Сатурну, Юпитеру, Марсу, Солнцу, Венере, Меркурию и Луне, а также девять интеллектов, управляющих этими сферами. От девятого интеллекта возникает подлунная сфера (с Землей в центре) и управляющий ею интеллект, именуемый «Активный интеллект» (Деятельный разум, араб. ал-'акл ал-фа"ал), или «Даритель форм» (вахиб ас-сувар). От этого интеллекта поступают как единичные, материальные формы физических тел, так и общие, интеллигибельные формы, имеющиеся в человеческом разуме. Например, если вода нагревается настолько, что становится готовой к превращению в пар/воздух, то она снимает с себя водную форму и облекается в воздушную форму форму, которая эманируется к ней от Дарителя форм.

Схожим образом, когда строится логическое или математическое доказательство, то от Активного интеллекта к человеческому разуму поступает соответствующая умопостигаемая форма, т. е. вывод³.

 $^{^1~}$ Ал-Кинди. О первой философии // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. М., 1961. С. 20–22.

 $^{^2~}A$ л-Кинди. О количестве книг Аристотеля // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. С. 88-89.

 $^{^3}$ Ал-Фараби. Совершенный град // Мусульманская философия (фалсафа). С. 129–131, 154–156, 164–166; Ибн Сина. Исцеление // Там же. С. 401–407; Он же. Указания и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 350–351.

Одновременно этот интеллект служит источником Божьего откровения, дарованного пророкам и святым. И в этом качестве у ал-Фараби к нему прилагаются коранические эпитеты «Дух верный» (ар-рух ал-амин) и «Дух пресвятый» (ар-рух ал-кудус), т. е. наименования, которые в мусульманской экзегетике и теологии традиционно относятся к архангелу Гавриилу — вестнику Откровения и посреднику между Богом и пророками¹.

Отсюда следует фундаментальное родство философии и религии, восходящих к единому источнику — Активному интеллекту, у которого черпают свои знания и пророк, и философ. Различие же между ними заключается лишь в том, что философ получает ментальные, абстрактные понятия, тогда как пророк в состоянии обрести такие понятия посредством не только своего разума, но и силы воображения. Благодаря этому он способен представлять дарованные свыше истины не только в качестве абстрактных категорий, но и в виде конкретных, живых образов, имитирующих «аналогов» (ед.ч. мисал), которые обращены к представителям широкой публики и более подходят в деле их просвещения².

В этом смысле, видимо, Ибн Рушд заявляет в трактате «О соотношении философии и религии»: «Философия — спутница (*сахибат*) и молочная сестра (*ухт рады* 'а) религии. И поэтому так обидно утверждение о некой вражде, ненависти или распре между ними, этими спутницами-подругами по природе своей и сущности!»³

Одновременно философ обращает внимание на такое преимущество ревелятивных религиозных методов просвещения сравнительно с рациональными, философскими: коранические методы рассчитаны и на широкую публику, и на интеллектуальную элиту, а «при тщательном их изучении обнаружится, что для наставления публики не найти лучших путей, чем те, которые упоминаются в Писании»⁴.

Таков, надо полагать, и смысл высказывания Ибн Рушда в другом его сочинении — «Опровержение опровержения» ($Taxa\phi ym \ am-maxa-\phi ym$), о том, что каждый пророк (tabu) есть мудрец / философ (tabu), но не каждый мудрец — пророкtabu5.

¹ Ал-Фараби. Гражданская политика // Ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 48. Ибн-Сина же (в трактате «О разрядах рациональных наук», с. 253) разграничивает указанные два наименования, прилагая первое к «действующим ангелам» (маля 'ика 'амалиййа; «души» небесных сфер), а второе — к херувимам (карубиййун; Активный интеллект и другие космические разумы).

 $^{^2}$ Ал-Фараби. Совершенный град. С. 190–191; Он же. О религии // Мусульманская философия (фалсафа). С. 211–212; см. также: Ибн-Сина. Фи исбат ан-нубувват (Об обосновании пророчества) // Ибн-Сина. Тис' раса'иль фи-л-хикма ва-таби'иййат. Кум, 1370 х. с. С. 269–277.

³ *Ибн Рушд.* О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фалсафа). C. 581.

⁴ Там же. С. 579-580.

⁵ Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения / ред. С. И. Еремеев. Киев-СПб., 1999. С. 507.

При осмыслении соотношения рационального и ревелятивного, философского и религиозного фаласифа исходили и из характерного для аристотелевской эпистемологии тезиса о пяти типах умозаключения / силлогизма — поэтического (ши 'pu), риторического (хатаби), софистического (суфста'и, мугалиты), диалектического (джадали) и аподиктического (или научного, доказательного; греч. — apodeiktikos, араб. — бурхани). Силлогизмы последнего типа применяются в теоретических науках (физика, математика и метафизика), и они исходят из достоверных посылок (например, «целое больше части», «огонь сжигает»).

В диалектических умозаключениях посылки носят только вероятностный / предположительный (занни) или ложный характер. Диалектические методы, отталкивающиеся от принятых (в частности, оппонентом или учеником) постулатов, применяются, среди прочего, в полемике и обучении.

Софистические рассуждения призваны ввести адресата / оппонента в заблуждение. Здесь к вероятностному или ложному характеру посылок может присоединиться и некорректность самой процедуры выведения. От таких рассуждений может быть только вред.

Что касается поэтических речений, то они апеллируют к воображению. Они нацелены на то, чтобы вызвать в душе стремление к какомулибо делу или отвращение от него.

Риторические же методы исходят из общераспространенных посылок (например, «ложь безобразна»). Такие речения применяются в целях общественно-политического воспитания¹.

Как пишет Ибн Сина в разделе по риторике книги «Исцеление»², именно о трех означенных методах рассуждения — аподиктическом, риторическом и диалектическом — речь идет в коранических словах³:

«Призывай на путь Господа мудростью, Увещанием добрым, Веди с ними спор наиблагообразнейший!» (16: 125).

Развивая этот тезис, Ибн Рушд пишет, что «мудрые» (хикма) слова — это аподиктические рассуждения, свойственные философам. К «увещевательным» (мау иза) методам, т. е. риторическим, обращается

¹ Ибн Сина. Книга знания // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 77, 86–95; Он же. Указания и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 268–275, 286–287.

² Ибн-Сина. Аш-Шифа': Ал-Мантык: 8) ал-Хатаба' («Исцеление: Логика: 8) Риторика») / ред. И. Мадкур; М. С. Салим. Каир: Визарят ал-ма'ариф ал-'умумиййа, 1954. С. 6.

 $^{^{3}}$ Здесь и далее Коран, хадисы и другие источники на арабском языке цитируются в нашем переводе.

религия в деле просвещения широкой публики. Полемические (∂ жа- ∂ ал), диалектические методы свойственны апологической, каламской теологии¹.

2. Ревелятивная легитимация аллегорического подхода

Для фаласифа, как и для мутакаллимов и других мыслителей-рационалистов, установка на «аллегорическое толкование» (*ma'вил*) священных текстов (айаты Корана и хадисы Сунны) заложена в самих этих текстах. В частности, айат 14:4 гласит: «Мы являли только посланников, говорящих на языке (*лисан*) своего народа». И, естественно, здесь не только и не столько подразумевается «язык» в буквальном смысле слова (еврейский, арабский и т. п.), но речь идет о передаче Божьих откровений/истин в общедоступных для того или иного народа образах, с учетом лингвистических, этнических, географических, культурных и других особенностей его психики и ментальности.

Пророк Мухаммад в свою очередь наставлял: «Нам, [пророкам], велено располагать людей по степеням, обращаться к ним сообразно их умопредставлениям ('укул)»². Передают и о таком предостережении сахабита Ибн Масуда: «Что бы ты ни рассказывал людям такое, чего их разум постичь не в состоянии, это всегда обернется смутой (ϕ итна) для некоторых из них!»³

В этом духе Ибн Сина, касаясь манеры Корана и Сунны представлять реалии потустороннего мира в конкретно-чувственных образах, задается вопросом: «Как мог [иначе] пророк Мухаммад посвящать в знание неотёсанного бедуина?!» А Ибн Рушд напоминает о наставлении халифа Али: «Говорите людям понятно для них. Неужто вы хотите, чтобы Бога и Посланника его сочли за лжецов!?» 5

Тот же Ибн Рушд ссылается на широко известное высказывание другого видного сахабита и экзегета Корана — Ибн Аббаса: «Нет ничего общего между [реалиями] сего мира и того, разве что названия»⁶.

Что касается собственно аллегорической экзегетики, то для фаласифа и других сторонников этого подхода фундаментальное значение имеет коранический стих 3: 7, известный как «айат об аллегорическом

¹ Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. С. 555.

² См.: *Ал-Газали Абу-Хамид*. Ихйа' 'улум ад-дин (Возрождение религиозных наук). Бейрут: Дар ал-ма'рифа. Б. г. Т. 1. С. 57.

³ Изречение передает Муслим в предисловии к своему своду (хадис № 5).

⁴ Ибн Сина. Фи исбат ан-нубувват (Об обосновании пророчества). М., 1980. С. 269.

 $^{^5}$ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 559. Данное наставление передает ал-Бухари (№ 127).

 $^{^6~}$ Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения // Мусульманская философия (фалсафа). С. 662.

толковании» (*айат ат-та'вил*). Правда, этот айат допускает диаметрально противоположные интерпретации — как в пользу аллегоризма, так и против него. В понимании аллегористов он звучит так:

«Это [Бог] ниспослал тебе (Мухаммаду) Писание; В нем есть айаты с четким смыслом (мухкамат), В коих суть Писания; Другие же айаты — многозначные (муташабихат). Те [люди], чьи сердца уклонились [от истины], Обращаются к многозначным айатам ради путаницы, Толкуя их [по своему произволу]. [Подлинное] же толкование его ведают лишь Бог И люди глубоких знаний, [кои] говорят: "Мы верим [этому], все — от Господа нашего"».

Согласно же другому чтению, которого придерживаются противники аллегоризма, текст последних трех строк означает следующее:

«[Подлинное] же толкование его ведает лишь Бог, И люди глубоких знаний говорят: "Мы верим [этому], все — от Господа нашего"».

На первом чтении/толковании настаивают и фаласифа, и мутакаллимы. Но если под «глубокими в знаниях» последние подразумевали себя, то Ибн Рушд и другие представители фалсафы означенное описание прилагают исключительно к философам.

Как увидим ниже, принципиальное значение для формирования фалсафской концепции аллегорического толкования имеет выдвинутое ал-Газали учение о пяти разновидностях бытия, изложенное им, в частности, в сочинении «Критерий различия между правоверием и ересью» (Файсал ат-тафрика байн ал-ислам ва-з-зандака)¹. В этом сочинении видный богослов, отстаивая легитимность аллегорического толкования, замечает, что среди мусульман нет ни одной группы, которой не приходилось бы прибегать к нему. Даже такой крайний традиционалист, как Ибн Ханбал, пользовался этим методом в отношении трех хадисов:

- первый «Черный камень есть десница (*йамин*) Божья на земле»;
- второй «Сердце верующего [зажато] меж двух пальцев (усба 'айн мин асаби') Всемилостивого (ap-Paxман)»;

 $^{^{1}\;}$ В русском переводе, на который мы будем ссылаться ниже (см. список источников),— «Критерий различения ислама и ереси».

– третий — «Воистину я (пророк Мухаммад) чувствую дыхание (μa - ϕac) Всемилостивого со стороны Йемена»¹.

В плане отстаивания права на аллегорическую экзегетику чрезвычайно важно и следующее замечание ал-Газали относительно «консенсуса» (иджма') — института, на который порой ссылались традиционалисты-антиаллегористы. По его словам, если человек отвергает положение или толкование, установленное консенсусом, то это еще не дает повода для обвинения его в ереси, ибо еще не вполне известно, является ли сам консенсус неопровержимым доказательством².

Развивая эти установки, Ибн Рушд пишет, что среди мусульман единодушно признается необязательным как буквальное понимание всех текстов Закона (*аш-шар*'), т. е. Корана и Сунны, так и иносказательное толкование всех их подряд. Расхождения имеют место лишь по поводу того, какие из этих текстов допускают иносказательное толкование, а какие — нет. Ашариты, например, аллегорически интерпретируют коранический стих о Божьем «восшествии» (*истива*') на престол (7: 54; 10: 3) и хадис о «нисхождении» Господа к небу дольнего мира³, тогда как ханбалиты понимают эти тексты в их буквальном смысле.

Тот факт, что Закон содержит в себе и буквальный (*захир*) смысл, и смысл внутренний (*батын*), объясняется различиями между природными способностями людей, их врожденными предрасположениями к рассуждению. «А причина наличия в нем высказываний, противоречащих друг другу по своему буквальному смыслу, состоит в том, чтобы побудить людей глубоких знаний к примиряющему их толкованию»⁴.

Относительно допустимости того, чтобы рациональное/философское доказательство вело к аллегорическому толкованию текстов, которые мусульмане единогласно принимают в буквальном смысле, или к буквальному пониманию того, что единогласно истолковывается аллегорически,— на этот вопрос Ибн Рушд отвечает так: если консенсус ($u\partial жмa$) установлен достоверным образом, то такое было бы неправомерно; но коль консенсус был основан на вероятностных мнениях (занн), то означенное аллегорическое толкование вполне допустимо⁵.

 $^{^1}$ *Ал-Газали Абу Хамид*. Критерий различения ислама и ереси // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М.: ИД «Медина», 2016. С. 216. О других версиях этого свидетельства об Ибн Ханбале, а также о других примерах обращения «людей салафа» к иносказательному толкованию см. в нашей статье: «Каламское опровержение антропоморфизма» // Ишрак. 2011. № 2. С. 368–369.

² *Ал-Газали Абу Хамид*. Критерий различения ислама и ереси. С. 225.

³ Согласно этому хадису, приводимому у ал-Бухари (хадис № 7494) и Муслима (хадис № 758), каждую ночь, в последнюю ее треть, Господь нисходит (*йанзил*) до ближайшего к земле неба, изрекая: «Кто взывает ко Мне, чтобы Я внял ему? Кто просит Меня, чтобы Я дал ему? Кто испрашивает у Меня прощения, чтобы Я простил ему?»

⁴ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 557.

⁵ Там же. С. 558.

В подтверждение этого Ибн Рушд ссылается на ал-Газали, ашарита ал-Джувайни (ум. 1085) и «других выдающихся мыслителей», по мнению которых нельзя с категоричностью обвинять в ереси тех, кто нарушает единогласное решение авторитетных представителей общины относительно толкования подобных вещей.

Как отмечает философ, если в отношении вопросов религиозной практики ('амалиййат) согласие еще возможно, то касательно теоретических, догматических вопросов (назариййат), оно весьма затруднительно. Ясно, что консенсус вокруг того или иного вопроса в ту или иную эпоху может быть установлен лишь тогда, когда данная эпоха имеет для нас строго определенные границы, когда нам известны все жившие в эту эпоху ученые и когда до нас надежно (таватур) донесли мнение каждого из указанных ученых по означенному вопросу. Более того, необходимо, чтобы нам было бы доподлинно известно, что ученые той эпохи согласны между собой касательно отсутствия в Законе буквального и внутреннего смыслов, что знание о всяком вопросе не было скрыто ни от одного человека и что путь к пониманию религии един для всех людей.

Вместе с тем хорошо известно, что среди мусульман первых столетий немало таких, кто полагал, во-первых, что Закон имеет и буквальный и внутренний смысл; и, во-вторых, что во внутренний смысл не обязательно посвящать тех, кто не достоин знать этот смысл и не способен его уразуметь. В связи с этим Ибн Рушд приводит упомянутые выше слова халифа Али об обращении к людям на понятном для них языке. Близкие высказывания, замечает философ, восходят и к другим авторитетам раннего ислама. Раз так, то возникает вопрос: «Вообразимо ли, чтобы нам [достоверно] донесли какой-либо консенсус относительно того или иного теоретического положения, если нам доподлинно известно, что не было эпохи, когда не жили бы ученые, по мнению которых в Законе имеются такие вещи, истинное значение которых не должно быть ведомо всем людям?!»¹

В отношении же практических положений дело обстоит совершенно иначе, поскольку богословы едины в том, что такие положения могут быть разглашены перед широкой публикой. Дабы здесь достичь консенсуса, вполне достаточно, чтобы означенное положение получило распространение и чтобы дошедшие до нас сообщения о позициях по нему не содержали каких-либо противоречий (хилаф). Этого вполне достаточно для установления консенсуса в практической сфере религии, в отличие от сферы теоретической².

¹ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 559.

² Там же.

3. Трехчленная схема

Концепцию об аллегорическом толковании Ибн Рушд разработал в трактате «О соотношении философии и религии» (Фасл ал-макал фи-ма байн ал-хикма ва-шари а мин ал-иттисал), несколько модифицируя ее в более поздней работе — «О методах обоснования принципов вероучения» (Манахидж ал-адилла фи акаид ал-милла).

В первоначальной версии этой концепции вероучительные положения классифицируются согласно упомянутым выше трем главным методам доказательства — аподиктическому (бурханиййа), диалектическому (джадалиййа) и риторическому (хатабиййа), которые Ибн Рушд и другие фаласифа соотносят соответственно с философами (фаласифа, хукама'), теологами (мутакаллимун) и представителями широкой публики (джумхур).

Как пишет Ибн Рушд, среди этих положений есть такие, к постижению которых ведут все три указанных типа доводов, поэтому знание данного предмета доступно для всех категорий людей. Это, например, признание Бога, пророческих миссий, потусторонней жизни. Однако есть и такие положения, которые ввиду их сокровенности можно познать лишь с помощью аподиктического доказательства, в силу чего Бог смилостивился над теми людьми, для которых такое доказательство не доступно по причине отсутствия врожденных качеств, навыков или средств для обучения. Таким людям Господь создал образы, подобия (амсила, ед. ч. мисал) означенных вещей и призвал их верить именно в эти образы, так как в них можно поверить, опираясь на доводы, общие для всех, а именно на диалектические и риторические доводы. Вот почему Закон и распадается на буквальное / внешнее (захир) и внутреннее (батын). К буквальным относятся образы, в которые облекаются соответствующие мысли, к внутренним — сами мысли, которые ясны лишь философам-аподиктикам.

Если мы познаем предмет всеми тремя способами, то нам не потребуется облекать его в образы. Означенный предмет будет оставаться таким, каким выглядит извне, без какого-либо аллегорического толкования. Но если такого рода буквальный/прямой смысл относится к основоположениям религии, то «любой, кто подвергает его [предмет] иносказательному толкованию, достоин анафемы (*такфир*)» Как еретика следует квалифицировать, например, человека, который полагает, будто нет ни блаженства, ни мук в потусторонней жизни; будто учение о подобных реалиях придумано лишь для того, чтобы оградить людей от дурных поступков в отношении друг друга; и будто у человека в действительности нет иной жизни, помимо настоящей.

¹ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 567.

Также в Законе имеется другой разряд высказываний, которые аподиктики должны толковать аллегорически, ибо буквальное их понимание есть ересь ($\kappa v dp$). Но если отвращают от буквального смысла, подвергают их иносказательному толкованию люди-неаподиктики, то с их стороны это либо ересь, либо заблуждение. Так, например, обстоит дело с айатом о «восшествии» Бога на престол и с хадисом о «нисхождении» Его на нижнее небо. Дело в том, что те группы людей, к которым убеждение приходит только через воображение (т.е. которые верят во что-то лишь постольку, поскольку это может предстать перед воображением, в образах), таковы, что им трудно признать какоелибо сущее, если оно не связано с тем или иным вообразимым предметом. Вот почему по поводу подобных текстов таким людям следует сказать, что эти тексты принадлежат к категории двусмысленных (муташабихат) и что в вышеупомянутом айате 3:7 (об аллегорическом толковании) останавливаться надо на словах Божьих: «[Истинное] же толкование его ведает лишь Бог». Сами философы/аподиктики, как подчеркивает Ибн Рушд, единогласны в том, что подобные тексты подлежат аллегорической интерпретации, хотя их толкования могут расходиться соответственно той степени, которой достиг каждый из них в познании аподиктического доказательства¹.

Наряду с указанными двумя разрядами текстов Закон включает в себя и третий разряд, который занимает промежуточное положение между этими крайностями и относительно которого возникает сомнение: среди ученых мужей одни причисляют эти тексты к вещам с буквальным смыслом, которые не подлежат аллегорическому толкованию, тогда как другие относят их к вещам, которые иносказательны, с внутренним смыслом, и буквальное понимание которых непозволительно для ученых. Это обусловлено неясностью данного разряда высказываний. Значит, ученые мужи, ошибающиеся касательно них, заслуживают снисхождения.

По Ибн Рушду, в этот «спорный» разряд входят тексты Корана и Сунны с описаниями реалий потусторонней жизни. Ашариты, например, говорят, что эти описания следует понимать буквально, поскольку-де нет доказательства невозможности наличия в них буквального смысла. Другие же, такие как ал-Газали и многие суфии, относят эти тексты к иносказательным, притом их толкования сильно различаются между собой. Некоторые из них, включая того же ал-Газали в ряде своих трактатов, сочетают оба толкования.

Отталкиваясь от известного изречения пророка Мухаммада², Ибн Рушд считает, что тот из ученых, который прав в этом вопросе,

¹ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 568.

 $^{^2}$ «Если судья, выносящий самостоятельное решение (глаг. *иджтахада*), окажется правым, то такой достоин двойного вознаграждения; буде же он ошибется — такому положено одно вознаграждение» (ал-Бухари, № 7352; Муслим, № 1716).

заслуживает благодарности и поощрения, а который ошибается — достоин снисхождения, коль он в принципе признает саму потустороннюю жизнь, не отрицает ее существования, хотя иносказательно понимает свойства этой потусторонней жизни, а само его толкование не ведет к отвержению таковой. Ересью здесь будет лишь отрицание существования иной жизни. Те же, кто не принадлежит к числу ученых, обязаны понимать эти тексты буквально; иносказательное толкование с их стороны было бы ересью, поскольку оно вело бы к ереси.

Более того, перед широкой публикой, которая не подготовлена к философскому знанию и посему обязана принимать Священные тексты в их буквальном звучании, было бы ересью разглашать иносказательное толкование, ибо оно вело бы к ереси. Если кто из людей иносказательного толкования обнародует это толкование, то такой словно подстрекает публику к ереси, а подстрекающий к ереси — сам еретик.

Итак, заключает философ, иносказательные толкования подобает излагать только в аподиктических книгах, поскольку в этом случае они будут доступны лишь аподиктикам. И вообще, на такие темы нельзя рассуждать публично, как это неправильно делают, например, мутакаллимы, в том числе ал-Газали в своем полемическом сочинении «Опровержение философов» (*Тахафут ал-фаласифа*)¹.

4. Пятичленная схема

Более детализированную классификацию сакральных текстов в плане применения к ним аллегорического подхода Ибн Рушд излагает в сочинении «О методах обоснования принципов вероучения». Здесь выделяются пять разрядов содержащихся в Законе понятий (ма'ани, ед.ч. ма'на).

Как разъясняет кордовский философ, эти понятия бывают двух типов: 1) понятие, которое представляет собой именно то, что в действительности подразумевается; 2) понятие, разглашенное в тексте, не есть подразумеваемое в действительности, но лишь является символом, образом (мисал), взятым вместо него. В рамках второго типа имеются четыре подтипа.

2.1) понятие, которое выражено символом, но его истинная сущность (хакика) постижима лишь посредством сложных умозаключений, освещение его требует длительного времени и большого мастерства. Такие понятия доступны только для образованных умов. К тому же факт отличия данного символа от символизируемого познается только путем огромных усилий.

¹ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 570–571.

- 2.2) подтип, который противоположен первому. Здесь легко постичь и факт того, что выраженное представляет собой символ, и саму вещь, которая обозначена данным символом.
- 2.3) понятие, относительно которого легко постичь, что выраженное есть символ, но трудно постичь, что им символизируется.
- 2.4.) подтип, который противоположен последнему. В данном случае легко постичь обозначаемое данным символом, но на первый взгляд трудно постичь, что таковое есть символ¹.

Первый разряд, т.е. первый из двух крупных типов (1), таков, что применение к нему аллегорической экзегетики было бы непременной ошибкой. А в отношении понятий второго разряда (подтипа 2.1), т.е. трудных в обоих аспектах, применение иносказательного толкования есть прерогатива «людей глубоких знаний», о которых говорится в цитируемом выше айате 3:7.

Что же касается противоположного разряда (подтипа 2.2), т. е. легкого в обоих аспектах, то аллегорическая интерпретация желательна, и таковую необходимо предать огласке.

Дело обстоит иначе в четвертом разряде (подтипе 2.3). Здесь обозначение вещи некоторым символом не обусловлено отдаленностью подлинного смысла этой вещи от понимания широкой публикой, но проистекает лишь от стремления побуждать души/разум к нему. К таким текстам относится, например, речение Пророка — «Черный Камень есть десница Божья на земле» и другие подобные высказывания, где символический характер ясен сам по себе или совсем без усилий познается, однако лишь огромным трудом люди доходят до подлинного смысла, скрытого под данным символом. Подобные тексты не должны подвергаться аллегорической экзегетике, разве только со стороны элиты и ученых. А постигшему тот факт, что эти тексты представляют собой некоторые символы, но не принадлежащему к числу людей, способных понять символизируемое, — такому человеку надо или сказать, что данный текст относится к категории неясного / многозначного (муташабих), смысл которого ведом лишь «людям глубоких знаний», или же перенести символ на более близкую к пониманию этого человека вещь. Последний подход считается более соответствующим в деле снятия сомнения, которое возникает в душе по поводу этого разряда текстов.

Здесь Ибн Рушд апеллирует к вышеупомянутому трактату ал-Газали «Критерий различения...», в котором выделяет пять модусов сущего: самостное, чувственное, имагинативное / воображаемое, ментальное / умопостигаемое и метафорическое / сходственное. «Самостное»

¹ Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. С. 665−666.

² Внеканонический хадис.

(*зати*) сущее — это реальное (*хакики*), объективно наличествующее во внешнем мире, вне чувства и разума, например, небо и земля.

«Чувственное» (*хисси*) сущее присутствует только в чувственной силе души, не имея соответствующего предмета вовне. Таковы, например, сновидения или галлюцинации. Также в одном хадисе рассказывается, как в Судный день смерть приводят в виде барана — и его закалывают.

«Имагинативное» (хайали) сущее имеет место тогда, когда человек представляет себе образы чувственных вещей, в данный момент отсутствующие для чувства. Примером тому служат слова хадиса: «...словно я вижу Иону [направлявшимся в паломничество к Каабе]...»

В случае «ментального» (*'акли*) сущего вещь выражает абстрактное понятие. Например, в коранических словах о сотворении Богом человека Своей дланью, «длань» есть ментальная длань, т.е. способность действовать.

«Метафорическая» (*шибхи*) вещь такова, что она не существует ни в одном из четырех указанных смыслов, но существует иная вещь, которая похожа на нее в определенном аспекте. Таков Божий «гнев», ибо в действительности Всевышний не гневается, но у Него есть другой атрибут, который производит такого рода действие, как и человеческий гнев — например, причинение боли людям¹.

Как указывает Ибн Рушд, касательно класса людей, для которых невозможно верить, что подразумеваемое под данным символом есть самостное, реальное бытие, то подобает посмотреть, какой из этих четырех последних модусов более убеждающий и приемлемый, а потом перенести символ на этот модус. Примером такого рода текстов служат хадисы: «Не осталось ни одной вещи из тех, которых я ранее не видел, что бы я не видел в этом моем стоянии, — даже Рай и $Aд^2$; «Между моим водоемом (xayd) и моей кафедрой (xayd) — сад райский, а моя кафедра — у водоема моего» (xayd): «Все тела сыновей Адамовых пожираются землей, за исключением копчика» (xayd).

Ведь всем легко понять, что такие речения иносказательны, но вместе с тем трудно постичь, какие именно конкретные реалии они символизируют. Поэтому в случае с людьми, замечающими этот символический характер, такие тексты следует отнести к тому модусу бытия, который наиболее близко походит на самостное бытие⁵.

Пятый разряд (подтип 2.4) противоположен предыдущему. Здесь метафоричность текста трудно сразу постичь, но как только ее постигнешь, легко понять символизируемое им.

 $^{^1}$ *Ал-Газали*. Критерий различения ислама и ереси. С. 212−215; *Ибн Рушд*. О методах обоснования принципов вероучения. С. 667. Хадис о Ионе передают ал-Бухари (№ 1555) и Муслим (№ 166).

² Хадис от ал-Бухари (№ 86) и Муслима (№ 905).

³ Хадис от ал-Бухари (№ 1888) и Муслима (№ 1391).

⁴ Хадис от ал-Бухари (№ 4935) и Муслима (№ 2955).

⁵ Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. С. 667−668.

Вместе с тем, замечает философ, здесь также подобает быть осмотрительным в плане выдвижения аллегорической интерпретации и ее обнародования, особенно перед классом еще неподготовленных людей, т. е. таких, которые по постижении метафоричности текста понимают символизируемую им реалию, но они способны понять таковую только посредством сомнительных, вероятностных (шубха, мукни ') методов. Возможно, продолжает Ибн Рушд, в интересах заботы о религии будет лучше не подвергать аллегорическому толкованию тексты, которые могут дискредитировать в глазах данных людей те вещи, через которые они прежде пришли к пониманию символического характера такого высказывания. С другой стороны, возможно и раскрывать для означенных людей иносказательное толкование, ибо в данном случае сильно сходство между символом и символизируемым.

Однако, предупреждает философ, как только открывают врата аллегорической экзегетики в отношении этих двух разрядов — третьего и четвертого, — от них рождаются странные верования, далекие от внешнего значения Закона. Более того, широкая публика может отвергать эти толкования, если их разглашать перед ней. Именно так и случилось с суфиями и с теми учеными мужьями, которые следовали указанным путем. «А когда за иносказательное толкование в нашей религии взялись люди, которые не постигли различия между этими разрядами и не поняли, каков класс людей, перед которым допустимо разглашать иносказательное толкование, — тогда-то дело религии и расстроилось, и появились различные толки, обвиняющие друг друга в неверии. И все сие есть невежество в отношении целей Закона и преступление против него» 1.

В трактате «О соотношении философии и религии» Ибн Рушд, со ссылкой на айаты 59: 2, 7: 185, 88: 17–18 и др. доказывает, что исходящая от Бога религиозная истина (Коран) призывает к исследованию, ведущему к познанию истины,— изучению сущих в плане свидетельствования о Создателе. А философское, аподиктическое рассуждение никак не может привести к чему-то противоречащему религии, ибо одна истина не противоречит другой истине, но согласуется с таковой, свидетельствуя о ней².

Что касается фундаментального вопроса о тех случаях, в которых выводы философского доказательства сталкиваются со Священным текстом, то философ категорически настаивает здесь на необходимости аллегорического толкования Священного текста. «Со всей решительностью мы утверждаем: всякий раз, когда вывод аподиктического доказательства приходит в противоречие с буквой Закона, последний

¹ Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. С. 669.

² Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 547–551, 555.

допускает иносказательное толкование согласно правилам толкования, принятым в арабском языке»¹.

Фалсафская теория аллегорического толкования, а с ней и идея о единстве философии и религии вдохновляли и вдохновляют мусульманских реформаторов Нового и Новейшего времени, таких как Джамаладдин ал-Афгани, Мухаммад Абдо, Шихабаддин Марджани, Риза Фахретдин, и других мыслителей, которые видят в ней надежный эпистемологический фундамент для установления гармонии (конкордизма) разума и веры, науки и ислама.

Литература

Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения / ред. С. И. Еремеев. Киев-СПб., 1999. 688 с.

[Ал-Бухари]. Сахих ал-Бухари: ал-Джами' ас-сахих / ред. М. Ф. 'Абдальбакы. Бейрут: Дар ал-калам, 1987.

Ал-Газали Абу Хамид. Критерий различения ислама и ереси // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М.: ИД «Медина», 2016. C. 201-240.

ал-Газали Абу-Хамид. Ихйа' 'улум ад-дин (Возрождение религиозных наук). Т. 1. Бейрут: Дар ал-ма 'рифа, б. г. 368 с.

Ибн Рушд. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. М., 2009. С. 547–581.

Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. М., 2009. С. 587−669.

Ибн Сина. Указания и наставления // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 230–382.

Ибн Сина. Книга знания // *Ибн Сина*. Избранные философские про-изведения. М., 1980. С. 60–228.

Ибн Сина. Исцеление // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 309–456.

Ибн Сина. Фи аксам ал-'улум ал-'аклиййа («О разрядах рациональных наук») // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 239–257.

Ибн Сина. Фи исбат ан-нубувват («Об обосновании пророчества») // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 261–277.

¹ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 556.

С этих позиций, полагает философ, следует подходить к тем положениям фаласифа, которые ал-Газали (в книге «Опровержение философов») необоснованно квалифицировал как еретические (куфр): положение об извечности мира, а не его возникновении во времени; об универсальном, а не партикулярном характере Божьего знания единичных вещей; о духовной, а не телесной природе эсхатологических реалий. Возможные ошибки в решении запутанных вопросов, изучение которых поручила ученым сама религия, безусловно, простительны. По мнению Ибн Рушда, ересью является лишь ошибка относительно трех основоположений религии: признания Бога, пророческих миссий, потустороннего счастья и не-счастья.

Ибн Сина. Аш-Шифа': ал-Мантик: 8) ал-Хатаба' («Исцеление: Логика: 8) Риторика») / ред. И. Мадкур; М. С. Салим. Каир: Визарат ал-ма'ариф ал-'умумиййа. 1954. 268 с.

Aл-Kин ∂ и. О первой философии // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. М., 2009. С. 20–77.

Ал-Кинди. О количестве книг Аристотеля (фрагмент) // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. М., 2009. С. 88–92.

[*Муслим*]. Сахих Муслим: аль-Джами ас-сахих / ред. М. Ф. Абдалбакы. Бейрут: Дар ихйа ат-турас ал- араби, 1972.

Мусульманская философия (фалсафа): Антология / ред. Т. К. Ибрагим, Н. В. Ефремова. Казань: Издательство ДУМ РТ, 2009. 669 с.

Ал-Фараби. Гражданская политика // Ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 47–168.

Ал-Фараби. Совершенный град // Мусульманская философия (фал-сафа): Антология. М., 2009. С. 106–206.

Aл-Фараби. О религии // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. М., 2009. С. 207–213.

References

al-Bukhari (1987). *Al-Jamiʻ as-sahih* [The Sound Collection]. Ed. M.F. 'Abdalbagy. Beirut: Dar al-Qalam (in Arabic).

al-Farabi (1973). *Grazhdanskaya politika* [The Political Regime]. Al-Farabi. Sotsialno-eticheskie traktaty. Alma-Ata: «Nauka». Pp. 47–168 (in Russian).

al-Farabi (2009). *Sovershennyy grad* [The Perfect State]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Pp. 106–206 (in Russian).

al-Farabi (2009a). *O religii* [On Religion]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Pp. 207–213 (in Russian).

al-Ghazali (2016). *Kriteriy razlicheniya islama i eresi* [The Criterion for Distinguishing between Islam and Heresy]. Islamskaya mysl: traditsiya i sovremennost. № 1, 2016. Moscow: ID «Medina». Pp. 201–240 (in Russian).

al-Ghazali (n. d.). *Ihya' 'ulum ad-din* [The Revival of the Religious Sciences]. Beirut: Dar al-ma'rifa (in Arabic).

Ibn-Rushd (1999). Averroes (Ibn Rushd). *Oproverzhenie oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence]. Red. S. I. Yeremiev. Kiev–SPb. 688 p. (in Russian).

Ibn-Rushd (2009). *O sootnoshenii filosofii i religii* [The Harmony of Religion and Philosophy]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Pp. 547–581(in Russian).

Ibn-Rushd (2009a). *O metodakh obosnovaniya printsipov veroucheniya* [The Methods of Proof Concerning the Beliefs of the Community]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Pp. 587–669.

Ibn-Sina (1954). *Ash-Shifa*: *al-Mantyq*: 8) *al-Khataba* [The Book of Healing: Logics: 8) Rhetorics]. Ed. I. Madkur; M. S. Salim. Cairo: Wizarat alma'arif al-'umumiyya (in Arabic). 268 p.

