

ISSN 2074-1529 (Print)  
DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-4  
www.islamjournal.idmedina.ru

# ИСЛАМ

## В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

**Рецензируемый научный журнал**

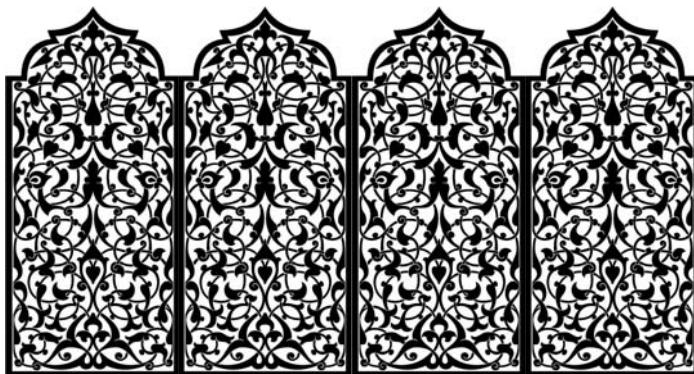
Издаётся с 2005 г.  
Выходит 4 раза в год

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**

**№ 4**

**декабрь**

**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 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. 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).

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

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

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

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

**Сеидова Гюльчохра Надировна**, канд. филос. наук, проф. каф.

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

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

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

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

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

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

**Хайрутдинов Рамиль Равилович**, канд. ист. наук, доц., директор Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Казань, Россия).



Некоммерческий благотворительный фонд  
ФОНД ПОДДЕРЖКИ  
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,  
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



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

© 2017 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2017 ООО «Издательский дом “Медина”»

# СОДЕРЖАНИЕ

## ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН

**Арзамаскин Ю. Н.**

Государственно-мусульманские отношения  
в СССР в 1944–1949 гг.

25

**Хайретдинов Д. З.**

Двор хивинского султана в Москве

37

## ИЗ ИСТОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН

**Нуриева Ф. Ш.**

Грамматические труды братьев Фаизхановых  
в развитии татарской лингвистической науки

47

## ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

**Ефимова Л. М.**

Велика ли угроза псевдоисламского  
экстремизма в Юго-Восточной Азии?

67

**Саетов И. Г.**

История партий политического ислама  
в Турции: лозунги, символы, идеология

83

**Боков Т. А.**

Политическая идеология хуситского движения  
(по материалам лекций Хусейна ал-Хуси)

95

**Хайруллин Т. Р.**

Конституция Ливана как гарант хрупкой  
стабильности политического режима

113

**Спектор И. Б.**

Мусульманская община Дели: проблемы  
политического представительства в независимой Индии

123

## ИСЛАМСКОЕ ИСКУССТВО

**Шамсутов Р. И.**

Арабиграфическое искусство казанских  
(поволжских) татар: трансформация во времени

141

## ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

**Ефремова Н. В.**

Универсалистская интенция фальсафы

167

**Федорова Ю. Е.**

Истории о суфийских подвижниках в контексте  
философских взглядов Фарида ад-дина Аттара

187

**Лукашев А. А.**

Творческое наследие Махмуда Шабистари.  
Философия единобожия

203



ISSN 2074-1529 (Print)  
DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-4  
www.islamjournal.idmedina.ru

# ISLAM

## IN THE MODERN WORLD

**Peer-reviewed academic journal**

Published since 2005

Published quarterly

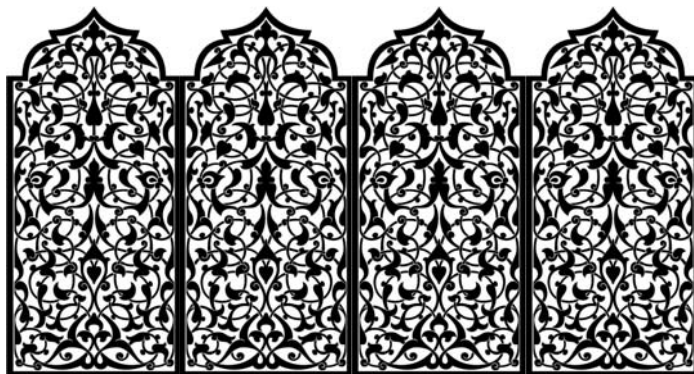
The journal is in the list of leading peer-reviewed scientific journals and publications, where major scientific results of dissertations for academic degrees of doctor and candidate of sciences are to be published in the fields on sciences according to the

Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

07.00.00 Historical Sciences and Archaeology,

23.00.00 Political Science,

26.00.00 Theology



**2017**

**/ vol. 13**

**/ no. 4**

**/ December**

## INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

### Chairman of the international editorial board

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

### Co-chairmen of the editorial board

**Abylgaziev, Igor**, Dr. Sci. (Hist.) prof., director of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, prof. of the Faculty of History, research manager and head of the Department of Geopolitics and Diplomacy at the Faculty of Global Processes, Lomonosov Moscow State University, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).

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

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

**Naumkin, Vitaly**, Dr. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, scientific director of the Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences), head of the Department of Regional Issues of International Relations of Lomonosov Moscow State University, member of the scientific board under the Security Council of Russia, member of the scientific board under the foreign minister of Russia, chairman of the Scientific Advisory Board for Studying Religious Materials under the Russian Ministry of Justice, member of the Migration Commission under the Russian Presidential Council for Interethnic Relations (Moscow, Russian Federation).

**Piotrovsky, Mikhail**, Dr. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, dean of the Faculty of Oriental Studies (St. Petersburg State University), director of the State Hermitage Museum, member of the Presidential Council for Science and Education, presidium member of the Presidential Council for Culture and Art, member of the Scientific Expert Council under the Chairman of the Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation (Saint-Petersburg, Russian Federation).

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

### Members of the editorial board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Khabutdinov, Aydar**, Dr. Sci. (Hist.), prof., prof. of the Kazan branch of the Russian State University of Justice, 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).

**Khairtdinov, 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).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## EDITORIAL COUNCIL

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

**Mukhetdinov, Damir**, Cand. Sci. (Polit.), first deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, senior fellow at the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, 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 Affairs of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

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

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

**Mukhametshin, Rafik**, Dr. Sci (Polit.), Prof., chairman of the Council for Islamic Education, member of the Presidium of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, 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 Affairs under the Cabinet of Ministers of the Republic of Tatarstan (Kazan, Russian Federation).

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

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

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

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

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

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

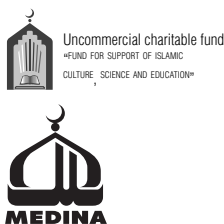
**Solodovnik, Dilara**, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof., deputy director for international communications, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists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

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

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

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

**Zolotukhin, Vsevolod**, deputy editor-in-chief, deputy chairman of the editorial council, Cand. Sci. (Philos.), 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 RUSSIA'S MUSLIMS

- Yuri N. Arzamaskin**  
State-Muslim Relations in USSR During 1944–1949 25

- Damir Z. Khairtdinov**  
The Courtyard of the Sultan of Khiva in Moscow 37

## FROM THE HISTORY OF EDUCATION OF RUSSIA'S MUSLIMS

- Fanuza Sh. Nurieva**  
The Faizkhanov Brothers Works on Grammar  
in the Development of the Tatar Linguistics 47

## ISLAM IN PUBLIC AND POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND PEOPLES

- Larisa M. Efimova**  
How Great Is the Threat of Pseudo-Islamic  
Extremism in Southeast Asia? 67

- Ilshat G. Saetov**  
The History of Political Islam Parties in Turkey:  
Slogans, Symbols, Ideologies 83

- Timofey A. Bokov**  
The Political Ideology of Huthi Movement  
(According to the Lectures of Husayn Al-Huthi) 95

- Timur R. Khairullin**  
The Lebanese Constitution as a Guarantor  
of the Fragile Stability of the Political Regime 113

- Ilya B. Spektor**  
Muslim community in Delhy: the problems of  
political representation in Independent India 123

## ISLAMIC ART

**Rustem I. Shamsutov**

The Arabographic Art of Kazan (Volga) Tatars  
and Its Modern Transformation

141

## PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM

**Natalia V. Efremova**

The Universalistic Intention of Falsafa

167

**Yulia E. Fedorova**

Stories About Sufi Devotees in the Context  
of Philosophical Views of Farid Al-Din 'Attar

187

**Andrey A. Lukashev**

Mahmud Shabistari's Creative Heritage.  
The Philosophy of Monotheism

203



*ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН*

---





## ГОСУДАРСТВЕННО-МУСУЛЬМАНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В СССР В 1944–1949 ГГ.

**АРЗАМАСКИН**

**Юрий Николаевич,**

д-р ист. наук, проф., ст. науч. сотр.  
научно-исследовательской лаборатории  
(исследования проблем морально-  
психологической подготовки),  
ФГКВОУ ВО «Военный университет»  
Министерства обороны Российской  
Федерации  
(123001, Россия, г. Москва,  
ул. Большая Садовая, д. 14).  
E-mail: yury.arzamaskin@yandex.ru

**Аннотация:** В статье рассматриваются государственно-мусульманские отношения в СССР в 1944–1949 гг. На примере таких важных событий в жизни верующих, как посещение мечетей, издание бого-служебных книг и проведение обрядов, показывается временное улучшение отношений между органами власти и мусульманами СССР. В то же время делается вывод, что ни одна из религиозных конфессий в СССР не имела перспектив органичной интеграции в жизнь советского общества.

**Ключевые слова:** Совет по делам религиозных культов (СДРК), Духовное управление мусульман Закавказья (ДУМЗАК), Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК), ислам, мусульмане, мечеть, намаз, умма, ураза.

УДК 930.85

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-25-36

**Г**осударственно-мусульманские отношения<sup>1</sup> в СССР во время Великой Отечественной войны во многом зависели от обстоятельств внутреннего и внешнего характера, в которых оказались Советское государство и ислам в связи с агрессией Германии. Трагизм ситуации потребовал от властей коренной перестройки религиозной политики в целом и отношений с исламом в частности.

<sup>1</sup> Отношения государства с религиозными объединениями обозначаются различными терминами, многие из них не вполне корректны. Мы разделяем точку зрения профессора М. О. Шахова, считающего, что понятие государственно-религиозные отношения некорректно из-за разнородности, разнорядковости упоминаемых в нём субъектов отношений. Государство вступает в отношения не с религией как с мировоззрением, учением, а с религиозными объединениями, организованными обществами верующих людей (См.: *Шахов М. О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. 2-е изд., доп. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С. 18.*) Поэтому, анализируя отношения государства с мусульманами, мы считаем адекватным термин «государственно-мусульманские отношения», который используется и другими авторами (См., например: *Ахмадуллин В. А. Патриотическая деятельность духовных управлений мусульман в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.): монография. М.: Издательский дом «Исламская книга», 2015. С. 12; Булатов А. Ислам в Крыму: от трагического прошлого к проблемам современности. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?4166> (дата обращения: 17.09.2017); *Хайрутдинов Р. Р. Государственно-мусульманские отношения в 1910-е гг.: округ ОМДС. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.islamnn.ru/download/4\\_nov.doc](http://www.islamnn.ru/download/4_nov.doc) (дата обращения: 17.09.2017).**

Руководство СССР пришло к выводу о необходимости создания при правительстве Советского Союза специальных органов, которые координировали бы деятельность конфессий и служили особым связующим звеном между партийно-государственными структурами и верующими, прежде всего их лидерами. Поэтому в 1943 г. в Москве при Совете Народных Комиссаров СССР<sup>1</sup> был создан Совет по делам Русской православной церкви (СДРПЦ), а в 1944 г. — Совет по делам религиозных культов (СДРК), который курировал все религиозные организации, помимо РПЦ. Кроме того, в том же году в Баку было образовано Духовное управление мусульман Закавказья (ДУМЗАК), а в Буйнакске — Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК), а годом ранее — в 1943 г. — состоялся учредительный съезд Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ). После долгих лет запретов правительство разрешило наконец издание мусульманских богослужебных книг на арабском и татарском языках арабским шрифтом<sup>2</sup>.

В результате проведения в жизнь решений руководства СССР по смягчению религиозной политики в 1944–1945 гг. и в первые послевоенные годы деятельность мусульманских общин стала весьма заметным фактором общественной жизни страны. В дни больших мусульманских праздников мечети неизменно собирали большое количество верующих. В целом по стране ежегодно наблюдалось увеличение числа мусульман, вовлеченных в обрядовые действия, особенно в дни исламских праздников.

Показательная лояльность по отношению к умме в качестве ответной реакции вызвала поток просьб к властям, порой самых неожиданных: о перенесении выходного дня на пятницу, о возвращении изъятого государством религиозного имущества, об изучении Корана в школах. Часть мусульманок Узбекистана просили восстановить многоженство, обосновывая свое ходатайство большой разницей в количестве девушек и женщин, с одной стороны, и мужчин — с другой, образовавшейся в результате значительных военных потерь.

По сведениям советских и партийных органов среди мусульман отмечалось большое число обрезаний, проводимых в том числе врачами. Уполномоченный по Татарской АССР на Всесоюзном совещании уполномоченных СДРК, прошедшем 11–13 июля 1946 г. в Москве, обратил внимание на активность женщин в посещении мечетей<sup>3</sup>.

Как показывает анализ протоколов Совета по делам религиозных культов, уже в первые дни работы этой организации сотрудники ее

<sup>1</sup> После преобразования Совнаркома СССР в Совет Министров СССР 15 марта 1946 г. СДРПЦ и СДРК функционировали при Совете Министров СССР. — *Примеч. ред.*

<sup>2</sup> Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ.) Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 1. Л. 52; Д. 30. Л. 78, 144, 151, 358, 359; Д. 33. Л. 59; Д. 226. Л. 102; Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ.) Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Л. 182–183.

<sup>3</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 39. Л. 110–111, 187.

центрального аппарата признали, что едва ли не главную проблему для них составляет плохое знание истории культов и недостаточное понимание терминологии, используемой в различных конфессиях. Поэтому 30 августа 1944 г. на совещании, которое проводил лично председатель СДРК, было принято решение издать специальный словарь, ориентированный на практические нужды работников совета. Подготовка статей по мусульманской тематике была возложена на члена Совета по делам религиозных культов при СНК СССР Н. Тагиева<sup>1</sup>.

Действительно, незнание исламской специфики приводило порой к безграмотным управленческим действиям. Так, в закрытом письме от 24 января 1945 г., подписанном заместителем председателя исполкома Северо-Казахстанского областного Совета депутатов трудящихся Скворцовым и уполномоченным Совета по делам религиозных культов по Северо-Казахстанской области Ляпуновым, в адрес областного прокурора излагалась просьба о привлечении к уголовной ответственности лиц, совершающих обрезание. Одним из аргументов в пользу этой просьбы было утверждение, что обрезание якобы не предусмотрено Кораном и является обычным способом наживы для отдельных лиц<sup>2</sup>.

И только благодаря тому, что второй экземпляр письма был отправлен в Москву, причем в обход уполномоченного СДРК по Казахстану, и попал к председателю Совета по делам религиозных культов при СНК СССР И. В. Полянскому, тот оперативно (уже 10 февраля 1945 г.) дал письменные указания уполномоченным СДРК по Казахской ССР и Северо-Казахстанской области по разрешению ситуации. В его письме содержался краткий экскурс в историю обрезания, предлагалось не муссировать тему, так как обрезание — не преступление, а плата за него — личное дело иудеев и мусульман. Чётко указывалось на соблюдение субординации при отправлении служебной корреспонденции, давалось распоряжение к принятию всех мер по отзыву письма на имя прокурора Северо-Казахстанской области<sup>3</sup>.

К сожалению, этот случай в очередной раз показал полное непонимание сути предмета чиновниками, работавшими в мусульманском регионе, их неосведомленность в вопросах сунната<sup>4</sup>, а также очевидное незнание того, что кроме Корана авторитетным источником исламского права являются хадисы<sup>5</sup>. Именно в них говорится про желательность обрезания для мусульманина.

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 2. Л. 1–3.

<sup>2</sup> Там же. Оп. 3. Д. 20. Л. 106.

<sup>3</sup> Там же. Л. 107–108; Д. 24. Л. 353–354, 361.

<sup>4</sup> Суннат — желательное, но не обязательное действие.

<sup>5</sup> Хадисы — изречения пророка Мухаммада и рассказы о нём, затрагивают разнообразные религиозно-правовые стороны жизни мусульман.

Либерализация религиозной политики Советского государства активизировала деятельность мусульман в большинстве регионов СССР и способствовала подаче ими ходатайств об открытии мечетей и регистрации новых мусульманских общин. Например, только в Узбекистане с начала 1944 г. по I квартал 1945 г. верующими было подано 214 ходатайств об открытии молитвенных зданий, из них 202 касалось мечетей. Как исключение можно рассматривать факт, зафиксированный уполномоченным СДРК по Кабардинской АССР, когда часть мусульман, побывавших под гитлеровской оккупацией, с недоверием восприняла деятельность Совета по делам религиозных культов и его уполномоченных, считая их работу обманом, и в благожелательном тоне отзывалась о религиозной политике гитлеровцев на оккупированной территории<sup>1</sup>.

Вероятно, это недоверие было вызвано тем, что уже с 1945 г. властям пришлось решать многочисленные проблемы, связанные с религиозными общинами, возникшими в период фашистской оккупации. Гитлеровцы благосклонно относились ко многим конфессиям, за исключением иудаизма, и успели на захваченной территории СССР зарегистрировать большое количество религиозных общин. Изготовленные тогда штампы и печати эти общины продолжали использовать еще летом и осенью 1945 г., несмотря на указания НКГБ от мая 1945 г. о недействительности таких форм. Совет по делам религиозных культов и его уполномоченные вынуждены были изымать эти штампы и печати, а затем контролировать изготовление новых<sup>2</sup>.

В отчётах уполномоченного СДРК по Москве и Московской области за период с 1 декабря 1944 г. по 31 марта 1945 г. и за II квартал 1945 г. отмечалось, что поступило 10 заявлений об открытии молитвенных зданий, одно из них — от мусульман столицы, а за I–III кварталы 1945 г. и за III квартал 1946 г. поступило по одному заявлению от мусульман Москвы относительно открытия мечети. В отчёте отмечалось, что в здании мечети, закрытой в 1931–1932 гг. (Кировский район, улица Большая Татарская, д. 28), располагается государственное учреждение. При этом в 1945–1946 гг. в Москве и Московской области работала одна мечеть и был зарегистрирован один мулла<sup>3</sup>. В докладной записке председателя СДРК И. В. Полянского первому заместителю Председателя СНК В. М. Молотову от 7 декабря 1945 г. предлагалось открыть в Москве вторую мечеть<sup>4</sup>.

В отчётах за 1946 г. и 1947 г. уполномоченный СДРК по Москве и Московской области писал об увеличении количества молящихся

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 24. Л. 86–87, 324.

<sup>2</sup> Там же. Д. 23. Л. 65.

<sup>3</sup> Центральный государственный архив Москвы (ЦГА Москвы.) Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 3. Л. 1, 3; Д. 4. Л. 1, 6, 7, 13, 16, 17; Д. 8. Л. 1 об, 2–8, 13.

<sup>4</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 10. Л. 81, 103–106, 109, 139–141.

в мечети (Москва, Выползов переулок, д. 7) и о многочисленных просьбах открыть мечеть на Большой Татарской улице<sup>1</sup>.

31 августа 1945 г. И. В. Полянский докладывал начальнику Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) Г. Ф. Александрову о росте религиозной активности в большинстве регионов СССР<sup>2</sup>. За период с 1 июня 1944 г. по 1 ноября 1945 г. в СДРК поступили заявления об открытии молитвенных зданий из РСФСР, УССР, БССР, УзССР, АзССР, АрССР, КазССР. Всего было подано 113 таких заявлений, из них 19 — от мусульман (17 из РСФСР и 2 из КазССР)<sup>3</sup>.

В ноябре 1946 г. председатель Совета по делам религиозных культов при СМ СССР И. В. Полянский докладывал заместителю Председателя Совета Министров СССР, куратору религиозной политики от Политбюро ЦК ВКП(б) К. Е. Ворошилову, что значительное число мусульман Средней Азии и Казахстана не контролируется структурами САДУМ, в регионе открылось большое количество нелегальных мечетей (около 700 за короткий срок), при этом многие из них имеют поддержку со стороны некоторых низовых органов советской власти. Отмечалось, что в этих республиках в дни больших праздников регулярно проводятся намазы под открытым небом. В Казахстане, Киргизии и Туркмении много бродячих мулл, продолжается обучение детей исламу в подпольных школах.

Примечательны выводы, сделанные И. В. Полянским: решению проблем поможет улучшение деятельности САДУМ и уполномоченных СДРК; для этого нужно издать закрытое письмо Совета Министров СССР к руководству республик региона о тщательном подборе кадров уполномоченных; особое внимание обратить на закрытие подпольных мечетей и религиозных школ<sup>4</sup>.

В июне 1947 г. СДРК дал указание уполномоченному по Узбекской ССР рекомендовать председателю САДУМ И. Бабахану обратиться с призывом к подчинённым и пастве соблюдать трудовую дисциплину в дни уразы (19 июля — 17 августа)<sup>5</sup>, дабы не сорвать уборку сельскохозяйственных культур.

Тогда же, в июне 1947 г., председатель Совета по делам религиозных культов при СМ СССР И. В. Полянский потребовал от уполномоченного

<sup>1</sup> ЦГА Москвы. Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 7. Л. 2, 8–9, 15, 24, 28–29; Д. 9. Л. 16 об, 64.

<sup>2</sup> РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Л. 171–183; Д. 593. Л. 15–15 об, 16, 17–22, 111, 112–118, 120, 121–135.

<sup>3</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 3. Л. 10, 12.

<sup>4</sup> Там же. Оп. 3. Д. 34. Л. 197–200.

<sup>5</sup> Ураза — главный мусульманский пост, его соблюдение является одним из пяти столпов ислама. В этот пост взрослые здоровые мусульмане воздерживаются от пищи, питья, супружеской близости в светлое время суток. От поста освобождаются больные люди, беременные и кормящие женщины, дети, престарелые и т. д. Во время поста надо отрешиться от зла, насилия, жадности, раздражительности, коварных помыслов.

по БАССР в связи с совпадением уразы (19 июля — 17 августа) и уборочной страды рекомендовать муфтию обратиться к мухтасибам<sup>1</sup>, членам ЦДУМ<sup>2</sup>, имамам зарегистрированных общин с указанием — разъяснять в проповедях необходимость соблюдения трудовой дисциплины в этот период, с тем чтобы не допустить срыва полевых работ.

Муфтий поддержал данное предложение и через день после состоявшейся беседы представил уполномоченному проект соответствующего обращения. А 14 июля 1947 г. уполномоченным по Азербайджанской ССР текст обращения Председателя ДУМЗАК по соблюдению в уразу трудовой дисциплины был подан в СДРК<sup>3</sup>.

Однако практика постов и праздников была такова, что многие мусульмане шли на нарушение трудовой дисциплины во имя выполнения обрядов. Как показывает анализ архивных документов, партийно-государственный аппарат не зря обращал пристальное внимание на исламские праздники, так как во время их проведения наблюдалось падение выработки продукции, а в Курбан-байрам происходил массовый забой скота, при этом цена мяса на рынках в разных регионах СССР поднималась на 3–100%. Эти факты фиксировались уполномоченными и докладывались руководству<sup>4</sup>. Вместе с тем согласно докладу уполномоченного по Туркмении в республике в период уразы 1947 г. нарушений трудовой дисциплины не было. Мусульмане республики «в своих молитвах благодарили Правительство... во главе с товарищем И. В. Сталиным, который им дал свободу совершать свои религиозные обряды»<sup>5</sup>.

В отчёте СДРК за 1947 г. и 1948 г. было показано, что в послевоенный период в мусульманских республиках СССР резко увеличилось число проводимых религиозных обрядов. Подчеркивалось, что муллы, как правило, становились обязательными участниками всех значительных семейных событий. Особую озабоченность СДРК вызывало участие в исламских праздниках большого числа работников партийно-государственного аппарата. Нередко это делалось демонстративно. Со стороны чиновников было также много случаев помощи

<sup>1</sup> Мухтасиб — исламский чиновник, отвечает за соблюдение мусульманами норм морали на определённой территории, называемой мухтасибатом.

<sup>2</sup> ЦДУМ — Центральное духовное управление мусульман с центром в Уфе. Согласно Уставу, утвержденному НКВД РСФСР в 1923 г., имело полномочия на европейской части РСФСР и в Сибири, включая Казахскую республику. После образования Среднеазиатского, Северокавказского и Закавказского духовных управлений мусульман в 1943–1944 гг. и территориального переподчинения Казахстана САДУМ утратило центральные функции, поэтому в 1948 г. на съезде мусульманского духовенства ЦДУМ было преобразовано в ДУМЕС — Духовное управление мусульман европейской части СССР и Сибири. — *Примеч. ред.*

<sup>3</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 221. Л. 122, 123.

<sup>4</sup> Там же. Д. 54. Л. 275; Д. 61. Л. 122–123, 193–194; Д. 63. Л. 88–89, 93–95; Д. 66. Л. 143; Д. 68. Л. 190–193; Д. 76. Л. 21–22; Д. 525. Л. 139–140, 161, 163–164, 166, 202; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 6. Л. 240.

<sup>5</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 938. Л. 57, 135; Д. 963. Л. 217.

муллам в открытии мечетей, порой нелегальных. В отчёте за IV квартал 1946 г. уполномоченный СДРК по Азербайджанской ССР докладывал о потере членом КПСС партийного билета во время участия в обрядах в дни Ашура

Иногда по представлению уполномоченных Совета муллы снабжались хлебными карточками. Некоторые представители власти в Узбекской ССР выписывали муллам, посещавшим по делам религии соседние области, командировочные удостоверения и лояльно относились к фактам нелегального открытия мечетей<sup>1</sup>.

В январе 1949 г. уполномоченный СДРК по Узбекской ССР докладывал руководству республики и в СДРК о регулярном участии в мероприятиях САДУМ Гулама Кары Ганиева — заслуженного артиста Узбекской ССР и солиста ансамбля Радиокомитета УзССР. В отчёте за III квартал 1949 г. уполномоченный СДРК по Узбекской ССР сделал вывод о тайной связи САДУМ с нелегальными мечетями. Основанием для таких подозрений послужили факты сдачи ими в САДУМ части денег, полученных от верующих<sup>2</sup>.

Несмотря на значительное улучшение государственно-мусульманских отношений в послевоенный период по сравнению с 1930-ми годами, не все лидеры советских мусульман поверили в их дальнейшее позитивное развитие. Так, в беседе с членом Совета Н. Тагиевым Председатель ДУМСК Гебеков Хизри Кады 13 декабря 1948 г. жаловался, что, несмотря на улучшение исламской жизни, мулл Дагестана постоянно преследует страх быть привлеченными в будущем к ответственности<sup>3</sup>.

В отчёте за III квартал 1945 г. уполномоченный по Казахстану докладывал, что причиной небольшого количества подаваемых ходатайств об открытии молельных домов, мечетей и т. п. являются слухи о грядущих наказаниях для верующих, обложении их в будущем повышенными налогами, а также незнание того, как, кому и какие документы подавать. Схожие причины указывали и областные уполномоченные по Казахской ССР, и уполномоченный по Киргизии.

Своеобразно ситуация складывалась в Грузии. Здесь многим представителям мусульманских организаций власти шли навстречу, но открывать мечети запрещали. Согласно докладу уполномоченного СДРК по Аджарии он имел на запрет прямые указания партийно-государственного руководства автономной республики, хотя до 1917 г. здесь было 138 мечетей и 36 медресе<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 29. Л. 134; Д. 33. Л. 114 об; Д. 53. Л. 16, 24, 35–37; Д. 54. Л. 95, 101, 112–114; Д. 221. Л. 79; Д. 963. Л. 148.

<sup>2</sup> Там же. Д. 964. Л. 7, 202.

<sup>3</sup> Там же. Д. 966. Л. 220.

<sup>4</sup> Там же. Д. 30. Л. 165, 168, 181–182, 198, 231, 249; Д. 38. Л. 125–129.

Анализ Отчета о работе СДРК по состоянию на 1 января 1947 г. для СМ СССР и ЦК ВКП(б) показывает, что за два с половиной года Совет по делам религиозных культов проделал большую работу: из 345 действующих зарегистрированных мусульманских общин 118 было открыто решениями совета, всего по линии СДРК было зарегистрировано 6788 общин, из них по решениям СДРК, одобренным Правительством СССР, — 299.

С 29 ноября 1944 г. по 10 января 1947 г. Совет по делам религиозных культов рассмотрел 482 ходатайства об открытии молитвенных зданий, из которых удовлетворил 320, из них по мечетям — 124. На 1 июня 1947 г. функционировало 124 мечети, открытых СДРК, из ранее зарегистрированных работала 261 мечеть, отклонённых ходатайств было 388. Также, по сведениям СДРК, на 1 июня 1947 г. из 7160 священнослужителей в СССР мусульман было всего 410 человек, из них 25 были отнесены СДРК к высшему руководству, хотя известно, что до октября 1917 г. было зарегистрировано 21873 мусульманские общины.

По мнению председателя Совета И. В. Полянского, основной задачей Совета по делам религиозных культов в первые годы его работы был подбор кадров, выявление религиозных общин и принятие решений об их судьбе. Вместе с тем он признавал недостаточное качество работы СДРК и понимал необходимость его улучшения. Всего за период с начала работы и по конец I квартала 1948 г. СДРК удовлетворил около 10% ходатайств верующих об открытии молитвенных зданий<sup>1</sup>.

Деятельность Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов высоко, но весьма своеобразно оценивалась и руководителями Советского государства. Так, заместитель Председателя Совета Министров СССР К. Е. Ворошилов 18 февраля 1948 г. в беседе с председателем СДРК И. В. Полянским и заместителем председателя СДРПЦ С. К. Бельшевым отмечал: «В вашей работе чувствами руководствоваться нельзя <...> У вас должен решать всё разум. Ваша задача является нужной и ответственной, но вам надо знать меру и не переходить границ <...> Мы знаем, что вся ваша работа в какой-то мере укрепляет церковь. Тем не менее, мы считаем вашу работу необходимой»<sup>2</sup>.

Эти слова одного из первых лиц партийно-государственного аппарата СССР со всей очевидностью показывают, что ни одна из конфессий в те годы не имела перспектив позитивного развития и органичного интегрирования в жизнь советского общества. Санкционирование их деятельности, особенно в условиях кризисного существования, было продиктовано необходимостью решения тех задач, которые руководство СССР считало приоритетными, нуждаясь при этом в использовании религиозного

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 47. Л. 43, 66, 76–77, 97, 164, 166, 201, 219, 221, 293; Д. 53. Л. 16, 19; Д. 54. Л. 93, 96.

<sup>2</sup> Там же. Д. 8. Л. 146–147.

потенциала. Одновременно был нарушен принцип отделения религии от государства, когда ради политической целесообразности оно грубо вмешивалось в жизнь конфессий, попирая собственные законы.

### Источники

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ.) Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 1. Л. 52.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 8. Л. 146–147.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 10. Л. 81, 103–106, 109, 139–141.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 20. Л. 106–108.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 23. Л. 65.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 24. Л. 86–87, 324, 353–354, 361.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 29. Л. 134.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 30. Л. 78, 144, 151, 165, 168, 181–182, 198, 231, 249, 358, 359.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 33. Л. 59, 114 об.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 34. Л. 197–200.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 38. Л. 125–129.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 39. Л. 110–111, 187.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 47. Л. 43, 66, 76–77, 97, 164, 166, 201, 219, 221, 293.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 53. Л. 16, 19, 24, 35–37.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 54. Л. 93, 95, 96, 101, 112–114, 275.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 61. Л. 122–123, 193–194.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 63. Л. 88–89, 93–95.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 66. Л. 143.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 68. Л. 190–193.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 76. Л. 21–22.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 221. Л. 79, 122, 123.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 226. Л. 102.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 525. Л. 139–140, 161, 163–164, 166, 202.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 938. Л. 57, 135.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 963. Л. 148, 217.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 964. Л. 7, 202.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 966. Л. 220.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 2. Л. 1–3.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 3. Л. 10, 12.

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ.) Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Л. 171–183.

РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Л. 15–15 об, 16, 17–22, 111, 112–118, 120, 121–135.

РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 6. Л. 240.

Центральный государственный архив Москвы (ЦГА Москвы.) Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 3. Л. 1, 3.

ЦГА Москвы. Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 4. Л. 1, 6, 7, 13, 16, 17.

ЦГА Москвы. Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 7. Л. 2, 8–9, 15, 24, 28–29.

ЦГА Москвы. Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 8. Л. 1 об., 2–8, 13.

ЦГА Москвы. Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 9. Л. 16 об., 64.

## Литература

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

*Ахмадуллин В. А.* Патриотическая деятельность духовных управлений мусульман в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.): монография. М.: Издательский дом «Исламская книга», 2015. 332 с.

*Шахов М. О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. 2-е изд., доп. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. 528 с.