Ibn-Sina (1980). *Kniga znaniya* [The Book of Knowledge]. Ibn Sina. Izbrannye filosofskie proizvedeniya. Moscow: Nauka. Pp. 60–228 (in Russian).

Ibn-Sina (1980a). *Ukazaniya i nastavleniya* [Pointers and Reminders]. Ibn Sina. Izbrannye filosofskie proizvedeniya. Moscow: Nauka. Pp. 230–382.

Ibn-Sina (1991). *Fi aqsam al-'ulum al-'aqliyya* [On the Divisions of the Rational Sciences]. Rasa'il fi-l-hikma wa-t-tabi'iyyat. Qum: Mu'assassat Maktabat Ahl al-Bayt. Pp. 239–257 (in Arabic).

Ibn-Sina (1991a). *Fi isbat an-nubuvvat* [On the Proof of Prophecies]. Rasa'il fi-l-hikma wa-t-tabi'iyyat. Qum: Mu'assassat Maktabat Ahl al-Bayt. Pp. 261–277.

Ibn-Sina (2009). *Istselenie* (fragmenty) [The Book of Healing: Fragments]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Pp. 309–456 (in Russian).

al-Kindi (2009). *O pervoy filosofii* [On First Philosophy]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Pp. 20–77 (in Russian).

al-Kindi (2009a). *O kolichestve knig Aristotelya* [On The Number of the Works of Aristotle]. Ibid. Pp. 88–92.

Muslim (1972). A*l-Jamiʻ as-sahih* [The Sound Collection]. Ed. M.F. 'Abdalbaqy. Beirut: Dar ihya' at-turath al-'arabi (in Arabic).

Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): antologiya (2009). [Muslim Philosophy: An Anthology]. Red. T. K. Ibrahim, N. V. Yefremova. Kazan: Izdatelstvo DUM RT (in Russian).

Philosophical Thought in Islam

THE PRINCIPLES OF ALLEGORICAL EXEGESIS ACCORDING TO FALSAFA

Tawfiq K. IBRAHIM,

Dr. Sci. (Philos.), principal research scientist, Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences (12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation). E-mail: nataufik@mail.ru

Abstract. In this article the author considers the fundamental doctrine of the Muslim philosophy (*Falsafa*) about the harmony of reason i.e. philosophy and faith i.e. religion. In this context Ibn Rushd (Averroes, 1126–1198) elaborated an ingenious theory concerning the allegorical interpretation of the Qur'an. The aforementioned doctrine has special importance for the contemporary Islamic Reformist and Modernist thought.

Keywords: Islam, Koran, allegorical exegesis, Muslim philosophy, Falsafa, al-Kindi, al-Farabi, Ibn-Sina, Avicenna, Ibn Rushd, Averroes.

UDC 297.1 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102





ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН



НЕИССЛЕДОВАННЫЙ ТОПОНИМ: УРОЧИЩЕ ДЕРБЕНТСКОЕ В БЕЛОМ ГОРОДЕ МОСКВЫ



ХАЙРЕТДИНОВ Дамир Зинюрович,

канд. ист. наук, директор Центра исламских и исламоведческих исследований, Московский исламский институт (109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, 12).

Зам. председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации по вопросам образования, науки и культуры, Централизованная религиозная организация Духовное управление мусульман Российской Федерации (129090, Россия, г. Москва, Выползов пер., д. 7).

E-mail: khair2009@yandex.ru

Аннотация. В статье содержится обзор сведений по одному из предполагаемых предшественников Второго мусульманского прихода города Москвы — урочищу Дербентское в Белом городе. Автор считает этот топоним производным от дагестанского города Дербент и приводит доказательства, что его могли оставить после себя средневековые посольства из кавказских государственных образований XV-XVII веков по аналогии с другими посольскими резиденциями (Крымский, Ногайский, Литовский, Английский дворы и др.). В источниках XV-XVII веков Дербент выступает в качестве ключевой точки торговых и дипломатических контактов Московского государства с государствами Кавказа.

Ключевые слова: Азербайджан, Белый город, Дербент, Дагестан, Кавказ, Москва, мусульманская община.

УДК 908 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-105-114

осква с давних времен представляла собой совокупность нескольких крупных районов, в каждом из которых сложились собственные группы жителей как ремесленников и простолюдинов, так и аристократов. Сердцевину города образовали Кремль и Китай-город (Великий посад), но быстрорастущее население российской столицы требовало освоения новых пространств, которые также позже вошли в городскую черту. Так не позднее XVI века в пределах нынешнего Бульварного кольца возник Белый город. Сегодня этот район Москвы представляет собой лишь малую часть занимаемой городом площади, но при этом он до сих пор сохранил свое значение как исторический, архитектурный и культурный центр; в Средневековье же Белый город занимал ровно половину территории столицы. Внутри Белого города сложились разные кварталы и слободы; по каким-то причинам в Средневековье мусульмане селились в основном в восточной части Белого города, и здесь же, на Маросейке и на Мясницкой, существовали такие подворья, которые современные исследователи называют «центрами концентрации мусульман»¹, иначе говоря — мусульманскими приходами.

¹ Этнические группы в городах Европейской части СССР (Формирование, расселение, динамика культуры): [сб. ст.] / АН СССР, Моск. фил. Геогр. о-ва СССР. М.: МФГО, 1987. С. 17.

Исторически первым официально сформировавшимся мусульманским приходом Москвы стала мечеть в Замоскворечье, построенная в камне в 1824–1825 годах. Конечно, она не возникла на «пустом месте» — можно считать доказанным, что у этой мечети в предыдущие эпохи было не менее 3–4 предшественниц, располагавшихся в разных местах¹. Второй мусульманский приход Москвы документально оформился только в 1894 году, то есть спустя 70 лет после возникновения первого. Эти события отражают ситуацию Нового времени. Фактически же мусульмане, проживавшие в северной части Москвы, всегда вели религиозную жизнь, автономную от мусульман Замоскворечья, что было предопределено географически. В связи с этим сложно сказать, где в действительности возник «самый первый» мусульманский приход, но очевидно, что история мусульман в изучаемой местности — к северу от Кремля и Китай-города — не менее древняя, чем история исламской общины Замоскворечья.

Архивные данные позволяют утверждать, что Второй мусульманский приход официально оформился в том же районе, где до него в течение десятилетий существовали и иные места концентрации мусульман, например Дом Хошаловых — Измайловых на Малой Лубянке. Самое интересное, что и в Средневековье в этой местности было несколько значимых точек, которые выступали центрами религиозной жизни московских мусульман.

В этой относительно небольшой части Белого города в начале XVII века проживало сразу несколько известных мусульманских семейств, чье влияние распространялось далеко за пределы российской столицы. Очевидно, они знали друг друга и поддерживали между собой контакты, поскольку проживали в близком соседстве. По мнению авторов сборника «Этнические группы в городах европейской части СССР», местом концентрации представителей тюрко-мусульманских народов, проживавших в этой части Москвы, являлся Дворец касимовских царевичей. Это утверждение может быть несколько скорректировано в свете новых фактов о Дворе хивинского султана, который находился на месте возникшего позже Малороссийского подворья и, очевидно, также являлся местом концентрации мусульман. Наконец, самым древним по возрасту мусульманским кварталом в этом районе может быть признано урочище Дербентское недалеко от нынешней станции метро «Тургеневская».

% % %

Проживание мусульман в Москве фиксируется с эпохи раннего Средневековья, когда они имели в самом центре города, в Кремле и Китай-городе,

 $^{^1\,}$ См.: *Хайретдинов Д. З.* Старинные мечети и мусульманские объекты юга Москвы. М.: Медина, 2015. 333 с.

ХАЙРЕТДИНОВ Дамир 107

несколько объектов государственного и общинного значения. Из Золотой Орды и постордынских ханств в Москву регулярно приезжали многочисленные делегации послов и купцов, для которых были созданы послоьские и торговые резиденции. Постепенно в Москве сложились целые корпорации выходцев из этих стран, которые можно классифицировать по классовому (аристократы, служащие, зависимые люди), профессиональному (военные, переводчики и толмачи, купцы, ремесленники и т. д.) и географическому признаку. Если принимать во внимание последний критерий, то нужно сказать, что самые многочисленные группы мусульманского населения проживали в Замоскворечье.

Однако знатные представители мусульман редко выбирали местом жительства Замоскворечье, поскольку в российской столице издавна сложились другие, более престижные районы. За пределами Кремля и Китай-города это были местности Белого города, а также непосредственно примыкавшие к городским стенам (на месте нынешнего Бульварного кольца). Здесь селились как индивидуально, так и целыми группами по признаку профессионально-ремесленной общности. Кроме того, именно в этих частях города располагались посольские и торговые резиденции ряда государств, с которыми Московское государство поддерживало активные дипломатические отношения. Так, в Китай-городе находились Английский и Персидский дворы, в Белом городе — Литовский двор, позднее возник Дворец касимовских царевичей, рядом с Белым городом — в Заяузье — располагалась первая Немецкая слобода.

В связи с вышесказанным представляет особый интерес анализ топонима Дербентское, который сохранялся до 1920-х годов в районе нынешней станции метро «Тургеневская». Согласно предположению, впервые выдвинутому в 2008 году, это название непосредственно связано с раннесредневековыми посольствами, приезжавшими в Москву с Северного Кавказа, по аналогии с посольствами других государств в Москве (например, Крымская набережная и другие топонимы в этом районе получили свое название в память о располагавшейся здесь посольской резиденции Крымского ханства). Название Дербентский носил до XVIII–XIX веков нынешний Уланский переулок; до XX века сохранялся Дербентский тупик между домами 8 и 10 по Костянскому переулку¹. Память о топониме сохранилась в названии церкви Николая Чудотворца Дербентского, изначальное название которой — храм Святителя Николы в Дербентском² за Мясницкими воротами. Попытки расшифровать топоним через русское слово «дебри», предпринятые

¹ Романюк С.К. Из истории московских переулков. М.: Московский рабочий, 1988. С. 235.

 $^{^2}$ Степанов (Русак) В. Свидетельство обвинения: В 3 т. Т. 3. М.: Рус. книгоизд. товарищество, 1993. С. 257.

современными исследователями¹, связаны с выпадением фонемы и буквы «т» в более позднем названии местности (Дербенское — Дербеневское), однако не учитывалось изначальное наименование, сохранившееся в архивных документах².

Торговые связи Москвы с Дербентом прослеживаются с XV века. Русские купцы принимали заметное участие в волжской торговле, одним из конечных пунктов которой был Дербент; так, известно, что купцы из русских земель прибыли в этот город в 1404 году³. Афанасий Никитин с группой купцов из Московского, Тверского и других русских княжеств в 1466 году также направлялся именно в Дербент и лишь в силу стечения обстоятельств вынужден был проследовать дальше — в Персию и Индию. Дербент выступал в качестве посредника в торговле русских княжеств и Персии; венецианский посол Амброджо Контарини в 1476 году возвращался в Москву из Персии через Дербент и Астрахань⁴.

Известно о нескольких посольствах в Россию из дагестанских феодальных владений (Тарковское шамхальство, Кайтагское уцмийство, Тюменское, Эндереевское владения и др.) в XVI–XVII веках, но Дербентское владение как государственное образование в этом ряду не стоит в связи с утратой им самостоятельности⁵. Правда, Н. М. Карамзин пишет, что после завоевания Астраханского ханства в Москву прибыли «чужеземные купцы ...из Шемахи, Дербента, Шавкала, Тюмени...» Очевидно, Дербент здесь выступает как один из центров Ширвана (наряду с Шемахой), к которому он принадлежал с начала XV века.

Одно из самых крупных государств Закавказья — Ширван (государство ширваншахов, или Шемахинское ханство) — не случайно прочно ассоциировалось с Дербентом. С XV века владетелями Ширвана являлись выходцы из Дербента, так что правящая династия называлась Дербенди (1382–1538). Ширваншах Фаррух-Йасар из этой династии отправил в 1465 году в Москву к Ивану III посла Хасан-бека⁷, целью которого были установление и укрепление взаимоотношений и, возможно, обращение с просьбой о помощи в противостоянии с кайтагским уцмием или же наступающими Сефевидами. Именно с этим послом, возвращавшимся домой, отправился в свое далекое путешествие Афанасий Никитин⁸. Отношения двух стран развивались и в дальнейшем:

¹ Романюк С. К. Из истории московских переулков. С. 236.

² Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 931. Оп. 2. Д. 5а. 1748 г.

 $^{^{\}rm 3}\,$ История народов Северного Кавказа с древнейших времени до конца XVIII в. М.: Наука, 1988. С. 273.

 $^{^4\,}$ Барбаро и Контарини о России: К истории итало-русских связей XV в. Л.: Наука. М., 1971. С. 101, 105.

⁵ История народов Северного Кавказа с древнейших времени до конца XVIII в. С. 340–346.

⁶ Карамзин Н. М. История государства Российского. 2-е изд. СПб., 1819. Т. VIII. С. 227.

⁷ История народов Северного Кавказа с древнейших времени до конца XVIII в. С. 240, 274.

⁸ Хожение за три моря Афанасия Никитина / отв. ред. Я. С. Лурье. Л.: Наука, 1986. С. 71.

ХАЙРЕТДИНОВ Дамир 109

так, А. Контарини в 1475–1476 годах встречал в Дербенте русского посла, а в 1499 году в Москве побывали послы от ширванского хана или наследника престола Махмуд-Салтана и его сына, которые «правили... о любви и дружбе» 1. Известны посольства и после вхождения Ширвана в состав государства Сефевидов: так, в 1563 году в Москве побывал посол Арслан-ага из Шемахи от беклерибека Абдуллы-хана, «чтобы завязать с Россией торговые отношения» 2. Вероятно, либо первое, либо последующие дипломатические или торговые посольства из Шемахи, останавливавшиеся в Белом городе, и послужили предпосылкой для возникновения топонима Дербентское.

Не исключено, что местность, названная в честь Дербента, служила резиденцией и для посольств из Дагестана: современные ученые считают, что Дербент (видимо, время от времени) составлял часть «подвластной территории» тарковских шамхалов³. «Дербень» (sic!) как квазигосударственное или автономное образование указывается в донесениях астраханских воевод Ивану IV среди тех земель, которые желали бы установить прочные отношения с Русью после падения Астраханского ханства; причем Дербент в этом перечне находится между владениями шамхалов и Ширваном⁴. Следовательно, посольства более поздней эпохи, XVI—XVII веков, направлявшиеся в Москву шамхалами (и, вероятно, другими дагестанскими владетелями), так или иначе могли иметь отношение к этому топониму и соответственно к изучаемой местности. Заметим, кстати, что в российской столице в XVII веке было немало торговцев из числа кумыков, черкас и «астраханских жильцов», которые значились в списке иноземцев и вели в Москве активную торговлю⁵.

Стоит обратить внимание и на тот факт, что в XV веке Каспийское море в целом именовалось на Руси Дербентским (Дербеньское), как то следует из знаменитого «Хожения за три моря» А. Никитина⁶. С учетом того, что все государственные образования вокруг Каспия в ту эпоху были мусульманскими, можно предположить, что в московском урочище обосновалось посольство одного из таких государств. Скажем, до сих пор не найдено никаких фактов относительно посольской резиденции

¹ ПСРЛ. Т. VI. СПб., 1853. С. 43.

² *Цагарели А.А.* Сношения России с Кавказом в XVI–XVIII столетиях: Речь проф. А.А. Цагарели, читан. на годичном акте Имп. СПб. ун-та 8 февраля 1891. СПб., 1891. С. 11.

 $^{^3}$ Алиев К. М. К этнополитической истории кумыков в составе Золотой Орды (XIII—XV вв.) // Средневековые тюрко-татарские государства. Вып. 1. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009. С. 14.

⁴ Сношения России с Кавказом: Материалы, извлеченные из Московского Главного архива МИД С. А. Белокуровым. Вып. 1. 1578–1613 гг. // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете (ЧОИДР). 1888 год. Кн. 3(146). М., 1889. С. LII (1).

 $^{^5}$ Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. Ч. 4. М., 1828. С. 201-202.

⁶ Хожение за три моря Афанасия Никитина. С. 5, 18, 32, 43.

Астраханского ханства, которая несколько раз упоминается в источниках XVI века. Однако эта версия кажется нам слабее вышеизложенных, связывающих Дербентское с кавказскими посольствами; ниже будет дано объяснение этому выводу.

Были ли у урочища Дербентское известные аналоги в этом районе? Во-первых, по соседству с этим урочищем, в Огородной слободе (ныне в районе станции метро «Тургеневская» сохранился переулок с таким названием) проживали иноземцы — немцы¹. Раз эта местность предназначалась для иноземцев с Запада, здесь вполне могли проживать и иностранцы с Востока — такое близкое соседство встречалось в те же века, например, в Наливках в западном Замоскворечье, где соседствовали жильцы-немцы и купцы-ногаи.

Во-вторых, что еще более важно, в том же районе останавливались и другие посольства из кавказских государств. Гостей с Кавказа традиционно встречали в российской столице с северо-восточной стороны города, поскольку вначале они приезжали в Красное село (ныне Красносельская улица). Например, посольство из Грузии 1588–1589 годов встречали в Пушкарской слободе². Ныне между улицами Сретенка и Трубная сохранился Пушкарев переулок, естественным продолжением которого к востоку от Сретенки и является местность Дербентское. Нужно сказать, в составе грузинских посольств были и черкесские князья, а переводчиками во время общения послов с царскими представителями являлись московские татары. Так, для нужд посольства грузинского царя Александра во главе с князем Сулейманом и Хуршит-агой в 1590-1591 годах работал толмач Посольского приказа Кучюк Бакшей Устокасымов³. Его родственник или наследник Резеп Устокасимов (вторая половина XVII века) владел татарским и турецким языками⁴, поэтому логично предположить, что и в общении с послами из Грузии использовался турецкий язык. Следовательно, между гостями Пушкарской слободы и местности Дербентское не существовало и языкового барьера: кумыкский, азербайджанский и турецкий языки взаимопонятны (а официальная переписка между дагестанскими владетелями и московским престолом велась по-татарски).

Эти и другие обстоятельства должны быть приняты во внимание, когда мы исследуем возможность существования в местности Дербентское посольской или торговой резиденции из Дагестана и / или

¹ История Москвы с древнейших времен до наших дней. С. 118.

² Сношения России с Кавказом. С. 54 (1).

³ Там же. С. 223, 230 (1).

⁴ Переводы писем Зульфикара-аги на русский язык, осуществленные Посольским приказом // *Мейер М. С., Фаизов С. Ф.* Письма переводчика османских падишахов Зульфикара-аги царям Михаилу Федоровичу и Алексею Михайловичу. 1640–1656. Турецкая дипломатика в контексте русско-турецких взаимоотношений. М., 2008. 167 с.

ХАЙРЕТДИНОВ Дамир 111

Азербайджана. При этом, в силу наличия тесных языковых, этнических и религиозных связей между представителями разных мусульманских народов в Москве, логично предположить существование здесь и мусульманского религиозного прихода.

Источники

РГАДА — Российский государственный архив древних актов. Ф. 931. Оп. 2. Д. 5а. 1748 г.

Полное собрание русских летописей. Т.VI. СПб., 1853. 374 с.

Литература

Алиев К. М. К этнополитической истории кумыков в составе Золотой Орды (XIII–XV вв.) // Средневековые тюрко-татарские государства. Вып. 1. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009. С. 9–15.

Барбаро и Контарини о России: К истории итало-русских связей XV в. Л.: Наука, 1971. 273 с.

История Москвы с древнейших времен до наших дней: В 3 т. Т. 1: XII–XVIII века. М., 1997. 432 с.

История народов Северного Кавказа с древнейших времени до конца XVIII в. М.: Наука, 1988. 543 с.

Карамзин Н.М. История государства Российского. 2-е изд. СПб., 1819. T.VIII. 487 с.

Переводы писем Зульфикара-аги на русский язык, осуществленные Посольским приказом // Мейер М. С., Фаизов С. Ф. Письма переводчика османских падишахов Зульфикара-аги царям Михаилу Федоровичу и Алексею Михайловичу. 1640–1656: турецкая дипломатика в контексте русско-турецких взаимоотношений. М.: Гуманитарий, 2008. 167 с.

Романюк С. К. Из истории московских переулков. М.: Московский рабочий, 1988. 303 с.

Цагарели А. А. Сношения России с Кавказом в XVI–XVIII столетиях: Речь проф. А. А. Цагарели, читан. на годичном акте Имп. СПб. ун-та 8 февраля 1891. СПб., 1891. 51 с.

Сношения России с Кавказом: Материалы, извлеченные из Московского главного архива МИД С. А. Белокуровым. Вып. 1. 1578–1613 гг. // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете (ЧОИДР). 1888 год. Кн. 3(146). М., 1889. С. I–СХХІХ, 1–584.

Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. Ч. 4. М., 1828. [4], IV, [16], 656, [2], 162, [5], с., V л. табл.

Степанов (Русак) В. Свидетельство обвинения: В 3 т. Т. 3. М.: Рус. книгоизд. товарищество, 1993. 275 с.

 $\it Xaйpemдинов Д. 3.$ Старинные мечети и мусульманские объекты юга Москвы. М.: Медина, 2015. 333 с.

Хожение за три моря Афанасия Никитина / отв. ред. Я. С. Лурье. Л.: Наука, 1986. 212 с.

Этнические группы в городах Европейской части СССР (Формирование, расселение, динамика культуры): [Сб. ст.] / АН СССР, Моск. фил. Геогр. о-ва СССР. М.: МФГО, 1987. 146 с.

Sources

Documents from the Russian state archive of ancient acts. F. 931. Op. 2. D. 5A. 1748.

Full collection of Russian Chronicles. V. VI. SPb., 1853. 374.

References

Aliev K. M. (2009). K jetnopoliticheskoj istorii kumykov v sostave Zolotoj Ordy (XIII–XV vv.) [On the Ethnopolitical History of Kumyks in the Golden Horde (XIII–XV Centuries]. *Srednevekovye tjurko-tatarskie gosudarstva*. Vyp. 1. Kazan': Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT. Pp. 9–15.

Barbaro i Kontarini o Rossii: K istorii italo-russkih svjazej XV v. (1971). [Barbaro and Contarini About Russia. The Outline of History of Italian-Russian Contacts in XVth Century]. Leningrad: Nauka. 273 p.

Istorija Moskvy s drevnejshih vremen do nashih dnej: V 3 t. Vol.1: XII–XVIII veka (1997). [The History of Moscow from the Oldest Time till the Present Day. In 3 Vol. Vol. 1, XII–XVIII Centuries]. Moscow: Mosgorarhiv. 432 p.

Istorija narodov Severnogo Kavkaza s drevnejshih vremeni do konca XVI-II v. (1988). [The History of the Northern Caucasus from the Oldest Time till the End of the XVIIIth Century]. Moscow: Nauka. 543 p.

Karamzin N. M. (1819) *Istorija gosudarstva Rossijskogo* [The History of the Russian State]. 2-e izd. Saint Petersburg. Vol. VIII. 487 p.

Perevody pisem Zul'fikara-agi na russkij jazyk, osushhestvlennye Posol'skim prikazom (2008). [Translations into Russian of Zulfiqar-Aga's Letters Made by Posolski Prikaz]. Mejer M. S., Faizov S. F. *Pis'ma perevodchika osmanskih padishahov Zul'fikara-agi carjam Mihailu Fedorovichu i Alekseju Mihajlovichu. 1640–1656: tureckaja diplomatika v kontekste russko-tureckih vzaimootnoshenij.* Moscow: Gumanitarij. 167 p.

Romanjuk S. K. (1988). *Iz istorii moskovskih pereulkov* [From the History of Moscow Lanes]. Moscow: Moskovskij rabochij. 303 p.

ХАЙРЕТДИНОВ Дамир 113

Cagareli A. A. (1891). *Snoshenija Rossii s Kavkazom v XVI–XVIII stoletijah: Rech' prof. A. A. Cagareli, chitan. na godichnom akte Imp. SPb. un-ta 8 fevralja 1891*. [Russia's Contacts With Caucasus in XVI–XVIII Centuries. Speech of the Prof. Tsagareli Read at the Annual Act of Emperor Saint-Petersburg University]. Saint Petersburg. 51 p.

Snoshenija Rossii s Kavkazom: Materialy, izvlechennye iz Moskovskogo glavnogo arhiva MID S. A. Belokurovym. Vyp. 1. 1578–1613 gg. (1889). [Russia's Contacts with Caucasus: Materials from the Moscow Main Archive of the Russian Ministry of Foreign Affairs]. *Chtenija v imperatorskom obshhestve istorii i drevnostej rossijskih pri Moskovskom universitete (ChOIDR)*. 1888 god. Kn. 3(146). Moscow. Pp. I–CXXIX, 1–584.

Sobranie gosudarstvennyh gramot i dogovorov, hranjashhihsja v Gosudarstvennoj kollegii inostrannyh del. Ch. 4. (1828). [Collection of State Deeds and Pacts Kept at the State Board of Foreign Affairs]. Moscow. [4], IV, [16], 656, [2], 162, [5], c., V l. tabl.

Stepanov (Rusak) V. (1993). *Svidetel'stvo obvinenija*: V 3 t. Vol. 3. [Testimony of Accusation]. Moscow: Russkoe knigoizdatel'skoe tovarishchestvo. 275 p.

Hajretdinov D. Z. (2015). *Starinnye mecheti i musul'manskie obyekty juga Moskvy* [Old Mosques and Muslim Religious Objects in the South Moscow]. Moscow: Medina. 333 p.

Hozhenie za tri morja Afanasija Nikitina (1986). [A Journey Beyond the Three Seas]. / otv. red. Ja. S. Lur'e. Leningrad: Nauka. 212 p.

Jetnicheskie gruppy v gorodah Evropejskoj chasti SSSR (Formirovanie, rasselenie, dinamika kul'tury) [Sb. st.] (1987). [Ethnic Groups in Cities of European Part of USSR (Formation, Settling, Dynamic of Cultural Development]. AN SSSR, Mosk. fil. Geogr. o-va SSSR. Moscow: MFGO. 146 p.

From the History of Russia's Muslims

ON THE ONE UNSTUDIED TOPONYM: DISTRICT OF DERBENSKOYE IN BELYJ GOROD (THE WHITE CITY) OF MOSCOW

Damir Z. KHAIRETDINOV,

Cand. Sci. (Hist.), Head of Centre of Islamic Studies and Islamology, Moscow Islamic Institute (12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation). Deputy Chairman of the Spiritual board for Muslims of the Russian Federation on the issues of education, science and culture; Centralized religious organization — the Spiritual board for Muslims of the Russian Federation (7, Vypolzov Lane, Moscow, 129090, Russian Federation).

E-mail: khair2009@yandex.ru

Abstract. The article provides an overview of information on one of the alleged predecessors of the Second Muslim parish of the city of Moscow — the district Derbentskoye in the White city (present in the area of metro station "Turgenevskaya"). The author believes the toponym is derived from the Dagestani city of Derbent and provides evidence that it could leave behind the medieval embassy of the Caucasian states of the XV-XVII centuries, by analogy with other Embassy residences (Crimean, Nogai, Lithuanian, English courts, etc.). In neighboring Pushkarskaya Sloboda stayed the Embassy of Georgia; there was also a quarter inhabited by Germans nearby. In the same times Kumyks, Qizilbashis (ancestors of modern Azerbaijani Turks) and other representatives of the Caucasian peoples are mentioned among the inhabitants of Moscow. The sources of the XV-XVII centuries describe Derbent as the key point of trade and diplomatic contacts of the Moscow state with the states of the Caucasus.

Keywords: Shirvan, Belyj gorod (the White city of Moscow), Derbent, Dagestan, Caucasus, Moscow, the Muslim community.

UDC 908 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-105-114



КАЗАНЬ ОТ ФЕВРАЛЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ 1917 Г. ДО СОЗДАНИЯ АВТОНОМНОЙ ТАТАРСКОЙ РЕСПУБЛИКИ В 1920 Г.



ХАБУТДИНОВ Айдар Юрьевич,

д-р ист. наук, проф., Московский исламский институт (109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, 12). Казанский филиал Росссийского государственного университета правосудия (420053, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, Ново-Азинская ул., 7а). Проф. Института международных отношений, истории и востоковедения, Казанский федеральный университет (420008, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Пушкина, 1/55). E-mail: aihabutdinov@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена истории Казани от революции в марте 1917 г. до провозглашения Автономной Татарской Советской Социалистической Республики 27 мая 1920 г. Анализируется процесс организации власти в городе в период революции 1917 г., а затем и первых лет советского режима. За эти три года большевики сумели получить монопольный контроль над Казанью и губернией. Мусульманское татарское движение было вынуждено встроиться в революционный процесс хотя бы для частичного осуществления своих целей, что привело к провозглашению ограниченной территориальной автономии.

Ключевые слова: Казань, мусульманетатары, Татарская автономная республика, Российская Федерация, общественное движение российских мусульман.

УДК 908 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-115-136

год 100-летия событий 1917 г. неизбежно возникает вопрос о развитии ситуации в регионах и региональных центрах бывшей Российской империи в период революции и последующей гражданской войны, окончание которой во многом совпало с созданием советских национальных республик. Важное место в этом процессе занимала Казань, которая к 1917 г. представляла собой крупнейший центр сразу нескольких ведомственных округов, прежде всего военного, который занимал первое место по призывному контингенту. Вместе с тем уже к концу 1917 г. и особенно после провозглашения Российской Федеративной Демократической Республики Всероссийским Учредительным Собранием с января 1918 г. усиливается движение за переход Казани в состав одного из субъектов этой федерации с нерусским большинством. Особую актуальность данной теме придает подготовка к 100-летнему юбилею ТАССР в соответствии с указом президента Республики Татарстан Р. Н. Миниханова¹, в рамках

¹ Указ Президента Республики Татарстан «О праздновании 100-летия образования Татарской Автономной Советской Социалистической Республики». № УП-930. От 25 сентября 2015 г. [Электронный ресурс] // URL: http://pravo.tatarstan.ru/rus/president/ukaz.htm/?npa_id=6799 (дата обращения: 1.09.2017).

которой планируются новые издания источников, публикации исследований, научно-популярных статей и проведение научных и политических дискуссий по данной проблематике.

В этой статье мы постараемся осветить обозначенный процесс, в котором общероссийский феномен трансформации российской государственности и общественного движения сочетался с татарским мусульманским. Основу статьи составил текст, готовившийся для издания «История Казани», посвященного 1000-летию города в 2005 г., но так и не увидевшего свет. В списке литературы мы постарались ограничиться доступными изданиями, чтобы читателю не пришлось заниматься поиском редких, зачастую татароязычных источников.

1 марта 1917 г. в Казани была получена телеграмма о революции в Петрограде. В тот же день на Театральной площади прошла демонстрация, организованная Коалиционным комитетом из числа студенчества, которая была разогнана казаками и юнкерами. 2 марта состоялось собрание рабочей группы Военно-промышленного комитета (ВПК), объединившее представителей больничных касс и кооперативов и призвавшее рабочих устраивать на заводах и фабриках общие собрания и избирать на них кандидатов в Совет рабочих депутатов. Оно создало Временный рабочий комитет. Рабочая группа ВПК на страницах газеты «Казанский телеграф» 3 марта 1917 г. призвала рабочих поддержать Временное правительство.

Вечером 2 марта под председательством городского головы В. Д. Боронина состоялось частное совещание членов Казанской городской Думы, которое признало власть Временного комитета Государственной Думы законной и приняло обращение к населению о сохранения спокойствия во имя победы над врагом. Боронин возглавил городской Комитет общественной безопасности¹.

Во время I мировой войны численность мусульман в армии, главным образом татар, составляла около полумиллиона человек. Таким образом, к 1917 г. военнослужащие представляли собой самую значительную группу населения, за исключением крестьян. Для периода I мировой войны характерно наличие большого количества учебных частей на территории Казанского военного округа. КазВО, охватывавший Поволжье и Урал, представлял собой единственную административную единицу, объединявшую все основные татарские территории².

В ночь на 4 марта было поднято восстание Казанского гарнизона, командующий Казанским военным округом (КазВО) генерал Сандецкий был смещен со своего поста. Тогда же состоялось первое гарнизонное

¹ *Грачев Е.* Казанский Октябрь. Хроника революции 1917 г. (период март−октябрь). Казань, 1926. С. 5−10, 24, 30, 241.

² Хабутдинов А.Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX в. Казань, 2001. С. 297–298.

собрание, создавшее Временный военный комитет Казанского гарнизона, исполком которого возглавил командир 94-го полка полковник Григорьев. 5 марта Военный комитет сместил губернатора Боярского, назначил Григорьева комендантом города и официально признал право солдат организовывать комитеты и солдатский Совет. 6 марта и. о. командующего КазВО генерал Добрышин издал приказ по округу, в котором сообщалось о создании в Казани Временного военного комитета «из равного числа офицерских и воинских чинов, которые имеют целью регулировать вопросы воинской жизни части».

10 апреля 1917 г. во исполнение решений 1-й военно-окружной конференции в Саратове был создан Казанский военно-окружной комитет (ВОК), принявший «Положение о правах и функциях военно-окружного комитета». Новый командующий округом генерал Мышляевский выступил против опубликования Положения, и его поддержал Исполком Казанского Совета. ВОК контролировался эсерами и меньшевиками, поддерживавшими Временное правительство. Он осуществлял контроль над командованием, координировал деятельность военных комитетов на местах, превратившись, таким образом, в зародыш власти, параллельной Советам на окружном уровне³.

8 марта 1917 г. Временное правительство назначило губернским комиссаром помещика В. Молоствова. 10 марта начала функционировать городская милиция во главе с М. Буховым. Его заместителями стали прапорщики И. Алкин и П. Голанов. Особо оговаривалось, что главами пяти милицейских районов города, совпадающих с его частями, за исключением пятой, преимущественно татарской, будут армейские прапорщики.

8 марта в здании Военно-промышленного комитета состоялось организационное собрание Совета рабочих депутатов, председателем которого стал меньшевик П. И. Чекунов, бывший одним из лидеров рабочей группы ВПК, которого в апреле разоблачили как агента Охранного отделения. Уже 14 марта объединенное заседание солдатских и рабочих депутатов приняло решение создать единый Совет солдатских и рабочих депутатов во главе с поручиком К. Б. Поплавским. 16 марта на заседании Совета было принято решение, что за все нарушения «виновные будут немедленно преданы военному суду»¹.

Значительную прослойку среди армейских офицеров-татар составляло национальное студенчество, имевшее низшие офицерские звания. Сразу же после Февральской революции идея создания мусульманских частей получила повсеместное распространение. Лидер кружка «Татар учагы» И. Алкин, его брат Дж. Алкин, а позднее члены кружка С. Мамлиев и У. Токумбетов оказались ключевыми фигурами в объединении

 $^{^1}$ *Грачев Е.* Казанский Октябрь: Хроника революции 1917 г. (период март-октябрь). Ч. 1. С. 10–19; *Ионенко И. М., Тагиров И. Р.* Октябрь в Казани. Казань: Таткнигоиздат, 1967. С. 18–22, 66–71.

мусульманских воинов и создании Казанского мусульманского военного комитета (Харби Шуро). 16 марта 1917 г. Харби Шуро учредил президиум во главе с И. Алкиным. 23 марта 1917 г. Казанский мусульманский военный комитет принял решение о необходимости создания мусульманских воинских частей. 28 марта 1917 г. Харби Шуро рассмотрел доклад И. Алкина с предложением организовать во внутренних губерниях России Татарский военный округ, где будут служить все мусульмане России, и все лица, вплоть до командующего округом, должны быть мусульманами¹.

Таким образом, выборные представители армии в Казани взяли под контроль не только Временный военный комитет, но и местный Совет, и милицию, сформировали параллельный орган власти на уровне округа.

Для татар период 1917–1918 гг. характеризуется контролем среднего поколения над общенациональными организациями и низкой политической активностью буржуазии, сосредоточившейся на деятельности местных национальных фондов. В целом старшее и среднее поколение, как правило в 1900-е гг. занимавшее позиции лидеров общественного движения, сконцентрировалось на деятельности общенациональных органов, взяло их под свой контроль и не стало создавать партийные структуры. Младшее же поколение в Мусульманском социалистическом комитете (МСК) и Харби Шуро стремилось к партийному строительству. Идея территориальной автономии у этих двух групп сменила идею экстерриториальной автономии. МСК опирался на низшие слои интеллигенции и пролетариат русских заводов, преимущественно в Казани, Харби Шуро — на мусульман-военнослужащих. Несмотря на заявления о том, что они представляют интересы низших слоев населения, руководство этих двух организаций состояло из светской интеллигенции, вышедшей из среды буржуазии, духовенства и мурз. В 1917–1918 гг. основу татарского общественного движения составили внепартийные структуры — вначале в лице мусульманских комитетов и бюро, а затем — Милли Шуро и Милли Идарэ.

С 6 марта 1917 г. в Казани начались собрания мусульманской элиты. Вначале прошло собрание молодежи (учащаяся молодежь и молодые учителя), и параллельно организовались ветераны революции 1905–1907 гг. 7 марта был образован Временный мусульманский комитет, который провозгласил основными задачами исследование потребностей мусульман, организацию их сил на единых позициях и подготовку к Учредительному Собранию. М. Вахитов отказался войти в Комитет, чем создал прецедент неучастия левых социалистов в общенациональном комитете.

 $^{^1~}$ *Хабумдинов А.Ю.* Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX в. С. 298–299.

12 марта 1917 г. окончательно складывается руководство Казанского мусульманского комитета (КМК). Его председателем становится социалист периода революции 1905–1907 гг. «тангчы» Ф. Туктаров. В нем представлены военные (И. Алкин и С. Вахидов), буржуазия (В. Ибрагимов), Общество учителей (Р. Даминов), учительниц (А. Мухетдинова), духовенство (К. Тарджемани и А. Мустафа). В Петроград в бюро мусульманской фракции командируются С. Максуди, С.-Г. Алкин и Г. Казаков. Комитет избирает членов в Исполком Казанского Совета. 9 апреля 1917 г. КМК сосредоточивает внимание на организации национальных воинских частей и «Милли Сермая» («Национальная казна»).

Сразу же после Февральской революции 1917 г. возник вопрос о создании татарского лево-социалистического движения. Инициатором этого движения стал М. Вахитов. Мусульманский социалистический комитет с самого начала попытался создать достаточно стройную структуру, копируя формы, традиционные для социал-демократического движения. МСК ставил целью организацию мусульманского пролетариата и трудового крестьянства и распространение среди мусульман идей социализма. Организация представляла собой федерацию социалистических групп и рабочих организаций русских заводов Казани. В июне 1917 г. в МСК ставится вопрос о создании преемственной булгарскому государству территориальной автономии¹.

Представители кружка «Татар учагы» предложили вначале провести съезд татар, который бы рассмотрел вопросы национальной автономии и общественно-политические требования. За всероссийским съездом они оставляли принятие общей программы, уже утвержденной на национальных съездах. 4 апреля 1917 г. на заседании Казанского мусульманского комитета предложение «Татар учагы» при поддержке И. Алкина и Г. Казакова получило большинство голосов².

К началу Февральской революции в городе не существовало организационно оформленных партийных групп, деятельность осуществлялась прежде всего в студенческих кружках. После Февральской революции приверженцы социалистических идей отделились от сторонников конституционной демократии. Внутри социалистов также произошел раскол на эсеров и социал-демократов. В первые послереволюционные дни была создана организация РСДРП. 21 марта в Казань прибыл агент ЦК В. Тихомирнов, 24 марта организовавший собрание социал-демократов, где большевики заявили о невозможности их пребывания в объединенной организации. 26 марта состоялось собрание сторонников большевистского ЦК, избравшее партийный комитет

¹ *Хабутдинов А.Ю.* Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX в. С. 281–283, 305–308.

² Там же. С. 289-290.

под председательством В. Тихомирнова. 31 марта вышел в свет первый номер органа ЦК — газета «Рабочий». 6 апреля на заседании Комитета был поставлен вопрос об объединении всех сил вокруг Совета, который в случае контрреволюционной деятельности Временного правительства мог бы взять власть в свои руки¹.

12 марта прошло совещание членов казанской группы Партии народной свободы². Коалиционный комитет создал Студенческий социалистический комитет из числа студентов-эсеров. В апреле бывшие студенческие лидеры создали свой комитет. Таким образом, произошел первый в России раскол на правых и левых эсеров. Параллельно на крупных заводах Казани — Пороховом, Крестовниковском, Алафузовском — проходит создание рабочих комитетов, примирительных камер, партийных организаций большевиков, меньшевиков, эсеров, анархистов³.

В марте 1917 г. в Казани появились первые планы реформы Оренбургского магометанского духовного собрания, основанные на создании религиозной автономии. В Казани было восстановлено существовавшее в дни российской революции 1905–1907 гг. «Общество духовенства». Оно 26 апреля приняло проект, согласно которому национальная автономия распространяла свою деятельность на решение религиозных, национальных и культурных вопросов. На І Всероссийском мусульманском съезде в мае 1917 г. ключевым моментом, усилившим самостоятельность духовенства, стало избрание независимого Духовного собрания во главе с муфтием Г. Баруди, который выдвигался на пост раис-ул-улама на ІІІ Всероссийском мусульманском съезде в 1906 г. 20 мая 1917 г. в Казани руководством «Общества духовенства» была создана комиссия по подготовке Всероссийского мусульманского съезда духовенства (голяма съезды).

Второй группой населения, ориентированной на общенациональную деятельность и сформировавшей собственные автономные организации, были учителя. Первый съезд татарских учителей проходил в Казани в апреле 1917 г. Он учредил «Русия тюрек-татар укытучылары берлеге» («Союз российских тюрко-татарских учителей»), который ставил своей целью объединение всей образовательной и просветительской практики татарского общества. Председателем центрального бюро союза был избран член КМК Г. Губайдуллин. Руководство мусульманскими школами передано отделам мусульманского образования при земских и городских самоуправлениях. К сентябрю 1917 г. мусульманские школы города были приняты в его ведение с включением их в школьную сеть.

 $^{^1}$ *Грачев Е.* Казанский Октябрь. Ч. 1. С. 5–7, 20–21, 33; *Ионенко И. М., Тагиров И. Р.* Октябрь в Казани. С. 24–31.

² Грачев Е. Казанский Октябрь. Ч. 1. С. 18.

³ Там же. С. 22-27, 30-31.

Третью автономную группу составляла буржуазия, которая финансировала создание национальных фондов, то есть финансовых институтов автономии. 24 марта 1917 г. в Казани собрание под председательством Г. Баруди приняло решение создать «Милли сермая» («Национальная казна»), составившую 825.223 рубля на 27 марта. «Милли Сермая» возглавило бюро из двенадцати человек. Буржуазия обеспечивала проведение всех национальных съездов, деятельность органов автономии в центре и на местах, финансирование Миллет Меджлисе, создание «Харби Фонд» (Военный фонд) для финансирования мусульманских воинских частей.

На I Всероссийском мусульманском съезде в мае 1917 г. победила идея не единия нации мусульман России, а создания отдельных национальных объединений из основных этносов. Вопрос о власти был спущен с общероссийского уровня на уровень отдельных этнических групп. 22 июля 1917 г. на объединенном заседании съездов была провозглашена национально-культурная автономия мусульман тюрко-татар Внутренней России и Сибири. Лидеры национальных либералов и умеренных социалистов в июле 1917 г. получили практически полный контроль над Вакытлы Милли Идарэ (Временным национальным правительством) и сконцентрировались на управлении, а не на политической деятельности, возглавил Вакытлы Милли Идарэ представитель Казани С. Максуди.

23–24 апреля 1917 г. в Казани проходят губернские мусульманские съезды, создавшие губернские национальные советы. На заседании Казанского губернского Милли Шуро 31 августа было принято решение о создании органов Милли Идарэ на всей территории губернии. В августе в Казанской губернии создаются следующие органы автономии: Казанское губернское мусульманское собрание (Курултай) — съезд; Казанский губернский мусульманский совет (Милли Шуро) — представительный орган; Казанское губернское мусульманское управление (Милли Идарэ) — исполнительный орган в составе духовного, просветительского, финансового, статистического и агитационно-пропагандистского отделов. Особое внимание было уделено созданию органов просвещения и обеспечению контроля над медресе. В ноябре 1917 г. Милли Идарэ назначило первых мухтасибов. Мухтасибом Казанской губернии стал Г. Апанай.

11–12 августа 1917 г. все национальные организации Казани единым списком участвовали в выборах в Казанское губернское Милли Шуро. В список вошли КМК, Харби Шуро, МСК, Общество духовенства, Бюро приказчиков, Общество учителей, Общество женщин, Бюро мусульманских рабочих Ягодной Слободы, Адмиралтейская организация рабочих, профсоюзы. Показательным являлось то, что в этом списке никак не была представлена даже крупная татарская буржуазия. Фактически ее органами оставались только национальные фонды и Малия Назарат.

Пролетариат был представлен лишь организациями рабочих предприятий, имевших нетатарских владельцев 1 .

Рейтинг мусульманских лидеров Казани определился во время выборов в губернский Совет в июле 1917 г. По числу полученных голосов первая тройка выглядела следующим образом: председатель Казанского мусульманского комитета Ф. Туктаров, заместитель председателя КМК Н. Хальфин, председатель Мусульманского социалистического комитета М. Вахитов. Из 12 человек было лишь 4 сторонника М. Вахитова².

Весна—осень 1917 г. прошли в практически бесконечных митингах и забастовках, стабилизация режима, достигнутая после провала путча 3 июля, была сведена на нет Корниловским мятежом в конце августа. Завкомы ряда крупнейших заводов города, прежде всего Порохового, фактически стали вмешиваться не только в вопросы приема и увольнения рабочих, но и в контроль над процессом производства. Влияние большевиков среди рабочих и солдат Казани постоянно росло.

После разгрома Корниловского мятежа 7 сентября на заседании Казанского Совета принимается большевистская резолюция о власти. 22 сентября губернская конференция большевиков создала военную организацию во главе с заявившим о переходе в большевистскую партию прапорщиком Н. Ершовым и его заместителем Н. Ежовым. Председателем губернского комитета был избран К. Грасис³.

На выборах в Казанскую городскую Думу 8 октября 1917 г. большевики получили 22 места, левые эсеры — 17, объединенный список МСК, Харби Шуро, Общества приказчиков и Общества Солдаток получил 11 мест. Правые в лице кадетов и их союзников завоевали 32 места. Центристы получили 24 мандата (социалистический блок в лице меньшевиков и правых эсеров — 16, КМК — 6, «Поалейцион» — 2). С. Максуди был избран по списку мусульман-демократов. В итоге Думу возглавил меньшевик В. И. Иванов, товарищем председателя был избран И. Алкин⁴.

Окружной комиссар Временного правительства капитан Е. Калинин стремился не допустить большевистского переворота и создал «революционный штаб» при командующем войсками КазВО и «социалистический блок», куда вошли ВОК, правые эсеры, Харби Шуро, гарнизонная Украинская Рада⁵.

 $^{^1}$ Хабутдинов А. Ю. Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917—1918 гг. Вологда, 2001. С. 4–25.

 $^{^2}$ Хабутдинов А.Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX в. С. 290–293.

³ Ионенко И. М., Тагиров И. Р. Октябрь в Казани. С. 151–152.

 $^{^4}$ *Большаков Д.* Городская Дума и красный муниципалитет // Коммунистический путь. 1922. № 7. С. 44; *Грачев Е.* Казанский Октябрь. Ч. 1. С. 197–198; *Хабутдинов А. Ю.* Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX в. С. 294.

⁵ Ионенко И. М., Тагиров И.Р. Октябрь в Казани. С. 201–202; Хабутдинов А.Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII— начале XX в. С. 303.

5 октября в городе началась стачка металлистов, вскоре принявшая почти всеобщий характер — в ней участвовало около 40 тысяч рабочих. Стачка закончилась победой и стимулировала рост солдатского движения. 15 октября прошел митинг Казанского гарнизона, организованный Казанским Советом. В резолюции митинга предлагалось созывавшемуся в Петрограде II съезду Советов взять на себя всю полноту власти в стране. После этого митинга лидеры военной организации большевиков превратились в реальную власть в гарнизоне. Попытка ареста Н. Ершова, предпринятая Калининым и командующим КазВО полковником Архиповым, не удалась, в свою очередь собрание представителей гарнизона 22 октября приняло резолюцию о передаче власти Совету. 23 октября на заседании Казанского Совета, состоявшемся в отсутствие меньшевиков и правых эсеров, его председателем был избран большевик А. Карпов. На этом заседании был образован боевой штаб восстания, который должен был функционировать на территории завкома Порохового завода, превратившегося к тому времени в большевистскую твердыню¹.

Практически одновременно с этим заседанием состоялось совещание «социалистического блока» под председательством Е. Калинина, которое вынесло решение о разоружении наиболее ненадежных частей казанского гарнизона и аресте руководителей назревающего восстания. В это время численность гарнизона составляла порядка 35 тысяч человек. К. Грасис был арестован, но успел предупредить Н. Ершова, которому удалось бежать, что раскрутило пружину восстания. К вечеру 25 октября лояльные Временному правительству войска были блокированы в районе Кремля. После получения из Петрограда телеграммы о свержении Временного правительства командующий КазВО Архипов дал указание войскам разойтись по казармам. Он, Калинин и ряд лидеров сопротивления восстанию были арестованы. Власть в городе перешла в руки Революционного Военного Комитета.

26 октября на заседании Казанского Совета был создан Революционный штаб (или Ревком) из 20 человек во главе с К. Грасисом, сменивший ВРК и совместивший военную и гражданскую власть, назначены его комиссары. Из предложенных Н. Ершовым 8 членов были большевиками, 4 — левыми эсерами, 2 — меньшевиками-интернационалистами. Девять из них были военными. От татар в Ревштаб вошли военный ахун Казанского гарнизона Г. Багаутдинов, Я. Чанышев и К. Якубов — от Харби Шуро, М. Вахитов и М. Султан-Галиев — от МСК. 27 октября 1917 г. состоялось экстренное заседание мусульманских военных организаций. Фронтовым организациям Харби Шуро была разослана телеграмма: «Правительство перешло в руки демократии. Всеми силами

 $^{^1}$ *Грачев Е.* Казанский Октябрь. Ч. 1. С. 194–210; *Ионенко И. М., Тагиров И. Р.* Октябрь в Казани. С. 183–206.

постараемся провести лозунги Советской власти». Ревштаб назначил комиссаров в Госбанк, на телеграф, почту, телефон и т. п., ограничил выдачу денег суммой в 500 руб. 31 октября началась забастовка работников телеграфа, почты, военно-промышленного комитета, губпродуправы, потребительских обществ, печатников в защиту однородного социалистического правительства, вскоре подавленная Ревштабом.

28 октября М. Вахитов, военный ахун Казанского гарнизона Г. Багаутдинов и ряд левых эсеров вышли из Ревштаба в знак протеста против выполнения исключительно программы большевиков и отказа сформировать однородное социалистическое правительство. М. Вахитов выступил также против установления контроля над ценами, заявив, что снимает с себя ответственность за катастрофу на Сенном Базаре и реакцию татарского населения. Вместе с лидерами Харби Шуро он протестовал против установления контроля над банками. Однако в Штабе остались большевики Я. Чанышев, М. Султан-Галиев и К. Якуб. Эта позиция лидера М. Вахитова во многом объясняет сдержанную политику большевиков по отношению к мусульманским организациям в Казани в конце 1917 г. 28 октября 1917 г. ВОК принял решение, по которому он сохранял всю полноту власти на окружном уровне, а ревком назначал только начальника Казанского гарнизона. КВК также потребовал освобождения всех арестованных в ходе переворота и возвращения оружия юнкерам и офицерам. 28 октября на Пороховом заводе началось формирование Красной гвардии как вооруженной опоры советского режима, было избрано ее командование взамен Ревштаба. 30 октября аналогичное решение было принято Казанским комитетом большевиков¹.

30 октября начался II Съезд мусульман-воинов Казанского Военного Округа, где присутствовали представители Всероссийского и Казанского Харби Шуро, комиссар КазВО Н. Ершов, который ратовал за равноправие наций при сохранении единства государства. И. Алкин предложил отсрочить решительные действия до выборов в Учредительное Собрание. На съезде были поставлены задачи организации татарского Казанского военного округа и участия в выборах в Учредительное Собрание. В КазВО предлагалось создать три запасных мусульманских полка (Казань, Уфа, Оренбург) в составе I стрелковой бригады. В качестве прообраза национальной милиции создавались мусульманские патрульные команды. Харби Шуро своей основной целью видело провозглашение национальной территориальной автономии на Средней Волге и Южном Урале как субъекта Российской федерации. МСК, уфимские левые эсеры, татаристы (сторонники территориальной автономии) в КМК и Харби Шуро составили единый список социалистов-татаристов (список № 2—татарчылар)

¹ *Грачев Е.* Казанский Октябрь. Ч. 1. С. 208–228; *Ионенко И.М., Тагиров И.Р.* Октябрь в Казани. С. 224–226.

на выборах в Миллет Меджлисе. Только создание советского Мусульманского комиссариата и вхождение в него лидеров МСК и уфимских левых эсеров в январе 1918 г. разделило татаристов¹.

З ноября Ревштаб передает власть ВРК, который первоначально планировался как совместный орган войсковых частей, национальных войсковых организаций и МСК. Однако представители татар не были включены в ВРК из-за решений вышеупомянутого II съезда мусульманвоинов КазВО, направленных на обеспечение реальной национальной автономии. Фактическим лидером ВРК становится Н. Ежов, избранный 4 ноября председателем солдатского Совета, реально контролирующего Казанский гарнизон. 14 ноября Н. Ежов возглавляет коллегию по управлению КазВО. В то же время, 4 ноября 1917 г., из Петрограда приезжает близкий к председателю ВЦИК Я. Свердлову большевик Я. Шейнкман и становится во главе вновь избранного исполкома Казанского Совета рабочих, солдатских и крестьянских депутатов. По справедливому замечанию И. М. Ионенко и И. Р. Тагирова, Ревком «передал власть прежде всего солдатской секции Казанского Совета», что вновь подтвердило доминирование военных в советских органах Казани².

12 ноября 1917 г. в Казани по инициативе Харби Шуро и под председательством И. Алкина прошло второе заседание национальных организаций при участии Харби Шуро, губернского Милли Шуро, Общества духовенства, МСК, мусульманской фракции губернского Совета, Центрального и Казанского бюро Всероссийского союза учителей, Комитета солдаток. Заседание приняло резолюцию, выработанную Н. Хальфиным, то есть губернским Милли Шуро. Оно решило рекомендовать перевести Миллет Межлисе в Казань, передать ему функции Учредительного Собрания татар и провозгласить на его сессии территориальную автономию. Таким образом, лидеры всех национальных организаций Казани признавали за Миллет Меджлисе и Учредительным Собранием роль соответственно национального и всероссийского парламентов³.

Выборы в Учредительное Собрание в ноябре 1917 г. проходили по отдельным губернским избирательным спискам. В Казанской губернии большевики получили около 5% голосов и ни одного мандата. Русские эсеры получили 4 места, чувашские — 2, Мусульманский социалистический блок (МСК, Харби Шуро, Бюро приказчиков, Бюро солдаток, Союз учителей, рабочие организации Казани) — 2, Милли Шуро — 2.

12 ноября— 9 декабря 1917 г. в Казани проходил II окружной съезд делегатов солдатских Советов. Председателем съезда был избран представитель

 $^{^1}$ Хабутдинов А.Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX в. С. 303–305; 313–315.

² Ионенко И. М., Тагиров И. Р. Октябрь в Казани. С. 236-238.

 $^{^3~}$ Хабутдинов А.Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX в. С. 294–296.

Уфимского Совета и военной организации большевиков подпоручик А. Евлампиев, который возглавил избранный на съезде Исполком окружного военного комитета (КВОИК), заменивший ВОК. Съезд создал Совет комиссаров КазВО под председательством Н. Ежова в составе трех большевиков (включая Я. Чанышева) и двух левых эсеров¹.

3 декабря 1917 г. на общем собрании солдатской секции Казанского Совета было принято решение о передаче Харби Шуро матчасти 95-го запасного пехотного полка, размещавшегося в Осокинских казармах. 14 декабря на заседании Казанского Совета по предложению Шейнкмана было принято постановление о введении в состав Исполнительного бюро Совета представителей национальных социалистических организаций, стоящих на платформе II съезда Советов, включая МСК и Харби Шуро.

17 декабря была принята резолюция III съезда Казанского губернского Совета крестьянских депутатов по национальному вопросу, признававшая право всех народов губернии на свободу религиозного самоуправления и национального образования. Конфликт между Харби Шуро и руководством КазВО произошел в конце декабря, когда руководство Харби Шуро заявило о своем нейтралитете в ходе начавшейся гражданской войны и попыталось воспрепятствовать посылке артиллерии для борьбы с казаками Дутова. Харби Шуро приняло решение направить своих представителей в Государственный Банк Казани для контроля над финансами. Однако советским властям удалось вытеснить представителей Шуро. 27 декабря 1917 г. состоялось первое заседание Харби Фонда (Военного фонда) под председательством И. Алкина. Харби Фонд был органом, занимавшимся финансированием мусульманских воинских частей, которым было отказано в финансировании просоветским руководством КазВО. Представители губернского Милли Шуро, КМК, Харби Шуро приняли единодушное решение о создании Харби Фонда для защиты интересов мусульманского населения. На 21 января 1918 г. в Харби Фонде было сосредоточено 681958 рублей².

3 января 1918 г. на сессии Миллет Меджлисе Г. Шараф от имени комиссии по территориальной автономии сообщил о нескольких проектах создания мусульманской автономии в Волго-Уральском регионе. По второму проекту (вторая карта Идель-Урала) в Штат должны были войти целиком Казанская и Уфимская губернии и частично Пермская, Оренбургская, Самарская и Симбирская губернии. При этом мусульмане составили бы 51% населения автономии. Верховным органом власти объявлялся законодательный парламент, в ведении которого находились

¹ Ионенко И. М., Тагиров И. Р. Октябрь в Казани. С. 255–262; Первый год пролетарской диктатуры в Татарии: Сборник документов и материалов по истории парторганизации и гражданской войны в 1918 г. Казань, 1933. С. 9−13, 303.

² Первый год пролетарской диктатуры в Татарии. С. 15–18; *Хабутдинов А. Ю.* Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917–1918 гг. С. 40.

бы все вопросы, кроме переданных федеральному парламенту. В Штате провозглашалось равенство наций, языков и религий. 5 января 1918 г. Всероссийское Учредительное Собрание приняло «Постановление о государственном устройстве России», в котором говорилось: «Государство Российское провозглашается Российской Демократической Федерацией, объединяющей в неразрывном союзе народы и области, в установленных федеративной конституцией пределах, суверенные». 7 января 1918 г. Миллет Меджлисе заявило об учреждении ее субъекта — Штата Идель-Урал, и приняло решение о порядке его создания. В третьем пункте решения было указано: «Идель-Урал Юлкясе, являясь по способу своего правления народной республикой, вместе с другими областями образует Российскую Федеративную Республику». Комиссия по территориальной автономии, известная также как коллегия Урало-Волжского Штата (КУВШ), должна была обеспечить созыв съезда в Уфе для принятия временной конституции штата и создания временного правительства. Абсолютное большинство в КУВШ получили представители Казани. Губернское Милли Шуро представляли Г. Шараф, Н. Хальфин и Г. Губайдуллин, Харби Шуро — И. Алкин, МСК — Ф. Мухаммедъяров. 21 января члены КУВШ прибыли в Казань¹.

17 января 1918 г. после отказа председателя Всероссийского Мили Шуро, депутата Учредительного Собрания от Симбирской губернии осетина А. Цаликова пойти на сотрудничество с большевиками по Декрету СНК был создан комиссариат по делам мусульман при Народном комиссариате по делам национальностей (Наркомнаце) в составе бывших членов Учредительного Собрания: председатель М. Вахитов (Казанская губерния), заместители Г. Ибрагимов (Уфимская губерния) и Ш. Манатов (Оренбургская губерния)².

26 января 1918 г. была упразднена городская Дума, и ее хозяйственные полномочия были преданы Совету городского хозяйства во главе с левым эсером Н. В. Виноградовым. В Совет вошли 4 большевика, 4 эсера, 3 служащих Думы и 2 представителя МСК. Таким образом, было ликвидировано городское самоуправление³.

Основной потребностью населения в этот период было наличие власти, неразрывно связанной с его насущными интересами, что стало важнейшим вопросом на II Всероссийском мусульманском военном съезде, открывшемся в Казани 21 января 1918 г. КУВШ и Харби Шуро проявили себя сторонниками переговоров с органами советской власти.

На 11-м заседании по докладу Абрара Мускиева был принят документ о мусульманских областях России. Он определял основы будущего

 $^{^1~}$ Хабутдинов А. Ю. Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917—1918 гг. С. 28—35.

² Первый год пролетарской диктатуры в Татарии. С. 18.

³ *Большаков Д*. Городская Дума и красный муниципалитет. С. 46.

устройства штата. Столицей окончательно объявлялась Казань. Провозглашались социализация земли и передача предприятий рабочим. Созыв съезда поручался Всероссийскому Харби Шуро. Таким образом, Харби Шуро фактически ревизировало решения Миллет Меджлисе о создании Идель-Урал штата и аннулировало полномочия КУВШ.

Заседание съезда 26 февраля 1918 г. было посвящено обсуждению ситуации с I мусульманским Финляндским полком, который был задержан командующим Казанским гарнизоном Шелыхмановым под предлогом роспуска старой армии и легального существования только отрядов Красной Гвардии. По докладу И. Алкина была принята резолюция, которая требовала отмены телеграммы Коллегии Казанского военного округа, отставки Шелыхманова, принятия мер к прибытию Финляндского полка в Казань, признания Советским правительством мусульманских военных организаций единственными органами, управляющими мусульманскими частями. После принятия этой резолюции депутат Минлекаев заявил, что левая фракция покидает съезд.

Такое развитие событий входило в планы левой фракции. Губернский комиссариат по мусульманским делам при Казанском Совете во главе с М. Султан-Галиевым, Казанский Совет и Комитет РКП (б) всеми силами старались ослабить Харби Шуро и съезд и лишить их возможности принятия решений и конкретных действий. Уход фракции большевиков со съезда ознаменовал раскол формального единого национального движения. 15 февраля 1918 г. левая фракция провела совещание с руководством МСК и председателем Казанского губернского Совета Я. Шейнкманом. Съезд покинули только пять человек: С. Саид-Галиев, Г. Касимов, И. Галиев, Х. Юмагулов и С. Ахтямов. На съезде остались представители эсеров Уфы и большевик К. Якуб.

21-22 февраля 1918 г., в противовес намечавшемуся учредительному съезду Идель-Урала, в Казани был созван областной съезд Советов Поволжья и Южного Урала, объединивший представителей 11 губерний. От имени КУВШ с проектом штата выступил Г. Шараф. Практически все делегаты-мусульмане единодушно защищали идею существования штата. Единственным диссонансом прозвучало выступление М. Султан-Галиева, в котором он призвал решить этот вопрос путем проведения опроса «народностей этой территории». Областной съезд Советов выступил против идеи национальной автономии в пользу областной автономии. В ответ мусульманская фракция покинула съезд, и 26 февраля 1918 г. на общем заседании мусульманских организаций Казани было принято решение о провозглашении штата. 27 февраля были развешаны плакаты с текстом Фармана (Универсала) о его провозглашении. В работе руководства Идель-Урала должны были принять участие все мусульманские организации, включая МСК и мусульманскую секцию Казанского губернского Совета, кроме Мусульманского комиссариата при Казанском губернском Совете.

26 февраля 1918 г. руководство Казанского губернского Совета учредило Казанскую Советскую Республику и сформировало Совет комиссаров во главе с Я. Шейнкманом. Правительство образовали большевики, левые эсеры, меньшевики-интернационалисты и анархисты-синдикалисты. Все ключевые посты занимали немусульмане, что шло вразрез с предлагавшимся проектом штата. Основным органом нового «государства» стал «Революционный штаб Казанской рабоче-крестьянской республики», который объявил Казань на военном положении и потребовал сдачи огнестрельного и холодного оружия всеми, кроме членов Совета и Красной Гвардии. Председателем штаба стал К. Грасис, а в число членов вошли М. Султан-Галиев и К. Якуб. В ночь с 28 февраля на 1 марта 1918 г. было арестовано руководство съезда. Оставшиеся на свободе лидеры Харби Шуро создали Временный мусульманский революционный штаб во главе с Г. Монасыповым, объединивший членов губернского комиссариата по мусульманским делам и мусульманского СНК. Мусульманский Ревштаб подписал соглашение с Ревштабом Казанского Совета, по которому мусульманские организации обязались не провозглашать штат до созыва учредительного съезда Советов «данной области», признавали власть Казанского Совета и губернского комиссариата по мусульманским делам при Казанском Совете, последнему передавались «все мусульманские военные силы». Арестованные лидеры Харби Шуро были взяты на поруки МСК в лице М. Султан-Галиева.

7 марта 1918 г. на закрытом заседании Казанского Совета по докладу Ревштаба принимается решение о срочных мерах по «организации Урало-Волжской республики, каковая республика организуется во главе с Советом народных комиссаров, на пропорционально национальных классовых основах». 22 марта 1918 г. после заключения Брестского мира было принято Положение о Татаро-Башкирской Советской Республике (ТБСР) РСФСР, подписанное наркомом по делам национальностей И. Сталиным и членами Мускома, по которому ТБСР сохраняла границы 2-й карты Идель-Урала при признании власти Советов.

24 марта вышел первый номер газеты «Идель-Урал юлькесе» (Область Идель-Урала), сообщавший о создании мусульманского СНК под председательством С. Атнагулова, куда вошли представители МСК и Харби Шуро. 28 марта 1918 г. советские войска заняли Татарскую Слободу Казани. 1 апреля 1918 г. председатель мусульманского комиссариата М. Султан-Галиев подписал решение о ликвидации Мусульманского ревштаба.

Устранение комиссаров Харби Шуро, разложение в татарских воинских частях, арест руководства II Всероссийского мусульманского военного съезда, штурм Татарской Слободы Казани и, наконец, разгон Милли Идарэ 25 апреля 1918 г. в Уфе и уничтожение национальных организаций в марте-апреле 1918 г. обозначили завершение периода сосуществования Советов и автономных национальных органов и переход татарских национальных институтов под контроль центральной и местной советской власти¹.

4 апреля 1918 г. было объявлено о снятии военного положения в городе. 15 мая Исполком Казанского Совета на заседании постановил: «Казанской губернии впредь республикой не именоваться, ибо ни один орган Сов. власти таковой республики не провозглашал». Председателем Президиума Губисполкома был избран левый эсер А. Л. Колегаев, который осудил левоэсеровский мятеж 6 июля в Москве. Однако стабилизация ситуации в губернии была сорвана восстанием Чехословацкого корпуса и нараставшим экономическим кризисом, вызванным параличом народнохозяйственных связей и падением оборонных заказов. В 1917—1918 гг. на Алафузовском заводе было сокращено до 2500 рабочих, а на Пороховом — свыше 1500².

К лету 1918 г. в связи с наступлением войск КомУЧа в Казани сложилась критическая ситуация. При невыясненных до конца обстоятельствах был убит секретарь губкома РКП (б) Г. Олькеницкий. Стратегически важной для противника целью Казань была потому, что здесь находилась основная часть золотого запаса Российской империи. 31 мая губисполком ввел в губернии военное положение. 13 июня 1918 г. для борьбы с чехословацкими войсками СНК РСФСР образовал Реввоенсовет (РВС) под руководством главкома М. А. Муравьева. 15–18 июня ситуация в городе вышла из-под контроля в связи с бегством с фронта 2-го отряда Социалистического полка. 19 июня на общем собрании Казанского Совета было принято решение о роспуске Гарнизонного комитета и устройстве перевыборов в солдатской секции Казанского Совета³.

С 20 июня в Казани расположились Реввоенсовет и штаб Восточного фронта. После поражения левоэсеровского мятежа в Москве командующий Восточным фронтом М. Муравьев выехал в Симбирск, арестовал командующего 1-й армией М. Тухачевского и разослал войскам Восточного фронта телеграммы о прекращении военных действий против чехов и начале войны с Германией. В ходе перестрелки М. Муравьев был убит.

18–22 июня на совещании коммунистов-мусульман, представителей МСК в Казани под руководством М. Вахитова была создана

¹ *Вэлиев Р.* Болак арты республикасы. Казан, 1999. С. 57–61; Первый год пролетарской диктатуры в Татарии. С. 42–51; 54–58; *Хабутдинов А. Ю.* Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917–1918 гг. С. 39–56.

 $^{^2}$ Знаменский Н. Время чехов // Борьба за Казань. Казань, 1924. С. 116; Первый год пролетарской диктатуры в Татарии. С. 50, 65, 70.

³ Первый год пролетарской диктатуры в Татарии. С. 340–347; Политические деятели России. 1917: Биографический словарь. М., 1993. С. 157–158; *Шнуровский К.* Казанский Совет Крестьянских Депутатов и левые эс-еры пред чехами // Борьба за Казань. Казань, 1924. С. 65–72.

Всероссийская мусульманская коммунистическая партия, автономная от РКП(б), но включавшая в себя организации турецких военнопленных. К лету 1918 г. лидер Мускома М. Вахитов и мусульманские советские органы находились в состоянии конфликта с Казанским губернским комитетом РКП (б) и губернским Советом по вопросу организации ТБСР. 22 июля войска КомУЧА заняли Симбирск. Единственными боеспособными частями Красной Армии в Казани были 5-й Земгальский латышский полк, 1-й Мусульманский социалистический полк и 1-й татаро-башкирский батальон, которые 6 августа не смогли удержать оборону. Наступающим войскам также помогали члены офицерских подпольных организаций 1.

7 августа 1918 г. был опубликован Приказ № 1 об объявлении Казани и губернии под властью КомУЧА: «...все правительственные и общественные учреждения подчиняются Особоуполномоченным» КомУЧа Б. К. Фортунатову и В. И. Лебедеву. В городе была восстановлена Казанская городская Дума, в президиум которой вошли кадет А. А. Симолин, эсер К. П. Винокуров и представитель татар — И. Алкин. Исполнительным органом вновь стала городская управа. К работе приступили представители правого крыла и центра Думы. Партийные комитеты, включая правых эсеров, не обладали реальной силой и полномочиями. Особоуполномоченным по организации гражданского управления в Казани и губернии был назначен эсер В. Архангельский, его помощниками по работе среди татарского и чувашского населения — соответственно И. Алкин и Г. Алюнов. Органами управления на местах стали квартальные комитеты, которые занимались бессудными расправами не только над сторонниками советской власти, но и над своими личными врагами. Нестабильности власти в городе способствовала деятельность сразу нескольких контрразведок: чешской, сербской, фронтовой — Народной Армии и Полиотдела КомУЧа. Следует отметить, что М. Вахитов был единственным членом Комитета Учредительного Собрания, расстрелянным КомУЧевцами (при невыясненных до конца обстоятельствах). По подсчетам Знаменского, количество арестованных в обеих тюрьмах Казани доходило до 1500 человек, а расстрелянных — до 60 человек. На самом деле уцелело большинство заключенных, кроме наиболее известных деятелей советского режима².

Конфликты между военной и гражданской властью, между предпринимателями и работниками, сопровождавшиеся бессудными расстрелами, вели к нестабильности власти и все большему недовольству режимом КомУЧа, особенно в рабочем Заречье. З сентября под лозунгом

 $^{^1}$ Мухарямов М. К. Гражданская война в Татарии (1918–1919). Казань, 1969. С. 31–41; Хабутдинов А. На переломе эпох // Tatarica: Атлас. М. — Казань—СПб., 2006. С. 560–561.

 $^{^2}$ Знаменский Н. Время чехов С. 142, 150–153; Каллистов С. Казанская организация П.С.Р. и власть Ком. Уча // Борьба за Казань. С. 104–105.