## Sources

Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii (GARF.) [State Archive of the Russian Federation]. F. R-6991. Op. 3. D. 1. L. 52.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 8. L. 146–147.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 10. L. 81, 103–106, 109, 139–141.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 20. L. 106–108.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 23. L. 65.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 24. L. 86–87, 324, 353–354, 361.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 29. L. 134.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 30. L. 78, 144, 151, 165, 168, 181–182, 198, 231, 249, 358, 359.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 33. L. 59, 114 об.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 34. L. 197–200.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 38. L. 125–129.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 39. L. 110–111, 187.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 47. L. 43, 66, 76–77, 97, 164, 166, 201, 219, 221, 293.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 53. L. 16, 19, 24, 35–37.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 54. L. 93, 95, 96, 101, 112–114, 275.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 61. L. 122–123, 193–194.

- GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 63. L. 88–89, 93–95.  
GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 66. L. 143.  
GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 68. L. 190–193.  
GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 76. L. 21–22.  
GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 221. L. 79, 122, 123.  
GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 226. L. 102.  
GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 525. L. 139–140, 161, 163–164, 166, 202.  
GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 938. L. 57, 135.  
GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 963. L. 148, 217.  
GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 964. L. 7, 202.  
GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 966. L. 220.  
GARF. F. R-6991. Op. 4. D. 2. L. 1–3.  
GARF. F. R-6991. Op. 4. D. 3. L. 10, 12.  
Rossiyskiy gosudarstvennyy arkhiv sotsial'no-politicheskoy istorii (RGASPI.) [The Russian State Archive of Socio-Political History] F. 17. Op. 125. D. 313. L. 171–183.  
RGASPI. F. 17. Op. 125. D. 593. L. 15–15 ob, 16, 17–22, 111, 112–118, 120, 121–135.  
RGASPI. F. 17. Op. 132. D. 6. L. 240.  
Tsentral'nyy gosudarstvennyy arkhiv Moskvy (TSGA Moskvy.) [Central state Archive of the City of Moscow]. F. R-3004. Op. 1. D. 3. L. 1, 3.  
TSGA Moskvy. F. R-3004. Op. 1. D. 4. L. 1, 6, 7, 13, 16, 17.  
TSGA Moskvy. F. R-3004. Op. 1. D. 7. L. 2, 8–9, 15, 24, 28–29.  
TSGA Moskvy. F. R-3004. Op. 1. D. 8. L. 1 ob., 2–8, 13.  
TSGA Moskvy. F. R-3004. Op. 1. D. 9. L. 16 ob., 64.

## References

Akhmadullin V. A. (2016). *Deyatel'nost' Sovetskogo gosudarstva i dukhovnykh upravleniy musul'man po organizatsii palomnichestva (1944–1965 gg.): analiz istoricheskogo opyta i vyvody dlya sovremennosti* [Activities of the Soviet State and Muslim Spiritual Boards in Organization of Pilgrimage (1944–1965): Analyzing of Historical Experience and Concluding Today]: Monografiya. Moscow: Izdatel'skiy dom «Islamskaya kniga». 208 s.

Akhmadullin V. A. (2015). *Patrioticheskaya deyatelnost' dukhovnykh upravleniy musul'man v gody Velikoy Otechestvennoy voyny (1941–1945 gg.): monografiya*. [Patriotic Activities of Muslim Spiritual Boards During the Great Patriotic War]. Moscow: Izdatel'skiy dom «Islamskaya kniga». 332 s.

Shakhov M. O. (2013). *Pravovyye osnovy deyatelnosti religioznykh ob'yedineniy v Ros-siyskoy Federatsii. [Legal Grounds of Activities of Religious Unions in the Russian Federation]*. 2-ye izd., dop. Moscow: Izd-vo Sre-tenskogo monastyr'a. 528 s.

## STATE-MUSLIM RELATIONS IN USSR DURING 1944–1949

**Yuri N. ARZAMASKIN,**

Dr. Sci. (Hist.), full professor, senior researcher, Scientific Laboratory (of Research of Moral and Psychological Training Problems), Military University, Ministry of Defence.

(14, Bolshaya Sadovaya str., Moscow, 123001, Russian Federation).

E-mail: yury.arzamaskin@yandex.ru

**Abstract.** During the Great Patriotic War the relations between Soviet state bodies and Soviet Muslims went through considerable changes in the way to its liberalization. In 1944 were established the new bodies of control over confessions activities. Among them are the Council for the Affairs of Religious Cults under Council of People's Commissars of the USSR, the

Muslim Religious Board for Transcaucasia and the Muslim Religious Board for North Caucasus. The author analyzes archive papers and documents which were until the recent time unknown to the wide scientific community. At the example of such important events in Muslim life as attending mosques, releasing of prayer books and conducting rituals the author shows that for the short time the relations between state authorities and Soviet Muslims became better.

The author analyzes numerous papers which indicate interference of Soviet authorities into activities of Muslims communities. Such interference from the one side contradicted to the basic concepts of Islam but from the other side it gave Muslims some chances to get adapted to a new reality of Soviet life and Soviet religious internal policy.

Basing on the documents which include written fixations of the talks and negotiations between the higher officials of the Soviet Union and the representatives of the state Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church and the Council for the Affairs of Religious Cults, this research work brings to a conclusion that the confessions and religious communities in USSR had not perspectives for the even limited integration into the life of Soviet society.

**Keywords:** the Council for the Affairs of Religious Cults, Muslim Religious Board of Transcaucasia, Muslim Religious Board of North Caucasus, Islam, Muslims, mosque, namaz, Ummah, sawm.





## ДВОР ХИВИНСКОГО СУЛТАНА В МОСКВЕ

**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.** Статья повествует  
о малоизученном мусульманском  
подворье в средневековой Москве —  
дворе хивинского султана Афган-  
Мухаммеда ибн Араб-Мухамме-  
да, располагавшемся на территории  
возникшего позже Малороссийско-  
го подворья на Маросейке. Султан  
был похоронен в мавзолее (текие)  
в Касимове — одном из немногих  
памятников средневековой мусуль-  
манской архитектуры, сохранив-  
шихся в России. В 1622–1648 годах  
на Маросейке располагался один из  
мусульманских религиозных прихо-  
дов столицы.

**Ключевые слова:** Афган-Мухам-  
мед, Маросейка, Белый город, Чин-  
гисиды, Москва, мусульманский  
приход.

УДК 908

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-37-44

**В** XVII столетии в Белом горо-  
де Москвы (то есть в преде-  
лах нынешнего Бульварного  
кольца) сложились полноценные  
мусульманские приходы. Первым  
исследователем жизни мусульман  
этого района стал Л. И. Розенберг.  
Его статья была опубликована  
в сборнике «Этнические груп-  
пы в городах европейской части  
СССР» в 1987 году. При этом редак-  
ция сборника сделала следующую  
помету после слов автора о роли  
Татарской слободы в жизни об-  
щины: «Помимо Татарской сло-  
боды, отметим еще два отчетли-  
вых центра концентрации татар  
в Москве в XVII веке. Одним из них  
был двор (усадеб) касимовского  
царевича... Другим центром было  
Крымское подворье...»<sup>1</sup>

На момент подготовки к печат-  
ти этого издания многие обстоя-  
тельства жизни мусульманской  
общины Москвы еще не были по-  
дробно изучены. Кроме того, ре-  
дакторы сборника не уточнили, что  
они понимают под формулиров-  
кой «отчетливый центр концен-  
трации татар в Москве». Между  
тем в условиях крупного средне-  
векового русского города мусуль-  
мане, представляя собой ярко вы-  
раженное этноконфессиональное

<sup>1</sup> Розенберг Л. И. Татары в Москве XVII — се-  
редины XIX века // Этнические группы в городах  
европейской части СССР (формирование, расселение,  
динамика культуры). М., 1987. С. 17 (примеч. ред.).

меньшинство, так или иначе были вынуждены объединяться, группироваться вокруг известных им видных деятелей из числа феодалов и принадлежавших им объектов. Родство возникало и по признаку классовой принадлежности: как замечает историк-архивист А. В. Беляков, «скорее всего, татарские цари и царевичи в России, а также и члены их дворов стремились к созданию некой ассоциации, осознающей свою особенность, и искренне гордились своей причастностью к ней»<sup>1</sup>. При этом под словом «татары» в ту эпоху часто подразумевались представители любых тюрко-мусульманских (а зачастую и нетюркских) этносов и субэтнических групп.

Рассмотрим основных деятелей из числа мусульманских аристократов, проживавших в начале XVII века в Белом городе. В настоящее время нам известно достаточно много подробностей как об их персональной жизни, так и о государствах и фамилиях, которые они представляли (большая часть исследований проделана в последние годы). Кроме того, благодаря новому, внимательному прочтению источников стали понятны точные адреса этих феодалов, и сегодня мы можем нанести принадлежавшие им домовладения на карту. Это позволит установить, какие именно подворья, кроме Дворца касимовских царевичей, подходят под определение «центр концентрации татар и мусульман».

Два самых ярких аристократа-мусульманина первой половины XVII века, проживавших в Белом городе, принадлежали к «золотому роду» потомков Чингисхана. Оба они носили титул султана (царевича) и жили недалеко друг от друга. Речь идет о касимовском султани Сеид-Бурхане и хивинском султани Афган-Мухаммеде.

Афган-Мухаммед попал в Московское государство в 1622 году ребенком в результате дворцового переворота в Ургенче: его отца, хана Араб-Мухаммеда, свергли с престола старшие братья Афган-Мухаммеда, а самого малолетнего царевича выслали через Астрахань в Москву, чтобы избавиться от конкурента на престол. В Москве ему пришлось претерпеть унижения (так, султана заставили встать на колени перед царем Михаилом Федоровичем), но его окружение старалось сделать жизнь царевича достаточно вольготной. «Царевича вместе с его двором поселили в Москве, где ему предоставили дом и назначили поденный корм [то есть ежедневное содержание]», — пишет исследователь А. В. Беляков<sup>2</sup>. Грамоте малолетнего царевича обучал хафиз по имени Нефес, родом из Ургенча, специально вывезенный из Астрахани. Власть во дворе Афган-Мухаммеда фактически принадлежала аталыку (ханскому молочному брату, или ханскому побратиму) Исенбаю-мирзе Кайбузаманову и его супруге, мамке

<sup>1</sup> Беляков А. В. Частная жизнь Чингисидов в России XVI–XVII вв. // Средневековые тюрко-татарские государства. Вып. 3. Казань, 2011. С. 27–28.

<sup>2</sup> Беляков А. В. Афган-Мухаммед бин Араб-Мухаммед // Ислам в центрально-европейской части России: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М.; Н. Новгород: ИД «Медина», 2009. С. 7–8.

царевича (ее называли по-татарски «анекя», «әнкәй»). «С ее подачи султан вел активную переписку со своими родственниками и среднеазиатскими правителями в обход Посольского приказа, а также принимал у себя среднеазиатских послов и гонцов к московскому царю. В июне 1624 года во дворе султана устроили обыск, в результате которого была обнаружена переписка с персидским шахом, Бухарой и Хорезмом... В результате следствия по данному делу дядьку и хафиза сослали в Новгород и Сольвычегодск соответственно, где они сидели по тюрьмам до 1628 года. После этого дела на дворе султана постоянно находился пристав»<sup>1</sup>.

Несмотря на столь трагическое начало, дальнейшая жизнь султана в Москве складывалась более благополучно. Как пишет А. В. Беляков, «по неизвестным причинам, практически все просьбы султана об увеличении содержания удовлетворялись. К концу жизни он со своим двором получал 904,32 рубля в год, ежедневное питье, 200 рублей на платье. Кроме того, он ежегодно получал дачи [подарки, угощения] по случаю позволения видеть царя или наблюдать за царским проходом во время какого-либо православного праздника, на именины царя и царевичей, а также на два мусульманских праздника — Ураза-байрам и Курбан-байрам»<sup>2</sup>.

Последний факт особо важен для нашего исследования и весьма показателен. Султанский двор ежегодно отмечал мусульманские религиозные праздники, и это находило соответствующее признание со стороны московского правительства, уделявшего внимание в адрес царевича и не забывало о праздничном подарке. Можно ли было избежать в эти праздники коллективной мусульманской молитвы? Ответ, содержащийся в шариатских источниках, очевиден: нет. Соответственно, эти молитвы проходили в одном из частных домов местных мусульман — либо самого султана Афган-Мухаммеда (что вполне логично с учетом слежки за ним), либо во Дворце касимовских царевичей. О том, что в доме хивинского султана поддерживалась религиозная обстановка, говорит и наличие в нем богословской библиотеки, имевшей в том числе Коран его наставника, хафиза Нефеса. Известно также, что на султанское подворье приводили на продажу ногайских лошадей и в ходе торгов члены двора общались с переводчиками Посольского приказа, владевшими татарским языком<sup>3</sup>.

Умер Афган-Мухаммед в 1648 году в возрасте 37 лет в Москве, похоронен вдовой (сибирской царевной Алтын-сач, близкой родственницей касимовского султана Сеид-Бурхана) в городе Касимове в «специально построенном текие, которое стало последним пристанищем для ряда Кучумовичей, родственников супруги султана»<sup>4</sup>. Это текие Афган-Му-

<sup>1</sup> Беляков А. В. Авган-Мухаммед бин Араб-Мухаммед.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Беляков А. В. Частная жизнь Чингисидов в России XVI–XVII вв. С. 17, 28.

<sup>4</sup> Беляков А. В. Авган-Мухаммед бин Араб-Мухаммед. С. 7–8.

хаммеда сохранилось вплоть до наших дней. Кстати, благодаря наличию в нем эпитафий, сделанных арабским шрифтом, мы можем правильно прочесть имя покойного султана — через фонему «ф» (ибо в русских источниках его имя передается неправильно, как Авган-Мухаммед).

Теперь самое время определить, где конкретно располагался султанский двор. Данные об этом содержатся в переписи 1638 года. Чтобы точно установить, где жил Афган-Мухаммед, пойдем вслед за переписчиками согласно тексту Переписной книги: сначала они прошлись по дворам к востоку от Мясницкой улицы, дошли до Златоустыинского монастыря, потом переписали владельцев домов к северу от нынешней Маросейки, после вернулись в глубину квартала и описали дома в районе церкви Николы Чудотворца в Столпах (располагалась на пересечении Армянского и Малого Златоустыинского переулков).

Дом султана находился в местности «на Покровке, у Николы Чудотворца, что против Покрова»<sup>1</sup>. Названия «Маросейка» в ту эпоху не существовало, вся улица вплоть до Китай-города именовалась Покровкой. Здесь, в самом ее начале, стояли два храма, расположенные друг против друга. Церковь Покрова Божьей Матери, или Покрова в Садах (у великокняжеских садов), находилась в начале Маросейки, на месте дома № 2, прямо напротив нее — сохранившийся по сей день храм Николая Чудотворца в Кленниках, или в Блинниках. Точная конфигурация домовладений на Покровке (Маросейке) конца XVII века, включая два этих храма, известна по одному из средневековых планов, который датирован 1669 годом.

Снова обратимся к Переписной книге 1638 года. В самом начале улицы, по нечетной стороне нынешней Маросейки, указаны дома священника и нескольких небогатых жителей, затем, после двух землевладений, находился двор «юръежского [ургенчского] царевича Авгана». Следовательно, он располагался там же, где спустя несколько десятилетий возникло Малороссийское подворье (от него, собственно, и произошло сокращенное название «Маросейка»). Ныне это — охраняемый памятник по адресу: Маросейка, 11. В 1631 и 1634 годах султанский двор пострадал от пожаров, но к середине 1630-х годов там вновь было построено 8 изб, помимо поварни и мыльни<sup>2</sup>.

Кто составлял мусульманский приход в доме хивинского султана? На постоянной основе при дворе султана жило более 50 мусульман, не считая его самого и его жены — значительная цифра для московской средневековой общины последователей ислама. Кроме того, здесь регулярно бывали среднеазиатские послы и гонцы, мусульманские купцы, толмачи и переводчики с восточных языков из Посольского приказа<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Переписная книга города Москвы 1638 года. М., 1881. Колонка 137.

<sup>2</sup> Беляков А. В. Царевич Авган-Мухаммед ибн Араб-Мухаммед в России первой половины XVII в. // Тюркологический сборник. 2006. М.: Восточная литература, 2007. С. 107.

<sup>3</sup> Там же. С. 103, 110–111.

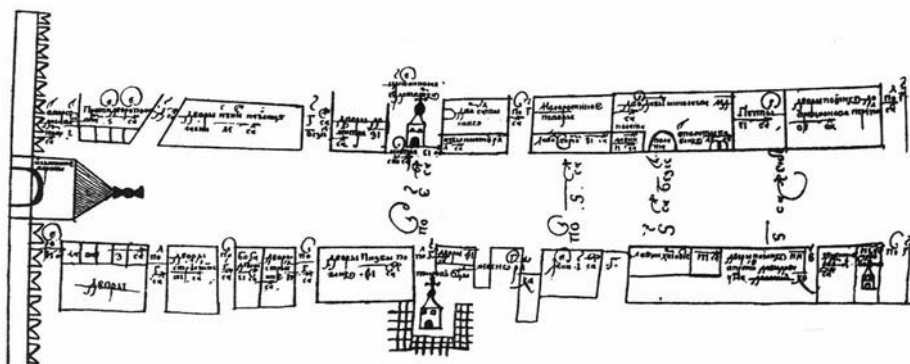


Рис. 1. План улицы Покровки 1669 года с изображением Покровских ворот и Белого города

Наконец, по данным переписи 1638 года в соседних домах жило немало татар<sup>1</sup>. Это были зависимые люди (Ивашка Татарин у немецкого пастора Мартынова, татарин Алтабан Иванов у немца Ивана Олмазника, татарин Ивашка у немца П. Веслова и др.), однако они находились в услужении у немцев, которые и сами были неравноправны в вопросах отправления веры с православными москвичами: так, в 1643 году по царскому указу все протестантские церкви в Москве были разрушены. Логично допустить, что, даже будучи зависимыми людьми, татары имели разрешение от своих хозяев посещать мусульманские богослужения. Следует предположить также, что мусульмане работали в услужении у крестившихся ногайских князей Шейдяковых (князь Левонтий Шейдяков указан в Переписной книге следующим домовладельцем после султана, в той же местности жили его родственники новокрещен Исай, князь Дмитрий, князь Степан княж Семенов и князь Федор Ел-мамеи мурза Шейдяковы<sup>2</sup>) и Сулешевых (дом боярина князя Юрия Яншеевича Сулешева находился в самом начале нынешней улицы Солянка, прямо рядом с современной станцией метро «Китай-город»<sup>3</sup>; чуть западнее, «при повороте с Варварской улицы в Зачатьевскую», проживал его брат «чашник» князь Василий Яншеевич Сулешев<sup>4</sup>). Последние вошли в историю тем, что во второй половине XVI — первой половине

<sup>1</sup> Переписная книга города Москвы 1638 года. Колонки. 121, 137, 140.

<sup>2</sup> Труды Московского отдела императорского Русского Военно-Исторического общества. Т. 1. Росписной список города Москвы 1638 года / под ред. И. С. Беляева. М., 1911. С. 104, 113, 116, 135.

<sup>3</sup> Там же. С. 150.

<sup>4</sup> Малиновский А. Ф. Обзорение Москвы / сост. С. Р. Долгова. М.: Московский рабочий, 1992. С. 125.

XVII века монополизировали торгово-дипломатические контакты Крымского ханства с Московской Русью<sup>1</sup>.

Южнее, ближе к улице Солянка, то есть примерно в 7 минутах ходьбы от дома хивинского султана, проживали кадомские мурзы: князь Кудаш, сын князя Агаинина и мурза Тахтар. Их родовые владения располагались на стыке современных Рязанской и Нижегородской областей и Мордовии; известно, что их близкие родственники — князь Ишмамет Аганин с сыновьями — отличались мусульманским фанатизмом и были казнены в 1652 году «за разорение церквей и поругание образов»<sup>2</sup>. Московский двор кадомских мурз шел первым «ис переулка от Николы Подкопаева на Большую мостовую улицу к Варварским воротам на правой стороне»<sup>3</sup>. В современной Москве это владение соответствует адресу: Малый Ивановский переулок, дом 6/5, строение 1.

Таким образом, дома влиятельных аристократов тюрко-мусульманского происхождения, проживавших в Москве, находились в пределах пешей доступности от двора хивинского султана Афган-Мухаммеда. С учетом того, что приказчиком хивинского султана был княжеский сын из Кадома Бекбулат Ждан мурзин сын Биглов, он же Любим Жданов<sup>4</sup>, можно предположить тесную связь между этими домовладельцами и султанским двором. Это дает основания думать, что двор хивинского царевича выступал местом их сбора.

На основании всех вышеприведенных данных логично предположить, что до середины XVII века верующие мусульмане собирались на свои пятничные и праздничные молитвы именно на султанском дворе хивинского Чингисида Афган-Мухаммеда.

## Литература

Беляков А. В. Авган-Мухаммед бин Араб-Мухаммед // Ислам в центрально-европейской части России: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М.; Н. Новгород: ИД «Медина», 2009. С. 7–8.

Беляков А. В. Царевич Авган-Мухаммед ибн Араб-Мухаммед в России первой половины XVII в. // Тюркологический сборник. 2006. М.: Восточная литература, 2007. 366 с.

<sup>1</sup> См.: Виноградов А. В. Род Сулеша во внешней политике Крымского ханства второй половины XVI в. // Тюркологический сборник. 2005. М.: Восточная литература, 2006. С. 26–73.

<sup>2</sup> Ишеев М., Акчурина М. Татарские князья и их княжества в Мещерском крае // Татарские князья и их княжества: сб. статей и материалов. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. С. 26.

<sup>3</sup> Труды Московского отдела ИРВАО. Т. 1. Росписной список города Москвы 1638 г. / под ред. И. С. Беляева. М., 1911. С. 145.

<sup>4</sup> Беляков А. В. Царевич Авган-Мухаммед ибн Араб-Мухаммед в России первой половины XVII в. С. 110.

Беляков А. В. Частная жизнь Чингисидов в России XVI–XVII вв. // Средневековые тюрко-татарские государства. Вып. 3. — Казань: Изд-во «Ихлас», 2011. 212 с.

Виноградов А. В. Род Сулеша во внешней политике Крымского ханства второй половины XVI в. // Тюркологический сборник. 2005. М.: Восточная литература, 2006. 382 с.

Ишеев М., Акчуринов М. Татарские князья и их княжества в Мещерском крае // Татарские князья и их княжества: сб. статей и материалов. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. 68 с.

Малиновский А. Ф. Обзорение Москвы / сост. С. Р. Долгова. М.: Московский рабочий, 1992. 256 с.

Переписная книга города Москвы 1638 года. М., 1881. 168 с.

Розенберг Л. И. Татары в Москве XVII — середины XIX века // Этнические группы в городах европейской части СССР (формирование, расселение, динамика культуры). М., 1987. 180 с.

Труды Московского отдела Императорского Русского военно-исторического общества. Т. 1. Росписной список города Москвы 1638 года / под ред. И. С. Беляева. М., 1911. 356 с.

## References

Belyakov A. V. Avgan-Muhammed bin Arab-Muhammed [Afghan-Muhammad bin Afghan-Muhammad]. *Islam v tsentralno-evropeyskoy chasti Rossii: entsiklopedicheskiy slovar*. M.; N. Novgorod: ID «Medina», 2009. S. 7–8.

Belyakov A. V. Tsarevich Avgan-Muhammed ibn Arab-Muhammed v Rossii pervoy polovinyi XVII v. [The Tsarevich Afghan-Muhammad bin Afghan-Muhammad in Russia of the First Half of the 17<sup>th</sup> Century]. *Tyurkologicheskiy sbornik*. 2006. M.: Vostochnaya literatura, 2007. 366 s.

Belyakov A. V. Chastnaya zhizn Chingisidov v Rossii XVI–XVII vv. [The Private Life of Chingizides in Russia of the 17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries]. *Srednevekovyie tyurko-tatarskie gosudarstva. Vyip. 3*. Kazan: Ihlas, 2011. 212 s.

Vinogradov A. V. Rod Sulesha vo vneshney politike Krymskogo hanstva vtoroy polovinyi XVI v. [Sulesh's Clan in the Foreign Policy of the Crimean Khanate of the Second Half of the 16<sup>th</sup> Century]. *Tyurkologicheskiy sbornik*. 2005. M.: Vostochnaya literatura, 2006. 382 s.

Isheev M., Akchurin M. Tatarskie knyazya i ih knyazhestva v Mescherskom krae [Tatar Princes and Their Principalities in Meshchera Region]. *Tatarskie knyazya i ih knyazhestva: sb. statey i materialov*. N. Novgorod: ID «Medina», 2008. 68 s.

Malinovskiy A. F. *Obozrenie Moskvyy* [Looking Round Moscow]. M.: Moskovskiy rabochiy, 1992. 256 s.

*Perepisnaya kniga goroda Moskvyy 1638 goda* [The Census Book of the Moscow City, 1638]. M., 1881. 168 s.

Rozenberg L. I. Tataryi v Moskve XVII — seredinyi XIX veka [Tatars in Moscow From the 17<sup>th</sup> to the Middle of the 19<sup>th</sup> Century]. *Etnicheskie gruppy v gorodakh evropeyskoy chasti SSSR (formirovanie, rasselenie, dinamika kulturyi)*. M., 1987. 180 s.

*Trudyi Moskovskogo otdela Imperatorskogo Russkogo voenno-istoricheskogo obschestva. T. 1. Rospisnoy spisok goroda Moskvyyi 1638 goda* [The Works of Moscow Department of the Russian Emperor Military History Society]. M., 1911. 356 s.

### *From the History of Russia's Muslims*

## THE COURTYARD OF THE SULTAN OF KHIVA IN 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 tells about the unstudied Muslim medieval quarter in Moscow — the courtyard of the Sultan of Khiva, Afghan-Mohammed bin Arab-Mohammed, which was located on the site then caused the Malorossiyskoye metochion on Maroseyka. Sultan Afghan-Mohammed was closely associated with representatives of the Muslim aristocracy; after death he was buried in the mausoleum (tekia) in Kasimov, Ryazan region now — one of the few surviving monuments of medieval Muslim architecture in Russia. A significant number of residents of the Muslim court of the Sultan in Moscow, the presence of neighbors from among

the Tatars and Nogais, the legal holding of Muslim religious holidays and other similar circumstances point to the fact that here in 1622–1648 years, during the life of the Sultan in Moscow, was one of the Muslim religious parishes of the capital city.

**Keywords:** Afghan-Mohammed, Maroseyka, Belyj gorod (the White city of Moscow), Genghisids, Moscow, the Muslim parish.



*ИЗ ИСТОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ  
РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН*





## ГРАММАТИЧЕСКИЕ ТРУДЫ БРАТЬЕВ ФАИЗХАНОВЫХ В РАЗВИТИИ ТАТАРСКОЙ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ НАУКИ

**НУРИЕВА**

**Фануза Шакуровна,**

д-р филол. наук, проф. каф. татарского  
языкознания, ФГАОУ ВО «Казанский  
(Приволжский) федеральный университет»  
(420021, Россия, Республика Татарстан,  
г. Казань, ул. Татарстан, 2).  
E-mail: fanuzanurieva@yandex.ru

**Аннотация.** Середина XIX века ознаменовалась важными событиями, оказавшими влияние на развитие татарской национальной культуры. В статье предпринята попытка дать оценку трудам по лингвистике «Краткая учебная грамматика татарского языка» (1862 г.) Хусаина Фаизханова и «Татар телигэ кыскача гыйльми сарыф» (1887) Габдулгалляма Фаизханова. Предметом исследования явились как сами источники, так и исторические условия, в которых формировалась эта область знаний. В грамматиках братьев Фаизхановых, написанных под влиянием русских и арабских грамматик, адекватно описано своеобразие грамматической системы татарского языка. Выдвинутые авторами принципы о соответствии системы татарской грамматики природному строю родного языка и ныне имеют научную и педагогическую ценность.

**Ключевые слова:** татарский язык, грамматика, Хусаин и Габдулгаллям Фаизхановы, XIX век.

Возрастающий научный интерес к исследованию жизни и деятельности ученых-языковедов открывает для современной тюркологической науки новые возможности в воссоздании персоналий отдельных личностей, определении места их лингвистического наследия в языкознании в период его становления и начального развития.

Россия в 1860–1880 годах переживала процесс модернизации, чему способствовала отмена крепостного права. Реформы положили начало изменениям в устоявшейся системе социальных отношений, общественно-политических воззрений. Замечено, что «в период капитализма, сохранявшего пережитки крепостничества, <...> имели место реформационно-гуманистические движения. Они оказали глубочайшее влияние на весь культурный процесс феодальной России»<sup>1</sup>. Тюркология стремилась к модернизации в русле происходивших тогда общественно-исторических процессов. В этот период увеличивается значение татарского языка как внутри страны, так и за её пределами.

<sup>1</sup> Благова Г. Ф. История тюркологии второй половины XIX — начала XX века в России. М.: Изд-во Восточная литература, 2012. С. 13.

Официальное изучение татарского языка в России, начавшееся с середины XVIII века, имело определённые социально-политические и экономические предпосылки<sup>1</sup>. В XVII–XVIII веках и в первой половине XIX века татарский язык фактически выполнял функцию второго государственного языка, играл важную роль в дипломатических отношениях. Изучение татарского языка в этот период было обусловлено развитием торговой, политической и административной деятельности Русского государства, потребностью в подготовке переводчиков с языков народов, населяющих восточную территорию России<sup>2</sup>. Необходимость в кадрах, знающих татарский язык, была связана также с политикой дальнейшей христианизации Поволжья: миссионеры, распространявшие православие среди мусульман, должны были хорошо владеть языком местного населения<sup>3</sup>.

В связи с указанными факторами с середины XVIII века почти во всех учебных заведениях России начинает преподаваться татарский язык, составляются и издаются грамматики татарского языка<sup>4</sup>. Большая часть из них строится по образцу русских грамматик на русском языке и предназначается для русскоязычных учащихся (Гиганов, 1801; Хальфин И., 1809; Троянский, 1814, 1860; Казем-Бек, 1839, 1869; Иванов, 1842; Березин, 1846; Махмудов, 1857; Насыйри, 1860; Фаизханов Х., 1862; Грамматика алтайского языка, 1869; Воскресенский, 1894; Ахмеров, 1895 и др.). Вторая группа включает в себя грамматики, составленные в конце XIX — 10-х гг. XX в. для самих татар на родном языке. В основном они построены по схемам арабских грамматик того времени (Фәезханов Г., 1887; Насыйри, 1895; Ахундов, 1897; Сарыфторки, 1898; Начиз, 1900; Өметбаев, 1901; Мөхәммәдрәхим, 1905, 1909; Мәккәи, 1907, 1912; Кәбүтәри, 1910)<sup>5</sup>.

Современные исследования показывают, что данная тенденция при создании трудов по лингвистике была обусловлена целями, стоящими перед авторами, а также влиянием научно-организационных форм обучения у татар во второй половине XIX века (по системе медресе или светских школ). Этот начальный этап развития грамматической теории в татарском

<sup>1</sup> Кононов А. Н. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. Л.: Наука, 1982. С. 258; Мифтахова И. Г. История татарских грамматик: исследование именных частей речи (XIX — начало XX в.). Ч. I. Казань: Хәтер, 1998. С. 3; Закирова Л. Н. Василий Васильевич Радлов: казанский период деятельности. Казань: Ихлас, 2013. С. 84.

<sup>2</sup> Кононов А. Н. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. С. 129.

<sup>3</sup> Нуриева Ф. Ш. Диалектная основа книг на «крещено-татарском» языке второй половины XIX века // Урало-алтайские исследования. 2015. № 2(17). С. 67–74; Мифтахова И. Г. История татарских грамматик: исследование именных частей речи (XIX — начало XX в.). Ч. I. С. 3.

<sup>4</sup> Кононов А. Н. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. С. 129; Мифтахова И. Г. История татарских грамматик: исследование именных частей речи (XIX — начало XX в.). Ч. I. С. 3.

<sup>5</sup> Мифтахова И. Г. История татарских грамматик: исследование именных частей речи (XIX — начало XX в.). Ч. I. С. 5.

языкознании отражён в научных трудах учёных Л. З. Заляя, М. З. Закировой, В. Н. Хангильдина, М. З. Закиева, Ф. С. Сафиуллиной, М. А. Усманова, И. Г. Мифтаховой, Л. Н. Закировой и других. Особую ценность среди перечисленных работ имеет монографическое исследование И. Г. Мифтаховой, посвящённое историческому обзору грамматик татарского языка XIX — нач. XX века, сравнительному анализу теории частей речи и их грамматических категорий<sup>1</sup>. Его результаты, безусловно, важны для оценки преемственности в развитии татарского языкознания.

Освещение истории тюркской лингвистической науки предполагает современные историографические подходы, такие как определение круга центральных фигур исследуемого периода, а также изучение личных и творческих взаимоотношений учёных<sup>2</sup>. Виднейшими представителями татарской культуры, популяризаторами просветительских идей среди татар на рубеже XVIII–XIX вв. были Г. Утыз-Имяни, Г. Курсави, династия Хальфиных, Ш. Марджани, Р. Фахретдин, К. Насыири, Садри и Ахматхади Максуди, Ф. Карими, Заки и Муса Бигиевы. Достоянное место среди них занимают и братья Фаизхановы — Хусаин и Габдулгаллям. Их роль в истории татарского народа отмечалась ещё современниками: Шигабутдином Марджани, Ризаэтдином Фахретдином, Ахмадом-Заки Валиди, В. Вельяминовым-Зерновым, К. Залеманом, Н. Веселовским<sup>3</sup>. В настоящее время творческое наследие братьев Фаизхановых остаётся в центре пристального внимания широкого круга исследователей<sup>4</sup>.

Фаизхановы — выходцы из деревни Сафаджай Курмышского уезда Симбирской губернии (ныне Пильнинского района Нижегородской области). Старший брат, Хусаин, родился в 1823 году, а 27 годами позже, в 1850 году, родился Габдулгаллям. Начальное образование братья Хусаин и Габдулгаллям получили в родном селе. Краевед С. Сабиров в биографическом издании «Мулла Габдулгаллям Фаизханов» пишет: «...во второй половине 19 в. в родном селе Сафаджае работали уже три мечети и при них служили достаточно образованные для своего времени

<sup>1</sup> Мифтахова И. Г. История татарских грамматик: исследование именных частей речи (XIX — начало XX в.). Ч. I. 162 с.; Мифтахова И. Г. История татарских грамматик: исследование глагола, местоимения и наречия (XIX — начало XX в.). Ч. II. 168 с.

<sup>2</sup> Благова Г. Ф. История тюркологии второй половины XIX — начала XX века в России. М.: Изд-во Восточная литература, 2012. С. 24.

<sup>3</sup> Хөсәен Фаизханов: тарихи-документаль жьентык / төз.-авт. Р. Мәрданов. Казан: «Жыен», 2006. С. 499–537.

<sup>4</sup> Сафиуллина Ф. С. Хусейн Фаизханов // Вопросы татарского языкознания. Казань: Изд-во Казан.ун-та, 1965. С. 407–423; Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. Казань: Тат.кн. изд-во, 1980. 223 с.; Хабутдинов А. Ю., Сенюткина О. Н. Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизханов: у истоков общественного движения мусульман-татар Н. Новгород: Махинур, 2006. 96 с.; Валеев Р. М., Минниханов Ф. Г. Габделгаллям Фаизханов: культурное и просветительское наследие татарского народа во 2-й пол. XIX — нач. XX в. // Вестник КазГУКи. 2015. № 4. Ч. 2. С. 34–37; Костенюк Н. В. Идеи реформирования мусульманского образования Хусаина Фаизханова как знак времени // Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Серия: 4 «История». 2016. № 1(37). С. 58–64.

муллы, которые занимались обучением детей»<sup>1</sup>. Преподавание в медресе носило религиозный характер, обучение укрепляло мусульманские представления о мире и позволяло готовить кадры имамов.

Хусаин, а затем и Габдулгаллям продолжили учёбу в Казани у имама-хатыба и мударриса Первой Казанской мечети Шигабутдина Марджани, который придерживался передовых для того времени взглядов и применял прогрессивную систему преподавания. Впоследствии, живя и работая в Петербурге, Х. Фаизханов поддерживал постоянную связь с Ш. Марджани, его письма свидетельствуют о безграничной признательности своему учителю<sup>2</sup>.

Знакомство с видными тюркологами Казанского университета А. М. Казем-Бекон и И. Н. Березиным поспособствовало переезду Хусаина в Петербург, где в 1858 году он начал преподавать на факультете восточных языков Санкт-Петербургского университета, ставшем центром российского востоковедения после перевода из Казани в 1854 г. Восточного факультета.

Специалист в области тюркологии, лингвист, историк, каллиграф, просветитель, Хусаин Фаизханов ещё в середине XIX столетия показал пример достойного общения татарского учёного с представителями российской полиэтнической культуры<sup>3</sup>. Воспитанный и образованный в рамках традиций татар-мусульман российской глубинки, он стал человеком, которого целиком захватили такие сферы жизнедеятельности, как наука и образование<sup>4</sup>.

Прекрасная лингвистическая подготовка, знание многих языков способствовали тому, что Х. Фаизханова по праву считали одним из ведущих преподавателей университета. «Со знанием русского языка... соединял необыкновенную начитанность по мусульманской литературе... Слушатели выносили из беседы с ним самое отрадное впечатление и, кроме сверхдобросовестного преподавания, не могли не уважать в нем благородного по личным достоинствам человека»<sup>5</sup>. Параллельно с преподавательской деятельностью он усердно занимался научными исследованиями, в архиве МИД России в Москве изучал дипломатические грамоты крымских ханов. Он проделал огромную работу, по результатам которой Академия наук ходатайствовала об избрании Хусаина в действительные члены Общества археологии, что и произошло в 1860 году.

<sup>1</sup> Сабиров С. В. Мулла Габдулгаллям Фаизханов: краткий очерк жизни и деятельности // Жизнь замечательных земляков. Вып. 2 / отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород: ИД «Медина», 2005. С. 11.

<sup>2</sup> Хөсәен Фәезханов: тарихи-документаль җыентык. С. 529–532.

<sup>3</sup> Костенюк Н. В. Идеи реформирования мусульманского образования Хусаина Фаизханова как знак времени. С. 60.

<sup>4</sup> Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. С. 66–90.

<sup>5</sup> Некролог // Санкт-Петербургские ведомости. 1866. 28 сент. (№ 256).

В 1858 году Хусаин Фаизханов предпринял научные командировки в Оренбургский край для изучения эпиграфики волжско-камских булгар, впоследствии им был разработан метод расшифровки булгарских эпитафий второго стиля. Также Х. Фаизханов внёс значительный вклад в изучение эпиграфики Касимовского ханства, представив снимки 29 древних надписей на мусульманском кладбище. Известный востоковед В. В. Вельяминов-Зернов использовал эти материалы при составлении своего труда «Исследование о касимовских царях и царевичах» (1864).

Многие работы и проекты Х. Фаизханова не были изданы при жизни учёного. Современные исследователи научного наследия Фаизханова-старшего подчёркивают его величайшие заслуги в области реформы народного образования<sup>1</sup>. Будучи первым из татарских просветителей, убедившихся в преимуществе европейской системы обучения, Хусаин пришёл к мысли о необходимости перехода школ и медресе на европейские методы обучения. Так и нереализованный фаизхановский проект оказал большое влияние на последующие образовательные практики российского общества, подтолкнув татар-мусульман к обновлению школьного дела, выразившегося в развитии новометодного образования (получившего название «усул-джадид» — джадидизм)<sup>2</sup>.

Жизненный путь и научно-просветительские идеалы Хусаина Фаизханова не могли не отразиться на судьбе и деятельности его младшего брата, Габдулгалляма.

Габдулгаллям Фаизханов по окончании медресе Ш. Марджани в 1868 г. работал в торговой конторе, с деловыми поездками побывал в Туркестане, Сирии. В ходе своих поездок он осваивал историю, культуру, литературу этих регионов, углублял познания в восточных языках — арабском, турецком, фарси, совершенствовал знания по математике и географии. По возвращении Габдулгаллям поступил в училище по подготовке учителей в Уфе, где изучал русский язык и литературу, арифметику, геометрию, географию, естествознание, педагогику, основы методики обучения и т. д. С 1877 года он служил в Сибирском банке, совмещая при этом учёбу с научной, литературной и общественной деятельностью. Помимо предпринимательства, Габдулгаллям Фаизханов значительную часть времени уделял науке, во многом развивая мысли брата, углубляя и дополняя их.

Братья Фаизхановы сыграли важную роль в развитии татарской грамматической науки. Грамматика Х. Фаизханова — знатока языка,

<sup>1</sup> Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. С. 179–193.

<sup>2</sup> Костенюк Н. В. Идеи реформирования мусульманского образования Хусаина Фаизханова как знак времени. С. 58.

историка, этнографа, переводчика с восточных языков, прогрессивного мыслителя своего времени — занимает особое место в истории татарских грамматик.

Как большинство грамматик XIX — начала XX века, написанных на русском языке, «Краткая учебная грамматика татарского языка» (1862) Хусаина Фаизханова создана с целью обучения татарскому языку русскоязычных учащихся. Она начинается с азбуки. Если в первых грамматиках, нацеленных на обучение русских татарскому языку, сведения о фонетике ограничивались ознакомлением с алфавитом и сравнением произношения звуков в татарском и русском языках, то Х. Фаизханов выделяет также специфические для арабского языка звуки, определяет их роль в орфоэпии и орфографии татарского языка. Фаизханов-старший первым из лингвистов рассматривает соотношение диалектных особенностей и традиционных орфографических норм. Примечательно, что иллюстративный материал приводится учёным в арабской графике, кириллицей, а также даётся перевод на русский язык: *آتلار* атлар/лошади; *كورمك* күрмәк/видеть и др.

Основную часть грамматики составляет описание частей речи. Автор рассматривает их только по лексико-грамматическому принципу, лексико-семантическая характеристика частей речи отсутствует. Выделено 11 частей речи: имена существительные, имена прилагательные, местоимения, имена числительные, глаголы, причастия, деепричастия, союзы, наречия, послелог, междометия. Причастия и деепричастия по образцу русских грамматик выделены в самостоятельные части речи.

Имя существительное обозначено как часть речи, которая характеризуется такими грамматическими категориями, как падеж и число. Автор отмечает, что множественное число образуется от единственного посредством прибавления к концу слова частицы *لار* лар или *لر* ләр: *آتلار* атлар/лошади, *كشيلر* кешеләр/люди. В грамматике упоминается свойственная русскому языку категория рода, в условиях отсутствия в татарском языке выражающих её специальных грамматических показателей отмечаются отдельные слова, выражающие пол (**ир бала**/мальчик, **кыз бала**/девочка, **атаказ**/гусь, **анаказ**/гусыня и др.). Аналогия с русскими грамматиками сохраняется и в падежной системе, представленной семью падежами. Падежные аффиксы названы «частицами». Падежная система не только формируется аффиксальными формами, но и включает в себя аналитические конструкции: *كشي* человек/кеше, *كشي كشي* кешенен, *كا كشي* кешегә, *نى كشي* кешени, *يا كشي* йәкеше, *كشي برلن* кешидән, *كشي* кешеберләң, *ده كشي* кешедә.

Категория принадлежности выделена в особый разряд — разряд притяжательных местоимений, что было типичным для грамматик, составленных по образцу грамматик русского языка.

Х. Фаизханов не касается семантики имени прилагательного, однако подчёркивает своеобразие татарского языка, в котором прилагательные не согласуются с именами ни в числе, ни в падеже, в отличие от русского. Указывает сравнительную (راق, رق — **рак** или رك — **рэк**) и превосходную (اينك — **ин**) степени.

Учёный не оставляет без внимания образование новых слов с помощью словообразовательных средств языка, включая и аффиксы субъективной оценки с примечанием, что они придают имени существительному уменьшительное значение: بالا бала/дитя, بالاچق балачык/дитятко.

Фаизханов-старший подробно рассматривает семантические ряды местоимений, выделяя личные, притяжательные, относительные, неопределённые, определённые, возвратные. Однако границы данной части речи не всегда определены чётко, например, в группу неопределённых местоимений включены прилагательные *үзгә, башка*. В грамматике также предлагается склонение местоимений в единственном и множественном числе.

Как в большинстве грамматик того времени, составленных на русском языке, в грамматике Х. Фаизханова выделяются три разряда имён числительных: количественные, порядочные и разделительные. Дробные числительные в ней рассматриваются отдельно. Наряду с примерами, иллюстрирующими эту часть речи, в грамматике приведены названия дней недели и месяцев, отражающих систему времясчисления, употреблявшуюся у татар на рубеже XIX–XX вв.

Глагол — самая сложная часть речи. Как отметила И. Г. Мифтахова, авторы грамматик XIX — начала XX века, составленных на русском языке, при описании глагола, несмотря на расхождение при рассмотрении некоторых форм, в основном придерживаются определённой устойчивой системы, заимствованной из русских грамматик<sup>1</sup>.

В «Краткой учебной грамматике...» Фаизханова глагол характеризуется грамматическими категориями наклонения, времени, отрицания, залога, числа, лица. Глагол рассматривается с точки зрения словообразования в трёх разрядах: простой, производный, составной. Указаны четыре наклонения глагола: изъявительное, повелительное, условное и сослагательное. Автор называет начальную форму глагола на *قى* — мак или *مى* — мак неопределённым наклонением.

Заметим, что общая характеристика глагола довольно полная для своего времени; в современном языкознании даются близкие к этой трактовки. По мнению И. Г. Мифтаховой, в понимании языковедов того периода категория времени была шире, так как включала и формы, характеризующиеся в современном языкознании как модальные,

<sup>1</sup> Мифтахова И. Г. История татарских грамматик: исследование глагола, местоимения и наречия (XIX — начало XX в.). Ч. II. С. 5.

перифрастические или даже относимые к категории способов действия<sup>1</sup>. Например, Х. Фаизханов, в отличие от предшественников, подробно останавливается на смысловых оттенках некоторых сложных временных форм глагола перифрастического характера: *язган идем* обозначает давнопрошедшее время; *язган икәнмен* — утверждение; *язган булсак* — притворство, обозначает плохую работу; *язучы булдым* обозначает изменение состояния, положения; *яза торган булдым* — привычное действие; *яза алмак* — возможность умения действия<sup>2</sup>. Модальность выражена в грамматике Фаизханова-старшего указанием на возможность прибавления «частиц *غل*, *غیل*, *گیل* или *گیل*, *گیل* в книжном языке», а также *چی* *чи* и *سنه* *сәнә*, *سانا* *сана* — в разговорном для выражения просьбы<sup>3</sup>.

Причастные формы рассматриваются во всех татарских грамматиках, составленных на русском языке; в большинстве выделяются три времени причастия: прошедшее, настоящее, будущее. Х. Фаизханов отмечает формы причастия прошедшего времени на **-ган** и **-мыш**; настоящего на **-учы** и **-а торган**; будущего на **-ачак** и **-асы**<sup>4</sup>.

Следуя за А. Казем-Беком и М. Махмудовым, Х. Фаизханов рассматривает залоговые формы как второобразные глаголы и выделяет те же пять залогов. Приводит те же примечания, встречаемые впервые у М. Махмудова, о получении глаголами, имеющими несколько аффиксов понудительного залога, вдвойне или втройне понудительного значения. Эти факты подтверждают высказывание Ф. С. Сафиуллиной о том, что Х. Фаизханов при написании своей работы в определённой степени использовал грамматику М. Махмудова<sup>5</sup>.

Наречия рассматриваются в грамматике Х. Фаизханова в качестве самостоятельной части речи. Выделены следующие разряды наречий: качества, количества, образа, места, времени<sup>6</sup>.

Из служебных частей речи в «Краткой учебной грамматике...» предложены союзы, послелоги (в которые включены также падежные аффиксы) и междометия. Показательно, что Х. Фаизханов очень точно подмечает семантику междометий, выделяя значения удивления, сомнения и др.

В грамматике Фаизханова-старшего приводятся некоторые сведения о синтаксических особенностях татарского языка, рассматривается

<sup>1</sup> Мифтахова И. Г. История татарских грамматик: исследование глагола, местоимения и наречия (XIX — начало XX в.). Ч. II. С. 30.

<sup>2</sup> Сафиуллина Ф. С. Хусейн Фаизханов. С. 417.

<sup>3</sup> Фейзханов Х. Краткая учебная грамматика татарского языка, составленная Фейзхановым Х. СПб., 1862. С. 40.

<sup>4</sup> Там же. С. 48–51.

<sup>5</sup> Сафиуллина Ф. С. Хусейн Фаизханов. С. 413.

<sup>6</sup> Фейзханов Х. Краткая учебная грамматика татарского языка, составленная Фейзхановым Х. С. 64–69.

специфика порядка слов в предложениях. В конце грамматики помещены тексты для чтения, содержащие лингвокультурологический материал, иллюстрирующий обычаи, быт и национальные традиции татар. В приложении к своей грамматике он поместил собственный перевод на татарский язык отрывка памятника «Калила и Димна», текст грамоты крымского хана Джанибек-Гирея (XVII в.) и отрывок из «Маджалис ан-нафаис» узбекского поэта Алишера Навои. Переводами учёного пользовались такие известные петербургские востоковеды, как В. В. Вельяминов-Зернов, Д. А. Хвольсон и Л. З. Будагов<sup>1</sup>.

Таким образом, «Краткая учебная грамматика татарского языка» Хусаина Фаизханова, продуманная и систематизированная, передающая богатство грамматических форм и их семантические тонкости (перифрастические, модальные), служила прекрасной базой для обучения русскоязычных учащихся татарскому языку. По нашему мнению, ценность труда Х. Фаизханова в эпоху татарского просветительства заключается также в отношении к языковому материалу как к кладези культуры народа; учёному удалось показать органичную взаимосвязь татарского литературного языка и его живой народной речи.

Конец XIX в. ознаменован ростом самосознания татарского народа, татарский язык начинает преподаваться в медресе, появляются также грамматики, составленные для татар на родном языке. Их авторы преследовали практическую цель — обучение правильной письменной и разговорной речи. Первая научная грамматика «Татар телигә кыскача гыйльми сарыф» (1887) была составлена младшим братом Хусаина — Габдулгаллямом Фаизхановым<sup>2</sup>.

Габдулгаллям Фаизханов был ярким представителем татарского просветительства. Его работа, в которой он предпринял попытку адекватного описания грамматического строя татарского языка, стоит у истоков татарского научного языкознания и продолжает находиться в центре внимания исследователей. Грамматика Г. Фаизханова была транслитерирована на кириллицу<sup>3</sup> и переведена на русский язык.

Габдулгаллям Фаизханов, в отличие от старшего брата Хусаина, при составлении «Татар телигә кыскача гыйльми сарыф» (Краткая научная морфология татарского языка) ориентировался на арабские грамматики. Главный принцип, выдвинутый автором, заключается в соответствии системы татарской грамматики природному строю татарского языка. Этот принцип и ныне является общепризнанным, имеет научную и педагогическую ценность.

<sup>1</sup> Фаизханов Хусаин. [Электронный ресурс] // URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Фаизханов,\\_Хусаин](https://ru.wikipedia.org/wiki/Фаизханов,_Хусаин) (дата обращения 14.11.2017).

<sup>2</sup> Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. С. 199.

<sup>3</sup> Фаизхан Г. Татар телигә кыскача гыйльме сарыф. Казан: РИЦ «Школа», 2005. 60 б.

С точки зрения современных ученых, определения, данные названиям разделов лингвистики и приведённые в первых грамматиках на татарском языке, довольно точно описывают предмет исследования и по своей сути совпадают с современными их толкованиями. Для сравнения, в грамматике Г. Фаизханова морфология трактуется как наука, исследующая строение и изменение слова<sup>1</sup>, а в вузовской грамматике Д. Г. Тумашевой приводится схожее определение: «предмет изучения морфологии — слово, его строение, изменение и образование»<sup>2</sup>.

В условиях неразработанности лингвистической терминологии автор первой грамматики на татарском языке (а также последующие грамматисты) описывает грамматическую систему по принципу арабских грамматик и использует её терминологию.

В грамматике Г. Фаизханова даются краткие сведения по фонетике татарского языка, подробно изложен его морфологический строй.

В разделе фонетики отражены основные сведения об алфавите, учёный строго различает звуки *авази* буквы *хәреф*, алфавит *алифба*, что подтверждается следующим определением: “*Сөйләшкәндә агыздан чыккан авазларны хатда, ягъни язуда аңлатмак ичүн куялган галәмәтләрне хәреф диб әйтәләр*” — «чтобы выразить на письме звуки, воспроизведённые в разговоре, используются знаки, называемые буквами (харф/حرف)». Определённые Г. Фаизхановым границы терминов фонетических явлений (звук, буква) сохраняются и в современных грамматиках татарского языка.

При классификации слов в грамматике даётся довольно полное для своего времени определение понятию «слово» *калимә*: *Кәлимә дип берничә авазлардан кушылуб, бер мәгънәгә ия дәляләт кылган ләфизны әйтәләр*<sup>4</sup>. «Слово (келиме) — это состоящая из нескольких соединённых звуков лексема, указывающая на определённое значение».

Знаменательные части речи Г. Фаизханов классифицировал по принципам арабской грамматики, однако при объяснении некоторых особенностей грамматического строя татарского языка он проявлял самостоятельность. К примеру, в грамматике Г. Фаизханова выделены пять частей речи: имя существительное *исем*, имя прилагательное *сыйфат* (числительные описываются в составе прилагательного), местоимение *киная*, глагол *фигыль* и служебные слова *әдат*<sup>5</sup>. К. Насыри в своей грамматике, изданной после Г. Фаизханова, указал три группы слов, следуя принципам арабских грамматик: имя, глагол и служебные

<sup>1</sup> Фәезханов Г. Татар телигә кыскача гыйльми сарыф. Казан: Казан ун-ты тип., 1887. С. 3.

<sup>2</sup> Тумашева Д. Г. Хәзерге татар әдәби теле морфологиясе. Казан: Казан ун-ты нәшр., 1964. С. 5.

<sup>3</sup> Фәизхан Г. Татар телигә кыскача гыйльме сарыф. Казан: РИЦ «Школа», 2005. С. 10.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Фәезханов Г. Татар телигә кыскача гыйльми сарыф. Казан: Казан ун-ты тип., 1887. С. 5.

слова<sup>1</sup>. Г. Фаизханов, взяв за основу логико-семантический принцип, сумел дать определение грамматической системе татарского языка, близкую к современным трактовкам.

Имя существительное определено так: *Исем диб харижда яки зиһендә бар булган нәрсәгә даләләт кылган кәлимане әйтәләр. Харижда ягъни күреб, ишетүб, тотыб, тәмләб, иснәб белмәк кораллары белән беленгән нәрсәләрне әйтәләр, зиһендә бар диб гакыл белән уйлаб беленгән нәрсәләрне әйтәләр*<sup>2</sup> — «Слово, указывающее на объект, существующий в окружающем мире или в сознании, называется именем (исм). Объекты, существующие в окружающем мире, познаются посредством пяти внешних чувств: зрения, слуха, осязания, вкуса и обоняния. Однако объекты, существующие в сознании, например такие, как научное понятие, постигаются разумом». Исходя из реального значения имён существительных, учёный выделяет конкретные и абстрактные имена, объединяет их в группы нарицательных (اسم جنس / исм-и джинс) и собственных (اسم علم / исм-и алам). Указанная классификация сохраняется и в современных татарских грамматиках<sup>3</sup>.

Категория рода также рассматривается в грамматике Г. Фаизханова, примеры похожи на те, что приведены в «Краткой учебной...» Х. Фаизханова.

Г. Фаизханов выделяет в своей грамматике восемь падежей (اعراب / и'раб), шесть из которых входят в парадигму современной татарской падежной системы. Кроме них представлена форма 3-го лица категории принадлежности (قلمي / каләме / ручки) и конструкция с послелогом белән «с» (قلم بلان / каләмбелән / с ручкой).

Учёный-грамматист, таким образом, обратил внимание на своеобразие категории принадлежности, рассматривая и в падежной системе, и в составе притяжательных местоимений, но ещё не определил её место в системе категорий имён существительных.

Многие татарские историки и филологи отмечают сходство этой работы с налитографированной в 1862 г. «Краткой учебной грамматикой татарского языка» Хусаина Фаизханова. Однако, по мнению М. Усмано-ва, Габдулгаллям «не просто механически переложил на татарский язык труд своего старшего брата, а основательно переработал его и опубликовал как самостоятельное исследование, но сохранив лучшие, по его убеждению, качества книги покойного брата»<sup>4</sup>. С этим высказыванием М. Усмано-ва сложно не согласиться, поскольку Г. Фаизханов отличается

<sup>1</sup> Насыри К. Әнмүзәж. Казан, 1975. С. 8.

<sup>2</sup> Фәизхан Г. Татар телигә кыскача гыйльме сарыф. Казан: РИЦ «Школа», 2005. С. 12.

<sup>3</sup> Современный татарский литературный язык. [Ч. 1]: Лексикология, фонетика, морфология / Авт. Н. Б. Бурганова, М. З. Закиев, Х. Р. Курбатов и др. — М.: Наука, 1969. — С. 126–128.

<sup>4</sup> Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. Казань: Татар. кн. изд-во, 1980. С. 200.

логико-семантическим подходом к объяснению грамматических явлений, углубляет определённые основы теории. Так, Фаизханов-младший не только не ограничивается указанием на аффикс множественного числа лар / ләр / لار имён существительных, но и указывает на то, что он должен ставиться перед падежным окончанием.

Оставаясь верным научному подходу к описанию частей речи, Г. Фаизханов предлагает определение имени прилагательного и отмечает, что прилагательное не согласуется с существительным в числе и роде. Автором выделены относительное (сыфа кыясия / صفة قياسية) и качественное (сыфа самма'ия / صفة سماعية) прилагательные. Степени прилагательного рассматриваются грамматистом довольно подробно, охватывая способы образования степени сравнения (–рак/ –рәк) и превосходной степени с помощью не только частиц иң, бик, но и префиксального способа (ап-ак — «белый-пребелый», кап-кара — «чёрный-пречёрный»).

Имена числительные рассматриваются Г. Фаизхановым в одной главе с именами прилагательными и характеризуются по следующим разрядам: количественные (асыл сан) и порядковые (тәртипле сан). Автор указывает, что от определённых количественных числительных образуются увеличительные (арттыру саны), разделительные (бүлү саны) и собирательные (жыю саны). Учёный сумел выделить все разряды, указываемые в современных грамматиках, кроме числительных приблизительного счёта.

Местоимения предлагаются Г. Фаизхановым в трёх разрядах: личное местоимение (ضمير / дамир), указательное местоимение (اسم إشارة / исм-и ишара), относительное местоимение (اسم موصول / исм-и маусуль). Как было сказано выше, показатели принадлежности включены грамматистом в группу местоимений в соединении с именами: китабым / كتابم / моя книга. Небезынтересной особенностью грамматики «Татар телигә...» является обращение её автора к категории лица глагола в составе местоимений: яздың / يازد نك / написал.

При описании глагола Г. Фаизханов берёт за образец принципы арабских грамматик, использует арабскую терминологию. Придерживаясь логико-семантического направления, определяет глагол следующим образом: *Фигыль диб шундый кәлимәне әйтәләр ки, ул харижда яки зигендә бер эшкә дәләләт кылыр*. «Глагол (фи'л / فعل) — это часть речи, которая указывает на какое-нибудь действие в окружающем мире или в сознании».

В разделе, посвящённом глаголу, Фаизханов-младший подробно описывает образование глагольных форм, объясняет их значения, приводит примеры спряжения личных форм по лицам в утвердительной и отрицательной формах, в том числе для основного и страдательно-го залогов.

Габдулгаллям Фаизханов выделяет в своей грамматике три вида глагола: основной глагол / فعل اصلی, временной глагол / فعل زمانى и производный глагол / فعل فرعى. Основной глагол представляет собой неличную форму, указывающую на действие, безотносительное к лицу и времени. Временной глагол автор определяет как указание на какое-либо действие, в котором присутствуют время и лицо, выделяя три времени (прошедшее, настоящее, будущее), три лица для активного залога, а также единственное и множественное числа. Учёный не дифференцирует наклонения и временные формы глагола, рассматривая прошедшее очевидное (ماضي, شهودي ماضي), прошедшее повествовательное (نقلى), настоящее (حال), настоящее-будущее (مضارع) и будущее (مستقبال) времена наряду с желательно-просительным (فعل تمنى), условным (فعل شرطى) и повелительным (فعل امرى) наклонениями.

Из временных форм изъявительного наклонения приводятся прошедшее (очевидное на **-ды**; повествовательное на **-ган**), настоящее (на **-ар**), из форм будущего времени он выделяет **-ар** и **-асы**, отмечая, что в татарском языке турецкая форма на **-ачак** употребляется редко, поэтому автор не посчитал нужным рассматривать её здесь.

Помимо изъявительного наклонения, Г. Фаизханов включает в свою грамматику условное, желательно-просительное и повелительное наклонения, которые разбираются им в разделе временных глаголов.

По классификации Г. Фаизханова, причастия действительного и страдательного залога отнесены к производным глаголам, а деепричастные формы отдельно не выделены, зафиксированы в составе глаголов, например, *язып бирмак* / يازيب بيرمك (написать для кого-то), *укуп бирмак* / اوقوب بيرمك (прочитать для кого-то). В качестве форм, выражающих время, описываются модальные конструкции, а также формы, относимые в современном языкознании к перифрастическим формам модального и темпорального значений. Как и в других грамматиках исследуемого периода, категория времени понимается Г. Фаизхановым шире, чем в современных трудах по морфологии татарского языка. Важным вкладом в развитие татарской грамматической науки является детальное изучение Фаизхановым-младшим переходных и непереходных глаголов.

Глава, посвящённая частицам, вмещает в себя достаточно пёстрый материал, включающий собственно частицы, а также разнообразные словообразовательные аффиксы. Примечательно превалирование семантического подхода к классификации указанных языковых средств, к примеру, Г. Фаизханов выделяет «частицы подобия» кеби / كى / кебек / كىك.

Подводя итог обзору грамматики Габдулгалляма Фаизханова, следует особо отметить, что вопреки отдельным неточностям в разработке вопросов грамматики татарского языка, именно «Татар телигә

кыскача гыйльми сарыф» (1887) представляет собой первую теоретизированную, научно обоснованную грамматику, составленную для татар на родном языке.

В целом результаты рассмотрения трудов по грамматике братьев Фаизхановых свидетельствуют о глубоком понимании авторами особенностей структуры родного языка. Несмотря на то, что для освещения фонетического и морфологического строя татарского языка ученым пришлось обращаться к системам грамматик других языков, ими были высказаны самостоятельные суждения о специфике его природы и грамматического строя.

Сфера научных интересов Фаизхановых не ограничивалась созданием грамматик, они положили много сил на пути прогресса социально-гуманитарных наук в татарском обществе. Языкознание можно с полным правом назвать одним из важнейших направлений их научной деятельности.

В плеяде татарских учёных, являющихся славой и гордостью отечественной тюркологической науки XIX — начала XX века, достойное место отведено братьям Фаизхановым.

## Литература

*Благова Г. Ф.* История тюркологии второй половины XIX — начала XX века в России. М.: Изд-во Восточной литературы, 2012. 310 с.

*Валеев Р. М., Минниханов Ф. Г.* Габделгаллям Фаизханов: культурное и просветительское наследие татарского народа во 2-й пол. XIX — нач. XX в. // Вестник КазГУКи. № 4. Ч. 2. 2015. С. 34–37.

*Закирова Л. Н.* Василий Васильевич Радлов. Казанский период деятельности. Казань: Ихлас, 2013. 292 с.

*Кононов А. Н.* История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. Л.: Наука, 1982. 359 с.

*Костенюк Н. В.* Идеи реформирования мусульманского образования Хусаина Фаизханова как знак времени // Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 4: «Историческая». 2016. № 1(37). С. 58–64.

*Мифтахова И. Г.* История татарских грамматик: исследование именных частей речи (XIX — начало XX в.). Ч. I. Казань: Хәтер, 1998. 162 с.

*Мифтахова И. Г.* История татарских грамматик: исследование глагола, местоимения и наречия (XIX — начало XX в.). Ч. II. Казань: Хәтер, 1999. 168 с.

*Мухетдинов Д. В.* Хусаин Фаизханов — классик татарского просвещения, истории и педагогики. М.; Н. Новгород: Медина, 2014. 340 с.

*Насыри К.* Әнмүзәж. Казан, 1975. 215 с.

Нуриева Ф. Ш. Диалектная основа книг на «крещено-татарском» языке второй половины XIX века // Урало-алтайские исследования. 2015. № 2(17). С. 67–74.

Сабиров С. В. Мулла Габдулгаллям Фаизханов: краткий очерк жизни и деятельности. Жизнь замечательных земляков. Вып. 2 / отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород: ИД «Медина», 2005. 52 с.

Сафиуллина Ф. С. Хусейн Фаизханов // Вопросы татарского языкознания. Казань: Изд-во Казан.ун-та, 1965. С. 407–423.

Сенюткина О. Н. Детство и юность Х. Фаизханова // Фаизхановские чтения. 2006. № 3. С. 18–23.

Бурганова Н. Б., Закиев М. З., Курбатов Х. Р. и др. Современный татарский литературный язык. [Ч. 1]: Лексикология, фонетика, морфология. М.: Наука, 1969. 380 с.

Тумашева Д. Г. Хәзерге татар әдәби теле морфологиясе. Казан: Казан. ун-ты нәшр., 1964. 299 б.

Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. Казань: Татар. кн. изд-во, 1980. 223 с.

Фейзханов Х. Краткая учебная грамматика татарского языка, составленная Фейзхановым Х. СПб., 1862. 95 с.

Фәезханов Г. Татар телигә кыскача гыйльми сарыф. Казан: Казан ун-ты тип., 1887. 32 б.

Фәизхан Г. Татар телигә кыскача гыйльме сарыф. Казан: РИЦ «Школа», 2005. 60 б.

Хабутдинов А. Ю., Мухетдинов Д. В., Сенюткина О. Н. Хусаин Фаизханов: у истоков общественного движения мусульман-татар. Н. Новгород: Махинур, 2006. 96 с.

Хөсәен Фәезханов: тарихи-документаль җыентык / төз.-авт. Р. Мәрданов. Казан: «Жыен», 2006. 704 с.

## References

Blagova G. F. (2012). *Istoriya tyurkologii v Rossii* [History of Turkology in Russia]. Moscow: Vostochnaya literatura. 310 p. (in Russian).

Valeev R. M., Minnekhanov F. G. (2015). *Gabdelgallyam Faizkhanov: kulturnoe i prosvetitskoe nasledie tatarskogo naroda vo 2-oy pol. XIX — nach. XX v.* [Gabdelgallyam Faizkhanov: Cultural and Educational Heritage of Tatar Nation in the Second Half of 19<sup>th</sup> — Beginning of 20<sup>th</sup> Centuries]. *Vestnik KazGUKi*. No. 4. Part 2. Pp. 34–37.

Zakirova L. N. (2013). *Vasiliy Vasilevich Radlov: kazanskiy period deyatel'nosti* [VasiliyVasilevich Radlov: the Kazan Period]. Kazan: Ikhlas. 292 p. (in Russian).

Kononov A. N. (1982). *Istoriya izucheniya tyurkskikh yazykov v Rossii. Dooktyabrskiy period* [History of Studying of Turkic languages in Russia. Pre-October Period]. Leningrad: Nauka. 359 p. (in Russian).

Kostenyuk N. V. (2016). Idei reformirovaniya musulmanskogo obrazovaniya Khusaina Faizkhanova kak znak vremeni [Khusain Faizkhanov's Ideas on Restructuring Muslim Education as the Sign of Time]. *Vestnik VolGU*. Ser. 4. No. 1(37). Pp. 58–64.

Miftakhova I. G. (1998). *Istoriya tatarskikh grammatik: issledovanie imennykh chastey rechi (XIX — nachalo XX v.)* [History of Tatar Grammars: Studying of Nominative Parts of Speech (19<sup>th</sup> — Beginning of 20<sup>th</sup> Centuries)]. Part I. Kazan: Khater. 162 p. (in Russian).

Miftakhova I. G. (1999). *Istoriya tatarskikh grammatik: issledovanie glagola, mestoimeniya i narechiya (XIX — nachalo XX vv.)* [History of Tatar Grammars: Studying Verbs, Pronouns and Adverbs (19<sup>th</sup> — beginning of 20<sup>th</sup> centuries)]. Part II. Kazan: Khater. 168 p. (in Russian).

Mukhetdinov D. V. (2014). *Khusain Faizkhanov — klassik tatarskogo prosveshcheniya, istorii i pedagogiki* [Khusain Faizkhanov — Classic of Tatar Education, History and Pedagogy]. Moscow; Nizhniy Novgorod: Medina. 340 p. (in Russian).

Nasyryi K. (1975). *Enmuzej* [Models]. Kazan. 215 b. (in Tatar).

Nurieva F. Sh. (2015). Dialektnaya osnova knig na «kreshcheno-tatarskom» yazyke vtoroy poloviny XIX veka [Dialectal Base of the Books Written in 'Christened Tatar' in the Second Half of 19th Century]. *Uralo-altaiskie issledovaniya*. No. 2(17). Pp. 67–74.

Sabirov S. V. (2005). *Mulla Gabdulgallyam Faizkhanov: kratkiy ocherk zhizni i deyatelnosti* [Mullah Gabdulgallyam Faizkhanov: Short Outline of Life and Work]. Nizhniy Novgorod: Medina. 52 p. (in Russian).

Safiullina F. S. (1965). Khuseyn Faizkhanov [Khusain Faizkhanov]. *Voprosy tatarskogo yazykoznaniya*. Kazan: Kazan University. Pp. 407–423.

Senyutkina O. N. (2006). Detstvo i yunost Kh. Faizkhanova [Kh. Faizkhanov's Childhood and Adolescence]. *Faizkhanovskie chteniya*. No. 3. Pp. 18–23.

Sovremennyy tatarskiy literaturnyy yazyk (1969) [Modern Tatar Literary Language]. Moscow: Nauka. 380 p. (in Russian).

Tumasheva D. G. (1964). *Khezerge tatar edebi tele morfologiyase* [Morphology of Modern Tatar Literary Language]. Kazan: Kazan University. 299 b. (in Tatar).

Usmanov M. A. (1980). *Zavetnaya mehta Khusaina Faizkhanova. Povest o zhizni i deyatelnosti* [Khusain Faizkhanov's Cherished Dream. Story of Life and Work]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izd. 223 p. (in Russian).

Faekhanov G. (1887). *Tatar telige kyskacha gyylymi saryf* [Short Academic Morphology of Tatar Language]. Kazan: Kazan University. 32 b. (in Tatar).

Faizkhan G. (2005). *Tatar telige kyskacha gyylme saryf* [Short Academic Morphology of Tatar Language]. Kazan: Shkola. 60 b. (in Tatar).

Khabutdinov A. Yu., Mukhetdinov D. V., Senyutkina O. N. (2006). *Khusain Faizkhanov: u istokov obshchestvennogo dvizheniya musulman-tatar* [Khusain Faizkhanov: the Origins of Muslims Tatars Social Movement]. Nizhniy Novgorod: Makhinur. 96 p. (in Russian).

Mardanov R. (2006) *Khusaen Faezkhanov: tarikhi-dokumental jyentyk* [Khusain Faizkhanov: Historical-Documentary Collection]. Kazan: Jyen. 704 b. (in Tatar).

## THE FAIZKHANOV BROTHERS WORKS ON GRAMMAR IN THE DEVELOPMENT OF THE TATAR LINGUISTICS

**Fanuza Sh. NURIEVA,**

Dr. Sci. (Philol.), full professor, Chair  
of Tatar Linguistics, Kazan (Volga)  
Federal University.

(2, Tatarstan str., Kazan, Republic  
of Tatarstan, 420021, Russian  
Federation).

E-mail: fanuzanurieva@yandex.ru

**Abstract.** This article is based on the study of 'Brief Educational Grammar of Tatar Language' (1862) by Khusain Faizkhanov and 'Brief Academic Morphology of Tatar Language' (1887) by Gabdulgallam Faizkhanov. The author seeks to evaluate the linguistic works and determine their role in the development of Tatar grammatical science. The subjects of the study are

both the sources themselves and the historical background (when this field of knowledge was formed), as well as the use of biographical elements of Tatar progressive thought and scientific linguistics' leaders in the period of its formation and initial advancing. In the middle of 19<sup>th</sup> century there was an emerging trend of Russian society and science modernization. This period is marked by important events that played a significant part in the history of Tatar people, it had a huge impact on evolvement of Tatar national culture, and expanding of Tatar studies in general. This research permits to come to a conclusion that the grammars by the brothers Faizkhanov was written under the influence of Russian and Arabic grammars, and it, in the same time, adequately describes the grammatical originality of Tatar language. The principles on the correspondence of Tatar grammar system with the natural structure of the language put forward by the authors now still have the scientific and pedagogical value. The grammar by Gabdulgallam Faizkhanov is the first theorized grammar compiled for Tatars in their native language. The definitions of linguistic sections, given in the grammar, accurately deliver the research subject and essentially are identical to the modern ones. The works written by brothers Faizkhanov maintain its worth to the present day.

**Keywords:** Tatar language, grammar, Khusain and Gabdulgallam Faizkhanovs, 19<sup>th</sup> century.



*ИСЛАМ  
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*





## ВЕЛИКА ЛИ УГРОЗА ПСЕВДОИСЛАМСКОГО ЭКСТРЕМИЗМА В ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ?



**ЕФИМОВА**

**Лариса Михайловна,**

д-р ист. наук, проф.; проф. каф.  
востоковедения, Московский  
государственный институт  
международных отношений  
(университет) МИД России  
(19454, Россия, г. Москва,  
просп. Вернадского, д. 76).  
E-mail: larisa\_efimova@mail.ru

**Аннотация.** Юго-Восточная Азия — важная часть исламского мира. Недавние события в филиппинском городе Марави дали повод для опасений, связанных с возможным перемещением центра Исламского государства (организация запрещена в Российской Федерации) с Ближнего Востока в ЮВА. К факторам, повышающим вероятность такого развития событий, можно отнести большой удельный вес мусульман среди жителей региона, постоянные этнорелигиозные конфликты. Однако против превращения ЮВА в очаг ИГ свидетельствует то, что основная масса мусульман региона придерживается умеренных взглядов и негативно относится к религиозному фанатизму и экстремизму. Политические режимы в странах региона достаточно стабильны, власти активно борются с радикализмом и терроризмом.

**Ключевые слова:** ислам, мусульмане, ЮВА, терроризм, ИГИЛ, АСЕАН.

УДК 322

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-67-82

**Н**ападение филиппинской экстремистской группировки Мауте, считающейся подразделением ИГ, на город Марави в мае этого года, длительная операция филиппинской армии по его зачистке от террористов, участие в вооружённом сопротивлении боевиков из соседних Индонезии и Малайзии, а также арабских государств и даже далёкой Чечни, поддержка атаки лидерами ИГ — все это вызвало опасения в регионе (да и во всем мире), не переместится ли центр Исламского государства с Ближнего Востока, где оно терпит поражение, в Юго-Восточную Азию. Тем более что теснимые филиппинскими вооружёнными силами террористы, скрываясь среди беженцев из Марави, могут пересечь близлежащие границы Индонезии и Малайзии и скрыться на территории соседних стран.

Ранее боевики ИГ призывали сторонников создавать региональные отделения всемирного исламского халифата в своих регионах, особенно в Южной и Юго-Восточной Азии, где проживает больше мусульман, чем на Ближнем Востоке.

Кроме того, 5 июля 2017 года ИГ опубликовало в социальных сетях ролик, в котором на смеси малайского и арабского языков боевик в окружении подростков

в камуфляже обещает, что мусульмане свергнут всех властителей и все правительства, если те не будут следовать шариату, и называет конкретных адресатов послания — власти Малайзии и Индонезии. «С дозволения Аллаха и Его помощью мы обрушимся на вас такой военной мощью, которой вы не в силах противостоять. Таково данное нам обещание Аллаха»<sup>1</sup>.

В связи с этим возникает закономерный вопрос: насколько серьёзны угрозы укоренения ИГ в этом регионе?

### **Факторы, повышающие риск превращения ЮВА в новый очаг ИГ**

Благоприятствуют такому развитию событий географические и природные условия. Значительную часть ЮВА занимает Малайский архипелаг, насчитывающий около 25 тысяч крупных, мелких и мельчайших островов. Из них обитаемы менее 10 тысяч, а более десятка тысяч даже не имеют официальных названий. Архипелаг изобилует мелководными морями, проливами и заливами. Густая вечнозелёная тропическая растительность круглый год создает плотную завесу, обеспечивая надёжную защиту от патрулей как с суши и моря, так и с воздуха. Осуществлять проверку многочисленных судов, паромов и рыбацких лодок, постоянно курсирующих между островами, не под силу даже объединённым флотам сопредельных государств.

ЮВА является важной составной частью исламского мира. Из проживающих здесь 650 млн человек более 40%, или 260 млн, — мусульмане. Основная масса приверженцев ислама сосредоточена на островах Малайского архипелага и полуострове Малакка. На материковой части Индокитайского полуострова, а также на острове Новая Гвинея их число незначительно.

Больше всего мусульман живет в Индонезии — 88,22% из 261 млн населения и Малайзии — 60,36% из 20 млн. Высокий процент приверженцев ислама в составе населения Брунея (67,17%), значительный — в таких государствах, как Сингапур (14,40%), Мьянма (10%), Филиппины (5,06%), Таиланд (4,56%). Меньше всего удельный вес мусульман в Камбодже (1,92%), Тимор-Лешти (0,32%), во Вьетнаме (0,08%), Лаосе (0,02%). Как правило, мусульмане и немусульмане не перемешаны друг с другом, а проживают более или менее однородными компактными группами в определённых районах той или иной страны.

В ЮВА постоянно действующим фактором являются этнорелигиозные конфликты, которые нередко выглядят как столкновения

---

<sup>1</sup> Наумов А. В гости к вам пришёл джихад: Куда отправятся боевики ИГ после разгрома в Сирии и Ираке. [Электронный ресурс] // URL: [https://lenta.ru/articles/2017/07/10/isis\\_next\\_step/](https://lenta.ru/articles/2017/07/10/isis_next_step/) (дата обращения 02.10.2017).

мусульман с приверженцами других религий. Однако нередко религия в них используется как бескорыстное прикрытие корыстных интересов. В таких конфликтах особую роль играет мусульманское движение на юге Филиппин, задача которого состоит в поддержании конфронтации между отсталой мусульманской периферией и развитым христианским центром. Изначально это движение носило исключительно сепаратистский характер, но в XXI веке оно стало приобретать исламистскую окраску. Этнорелигиозные конфликты, в которых присутствует исламский фактор, по различным причинам происходят в Индонезии, Таиланде, Мьянме<sup>1</sup>.

Кроме того, ЮВА представляет собой самостоятельный, активный и масштабный театр военных действий псевдоисламских радикальных и экстремистских террористических организаций. Они паразитируют на националистических и местнических настроениях, этнорелигиозной напряжённости. Радикальные исламисты в ЮВА разобщены организационно, а также в вопросах догматики, стратегии и политики. Но их объединяет стремление к исламизации региона, антиамериканизм, антикоммунизм и враждебность к западной цивилизации. Сеть радикальных террористических ячеек покрывает весь регион, особенно густо — государства со значительным мусульманским населением. Здесь действует множество джихадистских организаций и групп: в Индонезии — Джемаа Исламия (ДИ), Джамаа Аншарут Таухид (ДжАТ), Муджахидин Индонезия Тимур (МИТ); на Филиппинах — Исламский фронт освобождения моро (ИФОМ), Абу Сайяф, Мауте; в Таиланде — ПУЛО (Patani United Liberation Organization), БРН-К (Barisan Revolusi Nasional-Koordinasi), ее военное подразделение Рунда Кумпулан Кечил (Run-da Kumpulan Kecil), связанная с БРН-К Педжуанг Кемердекаан Патани (Pejuang Kemerdekaan Patani), а также ГМИП (Gerakan Mujahidin Islam Patani — Мусульманское движение моджахедов Патани). В Индонезии 19 группировок связаны с ИГ, 15 группировок присягнули на верность его лидеру Ал-Багдади. В Малайзии пять группировок, включая Даруль ислам Сабах, заявили о поддержке ИГ. На Филиппинах таких группировок оказалось три. Подразделение крупнейшей группировки Абу Сайяф присягнуло на верность Ал-Багдади<sup>2</sup>.

Псевдоисламский радикализм воспитывается в семейном кругу, пропагандируется в мечетях и религиозных орденах-тарикатах, прививается в традиционных религиозных исламских школах-интернатах

<sup>1</sup> Ефимова Л. М. Ислам в Юго-Восточной Азии: XXI век: учеб. пособие. М.: Изд-во МГИМО-Университет, 2014. С. 67–114.

<sup>2</sup> Рогожина Н. Радикальный исламизм в Юго-Восточной Азии: Краткий обзор основных экстремистских организаций и их лидеров в странах АСЕАН. [Электронный ресурс] // URL: <http://russiancouncil.ru/extremism-asean/> (дата обращения 02.10.2017); URL: <https://ru.journal-neo.org/author/natalia-rogozhina/> (дата обращения 02.10.2017).

(пондоках и песантренах). Обычно выпускники не только поддерживают духовную связь со своими наставниками, но и сохраняют корпоративные контакты между собой. Нередко между ними складываются родственные и деловые отношения. Как правило, экстремисты сами добывают средства: нападают на «неверных», грабят учреждения «западной культуры» — банки, супермаркеты и т. п., широко используя для этого воров, грабителей и бандитов. Живучесть радикальных и экстремистских группировок, их способность к возрождению и обновлению на уровне как рядового, так и руководящего состава, в значительной степени обусловлена сетевой структурой таких движений и входящих в них организаций. Именно благодаря сетевому характеру связей радикально-экстремистские группировки могут легко восполнять урон, наносимый действиями полиции. Широкую сеть экстремистских ячеек, разбросанную по обширному архипелагу, но прочно соединённую личными, семейными и деловыми узами, трудно выявить и уничтожить. Репрессии властей ведут к тому, что радикалы-экстремисты на время прекращают активную деятельность. Место старых занимают новые руководители, потеря рядовых боевиков восполняется рекрутированием молодых энтузиастов. Радикалы ЮВА имеют связи с международными террористическими организациями, получают поддержку за счёт личных отношений, установленных в тренировочных лагерях Пакистана, Минданао и т. п.

### **Факторы, противодействующие превращению ЮВА в очаг ИГ**

Мусульмане Юго-Восточной Азии не только разделены государственными границами, но и этнически неоднородны. Среди многочисленных народностей Юго-Восточной Азии некоторые исламизированы почти полностью (яванцы, малайцы, чамы (тямы), маранао, магинданао, араканцы и др.), среди других этнических групп мусульмане составляют только часть, иногда меньшинство (батаки, висайя, тагалы). Конфессиональная принадлежность в основном коррелирует с этнонациональной. Большинство приверженцев ислама принадлежит к южноазиатскому (аустронезийскому) расовому типу и говорит на языках малайско-полинезийской языковой семьи. Однако в её рамках существуют несколько сотен этнических единиц, значительно отличающихся друг от друга в языковом, культурном аспектах, образе жизни, уровне социально-экономического и политического развития и многих других отношениях.

Таким образом, можно констатировать, что мусульманская община Юго-Восточной Азии крайне раздроблена на разнородные в этническом,

языковом и социально-культурном отношениях группы, разобщённые территориально и политически.

Мусульмане Юго-Восточной Азии характеризуются большой дифференцированностью с точки зрения глубины и характера воздействия норм ислама на образ жизни и мировоззрение различных этносов и групп верующих. Это связано с постепенным и мирным распространением ислама, особенностями его восприятия различными этносами и социально-культурными прослойками средневековых обществ, характером и степенью влияния доисламских автохтонных и индо-буддийских традиций, спецификой исторического развития. Приобщение к исламу практически каждой из многочисленных этнических групп исламизированного региона происходило не путём простого копирования, а посредством творческого переосмысления новых религиозных традиций, в том числе и ислама, приспособления их к конкретным условиям, собственному историческому и религиозному опыту. Среди мусульман ЮВА имеются также расхождения с точки зрения их принадлежности к имеющимся в исламе направлениям, правовым школам, сектам, подсектам, орденам.

Отмеченные особенности исламизации региона способствовали формированию умеренных исламских взглядов у основной массы мусульман региона, негативного отношения к фанатизму и экстремизму как к чуждым элементам для синкретических верований, характерных для большей части народов Юго-Восточной Азии. Это отражается и при голосовании на всеобщих выборах. Так, в Индонезии несмотря на то, что подавляющее большинство (до 90%) индонезийского населения причисляет себя к приверженцам мусульманского вероисповедания, за пять допущенных к выборам «партий ислама» совокупно в 2014 г. проголосовало лишь 32% избирателей. В Малайзии радикальной ПАС (Панмалайзийской исламской партии) отдали голоса 14,55% избирателей, а умеренной ОМНО (Объединенной малайской национальной организации) — 28,87%. Учитывая непопулярность среди малайзийских мусульман радикальных взглядов, ПАС в последнее время сменила лозунг построения «государства ислама» на построение «государства благоденствия».

Причины, побуждающие к совершению террористических действий, не обязательно носят религиозный характер. Они могут быть политическими — недовольство существующим режимом и стремление к политической власти; экономическими — недовольство существующей системой распределения ресурсов; социальными — протест против ухудшения экономического положения; и культурно-ценностными, вытекающими из глобализации, свободной миграции иноэтничного, инаreligiousного и инокультурного населения, развития туризма, широкого проникновения западной массовой культуры. Значительное влияние оказывают также события, происходящие в мире ислама в целом.

## Борьба с терроризмом внутри страны

Считается, что для внедрения ИГ нужна внутривнутриполитическая нестабильность, но в ЮВА политические режимы (Индонезия, Малайзия) достаточно стабильны, не говоря уже о Мьянме и Таиланде, где доминируют военные. Власти стран ЮВА активно борются с радикализмом и терроризмом.

Наибольших успехов в противостоянии и борьбе с терроризмом добилась Малайзия. Это достигается строгим законодательством. Проведённый российскими исследователями анализ нормативной базы, касающейся терроризма, привёл к выводу, что в этой сфере в стране действует чрезвычайно репрессивное и жёсткое уголовное законодательство. В 2003 г. парламент внёс в Уголовный кодекс Малайзии поправки, связанные с действиями, так или иначе касающимися террористической деятельности. Весьма активно правоохранители используют также существующие акты о внутренней безопасности, которые дают более широкие полномочия для борьбы с терроризмом как угрозой безопасности государства. И хотя эти меры затрагивают права человека, в результате их применения в последнее десятилетие количество совершенных терактов и их жертв в Малайзии сходит на нет<sup>1</sup>.

Большое внимание здесь уделяется упорядочению паспортно-визового режима. Власти Малайзии аннулировали паспорта 68 граждан страны, подозреваемых в связях с ИГИЛ и находящихся за границей. Заместитель премьер-министра Малайзии заявил, что если подозреваемые вернутся в страну, они будут задержаны в соответствии с иммиграционным законом.

Совет национальной безопасности Малайзии предложил ввести визовый режим для граждан стран Ближнего Востока в целях предотвращения проникновения боевиков ИГ в страну, т. к. безвизовый режим для этой категории граждан не способствует выявлению лиц, связанных с террористами. Тщательный контроль будет осуществляться за студентами и туристами, находящимися в стране долго. Совет национальной безопасности Малайзии также обратился в Государственный банк и Комитет управления предприятиями страны с просьбой усилить контроль за финансовыми операциями между малайзийскими и международными компаниями, дабы не допустить финансирование ИГ.

Кроме того, усиливается военный контроль над государственными границами и приграничными территориями, особенно водным пространством. ВВС Малайзии планируют использовать оснащенные

<sup>1</sup> Коробеев А. И., Дремлюга Р. И. Криминологическая характеристика терроризма в Малайзии // Криминологический журнал Байкальского государственного университета экономики и права. 2014. № 4. С. 154–156.

пулеметами вертолеты в районе границы с южной частью Филиппин для борьбы с боевиками ИГ<sup>1</sup>.

В результате Малайзия остаётся относительно безопасной в плане террористической активности страной, даже несмотря на некоторые действующие на ее территории международные террористические организации.

Определённых успехов в борьбе с терроризмом добилась и Индонезия. Современный радикализм и экстремизм, по сути, стали продолжением и развитием тех движений, которые возникли в этой стране сразу после провозглашения ею независимости в 1945 году. В 1962–1965 гг. экстремистские группировки здесь были в основном разгромлены, ряд лидеров уничтожены. Но основной костяк их членов и сторонников в разных районах Индонезии сохранился, и они продолжили поддерживать между собой контакты. В период «нового порядка» 1965–1998 гг. авторитарные методы правления закрыли возможности для политического и идейного плюрализма и выражения недовольства режимом. В результате протестные настроения все больше стали облекаться в форму демонстративной приверженности «мусульманской» идеологии, теснимой властями, что порождало экстремизм, представления о том, что только насильственным путём можно проявить свою волю и осуществить устремления. Несмотря на усиленные антитеррористические меры, предпринимаемые правительством и силовыми структурами, радикально-террористические настроения и движения в современной Индонезии постоянно возрождались и обновлялись, продолжая существовать в скрытом виде. Идеи создания в Индонезии исламского государства, зародившиеся ещё в период национально-освободительной антиколониальной войны, никогда не умирали на протяжении всей истории существования республики. В последние годы на распространение здесь радикальных взглядов, особенно среди молодёжи, сильное влияние оказывает деятельность ИГИЛ.

Правительство Индонезии совершенствует законы и усиливает другие меры по борьбе с террористической угрозой. 8 июля 2017 года президент Джоко Видодо подписал указ, направленный на сдерживание роста радикальных движений, призывающих к шариату в стране с крупнейшим в мире мусульманским большинством. Новый указ позволяет правительству распускать организации, действия которых, как считается, идут вразрез с государственной идеологией Панчасила и создают угрозу стабильности и целостности страны. В тот же день постановлением правительства была распущена международная джихадистская организация «Хизб ут-Тахрир»<sup>2</sup>. «Следует подчеркнуть, что этот

<sup>1</sup> [Электронный ресурс] // URL: <https://lenta.ru/news/2015/01/26/malayhelo/> (дата обращения: 14.07.2017).

<sup>2</sup> В РФ признана террористической.

указ не предназначен для дискредитации исламских организаций или большинства мусульманского населения Индонезии», — заявил журналистам главный министр безопасности Виранто. Он добавил, что этот указ поддерживает самые большие умеренные исламские движения Индонезии, у которых есть миллионы последователей<sup>1</sup>.

Если раньше борьба с терроризмом на территории Индонезии была сосредоточена в руках специального подразделения полиции Densus 88, то теперь правительство разрешило вооружённым силам самостоятельно проводить антитеррористические операции.

Однако Джоко Видодо считает, что одних военных методов для преодоления терроризма недостаточно. Он постоянно подчёркивает, что основное внимание его правительство должно уделять использованию «мягкой силы», опирающейся на религиозные и культурные ценности. Главным инструментом в борьбе с терроризмом и экстремизмом должны стать такие методы, как дерадикализация, реабилитация, реинтеграция в общество бывших боевиков, а главное — ликвидация корней и истоков терроризма. Необходимы международное сотрудничество и межцивилизационное взаимодействие<sup>2</sup>.

Сложнее обстоят дела на Филиппинах. Здесь противоборство с сепаратистами и джихадистами длится много десятилетий. Переговоры и достигнутые договорённости срываются и сменяются кровопролитными вооружёнными столкновениями. В мае 2017 г., сразу после нападения джихадистов группировки Мауте на город Марави, президент Дутерте ввёл военное положение на всей территории острова Минданао и предоставил широкие полномочия силам безопасности по подавлению террористов.

Бруней по форме и сути уже представляет собой исламское государство. Верховная власть квалифицирует государственно-политическую систему страны как малайскую исламскую монархию. Согласно действующей в стране конституции 1959 года, государственной религией провозглашается суннитский ислам шафиитского толка. Верховный правитель — султан — является религиозным главой всех мусульман Брунея.

В 1990 году была провозглашена и стала активно насаждаться, особенно среди молодого поколения, государственная идеология «Малайская исламская монархия». Суть ее заключается в утверждении, что

<sup>1</sup> Ahmad Mustaqim: Wiranto: Pemerintah Ambil Langkah Hukum untuk Bubarkan HTI - detik News Senin 08 Mei 2017. [Электронный ресурс] // URL: <https://news.detik.com/berita/d-3495286/wiranto-pemerintah-ambil-langkah-hukum-untuk-bubarkan-hti> (дата обращения 02.10.2017); Aulia Bintang Pratama: Wiranto: Langkah Hukum Diambil untuk Bubarkan HTI — CNN Indonesia | Senin, 08/05/2017. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20170508140554-20-213154/wiranto-langkah-hukum-diambil-untuk-bubarkan-hti/> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>2</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://setkab.go.id/punya-islam-dan-demokrasi-presiden-joko-wi-indonesia-akan-menjadi-rahmat-dunia/> (дата обращения 02.10.2017).

брунейская малайская идентичность зиждется на трех столпах: верности традициям и ценностям малайской культуры; преданности исламской религии и основанному на ней образу жизни; а также приверженности идеалу абсолютной монархии как истинно малайской политической традиции. Все законы страны должны соответствовать исламским установлениям. Конституция требует от верующих мусульман безусловной приверженности исламским традициям и ценностям. В ноябре 2013 года султан Брунея объявил о введении нового уголовного кодекса, основанного на законах шариата. Одновременно власти запретили пропаганду исламского радикализма и фундаментализма<sup>1</sup>.

Что касается Сингапура, то здесь власти считают, что страна является мишенью для террористов ИГ и «уровень террористической угрозы в республике достиг самого высокого уровня за последние десятилетия». В связи с этим в составе правоохранительных органов был сформирован новый отряд сил быстрого реагирования<sup>2</sup>.

Одной из мер, предпринятых правительством, стала психологическая подготовка населения. По словам главы правительства, важно, чтобы вследствие терактов не было утрачено доверие между представителями различных национальностей и вероисповеданий<sup>3</sup>.

Кроме того, ужесточается режим безопасности непосредственно в самой стране. Помимо принятия жёстких законов по борьбе с терроризмом, в Сингапуре «налажен механизм реабилитации бывших боевиков ИГИЛ», которая проходит под надзором мусульманской общины<sup>4</sup>.

## Сотрудничество стран АСЕАН

Страны, входящие в Ассоциацию государств Юго-Восточной Азии (АСЕАН), восприняли опасность перемещения ИГ в этот регион очень серьёзно. Нарастание в ЮВА терроризма угрожает жизненно важным стратегическим и торговым путям, проходящим по Малаккскому проливу, морю Сулу и Южно-Китайскому морю, а также может подорвать внутривосточную стабильность не только в странах со значительным исламским населением, но и в регионе в целом. Антитеррористическое сотрудничество региональных государств заметно активизировалось.

---

<sup>1</sup> Ефимова Л. М. Политические системы стран Юго-Восточной Азии (Индонезия, Малайзия, Сингапур, Бруней). М.: МГИМО-Университет, 2016. С. 211–227.

<sup>2</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/3508691> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>3</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://rossaprimavera.ru/news/premer-singapura-gotovitsya-k-teraktam-v-strane> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>4</sup> [Электронный ресурс] // URL: <https://vrk.news/trendy/i149> (дата обращения 02.10.2017).

Президент Индонезии Джоко Видодо призвал «быть действительно едиными» в борьбе с террористической угрозой. При этом он предложил не ограничиваться в международной борьбе с терроризмом только лишь военными методами, указав на необходимость развёртывания<sup>1</sup> программ по дерадикализации.

Министры иностранных дел АСЕАН намерены противодействовать распространению экстремистских материалов в социальных сетях<sup>2</sup>.

Особую озабоченность проявляют страны со значительным мусульманским населением — Индонезия, Малайзия, Филиппины. В июне 2017 г. по инициативе Индонезии министры иностранных дел и высокопоставленные представители вооружённых сил, полиции и органов разведки этих государств договорились, что для противодействия созданию опорных пунктов экстремистской группировки ИГ в регионе следует активизировать обмен данными разведки и другой информацией, перекрывать источники финансирования террористической деятельности, преграждать пути использования Интернета и, в особенности, социальных сетей как платформы для трансляции террористического и радикалистского контента. Филиппины, Индонезия и Малайзия дали обещание принять меры для противодействия контрабанде нелегальных вооружений, предупреждения бегства террористов и устранения возможностей распространения радикальных заявлений через социальные группы, образовательные и религиозные мероприятия<sup>3</sup>.

Поскольку радикальные псевдомусульманские группировки, связанные с террористическим движением «Абу Сайяф», могут угрожать национальной безопасности не только Филиппин, но и соседних государств, власти Индонезии и Малайзии заявили о готовности оказать военную поддержку филиппинским партнёрам<sup>4</sup>. Малайзия и Филиппины регулярно проводят морские маневры, чтобы отработать приемы и методы борьбы с морским терроризмом в акватории моря Сулу. Именно здесь пираты, связанные с террористами, наиболее часто нападают на торговые суда. Этими маршрутами пользуются также филиппинские нелегалы для проникновения на территорию малайзийского штата Сабах. Кроме похищения заложников, пираты нападают на нефтяные танкеры и сухогрузы. Море Сулу является частью глобальной транспортной линии, по которой доставляется до 80% нефти в Китай

<sup>1</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/4398221> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>2</sup> [Электронный ресурс] // URL: [http://www.inform.kz/ru/strany-asean-vystupyat-protiv-rasprostraneniya-ekstremizma-v-socsetyah\\_a3052040](http://www.inform.kz/ru/strany-asean-vystupyat-protiv-rasprostraneniya-ekstremizma-v-socsetyah_a3052040) (дата обращения 02.10.2017).

<sup>3</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://russian.people.com.cn/n3/2017/0623/c31520-9232220.html> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>4</sup> [Электронный ресурс] // URL: <https://pronedra.ru/globalpolitics/2016/06/18/indoneziya-i-malajziya-pomogut-filippinam/> (дата обращения 02.10.2017).