освобождения арестованных делегатов беспартийной рабочей конференции вспыхнуло восстание рабочих, центром которого стал Пороховой завод. Повстанцы планировали занять Заречье, железнодорожную станцию Красная Горка, прорвать фронт и соединиться с частями Красной Армии. Вмешательство воинских частей привело к быстрому подавлению восстания, руководители которого были расстреляны. Восстание показало ненадежность мобилизованных в Народную Армию и слабость воинских тылов войск КомУЧа¹.

В этих условиях нарком по военным и морским делам РСФСР Л. Д. Троцкий сумел сконцентрировать в районе Свияжска значительные силы армии и флота и перейти в наступление. 10 сентября 1918 г. Казань была взята, ее покинули десятки тысяч человек, опасавшихся террора ВЧК. 8 сентября решением Военно-революционного Совета 5-й армии был создан Временный революционный гражданский комитет (Ревком) для Казани и губернии, который чуть позднее возглавил И. Межлаук. 11 сентября было объявлено о начале деятельности в городе Военно-Полевого трибунала при Военно-революционном Совете 5-й армии во главе с М. Лацисом. 13 сентября возобновил работу Казанский губернский комитет РКП(б), который объявил о выборах в Казанский Совет. Они прошли 24–26 сентября и завершились победой большевиков, завоевавших вместе с сочувствующими 117 мест из 123. Эсдеки-интернационалисты получили 4 места, а левые эсеры — 1. Совет был избран только населением Казани, но распространял свои полномочия на всю губернию².

После того как Красная Армия заняла Казань, обострилась борьба между губкомом партии и центральным Мускомом. 11 сентября в Москве произошла встреча лидеров Мускома во главе с М. Султан-Галиевым и левыми эсерами во главе с Г. Ибрагимовым. На встрече была создана Чрезвычайная комиссия по восстановлению мусульманских революционнопролетарских организаций и борьбе с контрреволюцией среди мусульман Поволжья, Урала и Сибири, где большинство получили сторонники М. Султан-Галиева, а он возглавил комиссию. В октябре 1918 г. М. Султан-Галиев заявил, что отделения Мускома не должны превращаться в секции местных отделов Наркомнаца. 4–13 ноября 1918 г. на I Съезде коммунистов-мусульман большинство под нажимом ЦК РКП (б) в лице И. Сталина, несмотря на сопротивление М. Султан-Галиева, высказалось за превращение самостоятельной Мусульманской компартии в Центральное бюро мусульманских организаций (ЦБМО) при РКП(б)³.

 $^{^1\,}$ *Ларионов Н.* Восстание 3-го сентября // Борьба за Казань. С. 193–195; Первый год пролетарской диктатуры в Татарии. С. 188–189.

 $^{^2~}$ Мухарямов М. К. Гражданская война в Татарии (1918–1919). С. 90–95; Первый год пролетарской диктатуры в Татарии. С. 108–118.

³ Первый год пролетарской диктатуры в Татарии. С. 129–34; *Султан-Галиев М.* Избранные труды. Казань, 1998. С. 156–159.

Стабилизация режима в губернии была нарушена наступлением Колчака и крестьянскими восстаниями. 26 марта 1919 г. Казанский Совет фактически объявил губернию на военном положении, 29 марта был создан Революционный комитет Казанской губернии и города Казани, куда вошли по два представителя от губкома РКП (б) и по одному — от губисполкома и губчека. Из 837 коммунистов Казани и 1848 в губернии 70% были отправлены на колчаковский фронт, 90% коммунистов — из мусульманской секции губкома. Уже 1 июня 1919 г. войска Колчака покинули территорию Татарии¹.

25 июня 1919 г. выступили солдаты Татарского запасного батальона, требовавшие улучшения невыносимых бытовых условий. На митинг прибыл начальник политотдела Центральной мусульманской военной коллегии (ЦМВК) Камиль Якуб и был убит восставшими. Солдаты громили склады, учреждения и милицейские участки, но были разоружены верными режиму сотрудниками ГубЧК и милиции. Ряд участников мятежа были казнены, взяты в заложники, а затем казнены и некоторые представители национальной элиты, включая мухтасиба Казани и губернии Габдуллу Апаная².

В ноябре 1919 г. вновь усилилась борьба между губкомом и мусульманами-коммунистами: были распущены секции МСК Порохового, Адмиралтейского и Ягодинского районов, существовавшие с весны 1917 г. 4 ноября 1919 г. состоялась губернская конференция коммунистов-мусульман, которая приняла решение об образовании Татарской Республики в границах ТБСР, кроме территории автономной Башкирии, и за включение Башкирии в состав ТБСР в случае согласия лидеров автономии. Органом управления должен был стать Ревком республики, при котором «должны быть организованы Народные комиссариаты: военный и народного образования для всех народностей татарского языка, населяющих территорию РСФСР, и другие по мере надобности для Татарской Республики.

Исходя из общности культуры татар и языка татар и башкир, конференция, в случае желания башкир, приветствует образование единой Татаро-Башкирской Республики».

29 ноября 1919 г. на II Всероссийском съезде коммунистических организаций народов Востока (КОНВ) М. Султан-Галиеву удалось провести резолюцию о ТБСР в границах, исключающих автономную Малую Башкирию. 13 декабря Политбюро ЦК РКП(б) отменило решение о ТБСР и запретило агитацию за нее. Накануне провозглашения АТССР Декретом ВЦИК РСФСР от 19 мая 1920 г. был упразднен единый Наркомнац. К моменту объявления Декрета ВЦИКа и СНК РСФСР о создании

¹ *Мухарямов М. К.* Гражданская война в Татарии (1918–1919). С. 183–228.

² Там же. С. 250-252.

республики 27 мая 1920 г. лидеры татарских «правых» коммунистов — сторонников М. Султан-Галиева — уже готовились разъехаться по уездам и провозгласить республику без согласия Центра¹.

Декрет о создании АТССР явился компромиссом между сторонниками реальной национальной автономии и ее противниками, когда все ключевые сферы жизни Казани остались под управлением РСФСР, но в городе стали вводиться элементы национально-культурной автономии. Таким образом, на протяжении трех лет, от марта 1917 г. до июня 1920 г., большевики сумели установить полный контроль над политической и экономической жизнью Казани, одержав победу вначале в борьбе за власть в 1917 г., а затем сохранив и упрочив ее в годы гражданской войны. Определенной автономией продолжали обладать татарские коммунисты, которые в мае 1920 г. добились образования АТССР примерно с одной третью населения и на одной пятой площади от намечавшихся в 1918–1919 гг. Идель-Урал штата, а затем Татаро-Башкирской Советской Республики. Однако все ключевые позиции в экономической и политической сфере в АТССР, и особенно в Казани, оставались в руках прямо подчиненных центру партийных, экономических и военных органов.

Литература

Большаков Д. Городская Дума и красный муниципалитет // Коммунистический путь. 1922. № 7. С. 44–47.

Борьба за Казань: Сборник материалов о чехо-учредиловской интервенции в 1918 г. / сост. Н. А. Знаменский. Казань: «Восток», 1924. 258 с.

Вэлиев Р. Болак арты республикасы. Казань: Таткнигоиздат, 1999. 158 с.

Грачев Е. Казанский Октябрь: Хроника революции 1917 г. (период март–октябрь). Казань, 1926. Ч. 1. 252 с.

Документы по истории Октября в Татарии (март 1917— март 1918 гг.). Казань: Таткнигоиздат, 1973. 212 с.

Ионенко И. М., Тагиров И. Р. Октябрь в Казани. Казань: Таткнигоиздат, 1967. 272 с.

Мухарямов М. К. Гражданская война в Татарии (1918–1919). Казань: Татнигоиздат, 1969. 300 с.

Первый год пролетарской диктатуры в Татарии: Сборник документов и материалов по истории парторганизации и гражданской войны в 1918 г. Казань: Татгосиздат, 1933. 440 с.

Политические деятели России. 1917: Биографический словарь. М.: Политиздат, 1993. 432 с.

Султан-Галиев М. Избранные труды. Казань, 1998. 720 с.

¹ Хабутдинов А. Лидеры нации. Казань, 2003. С. 148, 153–154.

Хабутдинов А.Ю. Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917–1918 гг. Вологда, 2001. 61с.

 $\it Xaбymдинов A. Ю.$ Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX в. Казань: Идель-Пресс, 2001. 383 с.

Хабутдинов А. Лидеры нации. Казань: Таткнигоиздат, 2003. 159 с. Хабутдинов А. На переломе эпох // Tartarica: Атлас. М.— Казань—СПб.: Дизайн-Картография, 2006. С. 540—565.

References

Bolshakov A. (1922). Gorodskaya Duma i krasnyi munitsipalitet [The City Duma and the Red Municipality]. *Kommunisticheskyi put'*. № 7. Pp. 44–47.

Bor'ba za Kazan (1924). *Sbornik materialov o chekho-uchredilovskoy interventsii v 1918 g.* [Struggle for Kazan. Collection of Materials on Czech's and Uchreditelnoye sobraniye Government Intervention in 1918]. Compiled by N. A. Znamenskiy. Kazan: Vostok. 258 p.

Valiyev R. (1999). *Bolak arti respublikasi* [The Trans-Bulak republic]. Kazan: Tatknigoizdat publishers. 158 p.

Grachev E. (1926). *Kazanskyi Oktyabr'. Khronika revolutsii 1917 g. (period mart-oktyabr')* [The Kazan October. 1917 Revolution chronicles. (March-October period]. Kazan. 252 p.

Documenti po istorii Oktyabr'ya v Tatarii (mart 1917 — mart 1918 gg.) (1973) [The Documents on the History of October in Tatariya (March 1917 — March 1918]. Kazan: Tatknigoizdat. 212 p.

Ionenko I. M., Tagirov I. R. (1967). *Oktyabr' v Kazani* [October in Kazan]. Kazan: Tatknigoizdat. 272 p.

Muharyamov M. K. (1969). *Grazhdanskaya voina v Tatarii (1918–1919)*. [The Civil War in Tataria]. Kazan: Tatknigoizdat. 300 p.

Pervyi god proletarskoy diktaturi v Tatarii (1933). [The First Year of Proletariat Dictatorship in Tataria]. *Sbornik documentov i materialov po istorii partorganizatsii i grazhdanskoy voini v 1918 g.* Kazan: Tatgosizdat. 440 p.

Politicheskiye deyateli Rosii. 1917. Biographicheskiy slovar (1993) [The Political Leaders of Russia. 1917. Bibliographical Dictionary]. Moscow: Politizdat. 432 p. Sultan-Galiyev M. (1998). *Izbranniye trudy* [Selected Works]. Kazan. 720 p.

Khabutdinov A. (2001). *Organi natsionalnoy avtonomii turko-tatar Vnutrenney Rossii i Sibiri v 1917–1918 gg.* [The National Autonomy Organs of Turko-Tatars of Inner Rusia and Siberia]. Vologda. 61 p.

Khabutdinov A. (2001). *Formirovaniye natsii i osnovniye nepravleniya raz-vitiya tatarkogo obtshestva v kontse XVIII — natchale XX vekov* [The Formation of the Nation and the Main Directions of Tatar Society Development in the Late XVIIIth — Early XXth Centuries]. Kazan: Idel-Press. 383 p.

Khabutdinov A. (2003). *Lideri natsii* [The Leaders of Nation]. Kazan: Tat-knigoizdat. 159 p.

Khabutdinov A. (2006). Na perelome epokh [On the Brink of Epochs]. *Tartarica*. *Atlas*. Moscow, Kazan, Saint-Petersburg: Design-Cartography. Pp. 540–565.

From the History of Russia's Muslims

KAZAN FROM FEBRUARY REVOLUTION TILL THE CREATION OF THE TATAR AUTONOMOUS REPUBLIC (1920)

Aidar Yu. KHABUTDINOV,

Dr. Sci. (Hist.), Full Professor, Moscow Islamic Institute

(12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).

Kazan Branch of Russian State University of Justice

(7a, Novo-Azinskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420053, Russian Federation).

Dr. Sci. (Hist.), Full Professor, Institute of International Relations, History and Oriental Studies, Kazan (Volga) Federal University

(1/55, Pushkina Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420008, Russian Federation). E-mail: aihabutdinov@mail.ru

Abstract. This article is devoted to the history of Kazan city from the February Revolution till the proclamation of the Autonomous Tatar Soviet Socialist Republic the 27 May 1920. The author analyzes the process of organization of authority in the city in the period of revolutions of 1917 (i.e. in March-October) and then during the first years of Soviet regime, which coincided with the Civil war period. We came to a conclusion that during these years the Bolsheviks-Communists, who began their activities numbering only several persons, got a total monopoly of power in Kazan and its gubernia. The

Tatar Muslim movement had to incorporate itself into this Communist Soviet movement in order to reach at least partly its aims and to gain the proclamation of abridged Tatar territorial autonomy as a part of Soviet state.

Keywords: Kazan, Muslim Tatars, Tatar autonomous republic, Russian Federation, the public movement of Russia's Muslims.

人



ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ



МИКРОИСТОРИЯ РЕИСЛАМИЗАЦИИ В БЫВШЕМ КОЛХОЗЕ*



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 возвращение ислама в публичную сферу на микроуровне отдельной мусульманской общины бывшего колхоза в Северном Дагестане. Наиболее серьезным последствием распада советско-колхозной системы стало деление прежде единой общины на два обособленных джама ата: в горах и на плоскости. Выход ислама в сферу общественной жизни в 1990-е гг. вызвал поляризацию дагестанского общества. расколовшегося на несколько противоборствующих фракций традиционалистов и салафитов. При этом большая часть джама ата ситуативно меняет религиозную ориентацию, примыкая то к одной, то к другой фракции.

Ключевые слова: реисламизация, микроистория, колхоз, джама ат, Дагестан.

УДК 930.85 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-139-158

авершая свою работу «Колхоз как основа исламского подъема», в настоящей статье я хотел бы рассказать, что случилось с исламом и мусульманами постсоветского Дагестана на микроуровне отдельной мусульманской общины (джама 'ат) бывшего горного колхоза в Северном Дагестане¹. Объект исследования — та же колхозная деревня, что и в первой статье. Это высокогорное селение Хуштада в Цумадинском районе Дагестана и отпочковавшееся от нее селение Новая Хуштада, возникшее на равнине на северо-востоке от городов Хасавюрт и Кизилюрт во второй половине XX в. и административно относящееся сразу к двум районам — Хасавюртовскому и Кизилюртовскому. При советской власти они входили в один колхоз с центром в Цумадинском районе. Как

 $^{^{*}}$ См.: *Бобровников В. О.* Колхоз как основа исламского подъема. ИСМ N° 2. С. 102-124.

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, поддержавшим мою работу, даже если последние не согласятся с ее выводами.

и другие коллективные хозяйства постсоветской России, хуштадинский колхоз более не существует. Еще в 2002 г. он был преобразован в сельско-хозяйственный производственный кооператив (СПК) «Хуштада». В январе 2005 г. бывший сельсовет стал муниципальным унитарным предприятием (МУП) Хуштадинский¹. СПК унаследовал зимние пастбища колхоза в Хасавюртовском (1384 га), Бабаюртовском (553 га) и Тарумовском районах (1000 га)². В 2008–2010 гг. эти участки были переданы ему на 49 лет в аренду с условием целевого использования угодий³.

Что случилось с поздним советским мусульманским сообществом с 1990-х по 2010-е гг.? Насколько исламские сети воспроизводства знания и власти фрагментировались вследствие советских антирелигиозных репрессий? Создаются ли в изучаемое время новые связи в мусульманской деревне на внутри- и межрегиональном уровнях и что сталось с ними после распада Советского Союза? Как следует понимать «политизацию» ислама? Какие основные этапы можно выделить в ней? Что можно сказать об общем значении и специфике дагестанских моделей реисламизации и политизации ислама в 1950–2010-е г., в частности о разобранном мной случае переселенческого горного колхоза в Северном Дагестане? Все эти вопросы я поставил перед собой, обрабатывая собранные первоисточники перед написанием статьи; они и определили ее содержание.

Исламский подъем в цифрах

Еще в последние годы существования СССР показателем исламского подъема в регионе стал беспрецедентный рост религиозных исламских институтов. Численность джама атов и мечетей при них выросла за минувшую четверть века в сотни раз. Если в 1985 г. Совет по делам религий отметил на Северном Кавказе 47 зарегистрированных пятничных мечетей (джума), из них 27 — в Дагестане, то уже в 1990 г. их

 $^{^1\,}$ «О статусе и границах муниципальных образований Республики Дагестан». Закон РД 13.01.2005 . [Электронный ресурс] // URL: http://docs.cntd.ru/document/802037479. Ст. 38, § 20 (дата обращения 25.06.1917).

² С 1944 г. колхоз также владел кутаном Байбус в Бабаюртовском районе, весной 1956 г. переданным соседнему горному колхозу Тлондода («О распределении и закреплении за колхозами зимних пастбищ в пределах Дагестанской АССР». Постановление Совета министров и Бюро Обкома КПСС ДАССР № 17. 29.04.1956 // Текущий архив СПК «Хуштада». Новая Хуштада). После депортации чеченцев в 1944 г. и до их возвращения на Кавказ в 1957 г. хуштадинцы пользовались угодьями с. Хварши, переселенного в Чечно-Ингушетию (ПМА. Интервью со стариками колхоза им. Чапаева 13.11.1995).

³ Справка № 13-эк. Дана администрацией муниципального образования «Цумадинский район» в том, что колхоз им. Чапаева является правопреемником колхоза им. Молотова, а СПК «Хуштада» правопреемником колхоза им. Чапаева 27.12.2005; Экспликация земель хозяйств Цумадинского района на территории Бабаюртовского района РД 1.01.2009; Экспликация земель хозяйств Цумадинского района на территории Тарумовского района РД 1.01.2009; Экспликация земель хозяйств Цумадинского района на территории Хасавюртовского района РД 1.01.2009// ТАХ.

БОБРОВНИКОВ Владимир 141

общее число подскочило до 431¹. На 25 ноября 2003 г. количество мечетей в Дагестане достигло 1679, включая 1091 джума. В других республиках и областях региона цифры роста оставались на порядок ниже. В 1997 г. в Карачаево-Черкесии действовала 91 мечеть, в 2002 г. в Кабардино-Балкарии — 132, в 2003 г. в Адыгее и Краснодаре — всего 26². В 1997 г. открылась крупнейшая тогда на Северном Кавказе мечеть на 7,5 тыс. чел., построенная в Махачкале турками. После реконструкции 2005—2007 гг. она стала вмещать 15 тыс. чел³. В селениях Дагестана открылись тысячи частных молельных домов (курма)⁴.

Количественный рост исламских институтов очень заметен и на микроуровне, на примере Хуштады в Цумадинском районе. В конце 1980-х гг. на территории селения действовало 9 зийаратов⁵. С окончанием гонений на религию в 90-е годы на землях его колхоза были построены десятки молельных домов (курма), типичных для Северного и Центрального Дагестана. В 1992 г. была открыта вторая квартальная мечеть, в 1993 г. построена джума-мечеть в Новой Хуштаде, при ней вскоре начала работать начальная кораническая школа⁶. В августе 2006 г. рядом с зийаратом трех шейхов была построена крупнейшая на тот момент в Северном Дагестане трехэтажная джума-мечеть с медресе. В 1990-е годы выходцы из Хуштады работали имамами 7 селений и городов на севере республики, в том числе Хасавюрта и Кизляра⁷. В 2000-е годы активность мусульманской духовной элиты селения пошла на спад. Джама атом Хуштады около 10 лет руководил молодой имам из соседнего селения Хварши по имени Макка-Шарип⁸.

На первый взгляд может показаться, что исламское строительство идет намного эффективнее культурной революции раннего советского времени. Вернувшийся на круги своя ислам начисто смел все, построенное за 70 лет. Цифры более чем красноречивы. Советская власть 20–30 лет билась, заменяя коранические классы (араб. мактаб) при мечетях и высшие школы (араб. мадраса) светской общеобразовательной школой на русском и национальных языках. Первые плоды культурная революция дала только к 60-м годам. Но и в 1959–1960 гг. в республике

¹ *Емельянова Н. М.* Мусульмане Кабарды. М., 1999. С. 101.

² Ханбабаев К. М. «Шариатизация» постсоветского Дагестана: мифы и реальность // Ислам и право в России. Вып. 1. М., 2004. С. 158; Бабич И.Л. Республика Адыгея и Краснодарский край: мечети и исламские общины // Ислам и право в России. М., 2004. Вып. 3. С. 37; Бабич И.Л. Республика Кабардино-Балкария: мечети и исламские общины // Ислам и право в России. М., 2004. Вып. 3. С. 84.

³ Официальный сайт Джума-мечети г. Махачкалы. [Электронный ресурс] // URL: http://masdjid.ru/index.php/2016-03-31-23-26-12 (дата обращения 18.03.2017).

⁴ Их число не поддается точному подсчету.

 $^{^5}$ *Гаджиев Г.А.* Полевые дневники по плановой теме багулалы // Ф. 5. Этнография Дагестана. Оп. 1. Д 408. Махачкала, 1988. Л. 54–55.

⁶ ПМА. Интервью с Ахмедовым А.-х. 4.05.2011.

⁷ ПМА. Интервью с Закарьяевым А. А. 12.09.1992.

⁸ ПМА. Интервью с Халиковым К. 6.05.2010.

было всего 199 средних школ, 27 спецшкол и техникумов и всего 4 вуза (все в столице Махачкале)¹. Успехи мусульманской школы за первые 10–15 лет исламской «культурной революции» более впечатляющие. С 1987 по 1996 гг. тут появилось 670 мектебов (советских начальных школ к 1927 г. было всего 398), 25 медресе и 13 исламских вузов с филиалами в сельской местности. К середине 2010-х гг. число их несколько снижается, но все еще значительно. Ко всему этому надо добавить курсы по изучению арабского и основ ислама, сопоставимые с советским «ликбезом», заработавшие в дагестанских городах и деревне. Исламским образованием сегодня охвачено до 14 тысяч человек, еще 33 тысячи вовлечены в систему неформального суфийского обучения. Исламские учебные заведения есть в 40 из 42 сельских районов, 9 из 10 городов Дагестана².

В современной мусульманской школе поражает частный характер финансирования. Если в советское время на развитие народного образования тратились огромные суммы, выделяемые Дагестану Москвой (только в 1929–1930 учебном году — 7581 400 руб. или 34,4% бюджета республики)³, то подъем мусульманской школы произошел за счет частных пожертвований (араб. *садака*) местных бизнесменов, «новых дагестанцев», например бывшего начальника махачкалинского порта Абусупьяна Хархарова (1967 г. р.) или бывшего бессменного мэра города Саида Амирова (1954 г. р.), а также аренды, малого бизнеса. Прежде исламское образование существовало за счет *вакфов*, частных имуществ, переданных на благотворительные и религиозные нужды мусульман⁴. В 1927 г. они были национализированы, переданы крестьянским кооперативам и вскоре поголовно разграблены. В 1990-е гг. отдельные вакфы *de facto* восстанавливаются. Однако получаемых с них средств не хватает для поддержки мусульманской школы.

Выпускники медресе и исламских вузов получают сегодня три основные «профессии»: чтецов Корана (араб. кари'), имамов мечетей и, наконец, ученых-улемов широкого профиля. При отсутствии церкви и духовенства в исламе положение мусульманской духовной элиты традиционно нестабильно и полностью зависит от выбора джама 'ата, подготовки кандидата и его знания местной религиозной традиции. Улемов везде и всегда немного. Точной статистики нет. В начале советской эпохи к ним относили до 5% дагестанцев. Такую цифру дает первая советская перепись 1926 г. Уже в 1969 г. при численности населения

¹ Советский Дагестан за 40 лет. Махачкала, 1960. С. 119, 129, 131.

 $^{^2}$ Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. С. 5, 71; Ханбабаев К. М. Религиозное образование в Дагестане // Проблемы поликонфессионального образования в Дагестане. Махачкала, 2002. С. 118–119.

³ Скачко Ан. Дагестан. М., 1931. С. 127-128.

 $^{^4}$ Подробнее см.: *Бобровников В. О.* Вакф в Дагестане: из вчерашнего дня в завтрашний? // Ислам и право в России. М., 2004. Вып. 2. С. 150-165.

в $1428\,540$ чел. (по переписи 1970 г.) в Дагестане насчитывалось 438 улемов (менее 0,1%). Сегодня их чуть более 2,5 тысячи (менее 0,1%). В круг этих лиц входят имамы и муэдзины мечетей, судьи- $\kappa a \partial u$, преподаватели мектебов и медресе, шейхи-наставники суфийских братств и другие образованные мусульмане.

Не многим лучше обстоит дело с подготовкой кадров мусульманской духовной элиты суннитов. Сегодня всему региону резко не хватает образованных имамов и служителей мечети, учителей и судей-кади. По верному замечанию крупнейшего современного дагестанского исламоведа А. Р. Шихсаидова, исламские вузы начала ХХІ в. — лишь тень от знаменитых дореволюционных медресе², благодаря которым Дагестан был прозван «морем наук» (араб. бахр ал-'улум). Не может выправить положения отправка дагестанской молодежи в исламские центры Сирии, Египта, Саудовской Аравии, Туниса, где ныне учится чуть более 1500 чел. Большинство дагестанских студентов за границей давно бросили учебу, перейдя в русскоязычный туристический бизнес. Уровень подготовки вернувшихся на родину тоже, как правило, невысок³.

Все это подводит к мысли, что исламское духовное возрождение пока не состоялось. Это признают как академические ученые, так и политики, и даже сами дагестанские улемы. Покойный министр по делам национальной политики, информации и внешних сношений Дагестана М. М. Гусаев (1951–2003) с горечью отмечал, что «возрожденческие процессы в исламе не дают заметного прогресса в нравственной, духовной жизни мусульман, в силу чего ислам не стал... стабилизирующим фактором в республике» (1998 г.). Еще более резкую критику современной мусульманской школы дал Ильяс-хаджи Ильясов (1947–2013), влиятельный ученый-алим и накшбандийский шейх, получивший хорошее исламское образование еще в позднее советское время в медресе Мир-и Араб в Бухаре и знаменитом каирском университете ал-Азхар. Он считает, что «духовных учебных заведений в Дагестане... в десятки раз больше, чем нужно республике... Среди ректоров исламских институтов и университетов нет ни одного, имеющего высшее (или хотя бы среднее светское профессиональное) образование»⁴.

¹ Скачко Ан. Дагестан. С. 89; Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 48. Решения, приказы, протоколы СДР при Совете Министров ДАСССР. Сведения о служителях культа по Дагестанской АССР. 1969. Л. 63−78; Бобровников В. О. Дагестан // Ислам на территории бывшей Российской империи / сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М., 2006. Т. І. С. 123−124.

² Шихсаидов А.Р. Ислам в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 4. С. 110.

³ См. мою специальную статью на эту тему: *Bobrovnikov V*. Al-Azhar and Shariʻa Courts in Twentieth-Century Caucasus // Middle Eastern Studies. 2001. Vol. 37. No. 4. P. 9–13. Встречаются, правда, отдельные редкие исключения из этого правила, например, можно упомянуть хорошего знатока арабоязычной литературы из дореволюционного и раннего советского Дагестана Алам ад-дина из Хасавюрта и его родственника Абу Умара из Саситли. Оба они получили образование в Сирии до начала там гражданской войны.

⁴ Цит. по: *Шихсаидов А.Р.* Ислам в Дагестане. С. 110.

Почему исламская культура Дагестана остается в глубоком упадке? Что мешает переходу количества в качество? Похоже, корни проблемы лежат в советской ломке дореволюционного мусульманского общества. С одной стороны, к 1941 г. все мечети и школы при них на советском Кавказе были закрыты. Костяк мусульманской духовной элиты погиб в сталинских тюрьмах и лагерях. В 40-80-е годы XX в. нужды советских мусульман в служителях культа худо-бедно удовлетворяло медресе Мир-и Араб в Бухаре, а с 1971 г. еше и Исламский институт в Ташкенте. Кроме этих двух школ, попасть куда большинству было невозможно, в регионе работали нелегальные частные коранические кружки, но уровень их был низок. Кроме того, надо учитывать изоляцию мусульман региона от исламских центров Арабского Ближнего Востока, с которым Дагестан поддерживал до советской власти оживленные связи. «Железный занавес» закрыл для подавляющего большинства дагестанцев, кроме отдельных чиновников муфтията, возможность продолжения исламского образования за рубежом. В течение более чем полувека дагестанские улемы были изолированы от новых веяний исламской науки и застыли на определенном уровне, что привело к стагнации в целом исламской науки в Дагестане.

С другой стороны, урбанизация и секуляризация второй половины XX в. снизили потребность общества в исламском образовании. Русский вытеснил арабский и тюркский как языки культуры, права и политики. Если крупнейшие дагестанские улемы прошлого века, такие как репрессированные советской властью Нажмуддин Гоцинский (ум. в 1925 г.), Абусуфйан Акаев (ум. в 1931 г.), Хасан Кахибский (ум. 1937), Али Каяев (1878–1943), едва знали русский, то сегодня исламская пресса, фетвы и суфийские трактаты выходят только на русском и на национальных языках. О падении значения арабского языка в Дагестане заявлял влиятельный накшбандийский и шазилийский шейх Саидафанди (1937–2012) из Чиркея 2.

Влияние советского прошлого на мусульман Дагестана, да и в целом Северного Кавказа, сильнее, чем кажется на первый взгляд. Оно особенно заметно по исламским вузам, которых до советской власти не существовало. Их названия, программы и методы преподавания списаны со светских вузов России. Здесь можно найти странную смесь из

¹ Книга Саида-афанди под арабским заглавием Маджму'ат ал-фава'ид («Сокровищница благодатных истин»), составленная в традиционной для дагестанских улемов форме вопросовответов, была написана и опубликована сначала на аварском (ЧІикаса Сагіид-афанди. Маджмугіат аль-фаваид. Махачкала, 2000), а вскоре переиздана на русском языке в Москве (Саид-афанди аль-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний. М., 2001; Саид-афанди аль-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний. М., 2003). Кроме того, Саид-афанди издал на аварском языке «Рассказы о пророках» (ЧІикаса Сагіид-афанди. Къисасул анбияъ. Махачкала, 1999).

 $^{^2~}$ См. его интервью с журналистом Максимом Шевченко: Шевченко М. Знание от пророка // Зов предков. 2001. Nº 2–3. C. 4.

БОБРОВНИКОВ Владимир 145

традиционных дисциплин медресе (например, экзегетики-*тафсира*: 432 часа в год) с физкультурой (360 часов), информатикой, историей Отечества, основами международных отношений (72 часа) и даже астрофизикой (72 часа), которую изучают в Дагестанском исламском университете им. Шейха Мухаммада-Арифа в Махачкале¹. Результатом такого эклектического соединения неизбежно становится низкий уровень подготовки выпускников исламских вузов, многие из которых в поисках работы вынуждены получать второе светское образование².

В постсоветское время к упадку культуры добавились экономическая разруха, безработица и последствия двух войн в Чечне. На фоне нерешенных социальных проблем, как «потемкинские деревни», росли новые мечети. Чтобы поднять свой престиж, бизнесмены и политики вкладывали деньги в их строительство, вместе с тем продолжая наживаться на производстве запрещенных исламом спиртных напитков, торговле наркотиками и банковских махинациях. Сегодня внешний блеск для мусульманских спонсоров важнее, чем реальная помощь нуждающимся. Поэтому строительный бум не привел к ощутимым результатам. Многие медресе и мечети пустуют. Количество школ при мечетях сокращается. Число мектебов упало с 1996 по 2016 г. более чем в три раза — с 670 до 180. К июню 2016 г. осталось всего 16 медресе, 6 из 19 исламских вузов. Темпы строительства новых мечетей также упали. К 31 декабря 2006 г. их число составило 1910. За последние четыре года построено всего 16 новых джума-мечетей. На 1 июня 2016 г. в Дагестане учтено 1273 пятничных и 899 квартальных мечетей, 265 молитвенных домов³.

Джама'ат — наследник колхоза?

Распад СССР и постепенная десоветизация общества преобразили не только города Дагестана, но и сельские джама аты. С одной стороны, джама ат освободился от опеки и поборов из ДУМСК, прекратившего существование еще в 1989 г. Возникшее к 1992 г. Духовное управление мусульман Дагестана не контролирует большинства мусульманских общин республики. С другой стороны, колхоз лишился государственных дотаций, а вскоре и большей части имущества, приватизированного членами джама ата в горах и на равнине. В 1991 г. вся колхозная

¹ Учебный план Северокавказского исламского университета, б. г.

² ПМА. Интервью с Наврузовым А. Р. 10.11.2005.

 $^{^3}$ Текущий архив Управления по делам религий при правительстве Республики Дагестан. (1.06.2016). http://old.komrelig.e-dag.ru/activity/statis/34549-spravka-o-religioznoj-situatsii-v-respublike-dagestan-na-01-06-2016-goda (дата обращения 16.03.2017). Ср.: Макаров Д. В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. С. 71.

баранта колхоза им. Чапаева за исключением 500 овец была разделена между семьями колхозников. Осенью 1993 г. 1189 га горных пастбищ и 73 га сенокосов были переведены на земельный баланс сельской администрации. Тогда же в долгосрочную аренду колхозникам были розданы 122 га пашни и 27 га садов возле реки Андийское Койсу, что составило все обрабатываемые земли колхоза в горах. Глава каждого домохозяйства получил по 28 соток¹. Джума-мечети вернули часть земель, приписанных к ней до 1927 г. как вакфы. Это более 100 садов и пашен вокруг Хуштады. Первое распределение вакфов между хуштадинцами прошло в марте 1993 г. и с тех пор регулярно проводится на конкурсной основе каждые три года². В Новой Хуштаде были розданы в аренду 160 голов крупного рогатого скота и 250 овец. Каждый член СПК получил в 2002 г. по 2 га земель на каждое из 138 хозяйств. Вакфов на равнине нет, закят собирается нерегулярно, но СПК выделило мечети Новой Хуштады 12 га, на которых ведет свое хозяйство дибир. Налоги за них платит СПК³.

Наиболее серьезным последствием распада советско-колхозной системы для Хуштады стало деление прежде единой общины на два обособленных джама ата. В 1990-е гг. переселенцы окончательно осели в Новой Хуштаде, построив дома, вопреки закону, на бывших колхозных кутанах. Этот квартал в нижней части селения получил название «Нахаловка»⁴. Власти как бы забыли о них. Их никто не сгоняет, но вместе с тем государство не платит членам СПК пенсии и не оформляет дома в собственность по справке из Бюро технической инвентаризации (БТИ). В случае пожара и других инцидентов это имущество пропадает. До конца 1980-х гг. умерших отвозили хоронить в горы, но за последние лет пятнадцать-двадцать в Новой Хуштаде появилось свое кладбище. Вернуться в горы переселенцы не хотят и не могут. Там у них не осталось домов; они превратились в руины. При разделе колхозных земель в горах не учитывали жителей Новой Хуштады, получивших паи на равнине, и наоборот. Кроме того, переселенцев останавливает отсутствие работы в горах. Пока колхоз был крепок, начальство жило в горах. В горах же до 1994 г. неотлучно находился дибир. С начала 1990-х гг. председатели колхоза переселяются на равнину⁵. С 2002 г. СПК возглавлял Мухаммед Магомедов, по совместительству работающий директором средней школы Новой Хуштады⁶.

 $^{^{\}rm 1}~$ ПМА. Интервью с Закарьяевым А. А. 10.11.1995; Мусаловым А. 16.05.1995.

² ПМА. Интервью с Газиевым М.-С.-х. 25.11.1995.

³ ПМА. Интервью с Магомедовым М. М. 5.05.2011; Ахмедовым А.-х. 4.05.2011.

⁴ ПМА. Интервью с Омаровым М. 5.05.2011; Ахмедовым М. 4.05.2011.

⁵ ПМА. Интервью с Магомедовым М. М. 5.05.2011.

⁶ *Гимбатов С. М.* Характеристика результатов деятельности Новошуштадинской СОШ. Ново-Хуштада, 2003. Л. 1.

БОБРОВНИКОВ Владимир 147

Эти перемены шли на фоне стремительной реисламизации быта и общественной жизни. За последнее десятилетие в обоих селениях сложились новые центры. В Хуштаде в горах он сместился к кладбищу Кармала с зийаратом трех шейхов. С 2006 г. тут стоит большая трехэтажная мечеть с пока еще пустующим зданием медресе. Рядом сохранилась бывшая колхозная контора, переданная сельской администрации. После того как в январе 2007 г. древняя джума-мечеть начала XVII в. сгорела вместе с окрестными домами, прежний центр селения полностью забросили, хотя там и продолжала работать небольшая квартальная мечеть, восстановленная в 1992 г. В Новой Хуштаде центр образует большой пруд, с одной стороны которого стоят здания джума-мечети с коранической школой тестя дибира Сейд-Хусейна и сельской администрацией, а с другой — средняя школа. Курма-«баня» была заброшена, а к концу 1990-х гг. разобрана до фундамента, поскольку необходимость в ней отпала. Второй этаж мечети выделен для пожилых женщин, которые до конца советского периода молились дома. Благочестивые мусульмане из Новой Хуштады перестали наезжать в горы. Благо, они теперь могут молиться и слушать проповедь в собственной джума-мечети. Все реже переселенцы посещают столь любимый хуштадинцами символ стойкости ислама в их джама ате, воплощенный в зийарате трех шейхов.

Под влиянием переселений и реисламизации организация общины в райцентрах и крупных переселенческих поселках усложнилась. В 1990-е гг. в райцентре Цумадинского района Агвали открылось сразу несколько пятничных мечетей, чего не бывало прежде у дагестанских горцев. Это вызвало еще большую поляризацию дагестанского общества, расколовшегося на несколько противоборствующих фракций. Каждая из общин переселенцев претендует на то, чтобы роль джума выполняла ее квартальная мечеть 1 . На этой почве нередки конфликты. В отличие от стабильной советской эпохи для постсоветского времени характерна частая смена руководства джама ата. Одной из агвалинских мечетей более 10 лет руководил хуштадинец Сейид-Хусейн Пирмагомедов, племянник последнего из шейхов хуштадинского зийарата, Абдуллы-дибира. Его не раз смещали с поста дибира, но в 2010 г. он стал имамом новой джума-мечети. Обстановка в небольшой Новой Хуштаде стабильнее. С 1988 г. хуштадинцы в горах 7 раз меняли дибиров, в то время как в Новой Хуштаде один и тот же мулла возглавляет джама ат уже более 20 лет.

1990-е и начало 2000-х гг. были периодом особой политической активности в Дагестане. Возникали десятки, если не сотни, политических движений, сначала национального, а позднее религиозного характера. Ни одно из них до настоящего времени не сохранилось. Хуштадинцы

¹ ПМА. Интервью с Гагиевым М. 8.11.1996; Магомедгаджиевым М. 2.06.1997.

партий не создавали, но их джама ат не раз пытались вовлечь в политические блоки. Признанный религиозный лидер хуштадинцев Мухаммед-Сейид Абакаров не мог забыть испытанных от КГБ при советской власти гонений и отличался крайним недоверием к любой политической деятельности. Тем не менее, учитывая его вес в общине, политики действовали именно через него. Осенью 1990 г. Мухаммед-Сейид отказался от предложения Абдурашида Саидова помочь только что основанной им Исламско-демократической партии Дагестана. По словам Абдурашида, у него с имамом состоялся следующий диалог:

- Ты еще молодой, Абдурашид. Ты не знаешь коммунистов. Я это все пережил, я это все знаю не по рассказам. Я и сегодня боюсь коммунистов. Выступать против коммунистов и КГБ я не буду... Я тебе дам один совет: не плюй ты против ветра.
 - Ветром ты называешь компартию?!
 - И КГБ тоже...¹

Конечно, многое в этих ангажированных воспоминаниях, записанных спустя немало лет после описываемых событий, вызывает сомнение. Я встречался и с Абдурашидом, и с Мухаммед-Сейидом вскоре после этого разговора, осенью 1992 г. Последний характеризовал мне Абдурашида как «хулигана» и отмежевывался от всех его начинаний². Важнее здесь принцип политической мобилизации джама ата. Саидов пытался склонить к союзу хасавюртовского имама, апеллируя к своей цумадинской идентичности. Мухаммед-Сейид терпеть не мог сторонников Саида-афанди, враждовавших с его муршидом Таджуддином из Апши, но в 1997 г. пошел на временный союз с ДУМД против ваххабитов. Влияние последних в Хуштада блокировалось группировкой Абакарова.

Раскол постсоветского мусульманского общества принято связывать с противостоянием суфиев и ваххабитов, появление которых на Северном Кавказе для некоторых ученых означает проникновение в регион зарубежных антироссийских влияний³. Признавая долю истины в этой гипотезе, не стоит давать столь упрощенное бинарное решение проблемы. Первоначально я тоже пытался определить принадлежность моих респондентов к сторонникам ДУМД или ваххабитов, но вскоре понял, что такой подход неверен. Конечно, возобновление с 1991 г. массового хаджа открыло путь как внешним влияниям, так и росту ксенофобии⁴. За исключением отдельных нетерпимо настроенных лидеров,

 $^{^1}$ Саидов, Абдурашид. Тайна вторжения. [Электронный ресурс] // URL: http://lib.ru/POLITOLOG/saidov.txt 2001 (дата обращения 25.06.2017); ср. Сурхаев, Сурхай Невежество — Чуждый горцам Кавказа! (так в оригинале). [Электронный ресурс] // URL: http://zhurnal.lib.ru/s/surhaew_s_a/nevejestvo.shtml, 2009 (дата обращения 25.06.2017).

² ПМА. Интервью с Абакаровым М.-С.-х. 20.09.1992.

³ Игнатенко А. А. Ислам и политика. М., 2004. С. 45–48,181–188.

 $^{^4~}Bobrovnikov~V.$ 'Ordinary Wahhabism' vs. 'Ordinary Sufism'? Filming Islam for Post-Soviet Muslim Young People // Religion, State and Society. 2011. Vol. 39. No. 2–3. P. 288–289.

проповедующих «очищение ислама» от ваххабитов либо от суфиев, большая часть джама ата ситуативно меняет религиозную ориентацию, примыкая то к одной, то к другой фракции. Недаром после разгрома российскими войсками ваххабитского анклава «Кадарской зоны» в 1999 г. к власти в нем пришла фракция сторонников накшбандийского и шазилийского шейха Саида-афанди из с. Чиркей Ктому же, ваххабиты и традиционалисты не едины, а постсоветский муфтият контролирует лишь небольшую часть сельских джама атов, преимущественно в Гумбетовском районе. В Хуштаде и на ее кутанах на равнине сегодня нет сторонников ни ваххабитов, ни ДУМД. Последователи Саида-афанди, контролирующие муфтият, вызывают тут скорее осуждение селодня.

В своей массе хуштадинцы не имеют четкого представления о том, каким должен быть «настояший ислам». Вслед за ваххабитами молодежь и люди среднего возраста критикуют чрезмерные расходы при проведении свадеб и похорон, считая урок-вирд, который суфийский наставник дает муридам, обременительным и ненужным для верующего. Не все согласны совершать после пятничной хутбы повторный намаз, как того требует дагестанский обычай³. *Тазийат* (соболезнование) с раздачей милостыни-садака проводят уже не 15 дней, как в 1980-е гг., а не более недели. Мавлид перед заключением брачного договора (махар) дочери, первой брачной ночи старшего сына или похорон совершают не на открытом месте и не у зийарата, а в мечети⁴. Вместе с тем сам вид кладбища Новой Хуштады с большими раскрашенными стелами из белого левашинского камня говорит, что в селении не преобладают ваххабиты, отрицающие установку таких памятников как ширк (язычество). Эти вопросы обрядовой практики стали предметом дискуссий, которые велись в первой половине 1990-х гг. повсеместно. Их средоточием становились центральные площади селений (годекан), мечети, а также районная и республиканская печать. После уничтожения оппозиционной религиозной прессы спор об «истинном исламе» перешел на исламистские сайты Интернета⁵. Много шума наделал сборник религиозно-правовых заключений (такрират), выпущенный против суфиев идеологом ваххабитов Багауддином⁶.

Поражение ваххабитов, загнанных в 1999 г. в подполье, а в 2010-е гг. уступивших место молодежному подполью, так называемым «лесным братьям», и проникшим в регион сторонникам радикального движения Хизб

¹ *Кисриев Э. Ф.* Ислам и власть в Дагестане. М., 2004. С. 186–187.

² ПМА. Интервью с Магомедовым Али 5.05.2011.

³ ПМА. Интервью с Ахмедовым А.-х. 4.05.2011; Магомедов Али 5.05.2011.

⁴ ПМА. Интервью с Ахмедовой Л. 4.05.2011.

⁵ Bobrovnikov V. 'Ordinary Wahhabism' vs. 'Ordinary Sufism'? Filming Islam for Post-Soviet Muslim Young People. P. 293–297.

⁶ *Ад-Дагестани Абдуллах Мухаммад* Истинное лицо суфизма в свете убеждений людей Сунны и Джамаата. М., 2006.

ат-Тахрир (запрещена в РФ), не принесло победы на местах традиционалистам. Джама ат Хуштады даже сменил на посту имама племянника Абакарова, бескомпромиссного борца с ваххабитами Мухаммед-Сейида Газиева, на умеренного молодого дибира Макка-Шарипа из с. Хварши. Сегодня оба джама ата, и горный, и переселенческий (на равнине), зависят от финансовой помощи городской диаспоры хуштадинцев и цумадинцев¹. Взамен они обеспечивают дагестанским политикам быструю мобилизацию их земляков-цумадинцев. Из знаменитых, хотя и криминальных, земляков, к помощи которых прибегают оба джама ата, бывший борец и рэкетир Сагид Муртазалиев, в 2010–2015 гг. занимавший хлебный пост главы Пенсионного фонда Дагестана, учредитель благотворительного фонда, носящего его имя². Сам он жил в Кизляре и Махачкале, но его отец — из Хуштады, мать — тиндинка. Периодически он давал садака землякам, которые подарили ему построенный на месте бывшего лагеря отдыха при военном заводе над Агвали коттедж. Помощь в размере 50 тыс. рублей при строительстве мечети в Новой Хуштаде оказал бывший мэр Хасавюрта, а ныне министр транспорта, энергетики и связи Дагестана Сагидпаша Умаханов, составлявший в прошлом серьезную оппозицию властям республики. Хотя родом он из с. Буртунай Казбековского района, начальную школу заканчивал в Новой Хуштаде.

Заключительные замечания

Выход ислама в сферу общественной жизни в 1990-е гг. вызвал резкую поляризацию дагестанского общества, расколовшегося на несколько противоборствующих фракций. Местная исламская традиция стала предметом ожесточенных дискуссий традиционалистов и ваххабитов. Однако за исключением отдельных лидеров, как правило настроенных весьма нетерпимо и проповедующих «очищение ислама» либо от ваххабитов, либо от традиционалистов, большая часть джама ата ситуативно меняет религиозную ориентацию, примыкая то к одной, то к другой фракции. Поддержка дагестанских ваххабитов из-за рубежа сильно преувеличена. До начала 1990-х гг. дагестанское общество в целом не имело связей с арабским Ближним Востоком. Исламские политические партии и движения, расцвет которых пришелся на 1990-е гг., действовали в городах, но именно деревня, в первую очередь переселенческая, обеспечивала мобилизацию их сторонников, апеллируя к чувству районной земляческой солидарности цумадинцев. К началу второй русско-чеченской войны противостояние двух фракций от

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

² ПМА. Интервью с Магомедовым Асадуллой 3.05.2011.

джамаатов и районов переходит на региональный уровень, выливаясь в движение антироссийского джихада. Вместе с тем темпы исламского бума, пик которого пришелся на середину 1990-х гг., упали. За постсоветское двадцатилетие изменилась география колхозно-кооперативной и религиозной власти в горах и на равнине. Многие джама аты горцев, чьи сельские общества были вовлечены в переселенческое движение, распадаются на независимые горные и равнинные общины.

Одна небольшая, но важная заключительная ремарка. Никоим образом не стоит эсенциализировать описанный выше случай. На примере одного колхоза-джама ата, конечно, нельзя отразить всю мозаику постсоветского Дагестана. Это небольшая, но очень сложная республика. Исламский бум охватил в основном ее север. На юге ситуация совершенно иная. В горах республики 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 постсоветской политизации ислама в постколхозной деревне горного Дагестана.

Список сокращений

ДУМСК — Духовное управление мусульман Северного Кавказа. Махачкала

 $\Pi \mathrm{MA} - \Pi$ олевые материалы автора. Институт востоковедения РАН. Москва

Источники

Неопубликованные источники

Архив Новохуштадинской средней школы. Новая Хуштада

Гимбатов С. М. Характеристика результатов деятельности Ново-хуштадинской СОШ. Ново-Хуштада, 2003.

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

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

Полевые материалы автора (ПМА)

Абакаров, Магомедсеид-хаджжи, имам Хасавюртовской мечети. Интервью автора 20.09.1992, г. Хасавюрт.

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

Ахмедов, Магомед, военрук Новохуштадинской средней школы. Интервью автора 4.05.2011, с. Новая Хуштада.

Ахмедова, Лейла, жена М. Ахмедова. Интервью автора 4.05.2011, с. Новая Хуштада.

Гагиев, Магомедрасул, глава сельской, затем районной администрации. Интервью автора 8.11.1996, с. Агвали Цумадинского района РД.

Газиев, Магомедсеид-хаджжи, 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.

Закарьяев Абдулла, краевед, учитель истории, на пенсии. Интервью автора 10.11.1995, 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.

Мусалов, Абдурашид, секретарь сельской администрации. Интервью автора 16.05.1995, с. Хуштада.

Наврузов Амир Рамазанович, заместитель директора Института истории, археологии, этнографии ДНЦ РАН. Интервью автора 10.11.2005, г. Махачкала.

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

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

Текущий архив Дагестанского исламского университета им. Шейха Мухаммада-Арифа

Учебный план Северокавказского исламского университета. Махачкала, б. г.

Текущий архив СПК «Хуштада». Новая Хуштада

«О распределении и закреплении за колхозами зимних пастбищ в пределах Дагестанской АССР». Постановление Совета министров и Бюро Обкома КПСС ДАССР № 17. 29.04.1956.

Справка № 13-эк. Дана администрацией муниципального образования «Цумадинский район» в том, что колхоз им. Чапаева является

правопреемником колхоза им. Молотова, а СПК «Хуштада» правопреемником колхоза им. Чапаева 27.12.2005.

Экспликация земель хозяйств Цумадинского района на территории Бабаюртовского района РД 1.01.2009.

Экспликация земель хозяйств Цумадинского района на территории Тарумовского района РД 1.01.2009.

Экспликация земель хозяйств Цумадинского района на территории Хасавюртовского района РД 1.01.2009.

Литература

Бабич И.Л. Республика Адыгея и Краснодарский край: мечети и исламские общины // Ислам и право в России. М., 2004. Вып. 3. С. 5–35.

Бабич И.Л. Республика Кабардино-Балкария: мечети и исламские общины // Ислам и право в России. М., 2004. Вып. 3. С. 84–96.

Бобровников В. О. Вакф в Дагестане: из вчерашнего дня в завтрашний? // Ислам и право в России. М., 2004. Вып. 2. С. 150–165.

Бобровников В. О. Дагестан // Ислам на территории бывшей Российской империи / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М., 2006. Т. І. С. 120–125.

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

Емельянова Н. М. Мусульмане Кабарды. М.: «Граница», 1999. 140 с. *Игнатенко А. А.* Ислам и политика: сборник статей. М.: Институт религии и политики, 2004. 256 с.

Кисриев Э. Ф. Ислам и власть в Дагестане. М.: ОГИ, 2004. 224 с.

Макаров Д. В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М.: Центр стратегических и политических исследований, 2000. 83 с.

Саид-афанди ал-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний. М., 2001.

Саид-афанди ал-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний. М., 2003.

Скачко Ан. Дагестан. М., 1931.

Советский Дагестан за 40 лет: статистический сборник. Махачкала, 1960. 158 с.

Ханбабаев К.М. Религиозное образование в Дагестане // Проблемы поликонфессионального образования в Дагестане. Махачкала, 2002. C. 110–132.

Ханбабаев К. М. «Шариатизация» постсоветского Дагестана: мифы и реальность // Ислам и право в России. Вып. 1. М., 2004. С. 157–182.

Шевченко М. Знание от пророка // Зов предков. 2001. № 2-3.

Шихсаидов А.Р. Ислам в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 4. С. 108-118.

ЧІикаса СагІид-афанди. Къисасул анбияъ. Махачкала, 1999 (Рассказы о пророках, на авар. яз.).

ЧІикаса СагІид-афанди. МаджмугІат аль-фаваид. Махачкала, 2000 (Собрание полезных [советов], на авар. яз.).

Bobrovnikov V. Al-Azhar and Shari'a Courts in Twentieth-Century Caucasus // Middle Eastern Studies. 2001. Vol. 37. No. 4. P. 1–24.

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.

Abbreviations

dUMSK — Spiritual Board of North Caucasus Muslims PMA — Field Materials of Vladimir Bobrovnikov

References

Unpublished Sources

"Account of the Lands Used by the Tsumada District's Farms on the Territory of Baba-Yurt District". 01.01.2009. In the Current Archive of the Khushtada Agricultural Production Cooperative.

"Account of the Lands Used by the Tsumada District's Farms on the Territory of Khasav-Yurt District". 01.01.2009. In the Current Archive of the Khushtada Agricultural Production Cooperative.

"Account of the Lands Used by the Tsumada District's Farms on the Territory of the Tarumovka District". 01.01.2009. In the Current Archive of the Khushtada Agricultural Production Cooperative.

"Certificate — testifying that the SPK "Khushtada" is the legal successor of the Chapaev Kolkhoz, itself the legal successor of the Molotov Kolkhoz". 27.12.2005. In the Current Archive of the Khushtada Agricultural Production Cooperative.

Gadyhiev G. A. Fieldwork Notebooks on the Working Theme of the Bagulals (in Russian). Manuscript. In the Scientific Archive of the Institute of History, Archeology, Ethnography, Dagestani Research Center of the Russian Academy of Sciences, Makhachkala. F. 5. Ethnographic works on Soviet Dagestan. Op. 1. D. 408. 1988.

Gimbatov S. M. "On the results of activities of the New Khushtada secondary school" (in Russian). Manuscript. In the Archive of the Secondary School of New Khushtada. New Khushtada, Dagestan. New Khushtada, 2003.

"List of curricula taught at the North Caucasus Islamic University", no date. In the current archive of the Sheikh Muhammad-'Arif Dagestani Islamic University in Makhachkala.

d. "Postanovlenie Soveta ministrov i Biuro Obkoma KPSS DASSR No. 17 'O raspredelenii i zakreplenii za kolkhozami zimnikh pastbishch v predelakh Dagestanskoi ASSR' [1956/04/29

"On the Division and Assignment of Winter Pasture Lands between Kolkhozes on the Territory of the Dagestan ASSR". Resolution Nr. 17 of the Dagestan Council of Ministers and of the Dagestan Republic Committee of the CPSU on 29.04.1959. In the Current Archive of the Khushtada Agricultural Production Cooperative.

Interviews

ABAKAROV Muhammad-Sayyid, 1992/09/20, mullah, interview with V. Bobrovnikov [infra: V. B.] on Islam and political movements in Dagestan, Khasav-Yurt, Dagestan

AKHMEDOV Ahmad Hajji, 2011/05/04, mullah, interview with V. B. on the history and religious practices in the congregation of Novaia Khushtada, in situ

AKHMEDOV Muhammad, 2011/05/04, military instructor at secondary school, interview with V. B. on the history of settlement in Novaia Khushtada, in situ

AKHMEDOVA Layla, Muhammad Akhmedov's wife, interview with V. B. on the family rites and their costs, Khushtada, Tsumada District, Dagestan

GAGIEV Muhammad-Rasul, 1996/11/08, head of the village administration, interview with V. B. on village factions, Agvali, Tsumada District, Dagestan

GAZIEV Muhammad-Sayyid, 1995/11/25, mullah, interview with V.B. on illegal Islamic practice and leaders under Soviet rule, Khushtada, Tsumada District, Dagestan

KHALIKOV Karim-Allah, 2010/05/06, the Dean of a Faculty of the Dagestan State University, interview with V. B. on religious and secular élites in the village of Khushtada, Makhachkala, Dagestan

MAGOMEDGADZHIEV Muhammad, 1997/06/02, village mullah and school teacher of English language, interview with V. B. on the resettlement and village organisation in Tsumada District, village of Tlondoda, Tsumada district, Dagestan

MAGOMEDOV Ali, 2011/05/05, builder, son of Asad-Allah Magomedov, interview with V. B. on the rites related to the three Naqshbandi masters' pilgrimage in Khushtada, Novaia Khushtada, Kizil-Yurt and Khasav-Yurt Districts, Dagestan

MAGOMEDOV Asad-Allah, 2011/05/03, head of the curriculum department in a secondary school, interview with V. B. on educational and religious networks in Novaia Khushtada, in situ

MAGOMEDOV Muhammad, 2011/05/05, director of the New Khushtada School and chairman of the 'Khushtada' cooperative, interview with V. B. on

the history of the kolkhoz, Novaia Khushtada, Kizil-Yurt and Khasav-Yurt Districts, Dagestan

MUSALOV 'Abd al-Rashid, 1996/05/16, secretary of the village administration, interview with V. B. on the land distribution and privatisation in the Chapaev Kolkhoz, Khushtada, Tsumada District, Dagestan

NAVRUZOV Amir Ramazanovich, 10/11/2005, interview with V. B. on Islamic higher education in post-Soviet Dagestan, Makhachkala

OMAROV Muhammad, 2011/05/05, geography teacher, interview with V. B. on area studies and religion in Soviet and post-Soviet Novaia Khushtada, in situ

ZAKARIYAEV Abd-Allah, 1992/09/12, interview with V. B. on Islamic culture of Khushtada, Khushtada, Tsumada District, Dagestan

ZAKARIYAEV Abd-Allah, 1995/11/10, interview with V. B. on privatisation in Chapaev Kolkhoz, Khushtada, Tsumada District, Dagestan

Secondary literature

Babich I. L. Mosques and Islamic Communities in the Republic of Adyghea and the Krasnodar Region (in Russian) // Islam i pravo v Rossii. Moscow, 2004. Issue 3. P. 5–35.

Babich I. L. Mosques and Islamic Communities in the Republic of Kabardino-Balkaria. Islam i pravo v Rossii (in Russian) // Moscow, 2004. Issue 3. P. 84–96.

Bobrovnikov V. Al-Azhar and Shari'a Courts in Twentieth-Century Caucasus // Middle Eastern Studies. 2001. Vol. 37. No. 4. P. 1–24.

Bobrovnikov V. Waqf in Dagestan: from the Past to the Future Time? (in Russian) // Islam i pravo v Rossii. Moscow, 2004. Issue 2. P. 150–165.

Bobrovnikov V. "Dagestan" in S. M. Prozorov, comp. and ed., Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii. Moscow: Vostochnaia litaratura, 2006. P. 120–125.

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

Ch'ikasa Said-afandi. Novels of the prophets. Makhachkala, 1999 (in Avar). *Ch'ikasa Said-afandi*. Collection of useful [advices]. Makhachkala, 2000 (in Avar).

Al-Dagestani Abdullah Muhammad. Istinnoe litso sufizma v svete ubezhdenii liudei Sunny i Jamaata [The True Image of Sufism in the Light of the Convictions of the People of the Sunna and of the Jama'a], Moscow: Badr, 2006.

Dagestanskaia ASSR. Administrativno-territorial'noe delenie [The Dagestan ASSR: The Territory's Administrative Division]. Makhachkala: Dagestanskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1980.

Emel'ianova N. M. Muslims in Kabarda (in Russian). Moscow, 1999.

Ignatenko A. A. Islam i politika [Islam and Politics], Moscow: Institut religii i politiki, 2004.

Khanbabaev K. M. Religious education in Dagestan (in Russian) // Problemy polikonfessional'nogo obrazovaniia v Dagestane. Makhachkala, 2002. P. 110–132.

Khanbabaev K. M. "Shariatization" of post-Soviet Dagestan: Myths and Reality (in Russian) // Islam i pravo v Rossii. Issue 1. Moscow, 2004. P. 157–182.

Kisriev E. F. Islam i vlast' v Dagestane [Islam and Power in Dagestan], Moscow: OGI, 2004.

Makarov D. V. Official and Non-Official Islam in Dagestan (in Russian). Moscow, 2000.

Said-afandi al-Chirkawi. The Treasury of Godsend Knowledge (in Russian). Moscow, 2001.

Said-afandi al-Chirkawi. The Treasury of Godsend Knowledge (in Russian). Moscow, 2003.

Shevchenko M. Knowledge from the Prophet (in Russian) // Zov pred-kov. 2001. \mathbb{N}^{2} 2–3.

Shikhsaidov A. R. Islam in Dagestan (in Russian) // Tsentral'naia Aziia i Kaykaz. 1999. № 4. P. 108–118.

Skachko An. Dagestan (in Russian). Moscow, 1931.

Soviet Dagestan for the 40 years (in Russian). Makhachkala, 1960.

Islam in Modern Russia

MICRO-HISTORY OF RE-ISLAMIZATION IN EX-KOLKHOZ VILLAGE

Vladimir O. BOBROVNIKOV,

Ph. D. in History, senior research fellow, Institute for Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Rozhdestvenka 12, Moscow, 107031, Russia) E-mail: vladimir bobrovn@mail.ru **Abstract.** The paper traces a micro-history of the return of Islam to the public sphere examining it at the level of a distinct Muslim congregation (jama'at) in Northern Dagestan. The most serious impact of the dissolution of the Soviet kolkhoz system was the division of a previously united community into two separate congregations in the mountains and the lowlands. The emergence of Islam in the public sphere in the 1990s brought about an abrupt polarisation of Dagestani society, which disintegrated into several antagonist factions of Salafis and traditionalists. However, the congregation's majority has been changing its religious orientation according to the situation, siding sometimes with one faction, sometimes with the other.

Keywords: re-Islamization, micro-history, kolkhoz, jama'at, Dagestan.

UDC 930.85 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-139-158



В ПОИСКАХ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ ЗАЙНУЛЛЫ РАСУЛЕВА: ИЗУЧЕНИЕ ИШАНИЗМА В ПЕРМСКОМ КРАЕ В XX В. НА ОСНОВЕ УСТНЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ*



СЕЛЯНИНОВА Гульсина Дагирьяновна,

канд. ист. наук, доц., доц. каф. гос. управления и истории, Пермский национальный исследовательский политехнический университет (614000, Россия, г. Пермь, Комсомольский просп., 29). E-mail:gsina@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена изучению духовных связей мусульман Пермского края с традицией ишанизма, которая в Волго-Уральском регионе в целом и в Пермском крае в частности широко распространилась благодаря деятельности одного из наиболее известных ишанов — Зайнуллы Расулева (1833–1917) и его последователей. Извлеченное из архива следственное «Дело антисоветской организации ишанизма» 1948 г. позволило обратиться к выяснению дальнейших судеб мусульман, арестованных и осужденных как приверженцы ишанизма. Для верификации протоколов допросов и обвинительных документов были записаны устные интервью, взятые у людей, чья память сохранила воспоминания о тех событиях и их участниках.

Ключевые слова: ишанизм, Пермский край, ишан, мюрид, устные источники, постпамять.

УДК 297.1 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-159-170 истической традицией ислама называют суфизм, формой которого в Уральском регионе в целом и в Пермском крае в частности выступал ишанизм. А. В. Сызранов подчеркивает, что «на разных исторических этапах мусульманский мистицизм проявлялся в разных конкретноисторических формах»¹.

В Уральском регионе ишанизм был связан с деятельностью одного из наиболее известных ишанов — Зайнуллы Расулева (1833–1917). Именно его последователи и ученики (мюриды) в Пермском крае сохраняли традиции ишанизма в советское время. Историки отмечают, что именно ветвь накшбандийа-халидийа Зайнуллы Расулева «непрерывно продолжала существовать в течение всего советского периода в условиях жесткой антирелигиозной борьбы»². Зайнуллу Расулева

 $^{^{\}circ}$ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта Nº 16–21–19002.

¹ *Сызранов А. В.* Новые отечественные исследования по истории суфизма в Поволжье в XX в. // Вестник РГГУ. 2014. № 19(141). С. 159.

² Гатин А. А., Минвалеев А. М., Миннуллин И.Р. Продолжение духовной цепочки преемственности Зайнуллы Расулева в XX веке: опыт исторического исследования // Расулевские чтения: Ислам в истории и современной жизни России: Материалы всерос. науч.-практич. конф., г. Троицк, 28 марта 2012 г. Челябинск–Уфа, 2013. С. 91–94.

называют Кутб-аз-Заман — Полюс времени, — подчеркивая его роль в жизни мусульманской общины Урала и Поволжья . Ш. Р. Кашаф отмечает, что многие инновации в культурной и общественной жизни мусульман Урала и Поволжья оказались возможными в том числе благодаря деятельности Зайнуллы Расулева, открывшего в Троицке новометодное медресе .

По мнению Р. И. Маликова, широкое распространение ишанизма среди образованных мусульман до 1917 г. происходило благодаря тому, что «многие руководители медресе были ишанами <...> Их ученики обычно в течение обучения становились мюридами»³. Более того, «должности официального духовенства также распределялись среди последователей данного тариката», а «восхождение по карьерной лестнице среди мусульман в Поволжье <...> без звания суфия не представлялось возможным»⁴. Поэтому «большинство татарских мулл имели посвящение в тарикат или воспитывались у шейхов-ишанов», поскольку суфийское воспитание «рассматривалось как важный элемент духовного становления татарского духовенства»⁵.

- А. Т. Сибгатуллина рассматривает ишанизм как «среднеазиатский вариант суфизма, распространившийся в том числе и в Волго-Уральском регионе», и отмечает, что он «был особенно присущ накшбандийскому тарикату»⁶.
- Я. Рои характеризует ишанизм как неофициальный, параллельный ислам, подчеркивая, что незарегистрированные официальным образом сообщества и служители культа имели ничем не ограниченное влияние⁷.
- Ю. Н. Гусева определяет ишанизм «как явление внутри суфийской традиции ислама или шире: как явление внутри ислама в целом» По ее мнению, специфическими чертами ишанизма в Волго-Уральском регионе в XX в. были «неоднородность ишанов как социального слоя, разнонаправленность их общественных интересов, исторически обусловленное отсутствие братств как особых замкнутых структур, слабая

 $^{^1~}$ Хамидуллин С. «Полюс времени» по имени Зайнулла: предисловие // Насыров Р. Х. Шейх Зайнулла Расулев. Уфа: Китап, 2008. С 134.

² *Кашаф III. Р.* Модернизация России и мусульманское сообщество (поиск облика «современного мусульманина» во взглядах 3. Расулева и проблема «осовременивания» государства в XXI веке) // Расулевские чтения: Ислам в истории и современной жизни России: Материалы всерос. науч.-практич. конф., г. Троицк, 28 марта 2012 г. С. 134.

³ *Маликов Р. И.* Суфизм и мусульманское духовенство (X – начало XX в.) // Расулевские чтения: Ислам в истории и современной жизни России: Материалы всерос. науч.-практич. конф., г. Троицк, 28 марта 2012. С. 119.

⁴ Там же. С. 127.

⁵ Там же

 $^{^6}$ Сибгатуллина А. Т. Ишанизм // Ислам в Поволжье: энциклопедический словарь. М.: ИД «Медина», 2013. С. 144.

 $^{^{7}~}$ Ro'i Y. Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev. NewYork: Columbia University Press, 2000. P. 318.

⁸ *Гусева Ю.Н.* Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение: Монография / под ред. О. Н. Сенюткиной; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2013. С. 26.

СЕЛЯНИНОВА Гульсина 161

выраженность письменной традиции, частичный отказ от мистической составляющей суфизма в пользу обрядовой стороны учения»¹. Среди населения «за ишанами признавалась особая духовная сила, а после смерти многие из них воспринимались в качестве тех лиц, чья могила достойна поклонения»².

Действительно, ишанизм был распространенным явлением в Пермском крае в начале XX в. Суфийский духовный наставник — «шейх» (от араб. старец, духовный вождь, учитель) означает примерно то же, что и «ишан». Система взаимоотношений ишана и мюридов строилась на основе постоянно поддерживающихся личных контактов по типу «учитель—ученик». Ишан рассматривался как святой, стоящий между Богом и людьми, ему приписывались сверхъестественные качества.

В 1999 г. в Государственном архиве Новейшей истории общественно-политических движений Пермской области (ныне — Пермский государственный архив социально-политической истории) автору данной статьи удалось обнаружить так называемое «Дело антисоветской организации ишанизма» с документами об аресте в 1948 г. в южных районах Молотовской области³, местах компактного проживания мусульманского населения, группы людей, обвиненных в принадлежности к ишанизму⁴. Позднее была опубликована статья об этом «Деле»⁵.

По делу о сектантской антисоветской организации «ишанизма» были обвинены: в качестве ишана — Тляшев Шарифулла, как мюриды — Мукминов Мансур, Зайнуллин Садык, Казыханов Ахматнур, Казыханов Гадылша, Явгаров Мирсает, Тавыев Салахи, Закиров Шакир, Илькаев Фазлышан, Баязитов Габдулхай, Сагатдинов Габдулзян, Абубакиров Закир. Все они получили религиозное образование в дореволюционный период в мусульманских медресе.

На основании обвинительных заключений, утвержденных органами государственной безопасности в июне 1948 г., Молотовским областным судом в 1949 г. были вынесены приговоры, установившие для арестованных сроки лишения свободы до 10 лет за преступления, предусмотренные ст. 58–10, ч. 2 и 58–116.

Кроме Тляшева Шарифуллы, проживавшего в деревне Бичурино Бардымского района, в архивном деле был назван и другой

¹ *Гусева Ю.Н.* Ишанизм как суфийская традиция Волго-Уральского региона в свете советских источников и историографии // Проблемы востоковедения. 2013. № 1(59). С. 22–23.

 $^{^2}$ *Гусева Ю.Н.* Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение. С. 26.

³ Пермский край в 1940–1957 гг. назывался Молотовской областью.

⁴ ПермГАСПИ. Ф. 2. Оп. 1. Дд. 26393, 6337.

 $^{^5}$ Селянинова Г. Д. Дело «антисоветской организации ишанизма» 1948 года // Права человека в России: прошлое и настоящее: сб. докл. и материалов науч.-практ. конф. Пермь: «Звезда», 1999. С. 72–79.

⁶ См.: ПермГАСПИ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 26393, 6337.

ишан — Губайдуллин Гайдулла из деревни Верхний Шуртан Щучье-Озерского района. В следственном деле отмечалось, что в Бардымском районе проживали также мюриды ишана Мансурова Мухаметгаты (из деревни Султанай), которые после его смерти стали мюридами другого ишана, из Ижевска. Отметим при этом, что Губайдуллина Гайдуллы не было среди арестованных. Власти ограничились изъятием дома Губайдуллина Гайдуллы в деревне Верхний Шуртан, но он продолжал проживать там же, в своей родной деревне.

Таким образом, несмотря на наличие следственного дела, важнейшим оставался вопрос о верификации найденных протоколов допросов и обвинительных документов и о выяснении действительной причастности арестованных к суфийской традиции ишанизма. Являлись ли арестованные учениками (мюридами) или последователями Зайнуллы Расулева?

Устные исторические источники (интервью) были записаны в ходе поездок в Бардымский, Октябрьский, Ординский и Кунгурский районы Пермского края в 2011–2016 гг.

Устные интервью активно используются российскими историками в качестве исторических источников с 1990-х гг. в связи с антропологическим поворотом в исторической науке, что предполагает обращение к судьбам рядовых участников исторического процесса и их пережитому опыту, сохраненному в памяти очевидцев и даже в памяти последующих поколений.