и Японию. Было заключено соглашение между Малайзией, Индонезией и Филиппинами о совместном патрулировании акваторий у островов, где укрепились сепаратисты<sup>1</sup>.

Другие страны ЮВА также не стоят в стороне. Озабоченность по поводу терроризма разделяют Вьетнам и Сингапур. Они подтверждают готовность бороться с терроризмом и экстремальным насилием. Обе страны намерены эффективно использовать механизмы стратегических консультаций, обмена информацией по борьбе с терроризмом и укреплять связи между силами обороны, особенно в военно-морской и авиационной сферах, сотрудничество в области борьбы с пиратством<sup>2</sup>.

Безопасность стала главной темой саммита государств АСЕАН в августе 2017 г. в Маниле. В итоговой декларации участники Ассоциации подтвердили приверженность поддержанию мира и обеспечению безопасности, противодействию терроризму в регионе<sup>3</sup>. Тем не менее наблюдатели отмечают, что территориальные споры между государствами ЮВА, взаимное недоверие и ограниченные материально-технические возможности нередко затрудняют реализацию достигнутых договорённостей<sup>4</sup>.

### **Помощь внерегиональных держав**

Страны АСЕАН готовы сотрудничать с другими государствами по вопросам безопасности и борьбы с мировым терроризмом<sup>5</sup>. В этом заинтересованы и крупнейшие внерегиональные державы, прежде всего США, Китай и Россия, стремящиеся к сохранению стабильности и безопасности в регионе, к свободе судоходства. ЮВА имеет важнейшее стратегическое значение для международной торговли: здесь проходит половина маршрутов международных морских перевозок. По одному только Сингапурскому проливу за 2016 г. совершено 83 740 транзитов. Через моря Сулу и Сулавеси, которые в последнее время буквально кишат пиратами, ежегодно перевозится до 200 тонн горючих и токсичных химических грузов, что представляет огромную опасность из-за

---

<sup>1</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/4304789> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>2</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://huunghivietnga.com.vn/news/vshcdpkaj-z-ozkhamrn-nazh-gdyiyauur-lzhablfddklopshc-ml-mlvlgr-pdnnlnzzhja> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>3</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/4468561> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>4</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://thediplomat.com/tag/islamic-state-in-southeast-asia/> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>5</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/4468650> (дата обращения 02.10.2017).

высокой вероятности нападения на них морских разбойников из террористических группировок<sup>1</sup>.

ЮВА — приоритетное направление внешней политики КНР, особенно в последнее время, когда Китай укрепляется на островах Южно-Китайского моря и начинает реализовывать два гигантских проекта — «Экономический пояс Шёлкового пути» и «Морской Шёлковый путь XXI века». Последний включает создание двух морских маршрутов от побережья Китая — через Южно-Китайское море в Южно-Тихоокеанский регион и в Европу через Южно-Китайское море и Индийский океан. Оба маршрута проходят через районы, где проживает мусульманское население региона и которые подвергаются опасности превратиться в базу ИГ<sup>2</sup>. Поэтому Китай кровно заинтересован в безопасности этих морских путей и резко негативно относится к их превращению в зону терроризма и экстремизма. Территориальные споры в Южно-Китайском море меркнут перед лицом общей опасности — наступлением псевдомусульманских радикалов. Общие интересы намного важнее, чем разногласия между Китаем и странами АСЕАН. Китайское правительство безвозмездно предоставило Филиппинам огнестрельное оружие и аммуницию стоимостью 50 млн юаней для использования против террористов<sup>3</sup>. Поставки оружия будут продолжены.

К антитеррористической деятельности активно подключились США. Они считают этот регион сферой своих геополитических интересов и занимают здесь прочные позиции. Значительные американские капиталовложения имеются во всех странах АСЕАН. Совокупно по объёму торговли товарами эти страны находятся на четвёртом месте среди торговых партнёров США, причем объём торговли ежегодно возрастает на 5%<sup>4</sup>. США выступают за свободу судоходства и воздушных путей в ЮВА, солидаризируясь в этом со всеми странами региона<sup>5</sup>.

Саммит США — АСЕАН явился свидетельством того, что в последние годы сторонам партнерства удалось многого добиться в плане взаимного доверия и понимания общих задач<sup>6</sup>. В поздравлении, направленном властями США Ассоциации в связи с 50-летним юбилеем союза, излагаются экономические, политические и гуманитарные

<sup>1</sup> [Электронный ресурс] // URL: <https://regnum.ru/news/polit/2281364.html> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>2</sup> См.: *Ефимова Л. М.* Индонезийская «Морская ось мира» и китайский «Морской Шёлковый путь XXI века» // Вестник МГИМО-Университета. 2015. № 6(45). С. 196–204.

<sup>3</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://news24today.info/manila-times-filippiny-ned-euytsya-na-rossiyu-v-borbe-s-terrorizmom.html> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>4</sup> [Электронный ресурс] // URL: <https://ustr.gov/countries-regions/southeast-asia-pacific/association-southeast-asian-nations-asean> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>5</sup> [Электронный ресурс] // URL: <https://www.state.gov/r/pa/prs/ps/2017/05/270660.htm> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>6</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://carnegie.ru/2016/02/19/ru-pub-62820> (дата обращения 02.10.2017).

направления взаимоотношений с этими странами, а также подчёркивается, что США будут сотрудничать со странами региона в противостоянии транснациональным угрозам<sup>1</sup>.

США поддержали действия филиппинского президента Дутерте в борьбе против джихадистов на юге страны, несмотря на его прежнюю антиамериканскую риторику. Договор о взаимной обороне между двумя странами позволяет государствам оказывать друг другу поддержку. Филиппинские военные обратились к Вашингтону за помощью, которая была немедленно оказана.

Сначала США сообщили, что оказывают «техническую поддержку» правительственным войскам в их антитеррористической борьбе. Затем появились сообщения, что минобороны США изучает возможность проведения военной операции на Филиппинах против боевиков ИГ. Предполагается, что джихадистов атакуют американские ударные беспилотники, которые смогут наносить удары по целям ИГ, представляющим угрозу для союзников США в регионе. Американские военные уже делятся разведданными с филиппинскими правительственными силами<sup>2</sup>.

Борьба с терроризмом и транснациональной преступностью занимает одно из центральных мест в российско-асеановском диалоге. Национальным интересам РФ отвечает сохранение и укрепление АСЕАН как в целом достаточно успешной региональной группировки малых и средних государств ЮВА, поддержание внутривосточной стабильности и свободы судоходства.

Ещё в 2004 году АСЕАН и Россия приняли план работы по противодействию терроризму и транснациональной преступности и проводят регулярные встречи на уровне старших должностных лиц и экспертов<sup>3</sup>. Углубление сотрудничества между Россией и странами АСЕАН может выражаться в совершенствовании системы обмена информацией между спецслужбами, улучшении методов отслеживания подозрительных людей, развитии правоприменительной практики по лишению гражданства тех, кто уехал воевать в ИГ<sup>4</sup>. Россия направила своих лучших специалистов в штаб-квартиру Интерпола в Сингапур. Они вошли в состав международных групп, которые успешно противостоят деятельности террористов и транснациональных преступных организаций<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> [Электронный ресурс] // URL: <https://asean.usmission.gov/our-relationship/policy-history/united-states-asean-40th-anniversary/> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>2</sup> Heydarian R. J. Crisis in Mindanao Duterte Battles. Foreign Affairs June 28, 2017. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/philippines/2017-06-28/crisis-mindanao?cid=nlc-twoofa-20170629> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>3</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/3291894> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>4</sup> [Электронный ресурс] // URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3378210> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>5</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/4363745> (дата обращения 02.10.2017).

Антитеррористическое сотрудничество развивается и с отдельными странами ЮВА. Россия и Индонезия разработали декларацию о противодействии распространению террористической идеологии и надеются на одобрение этого документа партнёрами по АСЕАН. Россия в ООН продолжит добиваться создания антитеррористической коалиции<sup>1</sup>.

Россия будет поддерживать стремление Индонезии противостоять любым угрозам, включая угрозу терроризма, которая является общей для обеих стран<sup>2</sup>.

РФ разделяет усилия Филиппин по борьбе с терроризмом и даёт наивысшую оценку тому единодушию, с которым в стране воспринимаются действия РФ антитеррористической направленности<sup>3</sup>. Президент Филиппин заявил, что ожидает от России помощи в борьбе с терроризмом<sup>4</sup>. Россия и Филиппины активизировали контакты относительно скорейшего заключения договоров, которые касаются совместной борьбы с международным терроризмом, и о военно-техническом сотрудничестве. Помощь России для Филиппин неоценима, поскольку она обладает большим потенциалом и опытом противодействия терроризму<sup>5</sup>.

Вопрос борьбы с международным терроризмом стал одним из главных на переговорах делегации Совета Федерации с малайзийскими коллегами в Куала-Лумпуре в 2016 году. Главы Совета Федерации РФ и Сената Малайзии признали необходимость совместного противостояния террористической угрозе<sup>6</sup>. Стороны заявили, что осуждают любые проявления терроризма и расценивают их как преступления против человечности<sup>7</sup>.

Австралия также намеревается оказывать помощь странам АСЕАН, и особенно Филиппинам, в противодействии распространению экстремизма. Власти Австралии заявили, что направят на Филиппины самолеты-разведчики для предоставления филиппинской армии разведывательных данных с воздуха в целях содействия борьбе с терроризмом. Австралия будет и далее сотрудничать со странами Юго-Восточной Азии в противодействии терроризму<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> [Электронный ресурс] // URL: <https://ria.ru/world/20170804/1499775220.html> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>2</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://tass.ru/politika/4471249> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>3</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://tass.ru/politika/4466205> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>4</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/4275543> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>5</sup> [Электронный ресурс] // URL: <https://www.pnp.ru/politics/rossiya-i-filippiny-aktiviziruyut-sovmestnyu-borbu-s-terrorizmom.html> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>6</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://vmeste-rf.tv/news/151457/> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>7</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://russian.people.com.cn/n3/2017/0623/c31520-9232593.html> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>8</sup> Там же.

## Выводы

Таким образом, хотя опасность перемещения ИГ в ЮВА вполне реальна, имеются серьёзные факторы и силы, которые позволяют успешно противостоять этому. Страны АСЕАН выступают против террористов-джихадистов и радикалов единым фронтом. Внутриполитическая обстановка в государствах ЮВА, прежде всего со значительным мусульманским населением, достаточно стабильна. Радикалы и джихадисты региона разобщены организационно и идеологически. Основная часть исламской уммы ЮВА стоит на позициях умеренного ислама и не приветствует радикализм и тем более террористические методы деятельности. Влиятельные и могущественные внерегиональные державы готовы морально, идейно-политически, материально-технически и даже вооружёнными средствами поддерживать противостояние джихадизму в ЮВА.

## Литература:

Ефимова Л. М. Ислам в Юго-Восточной Азии: XXI век: учеб. пособие. М.: Изд-во МГИМО-Университет, 2014. 205 с.

Ефимова Л. М. Индонезийская «Морская ось мира» и китайский «Морской Шёлковый путь XXI века» // Вестник МГИМО-Университета. 2015. № 6(45). С. 196–204.

Ефимова Л. М. Политические системы стран Юго-Восточной Азии (Индонезия, Малайзия, Сингапур, Бруней): учеб пособие. М.: МГИМО-Университет, 2016. 263 с.

Коробеев А. И, Дремлюга Р. И. Криминологическая характеристика терроризма в Малайзии // Криминологический журнал Байкальского государственного университета экономики и права. 2014. № 4. С. 151–161.

## References:

Efimova L. M. (2014). *Islam v Yugo-Vostochnoy Azii: XXI vek* [Islam in Southeast Asia: the 21st Century]. Moscow: MGIMO Publishing House. 205 p.

Efimova L. M. (2015). Indoneziyskaya «morskaya os' mira» I kitayskiy «morskoy shyolkovyy put XXI veka» [The Indonesian “Maritime Axis of the world” and the Chinese “Sea Silk Road of XXI Century”]. *Vestnik MGIMO Universiteta*. Pp. 196–204.

Efimova L. M. (2016). *Politicheskie sistemy stran Yugo-Vostochnoy Azii (Indoneziya, Malayziya, Singapur, Brunei)* [Political Systems of Southeast

Asian Countries (Indonesia, Malaysia, Singapore, Brunei)]. Moscow: MGIMO. 263 p.

Korobeyev A. I., Dremlyuga R. I. (2014). Kriminologicheskaya kharakteristika terrorizma v Malayzii. [Korobeev A. I., Dremlyuga R. I. Criminological Characteristics of Terrorism in Malaysia]. *Kriminologicheskii zhurnal Baykal'skogo gosudarstvennogo universiteta ekonomiki i prava*. № 4. Pp. 151–161.

### *Islam in Public and Political Life of Countries and Peoples*

## HOW GREAT IS THE THREAT OF PSEUDO-ISLAMIC EXTREMISM IN SOUTHEAST ASIA?

**Larisa M. EFIMOVA,**

Dr. Sci. (Hist.), professor of the Chair  
of Oriental Studies, Moscow State  
Institute of International Relations  
(University)  
(76, Vernadskogo ave., Moscow,  
119454, Russian Federation).  
E-mail: [larisa\\_efimova@mail.ru](mailto:larisa_efimova@mail.ru)

**Abstract.** What are the chances of turning Southeast Asia into a new hotbed of ISIS (prohibited in Russia) terrorism? Of the 650 million people living in SEA, more than 40%, or 260 million, profess this religion. The region is also an independent, very active and large-scale theater of military operations of Islamist radical and extremist terrorist organizations.

But against the danger of turning Southeast Asia into a hotbed of the ISIS plays the fact that its Muslim community is fragmented into heterogeneous ethnic, linguistic and socio-cultural as well as territorially and politically separated groups. The majority of Muslims in the region have moderate religious views. Political regimes in the countries of the region are quite stable. The authorities are actively fighting radicalism and terrorism. The largest non-regional powers are also interested in fighting terrorism. They are striving to maintain stability and security in the region. China is strengthening on the islands of the SCS and is beginning to implement important economic projects. The US joined the anti-terrorist activities, considering the region as a sphere of its geopolitical interests. The fight against terrorism and transnational crime is one of the central issues in the Russian-ASEAN dialogue. Thus, although the danger of moving the ISIS to SEA is significant enough, there are serious factors to resist this.

**Keywords:** Islam, Muslims, Southeast Asia, terrorism, ISIS.



## ИСТОРИЯ ПАРТИЙ ПОЛИТИЧЕСКОГО ИСЛАМА В ТУРЦИИ: ЛОЗУНГИ, СИМВОЛЫ, ИДЕОЛОГИЯ\*



**САЕТОВ**

**Ильшат Габитович,**

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

**Аннотация.** Проект политического ислама подошел к своему завершению в 1990–2000-х годах. Сегодня наследники концепций и практик партий политического ислама живут в совершенно иных реалиях, чем их создатели, а программы и риторика нынешних политических движений такого толка сильно отличаются от мировоззрения тех, что задавали тон во второй половине XX века. Турция — яркий тому пример. В этой статье предпринята попытка проанализировать предвыборную повестку и политические технологии, применявшиеся партиями политического ислама в Турции с конца 60-х гг. до 2015 года, показана преемственность политиков и трансформация идеологических предпочтений турецких «исламистов».

**Ключевые слова:** Турция, исламизм, политический ислам, Милли Гёрюш, «Партия справедливости и развития», Эрбакан, Эрдоган.

**Д**вижение политического ислама, позже получившее название «Национальный взгляд» (Milli Görüş), было создано в Турции группой религиозных политических и общественных деятелей в конце 60-х годов XX в. Существующие тогда партии с неохотой принимали в свои ряды религиозных политиков, включая их в предвыборные списки по остаточному принципу. Фактически мусульманских политиков вытолкнули в «политический ислам» — сферу, где они могли рассчитывать на достаточно многочисленный электорат. Стратегия партий политического ислама, по сути, сводилась к одной технологии — «отстройке от конкурентов», в первую очередь — от центристов. Движение возникло не снизу, как это было в случае с появившейся в 1929 г. в Египте организацией «Братья-мусульмане» (запрещена в РФ), однако оно воспроизводило в итоге те же структуры, получало подпитку из тех же идеологических источников (в весьма плохом переводе на турецкий язык) и имело схожую социальную базу.

«Духовную иджазу», то есть богословско-суфийское разрешение (в данном случае — проводить призыв политическими средствами)

новому образованию дал Мехмед Захид Котку, лидер мусульманской общины «Искандер-паша». Любопытно, что его предшественник, выходец из Казани Абдульазиз Беккине, наоборот, считал, что ислам с политикой смешивать не стоит. Другие лидеры исламских общин отнеслись к идее «исламской партии» в целом позитивно, однако открыто никто из них новое образование не поддержал. Впоследствии пути политического ислама и джамаата «Искандер-паша» разошлись. Основатель уже упоминавшегося аналогичного движения в Египте Хасан ал-Банна, по всей видимости, сам какое-то время был членом суфийского тариката (ордена, братства), однако в своей организации он использовал только форму и социальные технологии тарикатов, отказавшись от духовных практик и мистики.

Профессор Неджметтин Эрбакан, бессменный лидер «Национального взгляда», описывал в 1989 г. движение так: «Говорить про “Национальный взгляд” — это говорить про собственный взгляд нашей нации. “Национальный взгляд” — это та же самая вера, которая была в сердце султана Фатиха, когда он завоевывал Стамбул. Наша нация управляла миром тысячу лет, имея свой “Национальный взгляд”. И сегодня панацея от всех наших бед — “Национальный взгляд”»<sup>1</sup>.

### **«Партия национального порядка» (Milli Nizam Partisi)**

В 1969 г. Неджметтин Эрбакан, к тому времени сделавший карьеру на экономическом поприще и занимавший пост генерального директора Союза торговых палат и товарных бирж Турции (впоследствии отстранен от должности премьер-министром С. Демирелем), избирается независимым депутатом от одного из самых консервативных городов Турции — Коньи. Изначально он хотел выдвигаться от «Партии справедливости» (Adalet partisi, ПС), однако ее лидер Сулейман Демирель отказал ему в этом<sup>2</sup>. Эрбакану выразил поддержку городской малый и средний бизнес из консервативных кругов Анатолии, который затем назовут «зеленым капиталом».

После избрания в Великое национальное собрание Турции Эрбакан выступил одним из инициаторов и соучредителем «Партии национального порядка» (ПНП). Среди других основателей партии — Ахмет Тевфик Паксу (Ahmet Tevfik Paksu), Али Хайдар Аксай (Ali Haydar Aksay),

<sup>1</sup> Предвыборное выступление Эрбакана на турецком государственном телеканале TRT в 1989 году. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=NKJE1PGR3SM> [https://lenta.ru/articles/2017/07/10/isis\\_next\\_step/](https://lenta.ru/articles/2017/07/10/isis_next_step/) (дата обращения 02.10.2017).

<sup>2</sup> Yaşar M. E. Mehmed Zahid Kotku, Aktay Y. и др. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. 6 Cilt: İslamcılık. İstanbul: İletişim, 2004. S. 330–331.

Сулейман Ариф Эмре (Süleyman Arif Emre), Х. Тахсин Армутджуоглу (H. Tahsin Armutcuoğlu), Омер Чоктосун (Ömer Çoktosun), Экрем Оджаклы (Ekrem Ocaklı), Омер Фарук Эргин (Ömer Faruk Ergin), Сафсет Солак (Saffet Solak), Хасан Аксай (Hasan Aksay), Али Огуз (Ali Oğuz), Исмаил Мюфтьюоглу (İsmail Müftüoğlu), Наиль Сюрель (Nail Sürel), Фехми Джумалыоглу (Fehmi Cumalıoğlu), Хюсаметтин Фадылоглу (Hüsamettin Fadıloğlu), Бахаттин Чархоглу (Bahattin Çarhoğlu), Мехмет Сатоглу (Mehmet Satoğlu), Рыфат Бойнукалын (Rifat Boynukalın), Икбаль Шен (İkbal Şen). Из действующих депутатов парламента к Эрбакану присоединились депутаты от «Партии справедливости» Хюсаметтин Акмумджу (Hüsamettin Akmumcu) и Хюсеин Аббас (Hüseyin Abbas).

Эмблемой партии стало графическое изображение кулака правой руки с направленным вверх указательным пальцем. Это типичный для мусульман жест — в некоторых случаях им сопровождают произнесение шахады (первый столп ислама), то есть вербального свидетельства: «нет бога, кроме Бога».

В программе ПНП превалировал исламистский дискурс, придавалось особое значение национальному и духовному возрождению. Основатели партии провозгласили главными целями следующие:

«1 — Наша Партия ставит своей целью, используя изначально присущие нашей Нации высокую нравственность и добродетельность, добиться развития и процветания, и достичь с их помощью в нашей Республике порядка, мира, социальной справедливости, счастья и здоровья для наших сограждан.

2 — Наша Партия ставит своей целью, наряду с духовным развитием, воспитание выдающихся личностей во всех сферах за счет перехода от подражательства в позитивных науках и технологиях к открывающему новое и созидающему научному развитию и процветанию.

3 — Наша партия утверждает, что она, благодаря большому историческому опыту и нравственной зрелости нашей Нации, не во вред национальным и духовным ценностям, в рамках демократических процедур осуществит модернизацию и обеспечит духовное развитие в том гармоничном сочетании, которое позволит построить передовую высокодуховную цивилизацию, что станет маяком для человечества и принесет ему счастье и благоденствие»<sup>1</sup>.



<sup>1</sup> Milli Nizam Partisi Programı ve Tüzüğü. Сайт Великого Национального Собрания Турции. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.tbmm.gov.tr/evayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20DİJİTAL%20KAYNAKLAR/KİTAPLAR/SİYASİ%20PARTİ%20YAYINLARI/197600503%20MNP%20PROGRAM%20VE%20TUZUK/197600503%20MNP%20PROGRAM%20VE%20TUZUK.pdf> (дата обращения 02.10.2017).

На съезде в Анкаре в 1970 г. Эрбакан, после представления учредителей партии, добавил, что он не будет скрывать и ее настоящих основателей. «Открыто объявляю, что основателями нашей партии являются высочайшие султаны Фатих, Йылдырым, Мурат, Меликшах, а также Улубатлы Хасан, Орхан Гази, Низамуль-мульк, Акшемседдин, султан Явуз, Кылычарслан, Алп Арслан, его высокопреосвященство Геленбеви и султан Хамит»<sup>1</sup>, — произнес он, пытаясь тем самым легитимизировать партию через сельджукско-османское наследие.

Партия провозгласила в качестве приоритетных такие нравственные нормы, как мораль, нравственность (ahlak) и добродетель (fazilet). Она утверждала необходимость создания порядка в экономике путем вмешательства в нее государства, выступала против принципа свободной конкуренции и процентной системы. ПНП была против вхождения Турции в Европейское экономическое сообщество (Европейский Союз); отстаивала необходимость ускоренных инвестиций в тяжелую промышленность.

В учредительном манифесте партии акцентировалось, что «Великая Турецкая Нация всегда была связана с Истиной [Богом. — И. С.]», поощряла добро и пресекала зло, но ее различными способами заставляли «сойти с ее пути», и сегодня — тот день, когда «запускаются ракеты», когда после долгого периода забвения Турция опять вернулась на «свою орбиту великолепия и достигнет вершин». Было понятно, что именно Партия национального порядка является той ракетой, которая «приведет... Нацию к свету после смуты и темного времени»<sup>2</sup>. Несмотря на исламскую составляющую, ПНП не подвергала сомнению государственное устройство Турции, форму правления и турецкий национализм, однако стремилась придать им более «исламско-османский оттенок».

Эти выраженные через программу и манифест принципы ПНП составляли идеологический каркас движения «Национальный взгляд». (Однако вообще говоря, такие ориентиры, как мораль и экономическое развитие, были придуманы не ПНП, ранее подобные идеи выдвигались «Партией национального развития» (1946–1958) под руководством Нури Демирага.) Некоторое время спустя движение было зарегистрировано как общественное в Германии<sup>3</sup>. Партии политического ислама меняли свои официальные названия, при этом все они были учреждены Эрбаканом и/или его соратниками и неизменно контролировались Неджметтин-беем.

<sup>1</sup> Anayasa kararları dergisi. 5 sayı, 1972. С. 5.

<sup>2</sup> MNP'nin bildirisini Necip Fazıl kaleme almıştı // Dünya Bülteni, 26.01.15. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.dunyabulteni.net/haber/320595/mnppnin-bildirisini-necip-fazil-kaleme-almisti> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>3</sup> Киреев Н. Г. История Турции XX век. М.: ИВ РАН; Крафт+, 2007. С. 322.

В 1971 г. открытые религиозные призывы вызвали недовольство властей, турецкая прокуратура завела дело, и 20 мая партия была распущена, как говорилось, ввиду «противоречия со светским характером государства и принципами сохранения революционных идей Ататюрка». Отметим, что это произошло на фоне военного переворота, случившегося 12 марта 1971 г. Тем не менее никаких санкций на основателей ПНП наложено не было. Эрбакан уехал в Швейцарию и жил какое-то время там.

### **«Партия национального спасения (оздоровления)» (Millî Selamet Partisi)**

Через полтора года, осенью 1972 г., «второй состав» бывшей ПНП зарегистрировал «Партию национального спасения» (ПНС), председателем которой стал Сулейман Ариф Эмре. Никто из учредителей запрещенной ПНП теперь не выступил официально в этом качестве. Программа и лозунги партии в адаптированном виде были заимствованы у ПНП. Логотипом — выбран ключ с головкой в виде сердца. Бородка ключа с кончиком трубки напоминает руку.



Существует версия, что уговаривать Эрбакана вернуться в политику прилетали в Швейцарию два генерала — в армии были люди, сочувствовавшие исламистам и считавшие, что они могут противостоять левым. «Враждебная Эрбакану газета “Йени Атылым” недоумевала: почему, в то время как председатель Рабочей партии Турции Бехидже Боран после событий 12 марта была посажена в тюрьму, а остальные лидеры находятся под запретом, Эрбакан преспокойно уехал “на лечение” в Европу и затем беспрепятственно создал партию из прежних единомышленников?»<sup>1</sup> Эрбакан начал принимать участие в публичной деятельности ПНС в мае 1973 г., а после выборов 14 октября официально возглавил партию, набравшую 11,8% голосов избирателей. Таким образом, ПНС смогла провести в парламент 48 депутатов. Несмотря на противодействие многих соратников, Эрбакан решился на коалицию с лево-кемалистской Народно-республиканской партией, получив при этом пост заместителя председателя правительства<sup>2</sup>. Также ПНС были отданы портфели семи министерств — по делам религий, внутренних

<sup>1</sup> Зиганшина Г. М. Исламистские течения в общественно-политической жизни Турции (1970–2000 гг.) // Дисс. ... канд. полит. наук. М.: 2008. С. 80.

<sup>2</sup> Karpat K. H. Türk Siyasi Tarihi: siyasal sistemin evrimi. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011. С. 270.

дел, юстиции, торговли, сельского хозяйства, пищевой индустрии и животноводства, промышленности. Несмотря на успех военной кипрской кампании, коалиция распалась через семь месяцев. Эрбакан, несмотря на исламистские взгляды, оказался весьма гибким политиком и вошел в новую, теперь уже правую коалицию («Националистический фронт») с тремя другими партиями — центристской «Партией справедливости» (Adalet Partisi), националистической «Партией национального действия» (Milliyetçi Hareket Partisi) и кемалистской «Партией республиканского доверия» (Cumhuriyetçi Güven Partisi). На выборах 1977 г. ПНС показала результат хуже, чем в 1973 г., набрав 8,56% голосов избирателей и получив вдвое меньше мест в парламенте — 24. Однако ввиду общей ситуации в Национальном собрании Эрбакан считал свою партию ключевой. Был создан второй «Националистический фронт», и ПНС опять оказалась в правительстве. За первое десятилетие своего существования движение «Национальный взгляд» получило колоссальный опыт как предвыборной борьбы и внутрипарламентских торгов, так и участия в непосредственной реализации государственной политики. Это имело большое значение для Турции, поскольку в тех странах, где политический ислам отторгался политической системой, он часто радикализировался. Ситуация в Турции в конце 70-х гг. была непростой, на улицах ежедневно лилась кровь и левых, и правых, однако эти беспорядки не переросли в организованный экстремизм, и политический ислам остался в системных рамках.

### **«Партия благоденствия» (Refah Partisi)**

Очередной военный переворот произошел 12 сентября 1980 г. Как и другие партии, ПНС была запрещена. Формальным поводом для ареста многих ее членов послужил митинг в Конье. После того как получивший новые, почти неограниченные полномочия Совет национальной безопасности (СНБ) Турции выдал разрешение на политическую деятельность партиям, 19 июля 1983 г. была зарегистрирована «Партия благоденствия» (ПБ), председателем которой поначалу стал адвокат Али Тюркмен. Однако из-за проволочек, связанных с вето СНБ на многие кандидатуры из состава учредителей партии, ПБ не успела оформиться к выборам 1983 г. В итоге пост председателя занял Ахмет Текдал, к которому вето было неприменимо.

Программа «Партии благоденствия», как и ее предшественниц, была построена на двух «китах» — духовном возрождении и индустриализации. Тем не менее на логотипе, наряду с полумесяцем на красном фоне (как на турецком флаге) был изображен колосок, а не какой-либо промышленный символ. Между тем среди исламистов (и джихадистов)

в целом количество инженеров всегда было преобладающим<sup>1</sup>, и Турция в этом плане — не исключение. Возможно, именно отсюда произрастает присущий исламистам механистический взгляд на общество, который позволял мечтать о перекройке социума сверху, о социальном инжиниринге. В то же время они были вынуждены существовать в исламистском «гетто», что не позволяло им набрать много голосов — большинство мусульман в Турции отдавали предпочтение центристам. Еще раз это подтвердили выборы 1983 г., когда неожиданно для военных победила «Партия Отечества» (Anavatan Partisi)<sup>2</sup> Тургута Озала, который сам был верующим человеком, хотя и не любил выставлять свою религиозность напоказ.



Первым испытанием для ПБ стали муниципальные выборы в 1984 г. Партия набрала по стране 4,44% и провела своих мэров в Урфе и Ване. В 1986 г. ПБ под руководством Ахмета Текдала участвовала в промежуточных выборах в парламент в 11 областях и получила там голоса 4,76% избирателей. В следующем году был проведен референдум, по результатам которого среди прочего был снят запрет на политическую деятельность лидеров прежде запрещенных партий. Лидером исламистов вновь официально стал Неджметтин Эрбакан. В том же году состоялись досрочные выборы в Национальное собрание. ПБ под руководством Эрбакана набрала 7,16% голосов, но из-за нового положения о барьере в 10% не смогла пройти в парламент. На муниципальных выборах 1989 г. ПБ улучшила свой результат, набрав почти 10%. В Кахраманмараше, Сивасе, Урфе, Ване и Конье мэрами стали представители ПБ.

На досрочных выборах 1991 г. исламисты вновь продемонстрировали политическую гибкость, выступив в блоке с «Партией национального труда» (ПНТ) и «Партией национального обновления» (ПНО). В силу законодательных ограничений на блоки официально эта коалиция оформлена не была: партии разделили округа, не выставляя друг против друга конкурентов и голосуя за партнеров. Кандидаты от ПНТ и ПНО участвовали в выборах в качестве независимых кандидатов. Эта тактика позволила заручиться поддержкой 16,9% избирателей, в итоге ПБ получила 62 мандата в парламенте, став одной из четырех парламентских партий. Позже депутаты от ПНТ и ПНО отделились. После отмены запрета на политическую деятельность политики бывшей «Партии национального спасения» присоединились к ПБ.

<sup>1</sup> См., напр.: *Gambetta D., Hertog S. Engineers of Jihad: The Curious Connection between Violent Extremism and Education*. Princeton University Press, 2017. 208 pp.

<sup>2</sup> Дословно: «Партия Родина-мать».

Муниципальные выборы 1994 г. показали, что ПБ находится на верном пути, в то время как другие партии деградировали. «Партия Отечества» после ухода Тургута Озала с поста ее руководителя в президенты Турции, а затем его смерти (возможно, насильственной) в 1993 г. получила все меньше голосов. Социальные процессы, происходившие тогда в стране, также были на руку исламистам, — в те годы наблюдалась новая волна урбанизации, и консервативные сельские жители, переселявшиеся в городские трущобы-геджекконду, хотели видеть во власти тех, кто защищает их взгляды и ценности. Это позволило исламистам набрать 19,14% на муниципальных выборах и провести своих мэров в двух ключевых городах Турции — Стамбуле и Анкаре. Мэром Стамбула стал Реджеп Тайип Эрдоган.

В следующем году на всеобщих выборах ПБ пришла к финишу первой, набрав 21,38% голосов и проведя 158 депутатов в турецкий парламент. Однако переговоры с «Партией Отечества» о коалиции провалились. Только к июню 1996 г. Эрбакан и товарищи смогли договориться с «Партией верного пути» (Doğru Yol Partisi), и лидер ПБ стал премьер-министром в правительстве «Рефахйол»<sup>1</sup>. Это была вершина успеха исламистов, хотя ПБ уже не являлась «классической» исламистской партией образца ПНП и ПНС. Можно сказать, что она, если не демократизировалась, то как минимум проделала путь в сторону парламентаристской партии<sup>2</sup>. В программе ПБ остались такие пункты, как обеспечение духовного развития Турции, построение справедливого строя, развитие тяжелой промышленности, улучшение отношений с исламскими странами, доказательство бесполезности вхождения в ЕС.

Этого хватило для того, чтобы в феврале 1997 г. военные осуществили «постмодернистский» переворот, выставив турецкому правительству ультиматум. Эрбакан уступил военным и в апреле ушел с поста премьера-министра, а коалиционное правительство прекратило свое существование. В мае против ПБ было открыто дело по обвинению в «деятельности против секулярных принципов республики». Через 8 месяцев «Партия благоденствия» прекратила свое существование по решению Конституционного суда Турции. Среди прочего в вину ей вменялись: выступления против секулярного строя, оскорбления основателя Турецкой Республики и политическая деятельность, направленная на снятие запрета на ношение головного убора женщинами. Неджметтину Эрбакану, Шевкету Казану, Ахмету Текдалю, Шевки Йылмазу, Хасану Хюсеину Джейлану и Ибрахиму Халилю Челику запретили заниматься политикой.

<sup>1</sup> Erbakan Hükümeti (28.06.1996–30.06.1997) // Сайт Великого национального собрания Турции. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/o54.htm> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>2</sup> Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. Islamology, 7(1). С. 12. [Электронный ресурс] // URL: <http://dx.doi.org/10.24848/islmig.07.1.01> (дата обращения 02.10.2017).

### «Партия добродетели» (Fazilet Partisi)

Во время процесса по запрету ПБ в декабре 1997 г. движение «Национальный взгляд» запустило новую партию — «Партию добродетели» (ПД) под председательством Исмаила Альптекина. После того, как в январе 1998 г. ПБ была официально запрещена, 150 бывших депутатов от нее перешли в новую партию. В мае ее лидером стал Реджаи Кутан. Внутри партии зрела смута — все чаще о себе заявляла группа, требовавшая реформ, отхода от исламистских лозунгов и, главное, большего представительства в руководстве партии. Конфликт между ними и уже пожилыми основателями «Национального взгляда» разгорался с каждым днем. В разделении партии и очищении ее от исламизма были также заинтересованы внешние секуляристские силы.

На муниципальных выборах 1999 г. ПД по большей части сохранила «своих» мэров, однако на проводившихся одновременно парламентских выборах процент голосовавших за нее был ощутимо меньше — 15,41%, и количество депутатов упало до 111 человек. 2 мая во время приведения депутатов к присяге разыгрался скандал: Мерве Кавакчы — депутат от ПД, представлявшая Стамбул, — пришла в парламент в платке. Прокурор Вурал Саваш, ранее добившийся закрытия «Партии благоденствия», немедленно инициировал дело и против ПД. Он привел прежние секуляристские доводы, а также заявил, что, по его мнению, «Партия добродетели» («Фазилет») является по сути продолжателем дела «Партии благоденствия» («Рефах»), поскольку все ее члены в течение нескольких дней перешли в новую партию. Кроме того, прокурор сделал акцент на том, что Эрбакан постоянно проводил заседания ПД у себя дома, и на праздниках встречался с группами депутатов от ПД так, будто являлся председателем партии. Процесс в итоге закончился решением суда о запрете партии 22 июня 2001 г. Мерве Кавакчы, Назлы Ылыджак, Бекиру Собаджы, Рамазану Йенидеде и Мехмету Сылаю запретили заниматься политикой в течение 5 лет.

Пока рассматривалось дело, в мае 2000 г. состоялся съезд партии, на котором конфликт между «традиционалистами» и «реформаторами» разгорелся с новой силой. На выборах лидера партии конкурировали кандидат Эрбакана — председатель ПД Реджаи Кутан, и Абдуллах Гюль — представитель «новой волны» и будущий президент Турции. Гюль проиграл, набрав 521 голос против 633 у Кутана<sup>1</sup>. Реформаторы решили создавать свою партию. А «старая гвардия» в очередной раз занялась сменой «вывески» в ожидании запрета «Партии добродетели».

<sup>1</sup> Çakır R. Fazilet Kongresi: Demokrasi Virüsü FP'ye de Sızdı // Birikim Dergisi, Sayı 134–135, 2000. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/3956/fazilet-kongresi-demokrasi-virusu-fpye-de-sizdi#.WhynXrhnlH0> (дата обращения 02.10.2017).

### «Партия счастья» (Saadet Partisi)

Сразу после судебного запрета ПД, 20 июля 2001 г., была создана «Партия счастья» (ПС), сохранившая по большей части принципы «Партии добродетели». Председателем ее стал Реджаи Кутан. Почти половина депутатов от ПД, оставшихся в статусе независимых после ее закрытия, вошли в ПС. На досрочных выборах 2002 г. ПС показала низкий результат — 2,5% — и не прошла в парламент. В следующем году Эрбакан сам возглавил партию, однако из-за протеста прокураторы в 2004 г. вынужден был уйти в отставку, поскольку имел судимость. Лидером вновь стал Реджаи Кутан. Партию раздирали конфликты. Какое-то время ею руководил Нуман Куртулмуш, а с 17 октября 2010 г. по 27 февраля 2011 г., то есть до самой своей кончины в 84 года — вновь Неджметтин Эрбакан. Таким образом, он находился во главе партий политического ислама в Турции — непосредственно или через других лиц — 41 год.

Однако ни смена названия партии, ни перестановки в ее руководстве не помогли исламистам снова войти в силу. Их кандидаты в качестве «крепких хозяйственников» еще воспринимались на муниципальном уровне: на выборах 2004 г. 63 мэрских кресла остались за ПС. Однако на парламентских выборах «Партия счастья» больше не смогла достичь сколько-нибудь значимого результата — 2,34% в 2007 г., 1,27% в 2011 г., 2,06% и 0,68% в июне и ноябре 2015 г., соответственно. Главный фактор поражений «Саадет» — успех ее бывших соратников, реформаторов, основавших в 2001 г. «Партию справедливости и развития» (ПСР), которую можно назвать постисламистской. Разрыв Нумана Куртулмуша с «Саадет» в 2010 году, а затем и смерть Эрбакана в 2011-м, на наш взгляд, окончательно закрыли эпоху турецких партий политического ислама, закат которых начался еще в 90-х годах. Интенсификация мусульманской предвыборной риторики со стороны ПСР и другие процессы, которые протекают в Турции в 2010-х гг., — явления иного рода, хотя рассчитаны на примерно тот же электорат. При наличии промусульманской центристской партии турки-традиционалисты предпочитают выбирать ее, а не исламистов.

## Литература

- Киреев Н. Г. История Турции. XX век. М.: Крафт+ ИВ РАН, 2007. 609 с.
- Зиганшина Г. М. Исламистские течения в общественно-политической жизни Турции (1970–2000 гг.) // Дисс. на соискание уч. ст. канд. полит. наук. М., 2008. 225 с.
- Gambetta D., Hertog S. *Engineers of Jihad: The Curious Connection between Violent Extremism and Education*. Princeton University Press, 2017. 208 pp.
- Yaşar M. E. Mehmed Zahid Kotku. Aktay Y. ve Diğerleri. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*. 6 Cilt: İslamcılık. İstanbul: İletişim, 2004. S. 332–337.

## References

- Kireev N. G. (2007). *Istoriya Turtsii. XX vek* [History of Turkey. XX Century]. Moscow: Kraft+, IV RAN. 609 p.
- Ziganshina M. (2008). *Islamistskie techeniya v obshhestvenno-politicheskoy zhizni Turtsii*. Dissertatsiya na soiskanie uchenoj stepeni kandidata politicheskikh nauk [Islamist Movements in the Social and Political Life of Turkey. Cand. Sci. Dissertation]. Moscow. 225 c.
- Gambetta D. (2017). *Engineers Of Jihad: The curious connection between violent extremism and education*. Princeton University Press. 208 p.
- Yaşar M. E. (2004). Mehmed Zahid Kotku. Aktay Y. ve Diğerleri. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*. 6 Cilt: İslamcılık. İstanbul: İletişim. S. 332–337.

## THE HISTORY OF POLITICAL ISLAM PARTIES IN TURKEY: SLOGANS, SYMBOLS, IDEOLOGIES

**Ilshat G. SAETOV,**

Cand. Sci. (Polit.), research assistant,  
Institute of Oriental Studies, Russian  
Academy of Sciences  
(12, Rozhdestvenka str., Moscow,  
107031, Russian Federation. 107031).  
E-mail: saetov@gmail.com

**Abstract.** The project of political Islam came to its end in the 1990–2000s. The heirs of the concepts and practices of parties of Political Islam live nowadays in new realities and their programs and rhetoric are very different from the worldview of political movements that set the tone for the second half of the 20th century. Turkey is a vivid example. In this paper author attempts to trace the election agenda and the political tech-

nologies applied by the Political Islam parties in Turkey from the late 60s until 2015, shows the continuity of politicians and the transformation of ideological preferences of Turkish “Islamists”. The era of Turkish Islamism began and ended with Necmettin Erbakan, the permanent leader of Milli Görüş Movement. Softening of Islamists’ slogans and programs reached its peak with ‘reformists’ who broke off the parent party and founded post-Islamist Justice and Development Party.

**Keywords:** Turkey, Islamism, Political Islam, Milli Gorus, Justice and Development Party, Erbakan, Erdogan.

UDC 329.3

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-83-94



## ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ ХУСИТСКОГО ДВИЖЕНИЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЛЕКЦИЙ ХУСЕЙНА АЛ-ХУСИ)



**БОКОВ**

**Тимофей Александрович,**

выпускник аспирантуры каф. истории стран Ближнего Востока Восточного факультета СПбГУ, третий секретарь, Министерство иностранных дел РФ (119200, Россия, г. Москва, Смоленская-Сенная пл., д. 32/34).

E-mail: timofejbokov@gmail.com

**Аннотация.** В статье рассмотрена идеология хуситов — религиозно-политического движения йеменских зейдитов. Проанализированы ключевые для её понимания лекции создателя движения Х. ал-Хуси. Показано, что в основе этой идеологии лежат следующие постулаты: 1. Зейдиты являются избранным сообществом; 2. Мир ислама находится в кризисе, вызванном отходом от веры; 3. Запад и Израиль имеют в отношении Ближнего Востока неокOLONиальные устремления; 4. Ислам и политика неразделимы; 5. Выход из кризиса и противостояние Западу возможны только в случае «возврата» к вере, основой которого должна стать правильная трактовка Корана применительно к современной ситуации; 6. Человек несёт личную ответственность перед собой и обществом за своё духовное и политическое развитие.

**Ключевые слова:** политический ислам, Йемен, зейдизм, хуситы, хусизм, Хусейн ал-Хуси.

УДК 329.3

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-95-112

**В** сентябре 2014 года фактическая власть в Йемене перешла в руки хуситов — военизированного религиозно-политического движения йеменских зейдитов, — что заставило отнестись к ним как к серьезной политической силе и обусловило необходимость детального изучения их истории, идеологии и социокультурных особенностей.

Целью этой статьи является рассмотрение идеологических основ хуситского движения, изложенных в лекциях его основателя и эпони́ма Хусейна ал-Хуси. Насколько нам известно, подобные исследования ранее ни в отечественной, ни в западной арабистике не предпринимались.

Данная статья состоит из краткого очерка истории движения, историографического обзора, описания исследуемого корпуса текстов и рассмотрения основных постулатов предлагаемой Х. ал-Хуси идеологии на основании анализа восьми его лекций.

### Исторический очерк

В 901–1962 гг. на севере Йемена существовало государство зейдитов — приверженцев одного из наиболее умеренных шиитских

течений<sup>1</sup>, которые в настоящее время составляют около 35% населения страны<sup>2</sup>. В результате революции 1962 г. монархия была упразднена, а к власти в провозглашённой Йеменской Арабской Республике (ЙАР, т. н. Северный Йемен) пришли силы, проводившие курс на разрыв с кланово-племенной структурой йеменского общества<sup>3</sup>. Несмотря на то, что зейдиты как таковые не были полностью маргинализированы, позиции зейдитской элиты — *сеййидов*<sup>4</sup>, находившейся до того на лидирующих позициях не только в социальной и религиозной, но и в политической жизни страны, существенно пошатнулись<sup>5</sup>.

С середины 1980-х гг. в зейдитской общественно-политической жизни наметился известный ренессанс, развернувшийся главным образом в северо-западной провинции Саада, которая исторически является оплотом зейдитов. В 1990 г., после объединения ЙАР и Народной Демократической Республики Йемен (т. н. Южный Йемен), на волне непродолжительной либерализации жизни в стране была создана зейдитская партия «ал-Хакк» (ар. «право, истина»). Параллельно с этим в Сааде возникло молодёжное движение «Аш-Шабаб ал-му'мин» (ар. — «верующая молодёжь»), построенное на принципах религиозного и физического развития. Постепенно лидером зейдитского политического возрождения стал видный богослов и политик Хусейн ал-Хуси<sup>6</sup>.

Открытая конфронтация хуситов с режимом началась когда президент Йемена Али Абдалла Салех поддержал масштабную антитеррористическую кампанию, объявленную США и их союзниками после терактов 11 сентября 2001 г.<sup>7</sup> В 2004–2010 гг. йеменское правительство

<sup>1</sup> Ислам: Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. С. 73–74.

<sup>2</sup> Yemen // The World Factbook: Central Intelligence Agency. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ym.html> (дата обращения 30.10.2017).

<sup>3</sup> Новейшая история Йемена (1917–1982). М.: Наука, 1984. С. 78–112.

<sup>4</sup> Сеййиды — йеменская «религиозная аристократия... находящаяся вне племенной организации» (Коротяев А. В. Социальная история Йемена. X в. до н. э. — XX в. н. э.: вожества и племена страны Хашид и Бакил. М.: URSS, 2006. С. 117). Группа, декларирующая своё происхождение от Пророка Мухаммада и занимающая высокое место в йеменской социальной иерархии. Часто выступают как посредники во внутри- и межплеменных спорах (Серебров С. Н. Традиционная социальная стратификация в Хадрамауте (Южный Йемен) // Ислам и социальные структуры стран Ближнего и Среднего Востока: сборник статей / АН СССР, Институт востоковедения; ред. Б. В. Ганковский. М.: Наука, 1990. С. 149). Сеййидами являлись йеменские имамы, к ним принадлежит и род ал-Хуси.

<sup>5</sup> Dresch P. Tribes, Government and History in Yemen. Oxford, 1989. P. 140; Dresch P. A History of Modern Yemen. Cambridge, 2000. P. 87–89.

<sup>6</sup> Loidolt B., Salmoni B. A., Wells M. Regime and Periphery in Northern Yemen. The Huthi Phenomenon. RAND Corporation, 2010. P. 19–45.

<sup>7</sup> Хуситы открыто выступили против поддержки США в их войне с мусульманами. Свою роль в начале конфликта также сыграло стремление Саны упрочить контроль над северо-западными провинциями и действия салафитского лобби в силовых структурах, где ряд высоких постов тогда занимали офицеры, воевавшие ранее в Афганистане против советских войск (Loidolt B., Salmoni B. A., Wells M. Regime and Periphery in Northern Yemen. The Huthi Phenomenon. P. 124–127).

провело шесть длительных военных операций против хуситов. В ходе первой из них Хусейн ал-Хуси был убит, однако ликвидировать движение не удалось. В 2011 г. хуситы поддержали йеменскую «арабскую весну», таким образом легитимизировав себя в политическом пространстве страны.

В 2014 г., воспользовавшись неспособностью переходного правительства Йемена стабилизировать экономическую ситуацию, хуситы, к тому времени уже установившие контроль над рядом северных провинций, в результате городских боёв взяли власть в Сане.

### Историография вопроса

В настоящее время хуситское движение изучено слабо. Из литературы на европейских языках необходимо отметить развёрнутый доклад американского аналитического центра RAND «Режим и периферия в Северном Йемене: хуситский феномен». На арабском языке имеются три работы весьма антихуситски настроенного йеменского автора А. Дагаши: «Хуситы. Хуситский феномен: магистральное исследование»<sup>1</sup>, «Будущее хуситского движения и пути сосуществования»<sup>2</sup> и «Хуситы: их военное, политическое и культурное будущее»<sup>3</sup>. В русскоязычной арабистике, насколько нам известно, хуситы до сих пор не становились предметом отдельных исследований. Научных работ, посвящённых именно идеологии хуситского движения, насколько мы знаем, пока нет.

Основными источниками по хуситской идеологии являются лекции и проповеди Хусейна ал-Хуси и его брата Абдельмалика, который возглавил движение после гибели Хусейна.

### Материал исследования

Основную часть доступного для исследователей наследия Х. ал-Хуси составляют лекции, прочитанные им в 2002–2003 гг. в медресе Имама Хади<sup>4</sup> в Марране (горный массив на северо-западе Йемена) и ряде других зейдитских учебных центров. Лекции эти были записаны на

<sup>1</sup> *Daghashi A. M. H. Al-Huthiyun. Ath-Thahira al-huthiya: dirasa minhajiya shamilya. Sanaa: Maktabat Khalid ibn al-Waleed, 1433/2012. 101 p.*

<sup>2</sup> *Daghashi A. M. H. Mustaqbal al-haraka al-huthiya wa subul at-ta'ayush. Sanaa, 1433/2012. 242 p.*

<sup>3</sup> *Daghashi A. M. H. Al-Huthiyun wa-mustaqbaluhum al-'askariyu wa-s-siyasiyu wa-t-tarbawiyu. Doha: Muntadi-l-'alakati al-'arabiya wa-d-duwaliya, 2013. 207 p.*

<sup>4</sup> Имам Яхья ал-Хади ила-л-Хакк (ар. — «ведущий к истине») — первый имам зейдитского государства в Йемене (The Encyclopaedia of Islam (Second Edition). Vol. XI. 2002. P. 477–481).

аудиокассеты и затем расшифрованы его сторонниками. В настоящее время они опубликованы под общим названием «ملازم السيد حسين الحوثي» (ар. — «выпуски [лекций] сеййида Хусейна ал-Хуси») и доступны как в виде брошюр, распространяемых преимущественно в хуситских мечетях, так и в электронном формате<sup>1</sup>. Всего имеется 107 лекций, которые разделены составителями на девять циклов:

- ✧ Познание Бога<sup>2</sup> (معرفة الله);
- ✧ Прославление Корана (مدح القرآن);
- ✧ [Комментарии к некоторым. — Т. Б.] айатам суры «Семейство Имрана» (آيات من سورة العنبران);
- ✧ [Комментарии к некоторым. — Т. Б.] айатам суры «Трапеза» (آيات من سورة المائدة);
- ✧ Лекции для медресе (محاضرة المدرسة);
- ✧ Программа Рамадана (البرنامج الرمضاني);
- ✧ Уроки Рамадана (دروس رمضان);
- ✧ Методология миссионерства в Священном Коране (منهجية الدعوة في القرآن الكريم);
- ✧ Разное (متفرقات).

Объём этого корпуса текстов составляет 2129 страниц формата А4 (включая отдельные титульные листы для каждой лекции, содержащие название и дату прочтения), по 35 строк на странице. Иногда после текста лекции приведены также вопросы слушателей и ответы, данные на них ал-Хуси.

Для понимания политической идеологии хуситов важны в первую очередь лекции «Терроризм и мир», «Дело управления», «Лозунг, оружие и позиция», «Опасность проникновения Америки в Йемен», «Опасность [текущего] периода», «Кто мы и кто они», «Никогда не будут довольны тобой ни иудеи, ни христиане» (из цикла «Разное»), «Крик в лицо возгордившимся» (из цикла «Лекции для медресе»). На их анализе мы и сосредоточимся в настоящей статье.

Фактологическая составляющая этих лекций во многом детерминирована актуальным для ал-Хуси историческим контекстом: существенное внимание уделено начатой Западом глобальной антитеррористической кампании, вторжению в Афганистан и происходившему в это время военному проникновению США в Йемен.

Необходимо отметить, что в анализируемых текстах ал-Хуси не даёт чётко структурированной идеологической программы, его основные тезисы разбросаны по разным лекциям.

<sup>1</sup> Мы воспользовались электронной версией в формате PDF, размещённой по адресу: [Электронный ресурс] // URL: <http://www.mediafire.com/download/33nrf10dge7prfp/%D9%85%D9%84%D8%A7%D8%B2%D9%85+%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%AF+%D8%AD%D8%B3%D9%8A%D9%86+%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D8%AB%D9%8A.pdf> (дата обращения 30.10.2017).

<sup>2</sup> Здесь и далее цитаты из сочинений Х. ал-Хуси даются в переводе автора статьи.

К сожалению, пока нет материалов (как нет и уверенности в том, что они когда-либо появятся), позволяющих ретроспективно рассмотреть эволюцию политической мысли ал-Хуси и остаётся открытым вопрос о формировании его воззрений: произошло ли оно в 2001–2003 гг. на фоне перечисленных выше событий, или же эти события стали лишь поводом для изложения идей, возникших у ал-Хуси в более ранний период.

## Анализ

### «Мы» и «Они»

В основе разработанной ал-Хуси идеологии лежит представление об избранности и исключительности арабов-мусульман/шиитов/зейдитов, при этом арабы являются как бы основанием пирамиды «избранных», а зейдиты — её вершиной.

Говоря об арабах в целом, ал-Хуси цитирует Коран (3: 110): «Вы — лучшая из общин, созданная на благо людей...»<sup>12</sup> — подчёркивая, что «на плечи арабского народа возложена ответственность за несение света Корана в мир»<sup>3</sup> и что «ниспослание Корана на арабском языке и нашему обществу — великая честь»<sup>4</sup>. При этом отношение ал-Хуси к суннитам, составляющим большую часть арабского общества, порой откровенно враждебно. Так, в одной из лекций он говорит: «Все народы, следующие за Абу Бакром и Умаром трясутся от страха и живут в поражении»<sup>56</sup>, а в другой подчёркивает, что суннитские лидеры не только не сделали ничего для противостояния Америке и Израилю, но и охотно им помогают<sup>7</sup>. В лекции «Опасность [текущего] периода» ал-Хуси отмечает, что в Йемене лидеры ваххабитов никогда не подвергались никаким преследованиям, следовательно, они не ведут борьбу за идеалы ислама, поскольку войны без нападений на лидеров не бывает. То же относится к «Ал-Каиде» и «Талибану»<sup>8</sup>.

Шииты же, по мнению ал-Хуси, напротив, являются главной мишенью для врагов<sup>9</sup>, следовательно, они и есть избранная община. Так определяется второй уровень условной пирамиды «своих».

<sup>1</sup> Здесь и далее коранические цитаты приводятся в переводе М.-Н. О. Османова.

<sup>2</sup> *Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya*. Дата и место издания не указаны. Р. 4.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Это обстоятельство, кстати, свидетельствует о принадлежности Х. ал-Хуси к джарудитской ветви зейдизма. Джарудиты, в отличие от остальных зейдитов, не признают Абу Бакра и Умара законными халифами (Ислам: Энциклопедический словарь. С. 73).

<sup>6</sup> *Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya*. Р. 16.

<sup>7</sup> *Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin*. Дата и место издания не указаны. Р. 5.

<sup>8</sup> *Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya*. Р. 15.

<sup>9</sup> *Al-Huthi H. Man nahnu wa man hum*. Дата и место издания не указаны. Р. 5.

В лекции «Опасность [текущего] периода» ал-Хуси заявляет, что среди арабов избраны именно зейдиты: «Действительно, справедливо высказывание о том, что мы [зейдиты. — Т. Б.] — люди истины...»<sup>1</sup> — а затем как бы лично обращается к каждому из своих слушателей: «так будь же ты тем, кто возродит истину, ибо на тебе больше ответственности, халатность же наша — хуже, чем халатность всех арабов, вместе взятых»<sup>2</sup>. В другой лекции ал-Хуси утверждает: «Именно зейдиты на протяжении всей истории представляют собой общину, борющуюся за правое дело»<sup>3</sup>.

Ал-Хуси также вводит понятие «враги», объявляя ими «людей Писания», т. е. иудеев и христиан, причём особенно достаётся первым: именно евреи<sup>4</sup>, по мнению ал-Хуси, являются главными «кукловодами» в современном мире (и даже атаки 11 сентября спланировали они<sup>5</sup>), а «христиане — такие же жертвы евреев, как и мы [арабы. — Т. Б.]»<sup>6</sup>. В одной из лекций он задаётся прямым вопросом: «неужели мы не будем проклинать иудеев, когда они прокляты в Коране?»<sup>7</sup> В другой лекции ал-Хуси не просто утверждает избранность арабов, но и подчёркивает, что благословение перешло на них после того, как евреи не оправдали надежд Всевышнего<sup>8</sup>.

Теме отношения к «людям Писания» посвящена отдельная лекция, в которой ал-Хуси комментирует аят 120 суры «Корова», гласящий: «Никогда не будут довольны тобой ни иудеи, ни христиане, если не последуешь за их учением. Скажи [о Мухаммад]: “Только путь Аллаха — это прямой путь”. А если ты последуешь за их желаниями, после того как тебе явилось [божественное] знание, то Аллах не будет тебе ни покровителем, ни заступником». В лекции, названной по первым словам этого аята, ал-Хуси демонстрирует актуальность приведенных слов применительно к текущему моменту. В других местах о том, что «люди Писания» суть враги, говорится прямым текстом<sup>9</sup>.

Экстраполируя абстрактных «людей Писания» на современность, ал-Хуси объявляет главными врагами арабо-мусульманского мира Запад и Израиль. Цитируя известную фразу Хомейни о том, что

<sup>1</sup> *Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya*. P. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Al-Huthi H. Al-Shi'ar, silah wa-mawqaf*. Дата и место издания не указаны. P. 19.

<sup>4</sup> В арабском языке для обозначения понятий «иудеи» и «евреи» используется одно и то же слово «يهود». В дальнейшем мы будем переводить этот термин исходя из контекста его употребления в оригинале.

<sup>5</sup> *Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin*. P. 6.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.* — P. 10.

<sup>8</sup> *Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya*. P. 6.

<sup>9</sup> Например, в одной из лекций ал-Хуси заявляет: «Как Адам забыл о том, что шайтан — его враг, так мы забыли, что люди Писания — наши враги» (*Al-Huthi H. Man nahnu wa man hum*. P. 4).

«Америка — большой шайтан»<sup>1</sup>, ал-Хуси утверждает, что на данном этапе основным противником уммы являются именно Соединённые Штаты, которые он, впрочем, прямо отождествляет с Израилем: «Америка — это евреи, Америка — это Израиль»<sup>2</sup>.

Претензии выдвигаются как глобального свойства — к западной цивилизации в целом: «Англичане, немцы, французы, американцы заняли место арабов! Они бороздят моря и ходят по всему миру с оружием так, как это делали первые мусульмане. Неужели же арабы не должны быть сейчас на их месте?»<sup>3</sup> — так и локального (подробнее об этом — в разделе «Оценка международной ситуации»).

Таким образом, ал-Хуси определяет круг своих сторонников с помощью утверждения избранности арабов-мусульман/шиитов/зейдитов и наличия у них особой миссии и цементирует его посредством противопоставления общему «врагу» — «людям Писания», Западу и Израилю, разделяя чувства Хомейни, который гордился тем, что врагами Ирана являлись США и Израиль<sup>4</sup>.

### **Золотой век**

Вместе с тем ал-Хуси осознаёт, что идея избранности арабов не соответствует современному положению арабского общества и арабских государств, и часто прямо говорит об этом<sup>5</sup>.

Объяснение этому несовпадению он находит в своеобразной концепции «золотого века» (сам ал-Хуси этот термин не употребляет). Согласно его представлениям, момент наибольшего величия общины и её максимальной близости к заветам Всевышнего имел место во времена пророка Мухаммада и Али ибн Аби Талиба. После этого начался упадок, приведший к нынешнему удручающему состоянию дел: «Шло время, и прогрессировала ложь... и мы деградировали»<sup>6</sup>. Ал-Хуси красноречиво подтверждает эту тезу, отмечая, что «современные арабские правители вообще не нуждаются в религии»<sup>7</sup>. При этом он приводит легенду о халифе Муавийи<sup>8</sup>, которому архангел Джibril передал золотое перо как знак божественного согласия на

<sup>1</sup> *Al-Huthi H. Khatr dukhul Amrika al-Yaman*. Дата и место издания не указаны. P. 6.

<sup>2</sup> *Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin*. P. 5.

<sup>3</sup> *Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya*. P. 12.

<sup>4</sup> *Al-Huthi H. Man nahnu wa man hum*. P. 6.

<sup>5</sup> *Al-Huthi H. Al-Shi'ar, silah wa-mawqaf*. P. 6; *Al-Huthi H. Khatr dukhul Amrika al-Yaman*. P. 2; *Al-Huthi H. Man nahnu wa man hum*. P. 2.

<sup>6</sup> *Al-Huthi H. Wa lyan tardhi 'ankya al-yahud wa lya-n-nusara*. Дата и место издания не указаны. P. 5.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Муавийа (20 до х./603 н. э. — 60 х./680 н. э.) — основатель и первый правитель Омейядского халифата, с точки зрения шиитов — узурпатор.

его правление<sup>1</sup>. Ал-Хуси подчёркивает, что в дни, близкие к началу ислама, даже Муавийа, ненавидимый шиитами, нуждался в подтверждении своего авторитета при помощи веры и религии, в то время как нынешние правители об этом не думают вовсе. Впрочем, ал-Хуси отмечает, что это проблема и самого общества, поскольку оно не выдвигает правителям соответствующих требований и в целом «не смотрит на человека с точки зрения религии»<sup>2</sup>.

### ***Неразделимость ислама и политики***

Для ал-Хуси ислам и политика — вещи неразрывно связанные друг с другом. Он прямо заявляет, что «ислам — это религия и государство»<sup>3</sup>, и что «у людей не может не быть [политической.— Т. Б.] позиции... такова логика Корана»<sup>4</sup>.

Описывая современный ему исторический этап как «эпоху безразличия, отсутствия интереса к тому, что происходит»<sup>5</sup> и отмечая его крайнюю опасность для всей исламской, и, уже, арабской уммы, ал-Хуси выводит следующую формулу: раз под основной удар попадает ислам — главная цивилизационная ценность арабов, — то и отвечать нужно с исламских позиций. То есть необходимо вернуться к религии, и в первую очередь — к Корану. Но возвращение это представляется ему не ваххабитским возвращением к «первоначальному исламу», а напротив, как толкование Корана применительно к реальной жизни и настоящему моменту<sup>6</sup>: «Когда мы вернёмся к Корану, когда станем изучать описанные в нём события... мы сможем понять события, происходящие сейчас»<sup>7</sup>.

При этом ал-Хуси провозглашает личную ответственность каждого человека за своё духовное развитие, которое должно привести к формированию правильных политических взглядов, как перед Богом<sup>8</sup>, так и перед предками и потомками<sup>9</sup>. По его мнению, тот, кто молится и постится, но не воспринимает Коран как руководство к политической деятельности, не оценивает сквозь призму исламского вероучения текущую политическую ситуацию, тот не понимает сути Корана и веры. Такие люди не *Ансар Алла* (ар. — «помощники Бога») и не *Ансар ли-д-дин* (ар. — «помощники веры») <sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Установить происхождение этой легенды нам, к сожалению, не удалось.

<sup>2</sup> *Al-Huthi H. Wa lyan tardhi 'ankya al-yahud wa lya-n-nusara*. P. 5.

<sup>3</sup> *Al-Huthi H. Amr al-wilaya*. Дата и место издания не указаны. P. 4.

<sup>4</sup> *Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin*. P. 4.

<sup>5</sup> *Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya*. P. 2.

<sup>6</sup> *Ibid.* — P. 9.

<sup>7</sup> *Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya*. P. 9.

<sup>8</sup> *Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin*. P. 1–3.

<sup>9</sup> *Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya*. P. 2.

<sup>10</sup> *Al-Huthi H. Al-Shi'ar, silah wa-mawqaf*. P. 14.

Призывая своих слушателей следовать по пути политической борьбы, ал-Хуси отмечает, что правоверный должен бояться не смерти (поскольку смерть есть возвращение к Богу и нигде в Коране не сказано, что она — зло), а ада, ибо всё остальное преходяще, из ада же нет спасения<sup>1</sup>. Возможно, что так он подводит своих сторонников к идее вооружённой борьбы и мученической смерти, хотя нигде в рассматриваемых лекциях и не говорит о необходимости сражаться с оружием в руках.