Изучение последствий репрессий 1948 г. по отношению к обвиненным по делу «антисоветской организации ишанизма» основано на устных рассказах свидетелей событий или же членов семей арестованных, записанных более шести десятилетий спустя. В данном случае это обращение к постпамяти, которая, по определению М. Хирш, рассматривается «как механизм передачи травматического знания и материализованного опыта» и «описывает, какое отношение имеют последующие поколения к личным, коллективным и культурным травмам, к изменениям, которым подверглось поколение предыдущее» 1.

В деревне Бичурино Бардымского района Пермского края проживал арестованный в 1948 году Тляшев Шарифулла, которому следователи отвели роль ишана. Был ли он им в действительности?

Тляшева Бибихана — старейшая жительница деревни — родилась в 1925 г. На своем веку пережила много разных событий — коллективизацию; разрушение местных мечетей, оставившее след в ее душе; войну, во время которой ей пришлось тяжело трудиться; не менее напряженный послевоенный период. До 1979 г. она работала в колхозе,

 $^{^1~\}it Xupu\,M.$ Что такое постпамять. [Электронный ресурс] // URL: http://urokiistorii.ru/node/53287 (дата обращения 12.12.2016).

СЕЛЯНИНОВА Гульсина 163

который организовался у нее на глазах. Память ее сохранила воспоминания о том, что уважаемым и образованным мусульманским служителем культа был ее дядя — Тляшев Хайдар. Она называет его хаджи и предполагает, что он мог быть ишаном. Что же касается Тляшева Шарифуллы, двоюродного брата Тляшева Хайдара, действительно, он был арестован в 1948 г. по отработанному чекистами сценарию¹. В деревню пришел провокатор под видом набожного человека, желающего приобщиться к вере. Когда ему указали на Тляшева Шарифуллу, он начал вместе с ним читать намаз, исполнять повседневные мусульманские обряды. Однако кто-то из детей увидел, что он «актер», — выполняет обряды не всерьез (не использует кумган для омовений), но было уже поздно — тот собрал достаточные для ареста доказательства набожности Тляшева Шарифуллы. Как рассказывает Тляшева Бибихана, «под арестом» Тляшев Шарифулла находился недолго, хотя она не помнит точной даты его возвращения. Вместе с тем по материалам дела известно, что Тляшев Шарифулла был приговорен к 10 годам тюремного заключения. Тляшева Бибихана помнит, что он умер тут же, в деревне Бичурино. Но до конца своей жизни, по воспоминаниям родственницы, он боялся открыто молиться, так как был напуган пребыванием в тюрьме². Это можно объяснить стремлением приспособиться к жизни в антигуманном государстве, карающем за неодобряемый им образ мыслей. Не исключено, что это был способ адаптации к травме, вызванной репрессиями.

Бибихана Тляшева не подтвердила и не опровергла то, что Тляшев Шарифулла был ишаном. Но она была уверена, что он не находился в центре религиозной жизни деревни Бичурино, поскольку замкнулся в кругу семьи после освобождения из заключения. Но с тех пор прошло немало времени. Могла ли память сохранить достоверную информацию о жизни не своей, а другого человека? В любом случае поездка в деревню Бичурино Бардымского района Пермского края в январе 2012 г. не дала ответа на поставленные вопросы.

Но оставались надежда прояснить их в других деревнях — Маринкино, Красный Берег, Усть-Турка, Баташи, Карьёво на границе Ординского и Кунгурского районов Пермского края. Именно там были арестованы другие мусульмане, обвиненные по делу антисоветской организации ишанизма. Найдется ли там ишанский след?

В ходе записи интервью удалось установить, что мусульмане этих деревень в 1946–1947 гг. создали религиозное общество, как мы можем предположить, для выполнения суфийских практик. В этом обществе

 $^{^1\:}$ Интервью с Тляшевой Б., 1925 г. р., 25.01.2012. Записано в деревне Бичурино Бардымского района Пермского края // Личный архив автора.

² Там же.

состояли: Галиакбаров Хаюм (вернулся с войны в орденах, освобождал Сталинград, Будапешт), Казыханов Гадылша, Зайнуллин Садык из деревни Баташи, Ибрагимов Хусаин (деревенский учитель из Карьёво), Явгаров Мирсает из деревни Баташи, живший в деревне Бажуки. Молитвенные собрания часто проходили в доме Ибрагимова Хусаина.

Валиев Миннежан, 17-летний участник религиозных собраний, был арестован, но отпущен через три дня, затем односельчане отправили его на лесоповал на Вильву, пока шли аресты. Интервью с ним как с единственным участником молитвенных собраний 1946–1948 гг., дожившим до 2014 г., удалось записать в деревне Карьёво Ординского района Пермского края. Он рассказал, что помнит Казыханова Гадылшу, Зайнуллина Садыка, Явгарова Мирсаета, Ибрагимова Хусаина, что арестовали их за молитвы и за то, что «они говорили, что, когда советская власть кончится, будем хорошо жить, за эти слова, они советскую власть не любили» 1.

Вернувшись после заключения, Казыханов Гадылша, Казыханов Ахматнур, Зайнуллин Садык продолжали молитвенные встречи и следовали по своему духовному пути, сохраняя приверженность своим взглядам, как вспоминают очевидцы. Казыханов Гадылша был веселым человеком, очень любил детей — когда встречал их, то играл с ними². Односельчане утверждают, что именно он считался ишаном в окрестных деревнях. Также он занимался целительством — заговаривал болезни, этими же навыками владел и Зайнуллин Садык³.

Последнего считали деревенским сумасшедшим: «Его называли дивана, Садык-дивана. Странности, наверное, были у него. Крикнет: "Алла-Ху", — какая-то энергия появляется, веселый он был, интересный» 1. Такое восприятие людьми человека, находящегося в состоянии экстатического опьянения, скорее всего, и указывает на его принадлежность к суфизму, на пребывание в состоянии измененного молитвой сознания.

Губайдуллина Гузамия из деревни Липовка Кунгурского района назвала в качестве ишана своего деда — Рахимзяна-муллу (он не был арестован в 1948 г.): «Наш дедушка — Рахимзян — был ишаном, мы после только узнали. Бабушка Таипа-аби знала, но ее уже нет. Фазлыева Таипа (дочь Фазлыя), она была женой Ахтими, сына Гадылши. Она была старшая сестра моей свекрови. Я только Рахимзян-ишана знаю.

¹ Интервью с Валиевым Миннежаном, 1931 г.р., 07. 01.2014. Записано в деревне Карьёво Ординского района Пермского края // Личный архив автора.

² Интервью с Гариповым Миргалимом Салимовичем, 1953 г. р., 07. 01.2014. Записано в деревне Маринкино Ординского района Пермского края // Личный архив автора.

 $^{^{\}rm 3}~$ Интервью с Мугалимовой Закией, 1918 г. р., 07.01.2014. Записано в деревне Усть-Турка Кунгурского района Пермского края // Личный архив автора.

⁴ Там же.

СЕЛЯНИНОВА Гульсина 165

Он сам много учился и стал ишаном, был самоучкой, ночами не спал, читал один. Ишан — это человек, который мог читать твои мысли, он был аулийа, предсказывал, и при нём всякие глупости нельзя было думать. Ишанов всех арестовали, кто из них в городе Кустанай умер, кто здесь»¹.

Но открытым оставался вопрос, являлись ли те, кто был связан с делом «антисоветской организации ишанизма», последователями Зайнуллы Расулева? Ответ на него наконец удалось получить в 2014 г. Житель деревни Усть-Турка Кунгурского района Хавыев Хурмат Хавыевич, 1930 г. р., рассказал о своем отце Ханнанове Хавые, 1888 г. р., учившемся до революции в Троицке у Зайнуллы Расулева. После учебы, также в дореволюционные годы, Ханнанов Хавый вернулся в Усть-Турку. Его арестовали в 1930 г. за то, что он был муллой, «пасеку отобрали после его ареста, и дом, и пасеку колхоз забрал, и скотину всю»². В заключении он заболел туберкулёзом, и уже тяжело больного его отправили в родные края. Умер он по дороге домой, доехав до Ашапа, в 1932 или 1933 г. Когда тело его привезли, родственники побоялись прийти, чтобы посидеть рядом с покойником. Его жена Жамалия одна сидела ночью с умершим, родственники испугались репрессий³. В Троицке Хавый Ханнанов учился вместе с Хасаном-муллой, который впоследствии работал муллой в Кояново в советское время⁴. Воспоминания Хавыева Хурмата Хавыевича указывают на то, что местные мюриды Пермского края обучались у Зайнуллы Расулева в медресе «Расулия» в дореволюционный период.

Упомянутый в рассказе Хавыева Хурмата Габдулхаков Хасан (1882—1973), был муллой в Кояново, о нем удалось узнать от его внучки Мустафиной Фании, 1950 г.р., проживающей в деревне Бажуки Кунгурского района Пермского края. Габдулхаков Хасан участвовал в сражениях Первой мировой войны, тогда же был переводчиком с арабского, поскольку свободно говорил на этом языке, побывал в плену у финнов. Его потомки утверждают, что он был очень образованным человеком, получил серьезное духовное образование в Троицке. Он рассказывал, что учился 12 лет⁵. Пережив раскулачивание в деревне Бажуки, семья уехала в Ижевск, затем в Александровск: «Когда они уехали, маме было всего три года, значит, в 1930 году, они уехали с санками зимой, после этого мама стала болезненной. Из Ижевска они вернулись

¹ Интервью с Губайдуллиной Гузамией, 1937 г.р., 18.01.2014. Записано в деревне Липовка Кунгурского района Пермского края // Личный архив автора.

² Там же.

³ Там же

⁴ Интервью с Хавыевым Хурматом Хавыевичем, 1930 г.р., 07.01.2014. Записано в деревне Усть-Турка Кунгурского района Пермского края // Личный архив автора.

 $^{^5\,}$ Интервью с Мустафиной Фанией, 1950 г. р., 18.01.2014. Записано в деревне Бажуки Кунгурского района Пермского края // Личный архив автора.

жить в деревню Красный Берег. И первая его жена, Хатима, в 1941 или в 1942 г. умерла и похоронена в деревне Красный Берег, по рассказам моей мамы Фаимы. В колхозе, вернувшись, дед работал мельником, печи клал, выполнял разнообразную работу, а в Ижевске он работал на мебельной фабрике. Детей было всего двое от первой жены только, сын и дочь. Обычно сына муллы женили на дочери другого муллы. Его жена Хатима, 1884 года рождения, была дочерью муллы Ибрагима, ее братом был Ибрагимов Хусаин в деревне Карьёво»¹.

Брат Габдулхакова Хасана — Гатаухак — не избежал репрессий: поскольку в 1930-е гг. он был в деревне Бажуки муллой, в 1933 г. его раскулачили, а потом расстреляли 2 .

Потомки Габдулхакова Хасана помнят, что он делал переводы книг с арабского, а книг у него было много, они остались в Кояново в мечети, где он работал муллой после ее открытия в 1948 г. и до 1961 или 1962 г. ³ Он был приглашен на эту должность, поскольку имел соответствующее образование. Уехал он туда со второй женой. При этом он часто летал в Уфу с отчетами. Напомним, что во главе Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири вплоть до своей смерти в 1950 г. был сын Зайнуллы Расулева муфтий Габдрахман Расулев, с которым Габдулхаков Хасан, вероятно, и встречался. Возможно, именно это знакомство, случившееся во время обучения в медресе «Расулия» в Троицке, и сыграло свою роль при назначении его муллой единственной тогда в Молотовской области мечети.

Когда Габдулхаков Хасан вернулся из Кояново в деревню Бажуки, люди часто приходили к нему общаться, задавали вопросы, беседовали с ним: «Он был общительный, на любую тему мог поговорить, не только на религиозную. Его знали не только в своей деревне, но и в окрестных деревнях. Когда кто-то умирал, он ходил читать молитвы, до 1973 года он был в качестве муллы в Бажуках. Потом, когда он умер, приезжали из других деревень муллы. Хотя мечети не было уже, но муллы были, потому что кому-то надо было читать молитвы. А после его смерти старики читали молитвы, приходили из Малого Ашапа, из других деревень»⁴.

В результате проведенного исследования удалось установить, что в Троицке в медресе «Расулия» у Зайнуллы Расулева обучались в дореволюционный период Ханнанов Хавый и Габдулхаков Хасан. Ханнанов Хавый был муллой, его репрессировали в 1930 г., и он умер на

 $^{^1}$ Интервью с Мустафиной Фанией, 1950 г. р., 18.01.2014. Записано в деревне Бажуки Кунгурского района Пермского края // Личный архив автора.

² Там же.

³ Там же

 $^{^4\:}$ Интервью с Мустафиным Ралитом, 1952 г.р., 18.01.2014. Записано в деревне Бажуки Кунгурского района Пермского края // Личный архив автора.

СЕЛЯНИНОВА Гульсина 167

пути домой из заключения в 1932 или в 1933 г. Габдулхаков Хасан работал муллой в мечети в Кояново после ее открытия с 1948 г. по 1961 или 1962 г.

Также устные интервью подтверждают, что арестованные в 1948 г. в Пермском крае мусульмане Казыханов Гадылша, Казыханов Ахматнур, Зайнуллин Садык были последователями традиций ишанизма.

Таким образом, устные интервью позволили установить фактор влияния ишана Зайнуллы Расулева на мусульманское сообщество Пермского края.

Литература и источники

Пермский государственный архив социально-политической истории Ф. 2. Оп. 1. Дд. 26393, 6337.

Гатин А. А., Минвалеев А. М., Миннуллин И. Р. Продолжение духовной цепочки преемственности Зайнуллы Расулева в XX веке: опыт исторического исследования // Расулевские чтения: Ислам в истории и современной жизни России: материалы всерос. науч.-практич. конф., г. Троицк, 28 марта 2012 г. Челябинск–Уфа, 2013. С. 90–94.

Гусева Ю. Н. Ишанизм как суфийская традиция Волго-Уральского региона в свете советских источников и историографии // Проблемы востоковедения. 2013. № 1(59). С. 21–26.

Гусева Ю. Н. Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение: монография / под ред. О. Н. Сенюткиной; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2013. 214 с.

Кашаф Ш. Р. Модернизация России и мусульманское сообщество (поиск облика «современного мусульманина» во взглядах З. Расулева и проблема «осовременивания» государства в XXI веке) // Расулевские чтения: Ислам в истории и современной жизни России: материалы всерос. науч.-практич. конф., г. Троицк, 28 марта 2012 г. Челябинск–Уфа, 2013. С. 128–137.

Маликов Р. И. Суфизм и мусульманское духовенство (X – начало XX в.) // Расулевские чтения: Ислам в истории и современной жизни России: материалы всерос. науч.-практич. конф., г. Троицк, 28 марта 2012 г. Челябинск–Уфа, 2013. С. 113–127.

Селянинова Г. Д. Дело «антисоветской организации ишанизма» 1948 года // Права человека в России: прошлое и настоящее: сб. докл. и материалов науч. — практ. конф. Пермь: «Звезда», 1999. С. 72–79.

Сибгатуллина А. Т. Ишанизм // Ислам в Поволжье: энциклопедический словарь. М.: Д «Медина», 2013. С. 144–145.

Сызранов А. В. Новые отечественные исследования по истории суфизма в Поволжье в XX в. // Вестник РГГУ. 2014. № 19(141). С. 154–164.

Хамидуллин С. «Полюс времени» по имени Зайнулла: Предисловие // Насыров Р. Х. Шейх Зайнулла Расулев. Уфа: Китап, 2008. С. 117–138.

Ro'i Y. Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev. New York: Columbia University Press, 2000. Xxvii + 764 p.

References and Sources

Permskij gosudarstvennyj arhiv social no-politicheskoj istorii F. 2. Op. 1. Dd. 26393, 6337.

Gatin A. A., Minvaleev A. M., Minnullin I. R. (2013). *Prodolzhenie dukhovnoy tsepochki preemstvennosti Zaynully Rasuleva v XX veke: opyt istoricheskogo issledovaniya* [Continuation of Zaynullah Rasulev's Spiritual Chain in the XXth Century: the Attempt of Historical Research]. Proceedings of the Rasulevskie chteniya: Islam v istorii i sovremennoi zhizni Rossii. Materialy vseros. nauch.-praktich. konf., Russia, Troitzk, March 28, 2012. Chelyabinsk–Ufa. Pp. 90–94 (in Russian).

Guseva U. N. (2013). Ishanizm kak sufiyskaya traditsiya Volgo-Uralskogo regiona v svete sovetskikh istochnikov i istoriografii [Ishanism as Sufi Tradition in Volga-Ural Region in the Light of Soviet Sources and Historiography]. *Problemy vostokovedeniya*. No. 1(59). Pp. 21–26 (in Russian).

Guseva U. N. (2013) *Ishanizm kak sufiyskaya traditsiya Sredney Volgi v XX veke: formy, smysly, znachenie* [Ishanism as Sufi Tradition of the Middle Volga in the XXth Century: the Form, Meaning, Significance]. Moscow: Medina. 214 p. (in Russian).

Kashaf Sh. R. (2013) *Modernizatsiya Rossii i musulmanskoe soobshchestvo (poisk oblika «sovremennogo musulmanina» vo vzglyadakh Z. Rasuleva i problema «osovremenivaniya» gosudarstva v XX veke)* [Modernization of Russia and the Muslim Community (Search of Image of Modern Muslim" in the Z. Rasulev's Views and the Problem of "Modernizing" of the State at the XXI Century]. Proceedings of the Rasulevskie chteniya: Islam v istorii i sovremennoi zhizni Rossii. Materialy vseros. nauch.-praktich. konf., Russia, Troitzk, March 28, 2012. Chelyabinsk–Ufa. Pp. 128–137 (in Russian).

Malikov R. I. (2013). *Sufizm i musulmanskoe dukhovenstvo (X-nachalo XX vv.)* [Sufism and Muslim Clergy (X – the Beginning of the XXth Century]. Proceedings of the Rasulevskie chteniya: Islam v istorii i sovremennoi zhizni Rossii. Materialy vseros. nauch.-praktich. konf., Russia, Troitzk, March 28, 2012. Chelyabinsk–Ufa. Pp. 113–127 (in Russian).

Selyaninova G. D. (1999). *Delo «antisovetskoy organizatsii ishanizma»* 1948 goda [Case of "Anti-Soviet Organization of Ishanism" in 1948]. Proceedings of the Prava cheloveka v Rossii: proshloye i nastoyashcheye. Eds Selyaninova G. D., Suslov A. B. Perm. Pp. 72–79 (in Russian).

СЕЛЯНИНОВА Гульсина 169

Sibgatullina A. T. (2013). Ishanizm [Ishanism]. *Islam v Povolzhye: ent-siklopedicheskiy slovar* [Islam in Povolzhye: encyclopedic dictionary]. Moscow: Medina. Pp. 144–145 (in Russian).

Syzranov A. V. (2014). Novye otechestvennye issledovaniya po istorii sufizma v Povolzhe v XX v. [New Domestic Studies on the History of Sufism in the Volga Region in the XXth Century]. *Vestnik RGGU*. No. 19(141). Pp. 154–164 (in Russian).

Khamidullin S. (2008). «*Polyus vremeni» po imeni Zaynulla* [The Pole of the Time with the Name Zaynullah]. Nasyrov I. R. Sheykh Zaynullah Rasulev. Ufa: Kitap. Pp. 117–138.

Ro'i Y. (2000). Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev. New York: Columbia University Press. 764 p. (in English).

Islam in Modern Russia

FOLLOWING ZAYNULLAH RASULEV'S SUCCESSORS: ISHANISM IN XX CENTURY PERM REGION ACCORDING TO ORAL HISTORICAL SOURCES

Gulsina D. SELYANINOVA,

Cand. Sci. (Hist.), Associate Professor, Perm National Research Polytechnic University (29, Komsomolski Av., Perm, 614000, Russian Federation).

E-mail: gsina@mail.ru

Abstract. The paper is devoted to the study of Ishanism in Perm region. By the Ishanism in Russian islamology is meant a particular form of Sufism in the Volga-Ural region, which have had its own followers not only in the Muslim clergy, but also in various strata of educated Muslims. The author took oral interviews in Perm looking for the followers of ishan Zaynullah Rasulev today. Ishanism in

the Volga-Ural region as a whole, and in the Perm region in particular was associated with Rasulev as the most famous ishan. The study of the archival case called "Anti-Soviet Organization of Ishanism" (1948) helped to clarify the destinies of the arrested Muslims. Since they have received sentences as followers of ishanism (there is the name of Zaynullah Rasulev in the archival document), it was important to verify the interrogation protocols and other documents by means of oral history. Oral historical sources allow us to investigate postmemory, i.e. the memory of the living generations about the events of the past, in this case about the Ishanism traditions in Perm region during the Soviet period. The oral interviews have revealed the actual Zaynullah Rasulev's followers in Perm region. As a result of the study it is possible to conclude: before the Revolution in Troitsk Zaynullah Rasulev's madrasah which was called "Rasuliyyah" there were Muslims from Perm region. In addition, oral interviews suggested that the Muslims arrested in 1948 were Ishanist.

Keywords: Ishanism, ishan, murid, oral sources, Perm region.

UDC 297.1 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-159-170



СУФИЗМ В ДАГЕСТАНЕ КАК ИСЛАМСКИЙ ФЕНОМЕН ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ И СОЦИАЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ



ДЖАБРАИЛОВ Юсуп Джабраилович,

канд. полит. наук, науч. сотр., Региональный центр этнополитических исследований (РЦЭИ) ДНЦ РАН (367000, Россия, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. М. Гаджиева, д. 45). E-mai: y.djabrailov@yandex.ru

Аннотация. В статье раскрывается суфизм как сугубо внутриисламское явление и как путь духовного развития мусульман. Кроме того, в работе подчеркивается положительное влияние данного направления ислама на процесс обеспечения социальной стабильности и культуры конфессионального взаимодействия в дагестанском обществе.

Ключевые слова: ислам, суфизм, шейх, социальная стабильность, радикализм, Дагестан.

УДК 172.3 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-171-182 рактически все современные исследователи ислама вполне справедливо отмечают, что ислам как целостная структурированная система включает в себя все модели социального поведения человека. В то же время ислам не представляет собой монолита, в нем имеются различные течения и направления.

Одним из факторов социально-политической напряженности в Дагестане в постсоветский период стало распространение такого религиозного течения в суннитском исламе, как ваххабизм (салафизм). К его основным отличительным особенностям можно отнести упрощение религиозных обрядов, буквальное толкование Корана, отрицание всех видов нововведений в исламе. Приверженцы ваххабизма и представители традиционного суфийского ислама в республике от религиозных диспутов быстро перешли к взаимным обвинениям в отходе от норм шариата.

В вопросах политического устройства их позиции также разошлись. Представители так называемого фундаменталистского направления ислама выступают за изменение конституционных основ государства и установление

шариата¹, а религиозные деятели традиционного суфийского ислама — за построение общества, основанного на исламских ценностях, но в рамках легальных парламентских методов и существующего государственного строя².

Таким образом, представители суфизма не признают легитимность объявления вооруженного джихада (газавата) под исламскими знаменами и не поддерживают сепаратизм экстремистских групп, прикрывающихся исламскими лозунгами. Например, шейх накшбандийского и шазилийского тарикатов Саид-афанди ал-Чиркави, которого считают одним из самых влиятельных на Северном Кавказе, в одной из своих бесед отмечал: «А какой газават мы должны объявлять сегодня, когда в Дагестане построено и функционируют более трех тысяч мечетей, в каждом городе и во многих селах открыты медресе и исламские институты, по пятнадцать тысяч дагестанцев ежегодно совершают хадж и повсюду за рубежом в исламских заведениях учатся наши дети. То, что люди делают, прикрываясь словом "газават", — это настоящая фитна (смута), а не газават»³.

Такая позиция шейха свидетельствует не об отрицании в исламе вооруженного джихада как такового. Истории хорошо известны примеры участия суфиев в борьбе против колонизации и за свободу вероисповедания, в том числе движение Имама Шамиля на Кавказе. Шейх лишь указал на отсутствие предусмотренных шариатом условий для вооруженного джихада, к каковым относится установление полного запрета на вероисповедную практику.

Более того, Саид-афанди ал-Чиркави считал, что Духовному управлению не следует вмешиваться в политические и экономические вопросы государства. И у государственных структур нет необходимости вмешиваться в вопросы, в решении которых компетентны только представители Духовного управления. Но при этом они должны иметь связь друг с другом⁴.

Такая позиция представляющих «официальный» ислам в республике лидеров суфизма, имеющего здесь крепкие исторические корни, не устраивает разные политические и религиозные группы влияния — как внешние, так и внутренние. Поэтому после развала Советского государства они пытаются оказывать давление на авторитетных суфийских шейхов, но, не получив от них поддержки в реализации своих идей, занимаются дискредитацией суфизма в глазах мусульман и прилагают усилия для искусственного отделения суфизма от ислама.

¹ Гереев Р. «Ваххабизм» и ваххабизм в Дагестане. [Электронный ресурс] // URL: http://www.ansar.ru/analytics/vahhabizm-i-vahhabizm-v-dagestane (дата обращения 11.05.2017).

 $^{^2}$ Абдулагатов З. М. Общественное мнение дагестанцев о религиозной политической деятельности. // Ислам в современном мире. № 12005. [Электронный ресурс] // URL: http://www.idmedina.ru/books/islamic/?457 (дата обращения 11.05.2017).

³ Дубнов В. Это не газават, а фитна. [Электронный ресурс] // URL: http://dylym.ru/eto-ne-gazavat-a-fitna-beseda-s-dostopochtennym-shejxom-saidom-afandi-iz-chirkeya-da- budet-nam-ego-shafaat-i-barakat/ (дата обращения 11.05.2017).

⁴ Саид-афанди аль-Чиркави Сокровишница благодатных знаний. 2-е изд. М., 2003. С. 74.

ДЖАБРАИЛОВ Юсуп 173

В последние годы в Дагестане складываются более тесные, чем прежде, отношения между властью и официальным духовенством. С одной стороны, такое сотрудничество необходимо и довольно эффективно в выстраивании системы государственно-конфессиональных отношений и в противодействии экстремизму. Но, с другой стороны, часть молодежи, ищущая ответы на вопрос, каким способом исправить существующие перекосы в социальной организации общества, видит в таком сотрудничестве «узаконивание» складывающегося социального порядка. Их не привлекают проповеди официального духовенства, в которых говорится о духовном развитии личности, о необходимости видеть и исправлять в первую очередь собственные недостатки.

В результате отклик на свои протестные настроения, вызванные кризисом социально-политического развития, они находят в проповедях религиозных деятелей ваххабитского (салафитского) толка, которые в доступной форме говорят об имеющихся системных проблемах и о невозможности их решения в условиях коррупционной модели управления государством. Известны случаи, когда проповедники и прихожане мечетей, именуемых в народе ваххабистскими (салафитскими), вступали в ряды террористических организаций. В результате органы государственной власти закрыли в республике две мечети.

На территории Дагестана довольно широко развита сеть религиозных образовательных учреждений, до недавнего времени здесь действовало 16 исламских вузов и 50 их филиалов, а также медресе и мактабы. В связи с задачей повышения качества и уровня религиозного образования их число к настоящему моменту сократилось, и сейчас в республике функционирует 6 исламских вузов, 15 медресе, более 280 мактабов¹.

Преподаватели исламских вузов и медресе постоянно обращают внимание студентов на то, что Основной закон государства — это фактически общественный договор, а следовать договору — важная часть кодекса поведения мусульманина. Поэтому в практике противодействия терроризму в республике не отмечен ни один случай участия в противоправных действиях студентов и выпускников исламских образовательных учреждений, курируемых официальным духовенством.

Таким образом, направление ислама, которое акцентирует свое внимание прежде всего на духовно-нравственном аспекте религии, показывает свою эффективность как в налаживании полноценной жизни верующей части общества, так и в обеспечении социальной стабильности в государстве.

Затрагивая вопросы нравственного потенциала ислама как ресурса социального развития, нельзя не рассмотреть учение суфизма (*macaввуф*, *mapuкam*) в исламе, проповедующего аскетизм и высокую духовность.

¹ Вопросы теологического образования обсудили на конференции в Mахачкале. [Электронный pecypc] // URL: http://www.riadagestan.ru/news/society/voprosy_teologicheskogo_obrazovaniya_obsudili_na_konferentsii_v_makhachkale/ (дата обращения 11.05.2017).

Адекватное представление о мусульманской культуре Дагестана можно составить по трудам таких шейхов и ученых, как Мухаммад ал-Яраги (1771–1838), Джамалуддин ал-Кумухи (1788/92–1866), Абдурахман-хаджи ас-Сугури (1792–1881/82), Мухаммад Тахир ал-Карахи (1809–1880), Шуайб-афанди ал-Багини (1853–1909), Сайфуллах-кади Башларов (1853–1919), Хасан Хильми (1852–1937), Саид-афанди ал-Чиркави (1937–2012) и др. В их трудах содержатся фактически все концептуальные положения суфийских братств накшбандийа, шазилийа и кадирийа. Все они единодушны во мнении, что суфизм непредставим вне шариата и основная его роль заключается в осмыслении шариатских норм, вернее — в наполнении их истинными духовными смыслами.

Все они были известными алимами и авторитетными лидерами своего времени. Например, Сайфула-кади Башларов был Муфтием Дагестана и Северного Кавказа (1909–1918), руководил комитетом по делам религии в военно-революционном правительстве Дагестана. В 1905–1908 годах его выбирают депутатом в Государственную Думу России от кавказских мусульман. Огромный опыт общественно-политической деятельности позволил ему существенно снизить накал напряжения в обществе и сохранить стабильность в родном крае в те трудные времена для страны.

По мнению Сайфуллы-кади, для тех верующих кто вступил на путь познания Аллаха (суфизма) необходим живой истинный наставник — шейх, который будет вести их по этому пути, помогая преодолевать трудности.

Он пишет, что предметом изучения тасаввуфа является душа, или, другими словами, «духовное сердце». Это такая наука, с помощью которой очищаются души (нафс) и становятся светящимися сердца. С ее помощью можно испытать удивительные состояния. Вместе с этим приходит способность видеть сердцем (басыра) и получать истинное познание Аллаха, проявляются тайны видимого и сокровенного (тонкого) мира¹.

Согласно данному учению суфий не сможет достичь своей цели без очищения души от заполоняющих ее пороков, таких как зависть, высокомерие, властолюбие и т.д., то есть от всего того, что порицает Всевышний Аллах в Священном Коране.

Обладания караматом (способность творить чудеса) недостаточно для шейхов-суфиев, в отличие от истикама (следования шариату и искренности в деяниях).

Шейхи тариката говорят: «Кто стремится к наслаждениям, чувствам, чудесам и необычным проявлениям, тот не является стремящимся познать Аллаха». Также сказано: «Самое большое чудо (карама) — это истикама (строгое соблюдение всех предписаний Аллаха)»².

 $^{^1\,}$ Сайфуллах-кади Башларов: жизнь и творческая деятельность / [авт.-сост. М. А. Омаров]. Махачкала: Ихсан, 2009. С. 119.

² Там же. С. 136.

ДЖАБРАИЛОВ Юсуп 175

Духовное самосовершенствование само по себе — довольно трудный процесс, поэтому суфии вступают под духовную опеку наставника (устаз, муршид), который прошел все ступени (вирды) тариката, имеет письменное разрешение (иджаза) и повеление (амр) на наставничество от шейха, находящегося в силсила (цепь приемственности) тариката от Пророка. Несоответствие данным критериям лишает шейха духовной легитимности, и он получает статус «лжешейха». Этим объясняются отмечаемые некоторыми экспертами разногласия внутри суфийских общин. Тем не менее суфизм не является фактором социального разъединения, катализатором конфликтного потенциала в обществе, а скорее наоборот, проповедует идеи мира, добрососедства, взаимопонимания, и не только среди мусульман.

Конфликтность вообще чужда самому концепту суфизма. Что касается преследования суфийских шейхов и контроля над ними в советский период, то это было связано с общей антирелигиозной политикой в стране.

Мнения отечественных и зарубежных (западных) философов, исламоведов относительно корней суфизма разделились — считать ли его чисто исламским явлением или же заимствованным из других философских и религиозных практик.

Напомним, что термин «суфизм» появился в третьем веке ислама. В первые три века не было лучше и почетнее званий для мусульман, чем сахабы (сподвижники), табиины (последователи сподвижников) и табии табиин (последователи последователей сподвижников). Более массовое распространение суфизма в третьем веке связано со структурными изменениями в социально-экономической сфере, с усилением стремления людей к мирским благам и, соответственно, с увеличением духовных болезней в обществе. Суфиями стали называться люди, которые уделяли особое внимание духовной составляющей ислама. Отсутствие упоминания данного термина в Коране и Сунне не говорит о его противоречии нормам ислама.

Выдающийся мусульманский ученый, мыслитель, теолог и правовед Имам ал-Газали (1058–1111) в своей книге *Ихйа улум ад-дин* («Воскрешение наук о вере» доказывает непротиворечивость нравственно-этических положений суфизма ортодоксальному исламу. По мнению ал-Газали, цель жизни человека заключается в мистическом приближении к Богу. Двигаясь к этой цели, человек вынужден преодолевать трудный путь очищения от порочных наклонностей и накопления положительных духовнонравственных качеств.

Суфизм ал-Газали — умеренный, монотеистический. Ал-Газали осознавал невозможность восхождения в мир морального абсолюта без опоры на закон (шариат) и вне рамок конкретной регуляции им поведения верующего¹.

 $^{^1}$ Абу Хамид Мухаммад аль-Газали Возрождение религиозных наук. 2-е изд. / пер. с араб. Т. І. Махачкала. 2011. С. 23.

Разъяснение данного вопроса, вернее предотвращение попыток «изъятия» суфизма из лона ислама, имеет значение не только для сохранения внимания на нравственной составляющей развития ислама, но и для ослабления позиций носителей радикальной религиозной, экстремистской идеологии в регионе.

В отдельных научных работах философов и исламоведов прослеживается линия на противопоставление суфизма ортодоксальному исламу.

Так, Г. М. Керимов отмечает: если в исламе считается, что поведение человека в земной жизни определяет его благополучие и неблагополучие в жизни загробной, то суфизм не связывает райское будущее с земным поведением человека¹. Также с точки зрения суфизма Аллах включает в себя мир как часть своего бытия — таким образом, признается субстанциальная непрерывность материального и духовного бытия, в свою очередь противоречащая исламской трактовке монотеизма². В практической же жизни суфиев молитва и паломничество искусно устраняются³.

Рассматривая онтологические и гносеологические различия суфизма и салафизма, другой автор — М. И. Билалов — приходит к выводу об отрицании в суфизме положения ортодоксального ислама о том, что Бог выше всякого ощущения и познания⁴.

Мы склоны поддержать мнение о самобытности суфизма в рамках шариата. В суфизме, во всяком случае в понимании дагестанских суфиев, никоим образом не опровергается связь между поведением верующего в земном мире и соответствующим этому райским благом и адским наказанием. Данный аспект мусульманского вероубеждения подчеркивается во многих теологических работах дагестанских тарикатских шейхов⁵.

Многочисленные молитвы, посты, участие в паломничестве, неукоснительное соблюдения шариатских норм и запретов — неотъемлемые составляющие образа жизни мусульман-суфиев в Дагестане.

Так, основной контингент паломников из квоты, предоставленной Российской Федерации, составляют жители Дагестана, Чечни и Ингушетии, где сильны суфийские позиции ислама. Около 65–70% от числа всех паломников из Российской Федерации составляют паломники из Дагестана.

Что касается отношения человека к Богу и пути мистического Его познания, то в суфизме это происходит через непосредственное познание

¹ *Керимов Г. М.* Суфизм: мистическая ветвь в исламе // Вопросы религии и религиоведения. Вып.1.: Антология отечественного религиоведения: сборник / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. Ч. 2. М.: МедиаПром, 2009. С. 231.

² Там же С. 234

³ Там же С. 236

 $^{^4}$ Билалов М.И. Онтологические и гносеологические различия суфизма и салафизма // Исламоведение. 2015. № 1. С. 65.