Таким образом, политика для ал-Хуси является неотъемлемой частью ислама, а аполитичность становится синонимом отхода от истинной веры. Выстраивается стройная цепочка: человек, обращаясь к Корану, лучше понимает себя и мир вокруг и, правильно его трактуя, получает верное представление о том, как себя и мир необходимо преобразовывать.

В своих лекциях ал-Хуси поднимает самые разные темы: от земледелия<sup>2</sup> и женского образования<sup>3</sup> до винного завода в Адене<sup>4</sup> и танцовщиц в ночных заведениях<sup>5</sup>, увязывая это с политической ситуацией и неизменно обнажая связь религии и политики, для него — самоочевидную.

Яркий пример трактовки Корана применительно к современному положению вещей содержится в лекции «Опасность [текущего] периода». В ней ал-Хуси цитирует айаты 21–24 суры «Трапеза», повествующие о том, как пророк Муса увещевал свой народ войти в обетованную землю. И на увещевания Мусы, и на предложение двух других мужей вступить, положившись на Бога, в город, люди ответили отказом, опасаясь якобы обитавших там великанов.

Ал-Хуси отождествляет сорокалетнее блуждание евреев в пустыне с ситуацией «духовного и интеллектуального блуждания»<sup>6</sup>, в которой сегодня оказались мусульмане. Далее он вспоминает, как во времена основания партии «ал-Хакк», которая должна была стать выразителем интересов зейдитской общины перед лицом нараставшей ваххабитской угрозы, многим зейдитским авторитетам было предложено вступить в неё, однако те отказались, боясь последствий (имеются в виду политические преследования). При этом ал-Хуси проводит параллель между теми, кто отказался от вступления в «ал-Хакк», и народом Мусы, а также теми немногими, кто вступил в партию, и двумя мужами, увещевавшими людей<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Al-Huthi H. Al-Shi'ar, silah wa-mawqaf.* P. 16–17.

<sup>2</sup> *Al-Huthi H. Man nahnu wa man hum.* P. 4.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 1–3.

<sup>4</sup> *Al-Huthi H. Al-Shi'ar, silah wa-mawqaf.* P. 4.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 5.

<sup>6</sup> *Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya.* P. 12.

<sup>7</sup> *Ibid.* P. 12–13.

### **Государственная власть и лидерство в обществе**

Ал-Хуси в своих проповедях редко обращается к вопросу власти, видимо, не считая его первоочередным, хотя периодически и отзывается негативно о типах государственного устройства, характерных для современного арабского мира. После отмеченной выше критики нынешних арабских правителей, манкирующих религиозной легитимизацией власти, ал-Хуси отмечает, что они пытаются заместить её «законностью демократической или наследственно-монархической»<sup>1</sup>, которая мало подходит для арабского общества. При этом ни в одной из рассматриваемых лекций не говорится прямо о преимуществах теократического государства (к которому тяготеют шииты), хотя при желании эту идею можно прочесть между строк.

Локомотивом религиозно-политического движения в обществе, по ал-Хуси, становятся богословы и студенты медресе, что неизбежно следует из его мысли о возвращении к Богу и Корану как основе политической борьбы. При этом он обрушивается с критикой на религиозных лидеров мусульман за то, что они на протяжении многих веков призывали умму к покорности и, тем самым, привели её к подчинению Израилю и Западу<sup>2</sup>. Ал-Хуси заявляет: «Единственный наш выход — воодушевить людей на борьбу с иудеями, христианами и теми, кто рядом с ними»<sup>3</sup>.

### **Дискурс**

Ал-Хуси хорошо понимал, что живёт в эпоху, когда средства массовой информации и дискурс приобретают первостепенное значение. В своей лекции «Терроризм и мир» он подробно рассматривает вопрос о «войне терминов»<sup>4</sup>. Ключевым в ней, с его точки зрения, является понятие «терроризм», используемое США как орудие для проникновения в Йемен и установления здесь своего контроля.

Ал-Хуси обращается к кораническому значению слова «إرهاب»<sup>5</sup> (*ир-хаб* — арабское слово, используемое для передачи понятия «терроризм»), приводя в пример отрывок из айата 60 суры «Добыча»: «Приготовьте [верующие,] против неверующих сколько можете военной силы и взнузданных коней — таким образом вы будете *держат* в страхе»<sup>6</sup> [курсив мой. — Т. Б.] врагов Аллаха и ваших врагов...» — и утверждает: «Слово “إرهاب” в Коране означает, что арабы должны собрать

<sup>1</sup> Al-Huthi H. Wa lyan tardhi 'ankya al-yahud wa lya-n-nusara. P. 5.

<sup>2</sup> Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin. P. 5.

<sup>3</sup> Al-Huthi H. Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya. P. 10.

<sup>4</sup> Термин самого ал-Хуси.

<sup>5</sup> Существительное, образованное от глагола «أرهب», означающего «запугивать, устрашать».

<sup>6</sup> Так М.-Н. О. Османов переводит в данном случае глагол «أرهب».

все свои силы... которые посеют поражение в душах врагов»<sup>1</sup>, т. е. не имеет отрицательных коннотаций. Ал-Хуси удивляется, зачем арабские лидеры и общество в целом позволяют извращать смысл исконных арабских слов и, более того, начинают сами употреблять эти слова в искажённом значении, принимая, таким образом, правила игры, навязываемые извне<sup>2</sup>.

Далее ал-Хуси отмечает, что теперь, когда значение этого слова уже изменено, евреи и их союзники могут в собственных целях использовать его по своему усмотрению, маркируя им любые неугодные течения и отдельных людей, и постепенно приучать арабов к мысли о том, что их общество и их вера неразрывно связаны с терроризмом, как это происходит, по его словам, в Палестине и Ираке. Слово «терроризм», утверждает он, даёт повод для негативного отношения не только к отдельным людям, но и к целым народам и государствам<sup>3</sup>, и предоставляет тем, кто навязал арабам это понятие, возможность легитимно использовать против них силу. «Если мы позволим им победить в войне терминов, то бить нас будут уже в настоящей войне...» — как бы заключает ал-Хуси<sup>4</sup>.

Интересно, что в этом контексте ал-Хуси считает возможным выступить с апологией одного из одиозных лидеров йеменских салафитов: «Даже несмотря на то, что мы ненавидим Абдельмаджида аз-Зиндани... мы не можем согласиться с тем, что он — террорист...» — имея в виду, что следующим под определение «террорист» может попасть кто угодно<sup>5</sup>.

В ответ на обозначенную угрозу ал-Хуси формулирует т. н. *сарху*<sup>6</sup>, заявляя, что это важное оружие на нынешнем этапе борьбы. Как отмечалось выше, умму, по мнению ал-Хуси, веками приучали к молчанию ученые и правители, поэтому формулирование и декларирование *сархи* он расценивает как первый и главный шаг на пути борьбы: прямо называя врага, мусульмане открывают для себя истинный путь<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Al-Huthi H. Al-Irhab wa-s-salyam. 2002. P. 6.

<sup>2</sup> Таким образом ал-Хуси вновь подводит аудиторию к необходимости осознания Корана и следования ему, поскольку это помогает разоблачить дискурсивные ухищрения врага (Al-Huthi H. Khatr dukhul Amrika al-Yaman. P. 15).

<sup>3</sup> Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin. P. 9.

<sup>4</sup> Al-Huthi H. Al-Irhab wa-s-salyam. P. 8.

<sup>5</sup> Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin. P. 6–7.

<sup>6</sup> Лозунг хуситов, буквально гласящий: «Бог велик! Смерть Америке! Смерть Израилу! Проклятие иудеям! Победа — исламу!» Сам ал-Хуси, согласно воспоминаниям его сподвижников, настаивал на метафоричной трактовке этих слов (Abulohoom A. Who was Hussein al-Houthi? // Yemen Times / 17 June 2013. P. 5). Это подтверждается и его собственными словами: «Слова "Смерть Америке" — не попытка оскорбления... это декларирование нашей позиции [которая заключается в том, что... — Т. Б.] мы считаем их врагами» (Al-Huthi H. Al-Shi'ar, silah wa-mawqaf. P. 1).

<sup>7</sup> Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin. P. 10.

### Понятийный аппарат

Изучение терминологии важно для понимания любой идеологии, а то значение, которое сам ал-Хуси придавал дискурсу, делает попытку анализа основного тезауруса его лекций неизбежной. Мы попробуем выделить ключевые понятия, используемые ал-Хуси, и кратко определить их смысловую нагрузку.

‘Адуу/а’ада’ (ар. «عدوا أعداء», «враг/враги») — собирательное понятие, применяемое ал-Хуси, как правило, для обозначения «другого», т. е. «людей Писания» — Запада и Израиля, в зависимости от контекста — кого-то конкретно или всех одновременно.

Ансар Алла (ар. «انصار الله», букв. «помощники Бога») — словосочетание, ставшее названием политического крыла хуситского движения. Употребляется в Коране. Сам ал-Хуси цитирует 14-й аят суры «Ряды»: «О вы, которые уверовали! Будьте помощниками Аллаху...»<sup>1</sup> Обычно ал-Хуси подразумевает под этим термином людей, понимающих религию как руководство к совершению правильных — как они видятся ему — действий в других сферах жизни, в том числе и в политике. Пользуясь терминологией ал-Хуси, можно сказать, что для него *ансар Алла* — это люди, совершающие *тахаррук* для того, чтобы искоренить *фасад* и воспрепятствовать действиям *а’ада*.

Сарха (ар. «صرخة», букв. «крик») — к уже сказанному о сархе стоит добавить следующее. Грамматически это слово представляет собой существительное, образованное от арабского корня «صرخ» со значением «кричать, взывать о помощи». В Коране употребляются три разных производных от этого корня (43:36) «صرخ», (18:28) «استصرخ», (22:14) «مصرخ» — все со значением «взывать о помощи». То есть слово «сарха» как термин хуситской идеологии, обозначающий её кредо и символ, не имеет явных коранических коннотаций.

Тахаррук (ар. «تحرك», букв. «движение») — этот термин лишь однажды встречается в Коране (75:16), где в контексте употребляется в значении «сказать, повторить». У ал-Хуси он обычно используется в значении совершения действий, направленных на преобразование действительности в правильном направлении. Так, ал-Хуси утверждает: «Ваше движение на пути противостояния врагам Бога зачтётся Вам тысячекратно»<sup>2</sup>, «Миссия арабов — продвигать [нести. — Т. Б.] свет ислама и послание Мухаммада всему человечеству»<sup>3</sup> и т. п.

Фасад (ар. «فساد», букв. «гниение, разложение»), муфсид (ар. «مفسد», букв. «порочный, безнравственный») — эти два слова встречаются в Коране более 20 раз. Хотя в современном арабском языке первое

<sup>1</sup> Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya. P. 2.

<sup>2</sup> Ibid. P. 8.

<sup>3</sup> Ibid. P. 4.

значение слова «фасад» — «коррупция», ал-Хуси использует оба слова в прямом соответствии с их кораническими смыслами: «фасад» у него обозначает результат действия злых сил, а «муфсид» — чело- века, совершающего зло.

Мы видим, что наряду с коранической лексикой в её исходном значении ал-Хуси использует и специфические термины, такие как «сар- ха» и «тахаррук», получающие в контексте предлагаемой им идеоло- гии уникальную смысловую нагрузку.

### ***Оценка международной ситуации и предлагаемые методы борьбы***

Лекции ал-Хуси крайне злободневны и анализу актуальных про- блем в них уделяется не меньше внимания, чем абстрактным размыш- лениям. Анализируя происходящие в мире события, ал-Хуси приходит к выводу, что впереди — эра нового империализма<sup>1</sup>, а вторая колони- зация арабского мира уже началась<sup>2</sup>. Рассмотренное ранее введение в широкий обиход термина «терроризм», по мнению ал-Хуси, лишь ширма, маскирующая стремление США закрепиться в Ближневосточ- ном регионе<sup>3</sup>. Истинные же планы США — дальнейшее расчленение арабского народа и стравливание мусульман друг с другом<sup>4</sup>. В качестве примера он называет действия США в Афганистане, Ираке и Палести- не и утверждает, что та же участь уготована Йемену<sup>5</sup>.

Причиной враждебности Запада по отношению к арабам ал-Ху- си считает экзистенциальную угрозу, которую представляет бого- духовенное арабо-мусульманское общество для западной цивили- зации<sup>6</sup>.

При этом ал-Хуси заявляет, что именно шииты — главный враг ев- реев, и именно борьба с шиитами (в данном случае с зейдитами) — ис- тинная причина военного присутствия США в Йемене<sup>7</sup>.

В этом контексте небезынтересны следующие предположения ал-Хуси:

- американцы и евреи планируют установить контроль над про- ведением хаджа (со ссылкой на Хомейни)<sup>8</sup>;
- якобы имеет место кампания по привязке современных йемен- цев к культурам, существовавшим в Йемене до ислама. Кампания эта нацелена на усиление здесь израильских позиций (вплоть до реальной

<sup>1</sup> *Al-Huthi H. Al-Shi'ar, silah wa-mawqaf. P. 1–2.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 8.*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 6; Al-Huthi H. Wa lyan tardhi 'ankya al-yahud wa lya-n-nusara. P. 11.*

<sup>4</sup> *Al-Huthi H. Al-Shi'ar, silah wa-mawqaf. P. 7.*

<sup>5</sup> *Ibid. P. 8.*

<sup>6</sup> *Al-Huthi H. Man nahnu wa man hum. P. 2.*

<sup>7</sup> *Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin. P. 4; Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya. P. 11.*

<sup>8</sup> *Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin. P. 8.*

оккупации) на основании того, что иудаизм ещё в доисламский период был распространён на территории страны<sup>1</sup>.

Примерами противостояния новой колонизации ал-Хуси называют деятельность ливанской «Хезболлы»<sup>2</sup> и иранского правительства<sup>3</sup>.

Говоря о методах противодействия современному империализму, ал-Хуси выдвигает ряд предложений, как абстрактных, так и конкретных. Помимо рассмотренного выше правильного понимания Корана и участия в политической борьбе каждого человека, а также декларирования сархи, он призывает, в частности, к бойкотированию западных товаров<sup>4</sup>. Здесь ал-Хуси встаёт на панисламистские (что вообще для него нехарактерно) позиции, заявляя: «не бойся быть единственным, кто объявил бойкот их товарам, знай, с тобой миллионы мусульман в Индонезии, Малайзии, в арабских странах»<sup>5</sup>. В лекции «Дело управления» он негативно отзывается о национальных праздниках<sup>6</sup>, а в лекции «Крик в лицо возгордившимся» обвиняет Запад и евреев в разделении арабской уммы на ряд небольших государств, «не думающих ни о чём, кроме самих себя»<sup>7</sup>, то есть, по сути, отрицательно высказывается о феномене национальных государств (впрочем, дальнейшего развития эта мысль в рассматриваемых лекциях не находит).

## Заключение

В целом идеологию, предложенную Хусейном ал-Хуси, можно охарактеризовать именно как религиозно-политическую: на исламском фундаменте, воспринимающемся как нечто само собой разумеющееся, выстраивается идея политической борьбы, получающая первостепенное значение в контексте международной обстановки.

Совмещая аксиому об избранности арабов-мусульман, а конкретнее — зейдитов, с представлением о деградации арабов и ислама от времён Пророка Мухаммада до наших дней, ал-Хуси для возвращения утраченных позиций предлагает действовать, основываясь на правильном толковании Корана применительно к современной ситуации, неразрывно объединяя ислам и политику. При этом он вводит понятие личной ответственности каждого индивида за свои действия перед Богом и обществом.

<sup>1</sup> *Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin*. P. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 5–6; *Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya*. P. 7.

<sup>3</sup> *Al-Huthi H. Wa lyan tardhi 'ankya al-yahud wa lya-n-nusara*. P. 12.

<sup>4</sup> *Al-Huthi H. Al-Shi'ar, silah wa-mawqaf*. P. 9–10.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 10.

<sup>6</sup> *Al-Huthi H. Amr al-wilaya*. P. 1.

<sup>7</sup> *Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin*. P. 8.

Встраивая эту посылку в актуальный контекст, ал-Хуси объявляет борьбу с неоимпериалистическими и неокolonизаторскими действиями Запада и Израиля («людей Писания») основной целью на современном этапе. В качестве конкретных мер борьбы ал-Хуси предлагает использовать на разных уровнях:

- правильное понимание Корана и экстраполяцию его смыслов на современную обстановку;
- борьбу с навязываемыми извне агрессивными дискурсами посредством разработки и использования собственного дискурса (яркий пример — сарха);
- борьбу с проявлениями национальной государственности (эта идея просматривается лишь в общих чертах, не получая полноценного развития); бойкот западных товаров и т. п.

Идея вооружённой борьбы, равно как и концепция государственного устройства в рассмотренных лекциях не развиты. Судя по всему, это связано с политическим контекстом того времени: ещё не исчерпали себя мирные методы, а возможность прихода движения к власти казалась маловероятной.

## Литература

- Новейшая история Йемена (1917–1982). М.: Наука, 1984. 230 с.
- Ислам: Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. 315 с.
- Коротаев А. В. Социальная история Йемена. X в. до н. э. — XX в. н. э.: вожества и племена страны Хашид и Бакил. М.: URSS, 2006. 191 с.
- Серебров С. Н. Традиционная социальная стратификация в Хадрамауте (Южный Йемен) // Ислам и социальные структуры стран Ближнего и Среднего Востока: сборник статей. М.: Наука, 1990. С. 144–160.
- Abulohoom A. Who was Hussein al-Houthi? / Yemen Times / 17 June 2013.
- Al-Huthi H. Al-Irhab wa-s-salyam. Дата и место издания не указаны. 13 р.
- Al-Huthi H. Amr al-wilaya. Дата и место издания не указаны. 4 р.
- Al-Huthi H. Al-Shi‘ar, silah wa-mawqaf. Дата и место издания не указаны. 23 р.
- Al-Huthi H. As-Sarkha fi wajh al-mustakbarin. Дата и место издания не указаны. 10 р.
- Al-Huthi H. Khatr dukhul Amrika al-Yaman. Дата и место издания не указаны. 15 р.
- Al-Huthi H. Khuturat-ul-marhalya. Дата и место издания не указаны. 20 р.
- Al-Huthi H. Man nahnu wa man hum. Дата и место издания не указаны. 7 р.

*Al-Huthi H.* *Wa lyan tardhi 'ankya al-yahud wa lya-n-nusara*. Дата и место издания не указаны. 15 p.

*Dresch P.* *Tribes, Government, and History in Yemen*. Oxford, 1989. 440p.

*Dresch P.* *A History of Modern Yemen*. Cambridge, 2000. 304 p.

1. *Salmoni B. A., Loidolt B., Wells M.* *Regime and Periphery in Northern Yemen. The Huthi Phenomenon*. RAND Corporation, 2010. 383 p.

*The Encyclopaedia of Islam (Second Edition)*. Vol. XI. 2002. 575 p.

## References

Abulohoom A. Who Was Hussein al-Houthi? *Yemen Times*. 17 June 2013.

Al-Huthi H. (non available) *al-Irhab wa-s-salyam* [The Terrorism and the Peace]. Place of publishing is not available (in Arabic).

Al-Huthi H. (non available) *Amr al-wilaya* [Science of Administration]. Place of publishing is not available (in Arabic).

Al-Huthi H. (non available) *Ash-Shi'ar, silah wa-mawqaf* [Motto, Weapon and Position]. Place of publishing is not available (in Arabic).

Al-Huthi H. (non available) *as-Sarkha fi wajh al-mustakbarin* [The Scream in the Faces of those who are Arrogant]. Place of publishing is not available (in Arabic).

Al-Huthi H. (non available) *Khatr dukhul Amrika al-Yaman* [The Danger of American Penetration in Yemen]. Place of publishing is not available (in Arabic).

Al-Huthi H. (non available) *Khuturat-al-marhalya* [The Danger of the Period]. Place of publishing is not available (in Arabic).

Al-Huthi H. (non available) *Man nahnu wa man hum* [Who are We and Who are They]. Place of publishing is not available (in Arabic).

Al-Huthi H. (non available) *Wa lyan tardhi 'ankya al-yahud wa lya-n-nusara* [The Jews and the Christians will not Approve of You]. Place of publishing is not available (in Arabic).

*Dresch P.* (2000). *A History of Modern Yemen*. Cambridge.

*Dresch P.* (1989). *Tribes, Government and History in Yemen*. Oxford.

Gerasimov O. G. (ed.) (1984) *Noveyshaya istoriya Yemena (1917–1982)* [Contemporary History of Yemen (1917–1982)]. Moscow: Nauka (in Russian).

Korotaev A. V. (2006) *Sotsialnaya istoriya Yemena (X v. do n.e.— XX v. n.e.). Vozhdestva i plemena strany Khashid i Bakil* [The Social History of Yemen (X B.C.— XX A.D.). Chiefdoms and Tribes of the Land of Hashid and Bakil]. Moscow: URSS (in Russian).

Loidolt B., Salmoni B. A., Wells M. (2010). *Regime and Periphery in Northern Yemen. The Huthi Phenomenon*. RAND Corporation.

Prozorov S. M. (ed.) (1991) *Islam. Entsiklopedicheskiy slovar* [Islam. The Encyclopaedic Dictionary]. Moscow: Nauka (in Russian).

---

Serebrov S. N. (1990) Traditsionnaya sotsialnaya stratifikatsiya v Khadramaute (Yuzhnyy Yemen) [Traditional Social Stratification in Hadhramaut (South Yemen)]. *Islam i sotsialnye struktury stran Blizhnego i Srednego Vostoka* [Islam and social structures in Middle Eastern countries]. Moscow: Nauka. Pp. 144–160)

The Encyclopaedia of Islam (2002). (Second Edition). Vol. XI. 575 p.

## THE POLITICAL IDEOLOGY OF HUTHI MOVEMENT (ACCORDING TO THE LECTURES OF HUSAYN AL-HUTHI)

**Timofey A. BOKOV,**

graduate student, Department of History  
of Middle East Countries, Faculty  
of Asian and African Studies, Saint  
Petersburg State University.

Third secretary of the Ministry of  
Foreign Affairs of the Russian Federation  
(32/34 Smolenskaya-Sennaya square,  
Moscow 119200).

E-mail: timofejbokov@gmail.com.

**Abstract.** In this article is considered the ideology of Huthis — a religious and political movement of Yemeni Zaydis, which came to power in Yemen in 2014. The author analyzes 8 lectures of Husayn al-Huthi, a founder of the movement, which are crucial for understanding of this ideology. It is demonstrated that this ideology is based on the following ideas: 1. All Muslims, and especially those of Zaydi school, are a chosen community; 2. Muslim world is in crisis, the cause of which is decline of faith; 3. West-

ern countries and Israel have neocolonial aspirations towards Middle East, which must be actively resisted; 4. Islam and politics are inseparable; 5. The only way to get out of the crisis and to perform a successful resistance to the Western expansion is return to faith, which in the first instance should be expressed in a correct interpretation of the Qur'an according to a contemporary political situation; 6. All communities, and especially religious leaders, bear personal responsibility for their moral and political evolution.

**Keywords:** political Islam, Yemen, Zaydism, Huthis, Huthism, Husayn al-Huthi.

UDC 329.3

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-95-112



## КОНСТИТУЦИЯ ЛИВАНА КАК ГАРАНТ ХРУПКОЙ СТАБИЛЬНОСТИ ПОЛИТИЧЕСКОГО РЕЖИМА



**ХАЙРУЛЛИН**

**Тимур Радикович,**

соискатель Института Африки РАН

(123001, Россия, г. Москва,

ул. Спиридоновка, д. 30/1).

E-mail: jumglaw16@yandex.ru

**Аннотация.** Статья посвящена роли религии в конституции Ливанской Республики 1926 года. Отмечается, что принципы ислама и христианства занимают достаточно скромное место в Основном Законе страны. Во многом это объясняется особенностями политического развития Ливанского государства, а также его поликонфессиональностью. Кроме того, в период принятия конституции страна находилась под протекторатом Франции, что наложило отпечаток на содержание Основного Закона, способствовав его либерализации и демократизации. Однако увеличение численности мусульманского населения, а также рост его влияния могут вызвать усиление исламизма, что, безусловно, приведет к отмене старой и принятию новой конституции.

**Ключевые слова:** ислам, Ливан, конституция, стабильность, христианство.

УДК 322.172.3

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-113-122

Сегодня Ливанская Республика остается едва ли не единственной страной, которая, пребывая в статусе подмандатного государства, приняла конституцию, действующую по сей день. Как известно, многие страны Ближнего Востока долгое время находились под протекторатом французских либо английских властей. Одержав победу в борьбе за независимость, бывшие колонии принимали конституции, которые закрепляли новый государственный статус, общественно-политический уклад и т. д. В качестве примера можно привести национально-освободительные движения 1952 г. в Египте, 1958 г. в Ираке, 1954–1962 гг. в Алжире и 1962 г. в Йемене<sup>1</sup>, а также более поздние революционные процессы в Ливии и Судане, которые открыли путь к независимости и принятию новых Основных Законов. Ливанское государство в данной ситуации оказалось исключением.

Конституция Ливана была принята 1926 году, во время действия французского мандата на

<sup>1</sup> Хайруллин Т. Р., Коротаев А. В. Ислам и йеменские конституции: опыт сопоставительного анализа // Азия и Африка сегодня. 2017. № 5(718). С. 47.

управление его территорией, и не отменена даже после получения страной независимости в 1943 году как документ колониальной эпохи. Многие ближневосточные страны также принимали конституции, находясь под протекторатом мировых держав: Конституция Египта 1923 г., Ирака 1924 г., Трансиордании 1928 г., Сирии 1930 г., Кувейта 1939 г., однако до настоящего времени действует лишь Конституция Ливана 1926 г.<sup>1</sup>

Однако это не единственная особенность политико-государственного устройства Ливана. Дело в том, что в стране действует особая политическая система — так называемый конфессионализм, отличающийся чрезвычайным разнообразием различных религиозных ответвлений. Так, христианское население в стране представлено маронитами, армяно-григорианами, армяно-католиками, православными, мелкитами, яковитами, римо-католиками, греко-католиками, коптами и протестантами, которые в совокупности насчитывают по некоторым оценкам 39% населения страны. В свою очередь мусульмане составляют 59,7% населения страны и представлены суннитами, шиитами-двунадесятниками, алавитами, друзами, исмаилитами и др. Приведенные данные относительноны, так как «точную численность некоторых мусульманских сект и направлений установить сложно из-за религиозной практики сокрытия вероисповедания (*такийя*)»<sup>2</sup>. Остальная часть населения, составляющая 1,3%, исповедует другие религии, в том числе иудаизм. Следует отметить, что при поликонфессиональной структуре ливанского общества в этническом отношении страна достаточно однородна: в основном преобладают арабы — это 84,5% населения страны<sup>3</sup>.

Такое разнообразие религиозных верований не могло не повлиять на содержание конституции, которая не имеет положений о том, что Ливан является мусульманской либо христианской страной. В Ливане вообще не существует официальной государственной религии, при этом в Конституции нет указаний и на то, что Ливан — светское государство. Подобное решение религиозного вопроса не вполне характерно для большинства стран Ближнего Востока, где ислам провозглашается государственной религией. В Конституции же Ливана нормам шариата и ислама в целом отведено достаточно скромное место. В связи с этим можно предположить, что на разработку Конституции оказала влияние французская администрация, которая получила мандат на управление страной в 1920 году.

<sup>1</sup> Берлявский Л. Г. Конституционные процессы в регионе Ближнего Востока // Журнал зарубежного законодательства и сравнительного правоведения. 2012. № 3. С. 63–69.

<sup>2</sup> Политические системы современных государств: энциклопедический справочник: В 4 т. Т. 2: Азия / МГИМО (У) МИД России, ИНОП; гл. ред. А. В. Торкунов; науч. ред. А. Ю. Мельвиль; отв. ред. М. Г. Миронюк. М.: Аспект Пресс, 2012. 599 с.: ил. С. 311.

<sup>3</sup> Там же. С. 302.

В тот же период в такой же полуколониальной зависимости от Франции находилась соседняя Сирия. Ливанская и сирийская территории представляли единое целое в административном и экономическом отношении и управлялись французским военным комиссаром в Бейруте.

Сирия, будучи таким же поликонфессиональным государством, как и Ливан, в принятой Конституции 1930 года также не объявила в качестве официальной ни одну из религий. По причине сложной конфессиональной структуры общества в Конституцию Ливана 1926 года и в Конституцию Сирии 1930-го были включены ст. 9<sup>1</sup> и 15<sup>2</sup> соответственно, где записано: «Свобода совести является абсолютной; государство с уважением относится ко всем существующим в стране исповеданиям и религиям, а также гарантирует и охраняет свободное исполнение всех культовых обрядов, совместимых с общественным порядком и добрыми нравами. Обеспечивает равным образом всем частям населения, к какой бы вере они ни принадлежали, соблюдение их религиозных интересов и их личного статуса».

В ситуации равенства религий влияние шариата и ислама на Конституции Ливана 1926 года и Сирии 1930 было практически сведено к нулю. Исключение составляла ст. 3 Конституции Сирии, которая определяла в качестве обязательной религии президента ислам. Изначально в Конституции Ливана никаких требований относительно конфессиональной принадлежности президента не было, однако в результате очередных поправок 1943 года, был принят «Национальный пакт» (соглашение о принципах государственного устройства), по которому французский мандат на ливанскую территорию фактически прекращался в одностороннем порядке; параллельно с этим установилась новая «избирательная традиция», по которой «президентом страны должен был избираться христианин-маронит, премьер-министром — мусульманин-суннит, а председателем парламента — мусульманин-шиит»<sup>3</sup>. Это негласное правило не получило конституционного закрепления, но продолжает соблюдаться и по сей день.

Примечательно, что закрепление поста президента страны за христианином-маронитом было обусловлено тем, что в начале XX века христиан было больше, чем мусульман. Именно марониты являлись процветающей общиной ливанского общества, занимали высокие должности

---

<sup>1</sup> Конституция Ливанской Республики 1926 года. Ст. 9 (на арабском языке). [Электронный ресурс] // URL: [https://www.constituteproject.org/constitution/Lebanon\\_2004.pdf?lang=ar](https://www.constituteproject.org/constitution/Lebanon_2004.pdf?lang=ar) (дата обращения 10.10.2017).

<sup>2</sup> Конституция Сирии 1930 года. Ст. 15 (на арабском языке). [Электронный ресурс] // URL: <http://parliament.gov.sy/arabic/index.php?node=5518&cat=420&> (дата обращения 10.10.2017).

<sup>3</sup> Иващенко А. С. Роль конфессионального фактора в общественно-политической жизни Ливана (1943–1990 гг.) // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: «Регионоведение, философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология». 2015. № 3(163). С. 60.

в банках, коммерческих и государственных учреждениях<sup>1</sup>. Однако со временем доля христиан стала сокращаться, а доля мусульман — расти, что нашло подтверждение в современных исследованиях<sup>2</sup>, хотя данные этих неофициальных подсчетов между собой сильно разнятся.

В отличие от конфессионального принципа выбора кандидатов на пост президента, премьер-министра и председателя парламента, который не получил конституционного закрепления, вопросы распределения парламентских мест среди христиан и мусульман<sup>3</sup> были четко прописаны в ст. 24 конституции, предусматривающей деление 128 парламентских мест поровну между христианской и мусульманской общинами<sup>4</sup>. Согласно новому избирательному закону, принятому в 2008 году, парламентские места в целом должны делиться между 11 конфессиональными группами. Мусульманская община должна распределить отведенные ей 64 места: среди суннитов — 27, шиитов — 27, друзов — 8 и алавитов — 2 места. Остальные 64 места занимает христианская община, среди которых 34 места отводится маронитам, 14 — представителям греческой православной общины, 8 — греческой католической, 5 — армянской православной, 1 — армянской католической, 1 — евангелической и 1 — христианским меньшинствам<sup>5</sup>.

Еще одним конституционным закреплением, относящимся к области религии, является ст. 95<sup>6</sup>, которая ставит «задачей Палаты депутатов отмену конфессионализма в политической сфере. Религиозные общины должны быть представлены в структуре правительства на справедливой основе, а конфессиональное представительство должно быть заменено специализацией и компетенцией. Все новые должности должны распределяться поровну между христианами и мусульманами без бронирования какой-либо должности указанной общине, при соблюдении принципа специализации и компетенции». Такая формулировка предполагает постепенный отход от конфессиональной системы государственного устройства, существовавшей со времен французского мандата<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Рассадин П. А. Из истории маронитской общины Ливана: становление политического конфессионализма // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2008. № 1. С. 35–48. С. 36.

<sup>2</sup> Lebanon 2015. International Religious Freedom Report. С. 2.

<sup>3</sup> Берлявский Л. Г. Конституционное развитие Ливанской Республики // Государственная власть и местное самоуправление. 2009. № 7. С. 46.

<sup>4</sup> Конституция Ливанской Республики 1926 года. Ст. 24 (на арабском языке). [Электронный ресурс] // URL: [https://www.constituteproject.org/constitution/Lebanon\\_2004.pdf?lang=ar](https://www.constituteproject.org/constitution/Lebanon_2004.pdf?lang=ar) (дата обращения 10.10.2017).