⁵ 68 мудрых изречений шейха Саида Афанди. [Электронный ресурс] // URL: http://www.islam.ru/content/kultura/31143 (дата обращения 11.05.2017).

ДЖАБРАИЛОВ Юсуп 177

человеком себя, то есть осознание себя одновременно высшим уникальным биологическим творением и в то же время слабым существом, нуждающимся в постоянной божественной опеке.

В принципе в суфизме не может быть отрицания любой шариатской нормы, поскольку, если суфии в изучении одной из основ религии Ихсана следуют за имамами тариката, то в двух других — Ислама и Имана, — как и все мусульмане-сунниты, следуют за имамами мазхабов (исламских правовых школ) и за имамами акиды (вероубеждения).

Характеристика суфизма как пантеистического учения обосновывается концепцией «вуджудизма» (вахдат ал- вуджуд), или «единства бытия», которая во многом построена на теоретических положениях работ выдающегося мусульманского мыслителя-суфия Ибн ал-Араби (1165–1240). Но здесь следует отметить следующее:

- во-первых, обращение к трудам Ибн ал-Араби требует величайшего такта. Выводы из многозначных текстов шейха, которые исследователи порой делают из вписывающихся в их кругозор тезисов, а все прочие обходя стороной, скорее всего, можно рассматривать лишь как интерпретацию воззрений Ибн ал-Араби;
- во-вторых, не исключено, что исследователи его биографии передают только те фразы, что сказаны им во время фана (экстаза). Под этим термином понимается процесс «удаления человека от животных страстей его низменной души... когда он не видит ничего, кроме Бога»¹. Практически все суфийские авторы подчеркивали, что фана это переживание, а не реальное субстанциональное соединение человека с Богом².

В книге известного дагестанского суфийского шейха Хасана Хильми *Буруджуль мушайяда* отмечается, что обладатели состояния фана иногда, когда они не чувствуют ничего из-за своего «опьянения», думают, что этого и нет. То есть они думают, что не осталось ничего, кроме Всевышнего, и успокаиваются этим. Когда же они по милости Всевышнего выходят из этого состояния, удостаиваются чести овладеть сознанием и становятся хозяевами чувств, то понимают, что это было просто забвение, а не отсутствие самих вещей. Если из-за этого забвения для них что-то и перестало существовать, то это только связь с вещами, которые занимали место в их сердце и были порицаемы, а не сами вещи. Они остаются в своем прежнем состоянии, их невозможно отрицать и считать несуществующими. И когда по милости Аллаха к ним возвращается дар видеть и различать, их покидает упомянутое утешение. И тогда его место занимают печаль, огорчение и беспокойство. Они хорошо понимают, что к деяниям, которыми доволен Аллах,

 $^{^1\,}$ Словарь суфийских терминов. [Электронный ресурс] // URL: http://vectork. org/sufijskij-slovar/ (дата обращения 11.05.2017).

² Ислам: Энциклопедичесий словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 251.

не приводят старания и усердие в том, чего не существует. И осознание ограниченности возможностей и упущения в происшедшем будет с ними постоянно¹.

Следовательно, объяснение состояния фана как слияние человека с Богом, подобно слиянию капли с морем, на наш взгляд, это — общность качества «внутренней чистоты» ($ca\phi a$), дарованная человеку Богом за его стремление и труд.

Кроме того, существует проблема смыслового искажения тех или иных фраз шейхов тариката. Так, по мнению представителей суфизма, слова известного шейха Абу Йазида ал-Бистами (804–874): «Мы вошли в океан, на берегу которого стояли пророки» — оппоненты суфизма трактуют в том смысле, что шейхи суфизма приписывают себе уровень познаний в религии выше, чем у пророков. Тогда как на самом деле, фраза имеет обратный смысл: «Пророки перешли океан и стоят на том берегу, мы же не можем добраться до него»².

Тот же Хасан Хильми, разъясняя понятия «шариат», «тарикат» и «хакикат» в исламе, пишет: «Ты знай, мой брат, тарикат и хакикат являются слугами шариата... Например, ложь — это то, что запрещено в шариате, и обязательно следует стараться оберегать свой язык от нее. Остерегаться этого и есть шариат. И даже если мы убережём язык от греховного, то его след в виде желания говорить запретное обычно сохраняется в сердце. Старание, придерживаясь правильного пути, очищать сердце от такого следа (желания) и есть тарикат. И, наконец, полное исключение лжи, даже ненамеренной, из языка и из сердца, есть истина (хакикат), к чему мы и должны стремиться»³.

Рассматривая тарикат и хакикат как «слуг» шариата, Сайфуллах-кади дает следующее определение: «Шариат — это внешнее, видимое соблюдение правил поведения. Тарикат — это дополнительное, принужденное объединение с этим своего сердца (батын), чтобы то, что верующий делает, соответствовало тому, что у него в сердце. Хакикат — это упрочение состояния такого согласованного соблюдения норм поведения внешне и сердцем»⁴.

Можно сказать, что особенностью суфизма является то, что в нем в качестве реальных человеческих познавательных способностей наряду с рациональными признаются и иррациональные, проявляющиеся в сфере человеческого духа.

¹ См.: Хасан ибн Мухаммад Хильми ал-Кахи ан-Накибанди аш-Шазили ад-Дагистани. Ал-Бурудж ал-мушайада би-ннусус ал-муайяда (араб.). Махачкала: «Дар ар-Рисала», 2014. С. 160–162.

² Абувов И. М. Суфизм и лицо ваххабизма. Махачкала, 2010. С. 160.

 $^{^3\,}$ Мактубат Хасана Афанди. [Электронный ресурс] // URL: http://islamdag.ru/verouchenie/22660 (дата обращения 11.05.2017).

⁴ Сайфуллах-кади Башларов: жизнь и творческая деятельность / [авт.-сост. М. А. Омаров]. Махачкала: Ихсан. 2009. С. 126.

ДЖАБРАИЛОВ Юсуп 179

Суфизм основан на признании возможности интуитивного познания Бога и в этом отношении можно говорить о мистической составляющей суфизма¹.

По шариату мусульманин должен выполнять деяния, проявляющиеся внешне (молитва, паломничество и т.д.) и внутренне (вера, искренность, терпение, доброта, милосердие и т.д.). Суфизм в Дагестане рассматривается в первую очередь как наука о внутренних (сердечных) качествах и методах духовного очищения верующего, то есть воплощающая в жизнь теоретические духовные аспекты ислама.

Рассмотрению вопросов морально-нравственных устоев в исламе посвящена книга муфтия Дагестана Абдулаева А-Х., шейха накшбандийского и шазилийского тарикатов «Благонравие праведников». В ней автор в центр похвальных и порицаемых качеств индивида ставит нафс (эго) человека — сущность, которую невозможно постичь полностью. Под нафсом понимается благородная сущность души, духа, удивительным образом облаченного в материальное тело. Поэтому нафсу человека от природы присущи стремления к удовлетворению не только высоких духовных потребностей, но и низменных страстей. Именно очищение и удержание нафса от плотских страстей, которые не позволяют ему приблизиться к Богу, является основной задачей суфизма.

В книге различают пять уровней нафса в соответствии с приближенностью или отдаленностью его обладателя от Аллаха:

Первый уровень — ан-нафс ал-аммара (повелевающий творить зло); Второй уровень — ан-нафс ал-лаввама (упрекающий нафс). Он упрекает своего хозяина за соверщенный грех;

Третий уровень — ан-нафс ал-мулхима (вдохновляющий нафс). Нафс этого уровня внушает своему хозяину благо и призывает к благому;

Четвертый уровень — ан-нафс ар-разия (довольный нафс). Он проявляет полную покорность решениям Аллаха;

Пятый уровень — ан-нафс ал-марзия (нафс, которым доволен Всевышний). По достижении этой степени мюрид делает первый шаг на пути к истинному познанию Аллаха².

Письменные источники, содержащие суфийские нравственно-гуманистические идеи о благородстве, храбрости, сострадании к слабому, щедрости, прощении других людей, послушании родителям и учителям, уважении к старшим, правдивости в речах, разборчивости в питье и пище, смирении, молчании, терпении, непричинении зла, самоконтроле, любви и т. п., занимают довольно важную часть в арабографическом наследии северокавказских народов. Более того, эти идеи, мысли не устарели

 $^{^1}$ *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 33.

² Абдулаев А.-Х. Благонравие праведников / пер. с араб.). Махачкала, 2015. С. 9–10.

по сей день, так как они демонстрируют общечеловеческое понимание нравственного поведения и культуры всех людей мира¹.

В целом одной из важнейших теоретических установок суфизма является концепция «пути» (ат-тарик), ведущего человека через морально-этическое очищение, самоконтроль и самосовершенствование к постижению высших истин².

На территории Дагестана в основном представлены братства трех тарикатов — накшбандийского, шазилийского и кадирийского. Практика суфийских братств демонстрирует, особенно в последние годы, свою жизнеспособность, миролюбие, стойкость в защите внутриконфессионального согласия и единства народов России.

Не случайно практически во всех ежегодных Посланиях Народному Собранию Республики Дагестан ее глава отмечает значительную роль Муфтията республики в объединении мусульманских общин, в сохранении согласия между представителями всех конфессий и противодействии идеологии терроризма.

Изучение сущности духовной стороны суфизма играет важную роль, поскольку он имеет в регионе многовековую историю и продолжает оказывать большое влияние на нравственно-этические ценности, духовноритуальную и социально-политическую практику значительного числа мусульман.

Отсюда и огромный потенциал суфизма в Дагестане по противодействию радикализму, укреплению идей гуманизма, упрочению внутриисламского и межкультурного диалога³.

Литература:

Абдулаев А.-Х. Благонравие праведников (пер. с арабского). Махачкала: Рисалат, 2015. 288 с.

Абувов И. М. Суфизм и лицо ваххабизма. Махачкала, 2010. 415 с.

Абу Хамид Мухаммад ал-Газали. Возрождение религиозных наук. 2-е изд. Махачкала, 2011. 424 с.

Билалов М. И. Онтологические и гносеологические различия суфизма и салафизма // Исламоведение. 2015. № 1. С. 61-68.

 $^{^1}$ Эскарханов Г. Л. Суфизм на Северо-Восточном Кавказе: возникновение, идеология, практика: автореф. дис. канд. филос. наук. Грозный, 2011. С. 19.

 $^{^2~}$ *Кныш А.Д.* Суфизм // Ислам: Историографические очерки / под общ. ред. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1991. С. 174.

³ *Магомедова М.А.* Роль ислама в противодействии экстремизму в Дагестане // Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации: Материалы Второй Всероссийской научно-практической конференции. Казань, 17–18 ноября 2016 г. / отв. ред. Г. Ф. Габдрахманова. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016. С. 216–220.

ДЖАБРАИЛОВ Юсуп 181

Ислам: Энциклопедичесий словарь. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.

Керимов Г. М. Суфизм: мистическая ветвь в исламе // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1.: Антология отечественного религиоведения: сборник / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. Ч. 2. М.: Медиа-Пром, 2009. С. 229–240.

Кныш А. Д. Суфизм // Ислам: историографические очерки / под общ. ред. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1991. 228 с.

Магомедова М. А. Роль ислама в противодействии экстремизму в Дагестане // Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации: Материалы Второй Всероссийской научно-практической конференции. Казань, 17–18 ноября 2016 г. / отв. ред. Г. Ф. Габдрахманова. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016.

Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.

Саид-афанди ал-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний. 2-е изд. М., 2003. 383 с.

Сайфуллах-кади Башларов: жизнь и творческая деятельность / [авт.сост. М. А. Омаров]. Махачкала: Ихсан, 2009. 202 с.

Хасан ибн Мухаммад Хильми аль-Кахи ан-Накшбанди аш-Шазили ад-Дагистани. Аль-Бурудж аль-мушайяда би-ннусус аль-муайяда («Башни, укреплённые подтверждёнными [авторитетными] текстами»). Махачкала: «Дар ар-Рисаля», 2014. 440 с.

Эскарханов Г.Л. Суфизм на Северо-Восточном Кавказе: возникновение, идеология, практика: автореф. дис. канд. филос. наук. Грозный, 2011. 20 с.

References

Abdulaev A.-H. (2015). *Blagonravie pravednikov* [Good Conduct of Righteous Persons]. Mahachkala. 288 p. (in Russian).

Abuvov I. M. (2010). *Sufizm i lico vahkhabizm* [Sufism and Face of Wahhabism]. Mahachkala. 415 p. (in Russian).

Abu Hamid Muhammad al'-Gazali (2011). *Vozrozhdenie religioznyh nauk* [The Revival of Religious Sciences]. Mahachkala. 421 p. (in Russian).

Bilalov M. I. (2015). *Ontologicheskie i gnoseologicheskie razlichiya sufizma i salafizma* [Ontological and Gnoseological Distinctions of Sufism and Salafism]. Journal of the Islamic studies. Vol. 1. Pp. 61–68.

Islam: ehnciklopedicheskij slovar'. (1991). [Islam: an Encyclopedic Dictionary]. Moscow. 315 p. (in Russian).

Kerimov G. M. (2009). *Sufizm: misticheskaya vetv' v islame* [Sufism: a Mystical Branch in Islam]. Questions of religion and religious studies. Issue 1: Anthology of Domestic Religious Studies: Collection. Moscow. 426 p. (in Russian).

Knysh A. D. (1991). *Sufizm* [Sufism]. Islam: Historiographic Sketches. Moscow. 232 p. (in Russian).

Magomedova M. A. (2016) *Rol' islama v protivodeistvii ekstremizmu v Dagestane* [Role of Islam in Struggle with Extremism in Dagestan]. Positive Experience of regulation of ethnosocial and ethnocultural processes in regions of the Russian Federation (collection). Kazan. Pp. 216–220.

Nasyrov I. R. (2009). *Osnovaniya islamskogo misticizma* [The Grounds of Islamic Mysticism (Genesis and Evolution)]. Moscow. 552 p. (in Russian).

Sajfullah-kadi Bashlarov: ZHizn' i tvorcheskaya deyatel'nost'. (2009) [Sayfullah-kadi Bashlarov: Life and Activity]. Mahachkala. 202 p. (in Russian).

Said-afandi al'-Chirkavi *Sokrovishchnica blagodatnyh znanij* (2003) [Treasury of Fertile Knowledge]. Moscow. 383 p. (in Russian).

Hasan bin Muhammad al'-Kahi. (2014). *Al'-Burudzh al'-mushajyada bi-nnu-sus al'-muajyada* [Towers Made Stronger by Acknowledged Texts]. Mahachkala. 440 p. (in Russian).

Eskarhanov G. L. (2011). *Sufizm na Severo-Vostochnom Kavkaze: voznikno-venie, ideologiya, praktika* [Sufism in the North-East Caucasus: Emergence, Ideology, Practice]. Groznyj. 20 p. (in Russian).

Islam in Modern Russia

SUFISM IN DAGESTAN AS THE ISLAMIC PHAENOMENON OF SPIRITUAL DEVELOPMENT AND SOCIAL STABILITY

Yusup D. DJABRAILOV,

Cand. Sci. (Polit.), researcher, Regional center of Ethnopolitical Studies, Dagestan Scientific Centre, Russian Academy of Sciences (RAS) (45, M. Gadjiev Str., Makhachkala, Republic of Dagestan, 367000, Russian Federation).

E-mail: y.djabrailov@yandex.ru

Abstract. The paper deals with the Sufism in Dagestan as with the particular intra-Islamic phenomenon and the way of spiritual development of Muslim community. Besides that, the author emphasizes the positive influence of Sufi practices on process of ensuring of social stability and on cultural level of interconfessional communication in the modern Dagestan society.

Keywords: islam, sufism, sheikh, social stability, radicalism, Dagestan.

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ КОРПУСА МУСУЛЬМАНСКОГО ДУХОВЕНСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ АРМИИ



БАИМОВ Айрат Гайсарович,

мл. науч. сотр. отд. религиоведения, Институт этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН (450077, Россия, Республика Башкортостан, г. Уфа, ул. Карла Маркса, 6). E-mail: baimov.airat@mail.ru

Аннотация. В статье речь идет о проблемах комплектования штатов военного духовенства, в частности мусульманского. Впервые структура управления военными священнослужителями в системе Главного управления по работе с личным составом Министерства обороны РФ приводится не в специализированном военном издании. Исследуются аргументы в пользу необходимости военных имамов в Российской армии. Предлагаются пути решения проблемы по привлечению кадров из числа священнослужителей-мусульман. Выводы статьи основаны на сведениях, полученных в ходе глубинного интервьюирования должностных лиц Министерства обороны РФ по работе с верующими военнослужащими.

Ключевые слова: военное духовенство, верующие военнослужащие, армия, ислам.

УДК 261.7 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-183-192

ема армейского духовенства нечасто обсуждается на страницах широкой печати, в научных изданиях и в общественных дискуссиях. В начале нынешнего года она неожиданно возникла в связи с историей Андрея (Ильяса) Никитина — молодого человека, которого из-за характерной внешности и мусульманского костюма необоснованно заподозрили в причастности к взрыву в Санкт-Петербургском метро 3 апреля 2017 г. Оказалось, что в прошлом он офицер ВДВ, служил в Чечне, вышел в отставку в звании капитана, позже принял ислам, взяв себе имя Ильяс. Эти обстоятельства заставили Министерство обороны обратить на Никитина внимание и пригласить его на «должность помощника командира объединения по работе с верующими военнослужащими исламского вероисповедания». Как заметил представитель военного ведомства: «Вакансии именно по работе с мусульманами в войсках имеются, а для человека с таким опытом и религиозным подходом место всегда найдется»¹. Однако Никитин отказался от этого предложения, не пожелав менять устоявшийся в гражданской жизни порядок

¹ [Электронный ресурс] // URL: https://www.pravda.ru/news/accidents/05-04-2017/1329825-0/ (дата обращения 20.04.2017).

вещей. Тем не менее сам факт обращения к нему, по мнению автора, стал иллюстрацией одной из насущных проблем современной армии — острой нехватки кадров священнослужителей исламского вероучения в Министерстве обороны РФ (МО РФ). С другой стороны, проблема проявилась и в том, что по разным причинам достойные кандидаты на эту должность сами не желают пополнять ряды военного духовенства.

Должность помощника командира по работе с верующими военнослужащими (ПК РВВ) была официально учреждена в начале 2010 года по приказу министра обороны РФ А. Э. Сердюкова на основании решения президента РФ Д. М. Медведева. Согласно первоначальному заявлению планировалось создать штат военного духовенства общей численностью 250 человек. Предполагалось, что замещение этих должностей будет завершено к концу 2010 года¹, однако процесс комплектования штата военных священнослужителей затянулся до настоящего времени.

Причина тому — ряд проблем, требующих времени для их решения. Во-первых, в законодательстве РФ деятельность военных священнослужителей ранее не была предусмотрена. Необходимо было проработать юридическую сторону вопроса, обозначить права и обязанности армейского духовенства, его цели и задачи, чтобы вместе с тем это не противоречило светскому характеру государства. Отметим, что нормативно-правовые документы², регулирующие государственно-конфессиональные отношения не претерпели каких-либо изменений в связи с решением президента РФ Д. А. Медведева воссоздать институт военного духовенства. Для урегулирования работы военных священнослужителей в соответствии с Конституцией РФ и другими Федеральными законами были разработаны «Положение по работе с верующими военнослужащими» и «Основы концепции работы с верующими военнослужащими в Вооруженных Силах Российской Федерации». Во-вторых, к воссозданию института военного духовенства было в определенной степени не готово не только государство, но и общество. Со стороны некоторых ученых высказывались мнения о возможных негативных последствиях, которые могут иметь место в обозримом будущем в связи с «необдуманным» решением официально впустить в армию священнослужителей³. Поэтому первые годы существования института военного

¹ Лукичев Б. М. Патриарх Кирилл и военное духовенство (О трудах Патриарха Московского и всея Руси Кирилла по возрождению института военного духовенства в Вооруженных Силах Российской Федерации). М.: ФИВ, 2016. С. 63.

 $^{^2}$ Федеральный закон от 27.05.1998 № 76 — ФЗ (в ред. от 03.02.2014 № 7-ФЗ) «О статусе военнослужащих» // [Электронный ресурс] // URL: https://www.consultant.ru (дата обращения 20.04.2017); Федеральный закон от 26 сентября 1997 № 125-ФЗ (ред. от 13 июля 2015) «О свободе совести и о религиозных объединениях» // [Электронный ресурс] // URL: https://www.consultant.ru (дата обращения 20.04.2017); Общевоинские уставы Вооруженных Сил Российской Федерации. Ростов н/Д.: Феникс, 2012. 635 с. (Закон и общество).

³ *Мозговой С.А.* К вопросу о введении института военного духовенства в Российской Армии // Военно-юридический журнал. 2010. № 11. С. 2–10.

БАИМОВ Айрат 185

духовенства — это скорее экспериментальный период: накопление опыта и работа над ошибками. В-третьих, к кандидатам на должность ПК РВВ выдвигаются высокие требования, а процесс их отбора состоит из нескольких этапов и затягивается до года. В-четвертых, работа военного священнослужителя имеет свою специфику, и некоторые отобранные представители духовенства, в том числе из православных священников, вскоре после назначения пишут заявление об уходе.

Алгоритм отбора кандидатов на должность ПК РВВ (Рис 1.) состоит из нескольких этапов. Условно можем выделить 4.

Этап І. Поиск кандидата. (1) Командир (начальник) военной части (организации) осуществляет поиск претендента на должность ПК РВВ и согласовывает его кандидатуру с руководителем местной религиозной организации. Последний, в случае одобрения, предоставляет командиру (начальнику) военной части (организации) необходимую документацию на кандидата.

Этап II. Изучение документов. (2) Заверенные командиром (начальником) военной части (организации) документы на кандидата направляются в Главное Управление по работе с личным составом (ГУРЛС) ВС РФ. (3) После изучения представленных документов каждая кандидатура согласовывается с руководителем соответствующего религиозного объединения. (4) Затем эти документы направляются в Главное управление кадров (ГУК) МО РФ с предложениями и пояснительными материалами.

Этап III. Изучение кандидата на предмет соответствия требова- ниям. (5) ГУК МО РФ осуществляет проверочные мероприятия в отношении кандидата на предмет соответствия требованиям, предъявляемым к ПК РВВ. Готовит проекты решений, которые согласовываются со *статссекретарем* (заместителем) министра обороны $P\Phi$;

Этап IV. Прием на работу. (6) При одобрении кандидатуры командиру (начальнику) военной части (организации) направляется сопроводительное письмо. **(7)** Командир (начальник) военной части (организации) принимает кандидата на службу и предоставляет в ГУК МО РФ выписки из приказа о приеме на работу.

Требования к кандидату, согласно «Положению по организации работы с верующими военнослужащими ВС РФ» (утверждено министром обороны РФ 24 января 2010 г.), выдвигаются следующие: он должен быть гражданином РФ; не иметь двойного гражданства; не иметь судимости; иметь уровень государственного образования не ниже среднего (полного) общего образования; иметь рекомендацию от соответствующего религиозного объединения; иметь положительное заключение медицинской комиссии о состоянии здоровья. Согласно другому документу (Приказ Минтруда от 10.05.2016 № 225н) выдвигаются следующие требования к квалификации ПК РВВ: высшее богословское образование или высшее светское

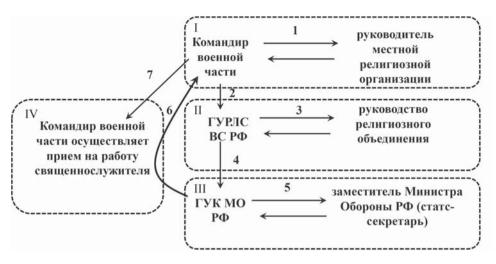


Рис. 1. Алгоритм отбора кандидатов

образование при пастырском опыте служения в религиозном объединении не менее 5 лет¹.

В настоящее время созданы структурные подразделения в МО РФ и штат должностных лиц по работе с верующими военнослужащими. Всего было выделено 277 должностей, из которых 10 — светский персонал, 267 священнослужители. Структура органов по работе с верующими военнослужащими в системе работы с личным составом ВС РФ состоит из стратегического (на уровне высшего командования), оперативного (на уровне объединений военных округов, видов и родов войск) и тактического (на уровне военной части/организации) звеньев, тогда вертикаль управления — от высшего к низшему — выглядит следующим образом (Рис. 2): МО РФ — ГУРЛС ВС РФ — Управление по работе с верующими военнослужащими (УРВВ) — Отделение по работе с личным составом военных округов, видов и родов войск (ОРЛС по ВО) — Отделение по работе с верующими военнослужащими в военных округах, видах и родах войск (ОРВВ по ВО) — Командир (начальник) военной части (организации) — ПК РВВ. Следует понимать, что представленная схема управления корректна только в части описания работы с верующими военнослужащими. В вопросах о порядке прохождения военной службы и выполнения боевых задач предложения органов по работе с верующими военнослужащими могут носить только рекомендательный характер. По мнению отдельных сотрудников УРВВ из числа светского персонала, имеющаяся вертикаль не достаточно хорошо

¹ Приказ Минтруда России от 10.05.2016 № 225н «Об утверждении Единого квалификационного справочника должностей руководителей, специалистов и служащих, раздел «Квалификационные характеристики отдельных должностей работников воинских частей и организаций Вооруженных Сил Российской Федерации» (Зарегистрировано в Минюсте России 06.07.2016 № 42771) // [Электронный ресурс] // URL: www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_201207/f1e08a19007ce95f769fe40dac21525a5a3e679a/(дата обращения 20.04.2017).

БАИМОВ Айрат 187

продумана и в результате усложняет работу. Некоторые ПК РВВ считают себя помощниками заместителя командира по работе с личным составом, а не командиров подразделений, кем они на самом деле являются. И к тому же они находятся в подчинении религиозной организации, которая выдвинула их кандидатуру.

По факту на февраль 2016 года из имеющихся 267 штатных должностей была занята 161 штатная должность, в том числе 157 — православными священниками, 3 — имамами и 1 буддийским священнослужителем (данные получены от консультанта Главного управления по работе с личным составом ВС РФ). В настоящий момент приведенные цифры могут не соответствовать реальным

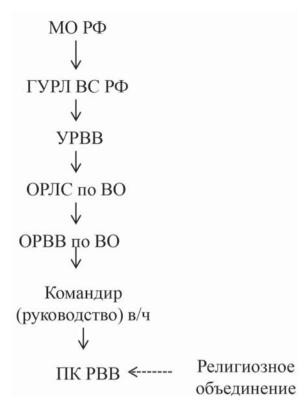


Рис. 2. Схема управления в структуре органов ПК РВВ.

по причине постоянного пополнения и обновления штата военного духовенства. Вместе с тем по плану к концу 2016 года должны были быть укомплектованы 223 должности ПК PBB, а к концу 2017 года — заполнены все оставшиеся вакансии, однако выполнить поставленную задачу не удалось.

Рядовой читатель, далекий от исследуемой темы, на основе приведенных цифр может сделать вывод, что предпочтение при назначении ПК РВВ отдается православному духовенству и это приводит к дискриминации других религий. Однако это не так, хотя подобное мнение имеет место. Возможно, оно базируется на том, что многие действующие офицеры Российской армии являются участниками чеченских кампаний. Среди них встречаются те, кто понимал войну на Северном Кавказе не просто как борьбу за территориальную целостность государства, а как схватку между двумя мировыми религиями — исламом и православием. Поэтому не исключено, что в единичных случаях в некоторых военных частях руководство может воспрепятствовать появлению имама. На самом деле проблему стоит искать не в этом, так как дискриминации как таковой нет.

Реальная проблема заключается в пассивности самих мусульманских религиозных объединений и организаций, а командиры военных частей иногда просто не знают, из какого духовного управления пригласить служителя культа. Дополнительные трудности в этом плане создают и сами солдаты-срочники, требуя «своего» имама. Если в РПЦ благодаря централизации и церковной иерархии мнение священников в вопросах веры автоматически отражает мнение Патриарха, то в исламе каждый имам толкует священные тексты по-своему и может даже вынести вердикт о невежестве другого имама, полагаясь на собственное мнение. Разобщенность муфтиятов часто сопровождается разногласиями между ними. Это порождает среди представителей их религиозных общин (в данном случае призывников) настороженное отношение к духовенству «не своей» мусульманской религиозной организации. Поэтому очень трудно найти «того самого» имама, который отвечал бы всем требованиям не только органов управления военным духовенством, но и военнослужащих-мусульман. Даже когда командованию удается договориться с каким-либо муфтиятом и уладить вопросы недоверия с военнослужащими, следующая проблема состоит в том, что среди мусульманских духовных лиц практически нет желающих работать в Вооруженных силах. Это может объясняться многими причинами идеологическими соображениями, неготовностью к частым и длительным командировкам, нежеланием брать на себя ответственность и т.д. Многих пугает бюрократическая процедура отбора и то, что она неоправданно затянута. Но самой главной причиной, на наш взгляд, является преклонный возраст большинства мусульманских духовных деятелей. Согласно данным исследователей, средний возраст имамов превышает 55 лет¹. Участие в повседневной жизни военной части предусматривает определенные нагрузки, что требует от священнослужителя физического здоровья, выносливости и хорошей спортивной формы.

Вместе с тем военные имамы необходимы современной Российской армии. Во-первых, об этом говорят цифры официальной статистики: 78,1% военнослужащих считают себя верующими, из них 68,5% называют себя православными христианами, 8,5% — мусульманами, 1,1% — буддистами, 0,01 — иудаистам, 21,9% не относят себя ни к одной из конфессий² (сюда входят не только так называемые скрытые верующие, но и представители нетрадиционных религиозных объединений). Исходя из этих цифр, каждый 11-й в строю — мусульманин. Соответственно игнорировать чувства верующих-мусульман недопустимо.

 $^{^1}$ Хабибуллина З. Р. Корпус мусульманского духовенства Республики Башкортостан: состояние и тенденции развития. // Ученые записки Казанского университета. Серия: «Гуманитарные науки». 2013. № 3. Т. 155. С. 162–170.

² Боровский В.В. О структуре и организации работы с верующими военнослужащими в Главном управлении по работе с личным составом ВС РФ // Организация работы с верующими военнослужащими Вооруженных Сил России: состояние и перспективы // Материалы межрегионального научно-методического семинара. Уфа, 17 февраля 2016 года. Уфа: РИО РИУ ЦДУМ России, 2016. С. 25.

БАИМОВ Айрат 189

Во-вторых, военные имамы необходимы не только для солдат, но и для их командиров. Как правило, солдаты очень находчивы и проявляют смекалку, когда дело касается облегчения службы. Неоднократно были зафиксированы случаи, когда солдаты отказывались участвовать в хозяйственных работах, выполнять приказы «офицеров-кафиров», требовали отпуска и увольнительные по случаю пятничного намаза и религиозных праздников, которые часто использовались не для удовлетворения духовных нужд. Также настаивали на предоставлении им по часу свободного времени для совершения ежедневного 5-кратного намаза, возможности мыться каждый день в бане и часто менять белье, аргументируя все это религиозными канонами и ссылаясь на федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединений». Однако предоставление таких возможностей отдельным солдатам может привести к конфликтам на религиозной почве между военнослужащими и возникновению негативного отношения к исламу. Офицеры часто далеки от исламской догматики и, чтобы правильно оценить ситуацию, должны иметь рядом советника в лице ПК РВВ исламского вероучения.

В-третьих, многих призывников из числа верующих мусульман волнует вопрос, насколько правильно служить мусульманам в Российской армии, которая воспринимается ими как «православная». Нередко ответ на него они ищут в Интернете на разных мусульманских форумах, в числе которых есть и радикалистские. Присутствие имамов в армии свело бы на нет тему «православной армии», а призывник имел бы возможность задать интересующий его вопрос компетентному военному имаму.

В-четвертых, имамы в Российской армии необходимы для преодоления исламофобии, которая довольно распространена среди рядового обывателя. Многие не привыкли видеть в исламе мирную религию, что зачастую связано с невежеством и распространением некоторыми СМИ искаженной информации. Присутствие имама в военной среде способствует формированию положительного образа ислама и отделению этой религии от понятия «терроризм» и прочих негативных стереотипов.

Для привлечения кадров со стороны государства в лице Министерства обороны помощнику командира по РВВ предоставляются следующие гарантии: 40-часовая 5-дневная рабочая неделя (8-часовой рабочий день), стабильная заработная плата от 25 тыс. рублей с учетом всех надбавок¹,

¹ Приказ министра обороны РФ от 23.04.2014 № 255 (ред. от 18.08.2016) «О мерах по реализации в Вооруженных Силах Российской Федерации постановления Правительства Российской Федерации от 5 августа 2008 г. № 583» (вместе с «Положением о системе оплаты труда гражданского персонала воинских частей и организаций вооруженных сил Российской Федерации», «Порядком формирования и использования фонда оплаты труда гражданского персонала воинских частей и организаций вооруженных сил Российской Федерации») (Зарегистрировано в Минюсте России 17.06.2014 № 32708) // Официальный сайт компании «КонсультантПлюс». [Электронный ресурс] // URL: www. consultant.ru/document/cons_doc_LAW_164951 (дата обращения 20.04.2017).

выдается служебная квартира¹, устанавливается пенсионное обеспечение. Основная часть гражданских имамов за свою духовную деятельность не получает никакого материального вознаграждения, за исключением добровольных пожертвований прихожан. Поэтому предложение государства в этом плане весьма заманчиво и перспективно. В 2012 году на базе факультета переподготовки, повышения квалификации и дополнительного образования Российского исламского университета ЦДУМ России (г. Уфа) были созданы курсы подготовки специалистов с углубленным изучением истории и культуры ислама для работы в Вооруженных Силах России. Отобранные кандидаты проходят 2-месячную спецподготовку на базе Военного университета МО РФ.

Таким образом, созданы условия для работы имамов в армии. Однако имеюшиеся вакансии заполняются с большим трудом. На наш взгляд, в основе всякой проблемы лежит отсутствие корректной информации. Очень сложно найти справки о деятельности военных имамов — даже в Интернете. Нет развернутой и доступной информации ни на сайте Министерства обороны², ни на других сайтах, посвященных институту военного духовенства³, ни на официальном сайте ЦДУМ России⁴ и других муфтиятов. Молчат и печатные издания, тогда как сведениями, изложенными в данной статье, должен обладать каждый имам в каждой мечети на территории России. Последние должны доносить эту информацию до умов молодых и энергичных прихожан мечетей. С этой целью было бы правильно организовывать ознакомительные лекции в районах субъектов Российской Федерации, где проживают мусульмане. Создать сайт или преобразовать имеющиеся, где бы подробнее говорилось об условиях работы, о правах и обязанностях ПК РВВ. Представляется целесообразным съемка и показ рекламных роликов по телевидению.

В настоящий момент рано говорить об институте военных имамов. Накоплен лишь незначительный опыт взаимодействия армии и мусульманского духовенства. Как бы банально это ни звучало, но для наращивания

¹ Приказ министра обороны РФ от 18.07.2014 № 485 «Об организации в Вооруженных Силах Российской Федерации работы по предоставлению служебных жилых помещений или жилых помещений в общежитии лицам гражданского персонала Вооруженных Сил Российской Федерации» (вместе с «Инструкцией об организации в Вооруженных Силах Российской Федерации работы по предоставлению служебных жилых помещений или жилых помещений в общежитии лицам гражданского персонала Вооруженных Сил Российской Федерации») (Зарегистрировано в Минюсте России 25.08.2014 № 33855) // Официальный сайт компании «КонсультантПлюс». [Электронный ресурс] // URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_168246 (дата обращения 20.04.2017).

 $^{^2~}$ Официальный сайт Министерства обороны РФ. [Электронный ресурс] // URL: http://mil.ru (дата обращения 20.04.2017).

³ Вестник военного духовенства. Новости епархий. [Электронный ресурс] // URL: http://kapellan. ru (дата обращения 20.04.2017); Официальный сайт Синодального отдела Московского Патриархата по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными органами. [Электронный ресурс] // URL: http://pobeda.ru (дата обращения 20.04.2017).

 $^{^4\,}$ Официальный сайт ЦДУМ России. [Электронный ресурс] // URL: http://cdum.ru (дата обращения 20.04.2017).

БАИМОВ Айрат 191

опыта требуется много работать, и не только ПК РВВ мусульманского вероучения, которых на данный момент едва ли наберется 5 человек на всю страну, а каждому муфтию, имам-мухтасибу, имам-хатибу и всей мусульманской умме России в целом. В этом отношении позитивным примером может служить деятельность в Российской армии православных священников, которая во многом базировалась на их энтузиазме. Результатом явился богатый опыт РПЦ МП по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами, применяемый сегодня православными ПК РВВ.

Литература

Боровский В. В. О структуре и организации работы с верующими военнослужащими в Главном управлении по работе с личным составом ВС РФ // Организация работы с верующими военнослужащими Вооруженных Сил России: состояние и перспективы: Материалы межрегионального научно-методического семинара. Уфа, 17 февраля 2016 года. Уфа: РИО РИУ ЦДУМ России, 2016. С. 23–26.

Лукичев Б. М. Патриарх Кирилл и военное духовенство: о трудах Патриарха Московского и всея Руси Кирилла по возрождению института военного духовенства в Вооруженных Силах Российской Федерации. М.: ФИВ, 2016. 239 с.

Мозговой С. А. К вопросу о введении института военного духовенства в Российской Армии // Военно-юридический журнал. 2010. № 11. С. 2-10.

Хабибуллина З.Р. Корпус мусульманского духовенства Республики Башкортостан: состояние и тенденции развития // Ученые записки Казанского университета. Серия: «Гуманитарные науки». 2013. № 3. Т. 155. С. 162-170.

Якупов В. М. К пророческому исламу. Казань: «Иман», 2006. С. 440-444.

References

Borovskiy V. V. (2016). O strukture i organizatsii raboty s veruyushchimi voennosluzhashchimi v Glavnom upravlenii po rabote s lichnym sostavom VS RF [The Structure and Organization of Work with the Believers in the General Directorate of the Personnel of the Armed Forces]. *Organizatsiya raboty s veruyushchimi voennosluzhashchimi Vooruzhennykh Sil Rossii: sostoyanie i perspektivy. Materialy mezhregionalnogo nauchno-metodicheskogo seminara*. Ufa: RIO RIU TsDUM Rossii. P. 23–26.

Lukichev B. M. (2016). Patriarkh Kirill i voennoe dukhovenstvo (O trudakh Patriarkha Moskovskogo i vseya Rusi Kirilla po vozrozhdeniyu instituta voennogo dukhovenstva v Vooruzhennykh Silakh Rossiyskoy Federatsii) [Patriarch Kirill and the

Military Clergy (On the Work of the Patriarch of Moscow and All Russia Kirill on the Revival of the Institute of Military Clergy in the Armed Forces of the Russian Federation)]. Moscow: FIV. 239 p.

Mozgovoy S. A. (2010). K voprosu o vvedenii instituta voennogo dukhovenstva v Rossiyskoy Armii [On the Introduction of the Institution of Military Clergy in the Russian Army]. *Voenno-yuridicheskiy zhurnal*. N^{o} 11. Moskva: Yurist. Pp. 2–10.

Khabibullina Z. R. (2013). Korpus musulmanskogo dukhovenstva Respubliki Bashkortostan: sostoyanie i tendentsii razvitiya [Corps of the Muslim Clergy of the Republic of Bashkortostan: State and Development Trends]. *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya "Gumanitarnye nauki"*. № 3. T. 155. P. 162–170.

Yakupov V. M. (2006) *K prorocheskomu islamu* [To the Prophetic Islam]. Kazan: Iman. Pp. 440–444.

Islam in Modern Russia

PROBLEMS OF FORMATION OF MUSLIM CLERGY CORPS IN THE RUSSIAN ARMED FORCES

Airat G. BAIMOV,

research assistant, Sector of Science of Religion, R. G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies, Ufa Scientific Center of the RAS (6, Karl Marx Str., Ufa, Republic of Bashkortostan, 450077, Russian Federation).

E-mail: baimov.airat@mail.ru

Abstract. This paper deals with the problems of staffing the military clergy, in particular, the Muslim clergy in Russian armed forces. The author describes the structure of the management of military clerics in the system of the Main Directorate for Work with the Personnel of the Ministry of Defense of the Russian Federation. He gives arguments in favour of the need for military imams in the Russian army. Reasons for the minimal presence of the Muslim clergy in the

Armed Forces of the Russian Federation are also indicated in the paper. The author proposes ways of solving the problem of attracting Muslim clergy cadres. The conclusions of the article are based on information obtained during in-depth interviews of officials of the Ministry of Defense of the Russian Federation who are specialized in work with believers servicemen.

Keywords: military clergy, religious servicemen, army, Islam.

众



история религии



СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ДОИСЛАМСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ СО СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫМ МИРОМ НА МАТЕРИАЛЕ ХАДИСОВ

PO30B

Владимир Андреевич,

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: vladirozov@yandex.ru

Аннотация. В статье описывается ряд реконструированных на основе хадисов представлений пророка Мухаммада об обстоятельствах взаимодействия со сверхъестественными существами. Эти представления обнаруживают себя в таких действиях Пророка, как закутывание во время ниспослания откровений, ношение одежды наизнанку во время исполнения ритуала, отказ от определенных видов пищи и др. Такого рода практики в значительной степени отражают древнеаравийские воззрения на поведение человека, контактирующего с потусторонними силами. Они также могут быть сопоставлены с аналогичными ритуалами, относящимися к другим культурам.

Ключевые слова: хадисы, ритуал, суеверия, духи, сверхъестественные существа.

УДК 297.1 DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-195-204

самого начала своей пророческой миссии Мухаммад сталкивался с непониманием и разнообразными обвинениями в свой адрес. В частности, мекканцы обвиняли его в том, что он одержим джиннами (majnūn), что коранические рассказы о пророках прошлого — не более чем «легенды древних» ('asātīr al-'awwalīn), т. е. уже известные аудитории истории. Пророка воспринимали как опасного смутьяна, отвлекающего людей от их повседневных дел и угрожающего сложившемуся общественному укладу. Наряду с этим Мухаммада часто считали поэтом (šāʻir) или прорицателем-кахином (kāhin), что нашло отражение в Коране. Так, в суре «Гора» прямо говорится: «... Ведь ты по милости твоего Господа не прорицатель и не одержимый» (Коран, 52: 29)¹. Это же утверждение содержится в суре «Неизбежное»: «Поистине, это — слова посланника благородного! Это не слова поэта. Мало вы веруете! И не слова прорицателя. Мало вы припоминаете!» (Kopah, 69: 40-42).

В российском востоковедении феномен аравийских прорицателей

Здесь и далее текст айатов Корана приведен в переводе И. Ю. Крачковского, нумерация айатов — по «Египетскому изданию».

с исторической точки зрения наиболее хорошо исследован в трудах М.Б.Пиотровского, который охарактеризовал кахинов как «высшую категорию среди людей, проникавших в скрытый мир»¹. Под этим проникновением понимается, очевидно, «знание сокрытого» ('ilm al-ġayb), передаваемое посредством общения с потусторонними существами, т.е. духами, языческими божествами или, согласно мусульманской традиции, джиннами и шайтанами. При этом именно вдохновенный, близкий контакт с этими силами был отличительной чертой кахинов, выделяющей их из числа других предсказателей будущего, например, 'appaфob ('arrāf), которые полагались в первую очередь на знание внешних примет и видимых знаков². Важно отметить, что аравийское кахинство рассматривается М.Б. Пиотровским как «местный вариант развития» всемирно распространенных шаманских практик³. В сущности, кахин, часто живший при святилище или оказывавший религиозные «услуги» членам своего племени, был профессиональным предсказателем и передатчиком воли божеств, т. е. шаманом⁴.

Первым в отечественном востоковедении идею о типологическом сходстве между состоянием Мухаммада во время ниспослания откровения и известными в мировой культуре практиками общения с потусторонними силами высказал И. Н. Винников в своей статье «Легенда о призвании Мухаммада в свете этнографии»⁵. В ней подробно анализируются сведения о призвании Мухаммада к пророческой миссии в сопоставлении с известными у различных народов мира практиками, направленными на подготовку человека к общению со сверхъестественными существами. Несмотря на то, что статья И. Н. Винникова была опубликована довольно давно, содержащиеся в ней сведения и методология до сих пор сохранили свою научную значимость и актуальность. Однако эта статья, что следует из ее названия, ограничивается только историей призвания Мухаммада к пророческой миссии ангелом Джабраилом, оставляя вне поля зрения его дальнейшую деятельность, не говоря уже о позднем этапе жизни Мухаммада, когда он возглавил общину мусульман. То же самое можно сказать и о других работах, посвященных компаративному анализу состояния Мухаммада и кахинов: в них отмечается только сходство состояния

 $^{^1}$ *Пиотровский М. Б.* Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам. Религия, общество, государство / отв. ред. П. А. Грязневич, С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. восточной литературы, 1984. С. 21.

 $^{^2\,}$ Fahd T. La divination arabe: Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam. Leiden, 1966. P. 144.

³ *Пиотровский М.Б.* Мухаммад, пророки, лжепророки, кахины // Ислам в истории народов Востока / отв. ред.: И. М. Смилянская, С. Х. Кямилев). М.: Наука. Гл. ред. восточной литературы, 1981. С. 13.

⁴ Izutsu T. God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Tokyo 1964. P. 173.

 $^{^5}$ Винников И. Н. Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии // С. Ф. Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932: сб. статей. Л.: АН СССР, 1934. С. 125—146.

РОЗОВ Владимир 197

Мухаммада во время ниспослания откровения и трансовых состояний, в которые впадали кахины 1 .

Однако взаимодействие Мухаммада с высшими силами не ограничилось только призывом к началу выполнения пророческой миссии и ниспосланием Корана. В ходе своей повседневной жизни, выступая в качестве пророка и политического лидера, он также совершал действия, схожие с ритуалами, служащими для взаимодействия с потусторонними силами и известными в других культурах. Анализ дошедших до нас описаний поступков Мухаммада и их сравнение с известными описаниями контакта с потусторонним миром на материале других культур может значительно обогатить наше понимание обстоятельств и культурного контекста возникновения ислама. При этом основным источником, содержащим информацию о жизни и поступках Мухаммада, являются хадисы.

Ряд особенностей поведения, общих у Мухаммада и современных ему кахинов, уже подробно описан в упомянутых выше трудах, также исследующих вопрос с опорой на материалы хадисов. В первую очередь это закутывание в одежду во время общения с высшими силами. Мухаммад, когда к нему начали приходить первые откровения, завернулся в плащ, что нашло отражение в следующих айатах Корана: «О, завернувшийся! Встань и увещевай! И Господа твоего возвеличивай!» (Коран, 74: 1–3). Согласно одной из версий призвания Мухаммада к пророческой миссии, во время получения первых откровений он «был испуган, дрожал, спешил к жене своей Хадидже и просил закутать его»². И. Н. Винников полагает, что попытка спрятаться под одеждой или покрывалом была способом защиты от потусторонних сил, и приводит в пользу этого мнения многочисленные параллели из мистического опыта других народов³.

Известно, что современные Мухаммаду прорицатели и лжепророки также заворачивались во время своих трансовых состояний. Так, сохранились сведения о том, что закутывался лжепророк Тулайха, возглавивший отступническое движение (ридда) в Неджде. Ал-Асвад, вдохновитель антимусульманского движения в Йемене, также известен под прозвищем «Зу-л-Химар» (dū al-himār), что означает «обладатель покрывала». Отголоски историй о закутывании лжепророка Мусайлимы из Йамамы можно обнаружить в рассказе о посольстве членов племени ханифа в Медину. Мусайлима тогда «спрятался за одеждой». Закутывался и объявивший себя пророком йасрибский иудей Ибн Саййад⁴.

¹ Izutsu T. God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. P. 172.

² Винников И. Н. Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии. С. 130.

³ Там же. С. 130–131.

⁴ Пиотровский М.Б. Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам. Религия, общество, государство / отв. ред. П. А. Грязневич, С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. восточной литературы, 1984. С. 20–21.

Рассказ о нем приводится в *Сахихе* ал-Бухари и представляет собой интересное описание транса, в который впадали прорицатели-кахины: «После этого Посланник Аллаха с 'Убаййем ибн Ка'бом пошел в пальмовую рощу, в которой был Ибн Саййад. Пророк хотел услышать что-нибудь из сказанного Ибн Саййадом до того, как тот заметит его, и он увидел, что Ибн Саййад лежит на земле, закутавшись в кусок ткани, из-под которого были слышны непонятные звуки. Мать Ибн Саййада увидела Посланника Аллаха и позвала сына, Ибн Саййад быстро поднялся с земли, а Пророк сказал: "Если бы она не побеспокоила его, все стало бы ясно"»¹. Из рассказа понятно, что заворачивание в одежду или покрывало являлось необходимым условием общения с потусторонними силами. Например, есть свидетельства о том, что Мухаммад заворачивался во время ниспослания откровения и позже². Заворачивались во время разговора с Богом и библейские пророки — Моисей и Илья³.

С одеждой были связаны и другие ритуальные действия Пророка. Так, сохранились свидетельства, что во время молитвы о ниспослании дождя Мухаммад был одет иначе, чем обычно. В частности, известно, что во время молитвы о дожде Мухаммад надевал свой плащ наизнанку (так, что правая часть его одеяния оказывалась слева, а левая — справа), обратившись к кибле, и так поступали и остальные молящиеся вслед за ним⁴. При этом согласно хадисам из сборника ан-Наса'и молитвы о дожде совершались вблизи неких «масляных камней» ('aḥjār az-zayt), с большой вероятностью представлявших собой остатки алтаря, на который действительно возливали масло во время одного из древних доисламских ритуалов⁵.

Связанные с выворачиванием одежды поверья и ритуалы широко распространены во многих культурах мира и имеют отношение именно к практикам общения с потусторонними силами. В России во время Святок, когда потусторонние сущности посещали землю, а граница между мирами считалась особенно тонкой, игры сопровождались выворачиванием одежды наизнанку⁶. Это совпадение неслучайно, так как выворачивание одежды наизнанку можно считать своего рода символом перехода из одного состояния в другое, ведь «"оборотность" как инверсия "нормального порядка вещей" характерна для хтонических, запредельных,

¹ *Бухари*. Ал-Джами' ас-Сахих. Дамаск: Дар Ибн Касир ли ат-Тиба'а ва ан-Нашр ва ат-Таузи', 2002/1423. С. 326–327. Китаб ал-Джана'из, хадисы 1354, 1355.

² Винников И. Н. Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии. С. 131.

³ Там же. С. 132.

 $^{^4}$ 'Имам ал-Малик. Китаб ал-Муватта'. Бейрут: Дар 'Ихйа' ат-Турас ал-'Араби, 1985 / 1406. С. 190. Китаб ал-'Истиска', хадис 1; *Бухари*. Ал-Джами ' ас-Сахих. Дамаск: Дар Ибн Касир ли ат-Тиба'а ва ан-Нашр ва ат-Таузи', 2002/1423. С. 244–245. Китаб ал-'Истиска', хадисы 1005, 1011, 1012.

⁵ Basgöz I. Rain Making Ceremonies in Iran // Iranian Studies. Vol. 40. No. 3. Jun., 2007. P. 397.

⁶ Ryan W. F. Games, Pastimes and Magic in Russia // Folklore. Vol. 119. No.1. Apr., 2008. P. 7.

РОЗОВ Владимир 199

потусторонних областей космоса»¹. Интересно отметить, что и сегодня во многих частях мусульманского мира (в Иране, Турции, арабских странах) молятся о дожде тем же образом, что и Мухаммад,— совершают ритуальную молитву (ṣalāt) в два цикла-раката (rakʿa), надев при этом одеяния внутренней стороной наружу².

Внешнее, формальное сходство Мухаммада с кахинами и другими людьми, претендовавшими на связь со сверхъестественными силами, не исчерпывается приведенными выше примерами. Так, известно, что во многих культурах мира магические способности часто связывались с разнообразными телесными недостатками, физическими изъянами или особенностями³. Характерной чертой доисламских кахинов также были физические изъяны⁴. В связи с этим интересно отметить наличие у Мухаммада т. н. «печати пророчества» (hātam an-nubūwwa) — выступа или нароста на спине, которому уделяется много внимания в хадисах и литературе, посвященной качествам Мухаммада.

Другой интересной особенностью поведения Мухаммада было его отношение к употреблению в пищу лука и чеснока. В частности, Пророк запрещал людям, отведавшим их, входить в мечети, пока запах не перестанет чувствоваться⁵. Однако, по всей видимости, за этим запретом стоят не только сугубо эстетические соображения. В одном из хадисов говорится следующее: «Посланник Аллаха запретил есть лук и чеснок, но нас одолела нужда, и мы поели их, поэтому он сказал: "Кто поест это гнилостное растение, пусть потом не приближается к нашей мечети, потому что ангелам неприятно то же, что и человеку!"»⁶. С этим по содержанию соотносится и другой хадис: «Посланник Аллаха, сказал: "Кто поел чеснока или лука, пусть тот уединится подальше от нас или подальше от нашей мечети и сидит в своем доме". Однажды ему принесли котел с овощами. Почувствовав их запах, он спросил о нем, и ему сказали, что в котле овощи, и он сказал: "Передайте это моим спутникам". Еду отдали одному из его спутников, и когда Пророк заметил, что она тому неприятна, сказал: "Ешь, просто я тайно общаюсь с тем, с кем ты не общаешься"»⁷. Таким

¹ *Неклюдов С.Ю.* Откуда берутся оборотни // Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации: Материалы международной конференции. Москва, РАНХиГС, 11−12 декабря 2015 / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов. М.: Издательский дом «Дело», 2015. С. 8.

² Başgöz I. Rain Making Ceremonies in Iran // Iranian Studies. Vol. 40. No. 3. Jun., 2007. P. 396.

 $^{^3}$ *Русинова И.И.* Восприятие «чужого» и «профессионала» как колдуна, знахаря: По данным «Словаря демонологической лексики пермского края. Часть 1. Люди со сверхъестественными свойствами» // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2013. № 3(23). С. 29.

⁴ Zwettler M.A. Mantic Manifesto: The Sura of «The Poets» and the Quranic Foundations of Prophetic Authority // Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition / Ed. James L. Kugel. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990. P. 78.

 $^{^5~}$ Муслим. Ал-Муснад ас-Сахих. Т. 1. Эр-Рияд: Дар Таййиба ли ан-Нашр ва ат-Таузи', 2006/1427. С. 252. Китаб ал-Масаджид ва Мавади' ас-Салат. Хадисы № 561, 562, 567 и др.

⁶ Там же. Хадис № 564.

⁷ Там же.

образом, причиной запрета на употребление в пищу лука и чеснока могло быть поверье, согласно которому запах этих продуктов препятствует общению с потусторонними силами.

Аналогичные представления о действии, которое запах чеснока и лука оказывает на потусторонние силы, являются весьма распространенными как среди древних, так и среди современных культур. Балканские народы до сих пор считают чеснок эффективным средством против вампиров и зловредных сущностей¹. Также чеснок использовался в ряде восточнославянских бытовых ритуалов, призванных обнаружить колдунью или защититься от ее чар². Известно, что евреи Германии и России использовали чеснок как сильнодействующий амулет, нося его дольки с собой или помещая их в карманы детей³. Запрет на употребление лука и чеснока (исходящий, правда, из представления об излишне возбуждающем действии этих продуктов) существует в ряде направлений индуизма и буддизма.

Связь с потусторонним всегда пугала большинство людей, которые, как правило, старались избегать встреч с неземными существами. Доисламская Аравия не была исключением. Не случайно в самом начале ниспослания откровений Пророк опасался того, что он одержим, и, согласно одному из вариантов легенды о призвании, придя к Хадидже, не только закутался, но и просил лить на него воду. По И. Н. Винникову, здесь мы можем усмотреть влияние древних арабских представлений, согласно которым вода наделена апотропеическими свойствами⁴. Далее исследователь показывает широкую распространенность подобных верований на материале древнего Ближнего Востока⁵ и малых народов Сибири, приводя ряд примеров использования воды для изгнания духов⁶.

Материалы хадисов позволяют утверждать, что и позднее Мухаммад продолжал верить в апотропеические свойства воды. Так, Пророк велел опрыскивать страдающего от горячки человека водой⁷, при этом другой хадис сохранил следующую мотивацию этого действия: «Передают со слов 'Аиши, что Пророк сказал: "Горячка — от жара Геенны, охлаждайте ее водой"»⁸. Вероятно, этими же представлениями объясняется опрыскивание больных (т. е. подвергнувшихся влиянию злых духов) водой из колодца Замзам, а также рассказы о том, как Пророк чудесным образом

 $^{^1~}$ *Кузнецова И. В.* Персонажи демонологии в славянских устойчивых сравнениях // Вестник Орловского государственного университета. 2011. № 6. Серия: «Новые гуманитарные исследования». С. 145.

 $^{^2}$ *Толстая С.М.* Магические способы распознавания ведьмы // Studia Mythologica Slavica. 1998. № I. C. 144.

 $^{^3}$ Yoffie L. R. Popular Beliefs and Customs among the Yiddish-Speaking Jews of St. Louis, Mo // The Journal of American Folklore. Vol. 38. 1925. No. 149. Jul. — Sep. P. 376, 382.

⁴ Винников И. Н. Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии. С. 130.

⁵ Там же. С. 132.

⁶ Там же. С. 131.

⁷ *Бухари*. Ал-Джами' ас-Сахих. С. 1450. Кита бат-Тибб. Хадисы № 5724, 5725.

⁸ Там же. Хадис 5723.

РОЗОВ Владимир 201

наполнил кувшин благословенной водой и напоил ею свое войско¹. Вера в защитную силу воды из колодца Замзам жива и сегодня, а за неимением чудодейственной жидкости для нужд апотропеических ритуалов может использоваться и обычная вода, особенно если она была благословлена суфийским шейхом².

Итак, если доверять зафиксированным в хадисах сведениям, поступки Мухаммада, призванные обеспечить связь с благожелательно настроенными по отношению к человеку высшими силами и оградить от действия сил враждебных, не являются случайными. Они имеют аналоги как в культуре доисламской Аравии, так и во многих мировых культурах прошлого и настоящего. Последнее может быть объяснено сходством общечеловеческих представлений о сверхъестественных существах и тем, как с ними следует взаимодействовать. В дальнейшем ряд подобных представлений, разделяемых пророком Мухаммадом, был легитимизирован позднейшей исламской традицией и лег в основу народных исламских ритуалов. К таким представлениям относится, например, выворачивание наизнанку одежды во время молитвы о дожде или вера в защитную силу воды.

Анализ бытовавших в доисламской Аравии и разделявшихся пророком Мухаммадом представлений о способах взаимодействия со сверхъестественным является важным для реконструкции религиозно-мировоззренческих сторон жизни населения Аравии VI–VIII вв. н. э., а также для лучшего понимания контекста возникновения ислама. Сравнение этих представлений и детерминированных ими практик с материалом иных культур (в т. ч. с позднейшими мусульманскими ритуалами) позволяет построить картину развития этих представлений во времени и пространстве. Такое сравнение также дает возможность с известной долей осторожности предположить, какие именно представления о взаимодействии со сверхъестественным являются общими для человеческой культуры как таковой.

Источники

Коран / перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М.: Издательство восточной литературы, 1963.

Бухари. Ал-Джами' ас-Сахих. Дамаск: Дар Ибн Касир ли ат-Тиба'а ва ан-Нашр ва ат-Таузи', 2002/1423.

'Имам ал-Малик. Китаб ал-Муватта'. Бейрут: Дар 'Ихйа' ат-Турас ал-'Араби, 1985/1406.

¹ *Бухари*. Ал-Джами ас-Сахих. С. 1430. Китаб ал-'Ашриба. Хадис 5639.

 $^{^2}$ $Sarr\,E$. The Ritual Of Slawatan And Neo-Sufism // QUEST: Studies on Religion & Culture in Asia. Vol. 1, 2016, P. 32.

Муслим. Ал-Муснад ас-Сахих. Т. 1. Эр-Рияд: Дар Таййиба ли ан-Нашр ва ат-Таузи[°], 2006/1427.

Литература

Винников И.Н. Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932: сборник статей. Л.: АН СССР, 1934. С. 125–146.

Кузнецова И.В. Персонажи демонологии в славянских устойчивых сравнениях // Вестник Орловского государственного университета. 2011. № 6. Серия: «Новые гуманитарные исследования». С. 143-146.

Неклюдов С.Ю. Откуда берутся оборотни // Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации: Материалы международной конференции. Москва, РАНХиГС, 11−12 декабря 2015 / отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М.: Издательский дом «Дело», 2015. С. 7−13.

Пиотровский М.Б. Мухаммад, пророки, лжепророки, кахины // Ислам в истории народов Востока / отв. ред.: И. М. Смилянская, С. Х. Кямилев. М.: Наука. Гл. ред. восточной литературы, 1981. С. 9–18.

Пиотровский М.Б. Пророческое движение в Аравии VII в.// Ислам. Религия, общество, государство / отв. ред.: П.А. Грязневич, С.М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. восточной литературы, 1984. С. 19–27.

Русинова И.И. Восприятие «чужого» и «профессионала» как колдуна, знахаря (по данным Словаря демонологической лексики Пермского края. Ч. 1. Люди со сверхъестественными свойствами) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2013. № 3(23). С. 28–34.

Толстая С.М. Магические способы распознавания ведьмы // Studia Mythologica Slavica. 1998. № I. 1998. С. 141-52.

 $\it Başg\"{o}z$ I. Rain Making Ceremonies in Iran // Iranian Studies. Vol. 40. 2007. No. 3. Jun. P. 385–403.

Fahd T. La divination arabe: Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam. Leiden: Brill 1966. XI-617 p.

Izutsu T. God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002. 292 p.

Ryan W. F. Games, Pastimes and Magic in Russia // Folklore. Vol. 119. 2008. No. 1. Apr., 2008. P. 1-13.

 $Sarr\,E$. The Ritual Of Slawatan And Neo-Sufism // QUEST: Studies on Religion & Culture in Asia. Vol. 1. 2016. P. 23–37.

Yoffie L. R. Popular Beliefs and Customs among the Yiddish-Speaking Jews of St. Louis, Mo // The Journal of American Folklore. Vol. 38. 1925. No.149. (Jul.—Sep. P. 375–399.

Zwettler M. A. Mantic Manifesto: The Sura of "The Poets" and the Quranic Foundations of Prophetic Authority // Poetry and Prophecy: The Beginnings

РОЗОВ Владимир 203

of a Literary Tradition / Ed. James L. Kugel. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990. P. 75–119.

References and Sources

Koran: perevod i kommentarii I. Yu. Krachkovskogo (1963) [The Qur'an: translated and commented by I. Yu. Krachkovskiy]. Moscow: Izdatelstvo vostochnoy literatury.

Bukhari (2002/1423). *Al-Dzhamiʻ as-Sakhikh*. Damask: Dar Ibn Kasir li at-Tibaʻa va an-Nashr va at-Tauziʻ.

Imam al-Malik (1985/1406). *Kitab al-Muvatta'*. Beyrut: Dar 'Ikhya' at-Turas al-'Arabi.

Muslim (2006 /1427). *Al-Musnad as-Sakhikh*. Vol. 1. Er-Riyad: Dar Tayyiba li an-Nashr va at-Tauziʻ.

Vinnikov I. N. (1934). *Legenda o prizvanii Mukhammeda v svete etnografii* [The Legend of Muhammad's Calling in the Light of Ethnography]. S. F. Oldenburgu k pyatidesyatiletiyu nauchno-obshchestvennoy deyatelnosti, 1882–1932, Sbornik statey. Leningrad: AN SSSR. Pp.125–146 (in Russian).

Kuznetsova I. V. (2011). Personazhi demonologii v slavyanskikh ustoy-chivykh sravneniyakh [Demonology Characters in Sustainable Comparisons in Slavic Languages]. *Vestnik Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya "Novye gumanitarnye issledovaniya"*. Vol. 6. Pp. 143–146 (in Russian).

Neklyudov S. Yu. (2015). Otkuda berutsya oborotni [Where do Werewolves Come from]. *Oborotni i oborotnichestvo: strategii opisaniya i interpretatsii. Materialy mezhdunarodnoy konferentsii* (Moskva, RANKhiGS, 11–12 dekabrya 2015). Moscow: Delo. Pp. 7–13 (in Russian).

Piotrovskiy M. B. (1981). Mukhammad, proroki, lzheproroki, kakhiny [Muhammad, Prophets, False Prophets, Kahins]. *Islam v istorii narodov Vostoka*. Moscow: Nauka. Pp. 9–18 (in Russian).

Piotrovskiy M. B. (1984) Prorocheskoe dvizhenie v Aravii VII v. [The Prophetic Movement in Arabia in 7th century AD]. *Islam: Religiya, obshchestvo, gosudarstvo*. Moscow: Nauka. Pp. 19–27 (in Russian).

Rusinova I. I. (2013). Vospriyatie «chuzhogo» i «professionala» kak kolduna, znakharya (po dannym "Slovarya demonologicheskoy leksiki permskogo kraya". Ch. 1. Lyudi so sverkhestestvennymi svoystvami) [Perception of the "Alien" and the "Professional" as a Sorcerer and Healer (According to the "Demonological vocabulary of the Perm region: Part 1. People Having Supernatural Properties")]. Vestnik Permskogo universiteta. Rossiyskaya i zarubezhnaya filologiya. Vol. 3(23). Pp. 28–34 (in Russian).

Tolstaya S. M. (1998). Magicheskie sposoby raspoznavaniya vedmy [Magic Ways of Recognizing the Witch]. *Studia Mythologica Slavica*. Vol. 1. Pp.141–152 (in Russian).

Başgöz I. (2007). Rain Making Ceremonies in Iran. *Iranian Studies*. Vol. 40. No. 3. Pp. 385–403.

Fahd T. (1966). *La divination arabe*: Études religieuses, sociologiques et folk-loriques sur le milieu natif de l'Islam. Leiden: Brill. 613 p.

Izutsu T. (2002). *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust. 292 p.

Ryan W. F. (2008) Games, Pastimes and Magic in Russia. *Folklore*. Vol. 119. No. 1 Pp. 1–13.

Sarr E. (2016). The Ritual Of Slawatan And Neo-Sufism. *QUEST: Studies on Religion & Culture in Asia*. Vol. 1. Pp. 23–37.

Yoffie L. R. (1925). Popular Beliefs and Customs among the Yiddish-Speaking Jews of St. Louis, Mo. *The Journal of American Folklore*. Vol. 38. No. 149. Pp. 375–399.

Zwettler M. A (1990). Mantic Manifesto: The Sura of "The Poets" and the Quranic Foundations of Prophetic Authority. *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press. Pp. 75–119.

History of religion

THE COMPARATIVE ANALYSIS OF PRE-ISLAMIC NOTIONS ABOUT INTERACTION WITH THE SUPERNATURAL REALITY ACCORDING TO THE HADITH MATERIAL

Vladimir A. ROZOV,

M. A., postgraduate student, the Faculty of Asian and African Studies, Saint Petersburg State University; researcher at the Research Laboratory for Analysis and Modeling of Social Processes, Saint Petersburg State University (11, Universitetskaya Emb., 11, St. Petersburg, 199034, Russian Federation). E-mail: vladirozov@yandex.ru

Abstract. The article describes a number of the Prophet Muhammad's notions about the circumstances of interaction with supernatural beings reconstructed on the basis of the Hadith material. These notions are reflected in such actions of the Prophet as wrapping up during the sending down of revelations, wearing clothes inside out during the performance of the ritual, refusal of certain types of food, etc. Such practic-

es largely reflect the ancient Arabian ideas about the behavior of a person being in contact with the transcendent. They can also be compared with similar rituals related to other cultures.

Keywords: hadith, ritual, superstition, spirits, supernatural beings.

仌

Главный редактор: Заместители главного редактора: Учредитель и Издатель:

Генеральный директор: Над номером работали:

Адрес редакции:











Д. Мухетдинов Вс. Золотухин

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом "Медина"» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: info@idmedina.ru Сайт: www.idmedina.ru

И. Нуриманов

Вс. Золотухин (выпускающий редактор), Н. Сборовская (научный редактор), А. Конькова (литературный редактор, корректор), А. Хабутдинов (научный консультант), П. Хорошилов (переводчик), А. Сафина (менеджер подписки), А. Паньшин (дизайнер, верстальщик).

129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7. Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона No 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 эрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Редколлегия журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Commitee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet (www.arpk.org) — 94107.

Сдано в производство: 15.09.2017. Подписано к печати: 02.10.2017. Формат $70 \times 100^{-1}/_{16}$. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2017 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2017 ООО «Издательский дом "Медина"»





Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world* is published since 2005. Published quarterly.

Editor-in-Chief: Deputy Editor-in-Chief:

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation) Vsevolod Zolotuhin (Moscow, Rostov-on-Don , Russian Federation)

Founder&Publisher:

Medina Publishing Ltd.

12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation.

Tel:/Fax: 007 (499) 763-15-63 E-mail: info@idmedina.ru Website: www.idmedina.ru

General manager: The editorial stuff: Ildar Nurimanov

Vs. Zolotuhin (Managing Editor in Charge), N. Sborovskaya (Scientific Editor), A. Konkova (Literary Editor, proofreading), A. Khabutdinov (Scientific consultant), P. Khoroshilov (translator), A. Safina (Subscription manager), A. Panshin (designer, Crafty coder).

Islam in the modern world is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor).

PI certificate number FS 77-65168 on 28.03.2016.

The journal's materials are compliant with the Federal Law N^2 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of Children from Information Harmful to Their Health and Development" and classified as suitable for people aged 12 and over.

Islam in the modern world promotes an academic and critical examination of the history and contemporary philosophical, political, social and cultural aspects of Muslim societies. Islam in the modern world actively engages theoretical and empirical studies and by so doing promotes a critical understanding of the complex nature of ideas, values, social configurations and material realities of events associated with the development of Islam and Muslim societies. Islam in the modern world provides a forum for the interdisciplinary examination of diverse issues based on solid research and critical readings of developments in the modern world.

Islam in the modern world is subject to a peer review process.

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet (www.arpk.org) network — 94107.

Put into production: 15.09.2017. Signed in print: 02.10.2017. 1000 copies

Registration:











- © 2017 Editors of Islam in the modern world
- © 2017 Medina Publishing Ltd







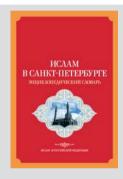
Серия энциклопедических словарей «Ислам в Российской Федерации»

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.

















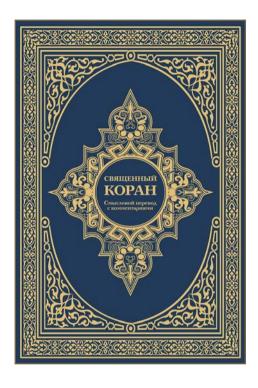








Абдулла Юсуф Али. «Перевод и комментарии к Священному Корану»



Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. — М.: ИД «Медина», 2015. — 1888 с.



ISBN 978-5-9756-0119-3

Представляемое издание является новым смысловым переводом Корана и комментариев к нему. Автором перевода текста Священной Книги мусульман и его тафсира является известный исламский ученыйбогослов Абдулла Юсуф Али, который стал первым мусульманином, сумевшим осуществить столь важный труд непосредственно на английском языке.

Данный перевод на протяжении долгого периода времени оставался единственным англоязычным переводом Священного Писания мусульман, признанным исламским сообществом соответствующим и не противоречащим мусульманскому вероучению.

Новый смысловой перевод Корана ценен и тем, что большинство айатов имеют толкование и разъяснение, что делает чтение и понимание Божественного Откровения более простым и доступным.

Издание входит в число классических трудов по исламскому богословию и признается во всем мире в качестве одного из самых авторитетных переводов и комментариев к Корану. Данный труд на русском языке складывался на протяжении двадцати лет силами дипломированных учёных, профессоров и докторов наук в сферах корановедения, исламоведения, библеистики, русской, арабской и английской словесности.