<sup>5</sup> The Lebanese Electoral System. IFES Lebanon Breifing Paper. March 2009. С. 1.

<sup>6</sup> Конституция Ливанской Республики 1926 года. Ст. 95 (на арабском языке). [Электронный ресурс] // URL: [https://www.constituteproject.org/constitution/Lebanon\\_2004.pdf?lang=ar](https://www.constituteproject.org/constitution/Lebanon_2004.pdf?lang=ar) (дата обращения 10.10.2017).

<sup>7</sup> Сапронова М. А. Арабский Восток на современном этапе: эволюция институтов власти и модернизация традиционного общества // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 318. С. 126.

Дело в том, что стремление к отмене принципа конфессионализма, отраженное в ст. 95 конституции, имеет в своей основе глубокие корни и противоречия, уходящие в гражданскую войну (1975–1990 гг.).

Внутренние противоречия, ставшие ее причиной, были вызваны участием Ливана в арабо-израильской войне 1967 года. Хотя страна не была напрямую задействована в конфликте, она поддержала палестинцев, что вызвало конфронтацию с западными государствами и ухудшение экономической обстановки. Помимо того, что в Ливане укрылись сотни палестинских беженцев, свою деятельность здесь развернула Организация освобождения Палестины (ООП), чье военное крыло вело боевые действия против Израиля с ливанской территории.

На этом фоне произошел раскол среди ливанского общества, неоднозначно относившегося к арабо-израильскому конфликту. Мусульманское большинство страны поощряло действия ООП и оказывало ей содействие, в то время как христианское население осуждало и требовало принятия жестких мер против палестинцев. В результате между военными группировками, образованными мусульманами и христианами Ливана, стали происходить вооруженные столкновения<sup>1</sup>.

Разгоревшаяся в результате экономических проблем и противоречий между мусульманами и христианами гражданская война создала в стране тяжелое положение. За годы конфликта Ливан подвергся неоднократной агрессии со стороны Израиля, а также военной интервенции со стороны Сирии. Для урегулирования внутригосударственного конфликта, угрожающего стабильности соседних стран, были привлечены такие международные организации, как Организация Объединенных Наций и Лига арабских государств.

Гражданская война в Ливане имела два основных последствия. Во-первых, в стране произошла радикализация исламского движения. Это проявилось в создании в 1982 году ливанской «Хезболлы», которая военными методами пыталась бороться против израильской агрессии. Впоследствии это исламское движение активно вмешивалось во внутривосточное развитие страны. Так, на парламентских выборах 1992 года часть представителей «Хезболлы» сумели пройти в парламент и, блокируясь с другими депутатами-исламистами, влиять на законодательные процессы.

Во-вторых, часть ливанских мусульман разочаровалась в способности светских партий выработать эффективный план по разрешению внутривосточного кризиса. В условиях разгула анархии и отсутствия твердой государственной власти, выход из создавшейся ситуации она видела в возврате к «истинному исламу». Особенно горячо

---

<sup>1</sup> Makdisi S., Sadaka R. The Lebanese Civil War, 1975–1990. Lecture and Working Paper Series (2003. No. 3). Institute of Financial Economics, American University of Beirut, 2003. С. 14.

эта идея была поддержана шиитской общиной, которая, будучи малоимущей, долгое время вытеснялась на периферию политической жизни. Представители шиитских мусульман сумели создать религиозно-политические организации, выступившие впоследствии за отмену принципа конфессионализма в системе государственного устройства<sup>1</sup>. Именно этот принцип долгое время не давал возможности шиитским представителям реализовать свои политические амбиции, отводя им второстепенное положение в обществе.

Активное вмешательство ливанских шиитов привело к принятию конституционных поправок 1990 года, касавшихся отмены принципа конфессионализма во всех структурах государственного аппарата и увеличения количества мест в парламенте с сохранением равного представительства между христианами и мусульманами. Данные поправки стали частью «Хартии национального согласия» (Таифских соглашений), положившей конец гражданской войне и давшей начало развитию мирных тенденций в стране<sup>2</sup>.

Учитывая то, что в конституции Ливана присутствуют только две статьи, фиксирующие как роль ислама, так и роль христианства, можно заключить, что значимая роль обеих религий равным и сходным образом прописана в Конституции страны. И это несмотря на то, что численность мусульманского населения сейчас значительно больше той, что была на момент принятия Конституции. Правда, точных данных на этот счет нет, так как власти страны не проводили официальную перепись жителей с 1932 года, при этом разнообразные оценки численности отдельных групп населения появляются регулярно. Именно отсутствие официальной переписи скрепляет конфессиональный баланс, содержащийся в Конституции 1926 года. Безусловно, на либеральный характер Конституции оказала влияние французская администрация, под протекторатом которой находился Ливан. Колониальной, а позже и ливанской власти и так хватало конфликтов и проблем, вызванных политическими мотивами. Противостояние же на почве межрелигиозной розни внутри страны могло вылиться в кровопролитную войну с самыми тяжелыми последствиями для Ливана.

Недавние революционные события «Арабской весны», захлестнувшие весь арабский регион, привели к массовой смене режимов<sup>3</sup> и принятию новых Основных Законов. На волне этих настроений ситуация в поликонфессиональном Ливане могла послужить поводом не только

<sup>1</sup> Политические системы современных государств. Т. 2. С. 305.

<sup>2</sup> Clarke M. Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon. Berghahn Books, 2013. С. 58.

<sup>3</sup> Хайруллин Т. Р., Коротаев А. В. К периодизации политических процессов интеграции на арабском Востоке во второй половине XX в. // Общество: политика, экономика, право. 2017. № 11. С. 35.

к смене режима и принятию новой Конституции, но и к кровопролитной гражданской войне, как это произошло в соседней Сирии. Поэтому вопросы стабильности государственной власти и конституционного строя на фоне всплеска исламизма и международного терроризма остаются актуальными не только для Ливана, но и для всего арабского региона.

Определенный прогноз дальнейшего конституционного развития дать сложно из-за нестабильной политической обстановки в регионе, однако факт состоит в том, что Конституция Ливана продолжает оставаться самой старой из конституций ближневосточных стран, несмотря на противоречивость долгого политического развития и недавние события «арабской весны».

### Литература

Политические системы современных государств: энциклопедический справочник: В 4 т. Т. 2: Азия / МГИМО (У) МИД России, ИНОП; гл. ред. А. В. Торкунов; науч. ред. А. Ю. Мельвиль; отв. ред. М. Г. Миронюк. М.: Аспект Пресс, 2012. 599 с.: ил.

*Берлявский Л. Г.* Конституционные процессы в регионе Ближнего Востока // Журнал зарубежного законодательства и сравнительного правоведения. 2012. № 3. С. 63–69.

*Берлявский Л. Г.* Конституционное развитие Ливанской республики // Государственная власть и местное самоуправление. 2009. № 7. С. 44–48.

*Куликова К. Е.* Антиохийская церковь: тенденции идейного поиска // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 2. С. 23–32.

*Иващенко А. С.* Роль конфессионального фактора в общественно-политической жизни Ливана (1943–1990 гг.) // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: «Регионоведение, философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология». 2015. № 3(163). С. 59–65.

*Рассадин П. А.* Из истории маронитской общины Ливана: становление политического конфессионализма // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2008. № 1. С. 35–48.

*Сапронова М. А.* Арабский Восток на современном этапе: эволюция институтов власти и модернизация традиционного общества // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 318. С. 125–132.

*Хайруллин Т. Р., Коротаев А. В.* Ислам и йеменские конституции: опыт сопоставительного анализа // Азия и Африка сегодня. 2017. № 5(718). С. 43–48.

Хайруллин Т. Р., Коротаев А. В. К периодизации политических процессов интеграции на Арабском Востоке во второй половине XX в. // Общество: политика, экономика, право. 2017. № 11. С. 32–36.

Clarke M. *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*. Berghahn Books, 2013. 262 pp.

Lebanon 2015. *International Religious Freedom Report*. 8 с.

Makdisi S., Sadaka R. *The Lebanese Civil War, 1975–1990 // Lecture and Working Paper Series*. 2003. No. 3. Institute of Financial Economics, American University of Beirut, 2003. 53 с.

The Lebanese Electoral System. IFES Lebanon Breifing Paper. March 2009. 4 с.

## References

*Politicheskie sistemy sovremennykh gosudarstv. Entsiklopedicheskiy spravochnik* (2012). T. 2. Aziya [The Political Systems of Modern States. Encyclopedic Reference]. Vol. 2. Asia. Moscow. 599 p.

Ivashchenko A. S. (2015). Rol' konfessional'nogo faktora v obshchestvenno-politicheskoi zhizni Livana (1943–1990 gg.) [The Role of the Confessional Factor in the Social and Political Life of Lebanon (1943–1990)]. *Vestnik Adygejskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 1: «Regionovedenie, filosofija, istorija, sociologija, jurisprudenciya, politologija, kul'turologija»*. No. 3(163), 2015. Pp. 59–65.

Berliavskii L. G. (2009). Konstitutsionnoe razvitie Livanskoi respubliki [Constitutional Development of the Lebanese Republic]. *Gosudarstvennaja vlast' i mestnoe samoupravlenie*. No. 7. Pp. 44–48.

Sapronova M. A. (2009). Arabskii Vostok na sovremennom etape: evoliutsiia institutov vlasti i modernizatsiia traditsionnogo obshchestva [The Arab East at the Present Stage: the Evolution of Institutions of Power and the Modernization of Traditional Society]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. No. 318. Pp. 125–132.

Kulikova K. E. (2010). Antiokhiiskaia tserkov': tendentsii ideinogo poiska [Antiochian Church: Trends of Ideological Search]. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom*. No. 2. Pp. 23–32.

Rassadin P. A. (2008). Iz istorii maronitskoi obshchiny Livana: stanoenie politicheskogo konfessionalizma [From the History of the Maronite Community of Lebanon: the Emergence of Political Confessionalism]. *Vostok*. No. 1. Pp. 35–48.

Berliavskii L. G. (2012). Konstitutsionnye protsessy v regione Blizhnego Vostoka [Constitutional Processes in the Middle East Region]. *Zhurnal zarubezhnogo zakonodatel'stva i sravnitel'nogo pravovedeniya*. No. 3. Pp. 63–69.

Clarke M. (2013). *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*. Berghahn Books. 262 p.

Religious Demography (2015). *International Religious Freedom Report*.

The Lebanese Electoral System (2009). IFES Lebanon Breifing Paper.

Makdisi S., Sadaka R. (2003). *The Lebanese Civil War, 1975–1990. Lecture and Working Paper Series*. (2003). No. 3. Institute of Financial Economics, American University of Beirut. 53 С.

Khairullin T. R., Korotayev A. V. (2017). Islam i jemenskie konstitucii: opyt sopostavitel'nogo analiza [Islam and the Yemeni Constitution: Experience of Comparative Analysis]. *Azia and Afrika segodnya*. No. 5 (718). Pp. 43–48.

Khairullin T. R., Korotayev A. V. (2017). K periodizatsii politicheskikh protsessov integratsii na arabskom Vostoke vo vtoroi polovine XX v. [Periodization of the Political Processes of Integration in the Arab World in the Second Half of the Twentieth Century]. *Obshhestvo: politika, jekonomika, pravo*. No. 11. Pp. 32–36.

## THE LEBANESE CONSTITUTION AS A GUARANTOR OF THE FRAGILE STABILITY OF THE POLITICAL REGIME

**Timur R. KHAIRULLIN,**  
post-graduate student, Institute of  
Oriental Studies of the Russian Academy  
of Sciences  
(30/1, Spiridonovka str., Moscow,  
123001, Russian Federation).  
E-mail: jumglaw16@yandex.ru

**Abstract.** The article analyzes role of the religion in the constitution of the Lebanese republic of 1926. It is demonstrated that the principles of Islam and Christianity occupy a rather modest place in the Basic Law of the country. This is largely due to the specifics of the political development of the Lebanese state, as well as presence of sectarian cleavages. Also during the adoption of the constitution, the country was under the protectorate of France, which left an imprint on the content of the Basic Law towards liberalization and democracy. Moreover, increase of the number, as well as influence of the Muslim population, can lead to an intensification of Islamism, which will undoubtedly lead to abolition of the old and adoption of a new constitution.

**Keywords:** Islam, Lebanon, constitution, stability, Christianity.

UDC 322.172.3

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-113-122



## МУСУЛЬМАНСКАЯ ОБЩИНА ДЕЛИ: ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВА В НЕЗАВИСИМОЙ ИНДИИ



### СПЕКТОР

#### Илья Борисович,

аспирант каф. истории Южной Азии,  
Институт стран Азии и Африки,  
Московский государственный  
университет имени М. В. Ломоносова  
(125009, Россия, г. Москва,  
ул. Моховая, д. 11, стр. 1).  
E-mail: spektorilya93@gmail.com

**Аннотация.** В статье анализируется положение мусульманского меньшинства в Дели, особое внимание уделяется его роли в политическом процессе. Нынешняя индийская столица на протяжении столетий имела исключительное значение для мусульман региона — с XII по XIX в. город был центром мусульманской государственности. В 1947 году, после раздела Британской Индии, город стал столицей Индийского союза. В течение второй половины XX века мусульмане Дели прошли сложный путь, выстраивая отношения с различными политическими силами и этноконфессиональными общинами. Ситуация в Дели представляет интерес не только во внутрииндийском контексте, но и как пример выстраивания идентичности мусульманского меньшинства в сложных условиях современного мегаполиса.

**Ключевые слова:** ислам в Индии, мусульманская община в Индии, мусульмане в Дели, мусульманская община в мегаполисе.

Современному положению мусульман в Индии посвящено большое количество российских и зарубежных исследований. Численность мусульманской общины, составляющей 14,2% населения страны, превышает 172 млн человек<sup>1</sup>, она играет важнейшую роль в индийской и международной жизни. Следует понимать, что мусульмане в Индии не являются однородной общиной — они проживают почти по всей территории страны, говорят на десятках языков, их культурные традиции различаются в зависимости от окружения и условий проживания. Большую часть общины составляют сунниты, но присутствует также и значительное шиитское меньшинство, в том числе исмаилитское. В свете сказанного особое значение при описании положения индийских мусульман приобретают региональные исследования.

В статье проводится анализ положения мусульманского меньшинства в инорелигиозном окружении в условиях мегаполиса. В некоторой степени положение делийских мусульман можно сравнить с положением их единомышленников в крупных европейских

<sup>1</sup> All India Religious Census Data [Электронный ресурс] // URL: <http://www.census2011.co.in/religion.php> (дата обращения 02.10.2017).

городах. Общины испытывают схожие проблемы, связанные с низким уровнем жизни и геттоизацией. Однако в отличие от европейских столиц, в Дели мы имеем дело со старейшей мусульманской общиной, статус которой существенно изменился в течение последнего столетия.

### **Эволюция роли мусульманской общины в Дели**

Дели имеет особое значение для мусульман, как в Индии, так и во всей Южной Азии. На первый взгляд такое отношение не вполне понятно — доля мусульман в Дели (12%) меньше, чем в двух других крупнейших индийских мегаполисах — Мумбаи (20,65%) и Колкате<sup>1</sup> (20,6%). В Хайдарабаде и Лакхнау мусульмане составляют более четверти населения, эти города занимали и занимают важное место в жизни южноазиатских мусульман, но ни один из них не претендует на роль общеиндийского мусульманского центра. Дели же традиционно воспринимался мусульманами как политический центр задолго до того, как город стал столицей независимой Индии в 1947 году, и даже до того, как в 1911 году в Дели из Калькутты было перенесено местопребывание колониальной администрации.

В начале XIII века город стал центром Делийского султаната — первого крупного мусульманского государства на территории Южной Азии. В 1526 году последний делийский султан Ибрахим-шах II Лоди был свергнут Бабуром — основателем империи Великих Моголов. В XVI–XVII вв. могольские правители контролировали большую часть территории современной Индии, но после смерти падишаха Аурангзеба в 1707 году начался быстрый процесс распада империи, сопровождавшийся усилением европейского влияния. К концу XVIII века реальные полномочия наследников Великих Моголов ограничивались окрестностями Дели, а к концу правления Шаха Алама II (1759–1806) фактической властью в Дели обладал резидент Британской Ост-Индской компании (ОИК). Несмотря на это, делийские монархи воспринимались как правители огромной империи — носители титула «падишах Индостана», от их имени формально правила в своих владениях ОИК. В 1857 году восставшие сипаи попытались вернуть власть Бахадур-шаху II, последнему из династии Бабуридов, но восстание потерпело поражение, Могольская империя была окончательно упразднена, а Дели потерял свой многовековой статус центра мусульманской государственности, войдя в провинцию Панджаб Британской Индии.

---

<sup>1</sup> Официальное название Калькутты с 2001 г. — *Примеч. ред.*

Однако роль Дели как общеиндийского центра мусульманской культуры после 1857 года вовсе не уменьшилась. Последние могольские десятилетия ознаменовались расцветом литературы на языке урду, в городе жили и творили виднейшие мусульманские писатели и поэты — Мирза Галиб, Мохаммад Ибрахим Заук и т. д. Влияли на культурную атмосферу и европейские новшества — в 1837 году Маулави Мохаммад Бакир начал издавать газету на языке урду «Delhi Urdu Akhbar»<sup>1</sup>.

После подавления восстания сипаев Дели постепенно становится центром мусульманского движения за модернизацию, основные идеи которого заключались в необходимости сотрудничества с британской администрацией и овладении светскими науками. Лидером движения был уроженец Дели Саид Ахмад Хан. В 1875 году в городе Алигархе, расположенном недалеко от Дели, он основал Мусульманский англо-восточный колледж, позднее преобразованный в Алигархский мусульманский университет — первое мусульманское учебное заведение в Южной Азии, где преподавались светские науки. Сформировавшееся в стенах университета «Алигархское движение» ставило целью распространение светских знаний и расширение представительства мусульман в политической и экономической сферах. Виднейшую роль в движении играли делийцы Саид Ахмад Хан и его сын Саид Махмуд, писатель Назир Ахмад Дехлави и другие. Подобные же движения зародились и среди индусов, но несколько раньше — в первые десятилетия XIX века. К 1880-м гг. уже развились идеи общеиндийского национализма, а в 1885 г. была основана партия Индийский национальный конгресс (ИНК).

В ИНК раннего периода, формально считавшемся внеконфессиональной организацией, роль мусульман была крайне незначительна. Мусульмане, участвовавшие деятельности ИНК на этапе его становления, в большинстве своём представляли исмаилитскую общину, хоть и влиятельную экономически, но крайне малочисленную. «Алигархское движение» к деятельности ИНК относилось настороженно, Саид Ахмад Хан отверг приглашение участвовать в первом съезде.

Центрами общеиндийского национализма стали крупные центры экономической жизни, где традиционно размещалась британская колониальная администрация, — прежде всего Калькутта, Бомбей и Мадрас. На их фоне Дели играл явно второстепенную роль. Показательно, что за первые 30 лет существования ИНК съезд партии ни разу не соби-  
рался в Дели<sup>2</sup>. Представление о Дели как об общеиндийском политическом центре становится доминирующим только с 1910-х гг. Прежде всего

<sup>1</sup> Literary Notes: History, war paintings and journalist Moulvi Muhammad Baqir // *Dawn* 21.09.2015. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.dawn.com/news/1208216> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>2</sup> Indian National Congress. INC Sessions. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.inc.in/en/inc-sessions> (дата обращения 02.10.2017).

имели огромное значение отмена раздела Бенгалии по религиозному признаку на индусскую и мусульманскую провинции и перенос центра британской администрации в 1911 году из Калькутты в Дели. Для мусульманской общины сложилась несколько иная ситуация: хотя Мусульманская лига, созданная в 1906 г. — основная политическая организация, представлявшая общину, — и была основана в Калькутте, но Дели изначально воспринимался как центр мусульманской Индии.

Естественно, Дели играл решающую роль и в нарождающемся движении за независимое мусульманское государство. Чаудхури Рахмат Али, один из его идеологов, придумавший само название Пакистан, предполагал включить в состав будущего государства весь британский Панджаб т. е. и Дели тоже. В итоге Дели не вошёл в Пакистан, но деятельность Мусульманской лиги до последнего момента направлялась из этого города. Показательно, что даже первый флаг Пакистана был изготовлен в Дели.

Неверно думать, что пропакистанский настрой разделяла вся мусульманская община Дели. У Мусульманской лиги и Мухаммеда Али Джинны были противники как в среде консервативно настроенных улемов, так и среди «мусульман-националистов», поддерживавших ИНК. В 1920-е гг. противоречия между сторонниками и противниками Мусульманской лиги в Алигархском университете привели к тому, что проконгрессистски настроенные мусульмане основали собственное высшее учебное заведение — Национальный мусульманский университет (Jamia Millia Islamia), первым ректором которого стал делег-конгрессист Хаким Аджмал Хан.

Активность мусульманской политической жизни в Дели первой половины XX века связана с тем, что доля мусульман в городе была гораздо выше, чем сейчас. В 1901 году мусульмане в Дели составляли 24,2% населения, в 1931 году в городе было 32,53% мусульман<sup>1</sup>, в 1941 году — 33,2% (230 тыс.).

Говоря о численности мусульманской общины Дели в колониальный период, важно рассмотреть и кастовую структуру городского мусульманского сообщества. Вопрос о том, можно ли применять термин «каста» в отношении различных социальных групп индийских мусульман, является дискуссионным, кроме того, мусульманские касты не были столь развитыми, как индусские. Вместе с тем несомненно, что отношения между различными группами в мусульманской общине в Индии приняли форму, очень близкую к кастовой.

В Дели начала XX века необычайно высокую (62%) долю мусульман составляли представители высококастовых групп (*ашираф*) — шейхи,

<sup>1</sup> Krishna Gopal. Communal Violence in India: A Study of Communal Disturbance in Delhi // Economic and Political Weekly. Vol. 20. 1985. No. 3 (Jan. 19). P. 117.

сейиды, патаны и моголы<sup>1</sup>. Представители этих групп претендовали на происхождение от арабских, персидских, афганских или тюркских переселенцев, они традиционно занимали главнейшие места в политической, религиозной и экономической жизни мусульманского сообщества. Этим объясняется высокий образовательный уровень делийской общины, высокая степень вовлеченности в политику, а впоследствии — и высокий уровень эмиграции в Пакистан.

Появление в 1947 году независимого Пакистана привело к коренному изменению положения делийских мусульман. Теперь в Южной Азии было мусульманское государство, но Дели остался за пределами его границ и уже никак не мог претендовать на роль центра исламской жизни в регионе. Вскоре после провозглашения 15 августа 1947 г. независимости Индии и Пакистана началась массовая миграция мусульман в Пакистан и индусов в Индию, сопровождавшаяся кровавыми межобщинными конфликтами, одним из центров которых стал Дели.

В августе 1947 года, когда в Панджабе и Бенгалии происходили разрушительные столкновения, в Дели ещё сохранялся мир. В город стекались массы мусульман из сельских районов, рассматривавшие Дели как перевалочный пункт по пути на запад. Обстановка обострилась после прибытия в город сикхских и индусских беженцев из Пакистана — именно они стали инициаторами сентябрьских погромов в индийской столице.

События начались 3 сентября, в тот день, когда закончилась резня в другом крупнейшем индийском городе, Калькутте, где Махатма Ганди смог примирить враждующие стороны. 3 сентября прибывшие в Дели из Панджаба беженцы напали на мусульман — служащих железнодорожной станции. Через несколько часов беспорядками был охвачен весь город.

Обычно утверждается, что зачинщиками и основными участниками погромов в Дели были активисты сикхской партии Акали дал<sup>2</sup> и индусской националистической организации Раштрия сваямसेвак сангх<sup>3</sup>. Действительно, представители обеих организаций принимали участие в нападениях, но партийная принадлежность в сентябре 1947 года играла не слишком существенную роль — в погромах участвовали даже члены Индийского национального конгресса, на погромщиков сквозь пальцы смотрели и многие полицейские<sup>4</sup>. На несколько дней власти фактически

---

<sup>1</sup> Census of India 1901 [Vol. 17A] Imperial tables, I–VIII, X–XV, XVII and XVIII for the Punjab, with the native states under the political control of the Punjab Government, and for the North-west Frontier Province. Table XIII Part II A — The Castes and Tribes of the Punjab by Districts and States. pp. XIII–XXI, XIII–XXV. [Электронный ресурс] // URL: <http://dspace.gipe.ac.in/xmlui/handle/10973/18839> (дата обращения 02.10.2017).

<sup>2</sup> Союз бессмертных.

<sup>3</sup> Союз добровольных служителей родины.

<sup>4</sup> Collins Larry, Lapierre Domimique. Freedom at Midnight. New Delhi, 2011. P. 481.

утратили контроль над городом, о чем свидетельствует, в частности, тот факт, что на Коннот Плейс<sup>1</sup> премьер-министру Джавахарлалу Неру пришлось лично останавливать погромщиков<sup>2</sup>. Ища защиты, мусульмане собирались у домов единоверцев — членов индийского правительства — Абул Калам Азада и Рафи Ахмеда Кидваи. Огромные массы мусульман собрались в Красном форте и в крупных мечетях, ожидая эвакуации в Пакистан. К 9 сентября в Дели прибыл Ганди, гражданская и военная администрации начали восстанавливать контроль над городом.

Количество погибших в ходе сентябрьских беспорядков обычно оценивается в 20–25 тысяч человек, количество мусульман, выехавших из Дели в Пакистан, — 330 тыс.<sup>3</sup> Следует, однако, принимать во внимание, что далеко не все выехавшие были делийцами, город был перевалочным пунктом для беженцев со всей Северной Индии. К 1951 году, когда миграционные процессы в общем и целом завершились, в Дели проживало 85 тысяч мусульман — почти в три раза меньше, чем за десять лет до этого. На место уехавших прибыли сикхи и индусы — беженцы из западной части Пенджаба. Немусульманские меньшинства покинули Пакистан практически поголовно, а одним из главных мест их концентрации стал Дели. В итоге в 1951 году в городе, население которого приближалось к полутора миллионам, мусульмане составляли только 5,7%.

Интересен социальный состав уехавших: прежде всего Дели покидали мусульмане — представители образованных слоёв общества. Для обеспеченных мусульман эвакуация была сравнительно безопасна и осуществлялась прямыми авиарейсами в Карачи ещё до начала сентябрьских погромов. Правительство Пакистана организовало эвакуацию в Карачи госслужащих — Дели был центром колониальной системы, и эмигрировавшие чиновники составили костяк пакистанской бюрократии. Из делийских высших учебных заведений эвакуировалась большая часть мусульманских преподавателей и студентов — многие из них приняли активное участие в основании в 1953 году университета в Карачи. В том же направлении переместилась и мусульманская пресса. Нынешние крупнейшие пакистанские газеты — *Jang* (урдуюзычная) и *Dawn* (англоязычная) — изначально издавались в Дели, но летом 1947 года переехали в Пакистан. Многие эмигранты (мухаджир) и их потомки стали впоследствии видными деятелями Пакистана. Так, в августе 1947 г. Дели покинула семья 4-летнего Первеза Мушаррафа, который в 1999 г. занял пост главы Пакистана<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Делийский район, расположенный вокруг одноименной площади, деловой центр столицы

<sup>2</sup> Collins Larry, Lapierre Dominique. *Freedom at Midnight*. P. 481.

<sup>3</sup> Pandey Gyanendra. Partition and Independence in Delhi: 1947–48 // *Economic and Political Weekly*. Vol. 32. 1997. No. 36 (Sep. 6–12). P. 2263.

<sup>4</sup> Musharraf, Pervez. *In the Line of Fire: A Memoir*. London, 2006. P. 11.

Таким образом, в 1947 г. мусульманская община в Дели стала значительно менее влиятельной, чем прежде. В начале 40-х гг. она была сравнима с индусской по численности и экономической мощи. К началу 1950-х мусульмане оказались небольшим религиозным меньшинством, немного превосходящим по численности сикхов, переселившихся из пакистанского Панджаба. На протяжении второй половины XX века их доля вновь постепенно возрастала (в 1991 г. — 9,5%, в 2015 г. — 12,8%), но даже сейчас она в три раза меньше, чем в начале 1940-х гг.

Безусловно, община была обезглавлена переселением 1947 года — уехала большая часть представителей интеллектуальной, политической и экономической элиты. В настоящее время уровень грамотности среди мусульман Дели ниже общегородского, уровень доходов также самый низкий среди представителей религиозных общин.

Снижение культурного и экономического влияния мусульманского сообщества закономерно привело к выдавливанию мусульман на периферию политической жизни Дели. Если в колониальную эпоху мусульмане-делийцы играли видную роль в общенациональной политической жизни (достаточно вспомнить Саида Ахмад Хана или Хакима Аджмал Хана, в 1921 г. избранного председателем ИНК), то в независимой Индии влиятельными оказались мусульманские политические силы из других регионов — Кералы, Теланганы, Кашмира и т. д. Дели не полностью утратил свои властные полномочия, так как столичный статус способствовал концентрации в городе различных общеиндийских мусульманских учреждений. Во многом Дели сохранил роль мусульманского культурного центра, но политический авторитет местной общины резко упал.

Рассматривая политическую жизнь мусульманской общины в Дели после 1947 г., важно понимать, что она несколько поменяла свой характер, так как город потерял своё значение общеиндийского центра мусульманского политического движения, уступив в этом смысле таким городам, как Мумбаи и Хайдарабад. Политическая жизнь мусульман Дели сосредоточивается скорее не на общенациональных вопросах, а на внутригородских проблемах, волнующих население стремительно растущего мегаполиса (население Дели выросло с 1744 тыс. в 1951 году до 16 753 тыс. в 2011 году<sup>1</sup>). Важно также учитывать, что мусульмане в Дели расселены неравномерно, концентрируются в определённых городских районах.

Традиционно мусульмане проживают в Старом городе — районах средневекового Дели, расположенных вокруг Соборной мечети и Красного форта. Однако с 1947 года Дели многократно увеличился в размерах, и мусульмане Старого города теперь не являют собой большинства общины. Основная часть мусульман проживает в новых районах на восточном берегу реки Ямуны.

<sup>1</sup> Census of India: N.C.T. of Delhi. District Census Handbook of all the Nine Districts, New Delhi. P. 37

Табл. 1.

*Конфессиональный состав населения делийских районов<sup>1</sup>*

|                       | Мусульмане | Индусы | Сикхи  |
|-----------------------|------------|--------|--------|
| Северо-Западный Дели  | 7,97%      | 87,82% | 2,52%  |
| Южный Дели            | 16,32%     | 78,91% | 2,54%  |
| Западный Дели         | 5,89%      | 82,07% | 10,69% |
| Юго-Западный Дели     | 4,91%      | 91,7%  | 1,38%  |
| Северо-Восточный Дели | 29,34%     | 68,22% | 0,78%  |
| Восточный Дели        | 10,46%     | 82,54% | 3,1%   |
| Северный Дели         | 13,49%     | 81,81% | 2,15%  |
| Центральный Дели      | 33,36%     | 62,53% | 2,24%  |
| Нью-Дели              | 5,97%      | 87,66% | 2,07%  |

Как мы видим, наибольшая доля мусульман сконцентрирована в Центральном Дели (Старый город) и в Северо-Восточном Дели (восточный берег Ямуны). Самая незначительная доля мусульман приходится на Нью-Дели, где сосредоточены органы власти, и на респектабельные районы Западного и Юго-Западного Дели.

### **Роль мусульман в городском самоуправлении**

В 1951 году город Дели получил права отдельного штата, а в следующем году были проведены выборы в законодательную ассамблею. Главой правительства Дели стал видный конгрессист Чаудхури Брахм Пракаш. В 1956 году согласно Акту о реорганизации штатов Дели лишился не задолго до того обретенного статуса и стал «национальной столичной территорией» под прямым президентским управлением. Было упразднено делийское правительство и делийское законодательное собрание. В 1966 году был создан городской совет, но он не имел контроля над

<sup>1</sup> Delhi Religious Census 2011 — Delhi Districts. [Электронный ресурс] //URL: <http://www.census2011.co.in/data/religion/state/7-delhi.html> (дата обращения 02.10.2017).

городской исполнительной властью. Вновь законодательное собрание и городское правительство были восстановлены в 1993 году.

С 1993 года в городе существует 70 избирательных округов, в десяти из которых большинство — мусульмане. Пять «мусульманских» округов расположены на восточном берегу Ямуны, четыре — в центральном Дели, а один — на юге<sup>1</sup>.

Дели на время лишился своего законодательного органа, но от него всегда избирались депутаты в общеиндийский парламент — на первых выборах от города избиралось 3 депутата, с 1956 г. — 4, с 1961–5, а с 1966 г. — семь депутатов. Из всех ныне существующих избирательных округов только в Чандни Чоук (центральный округ, включающий район Старого города) доля мусульман такова, что позволяет им оказывать решающее влияние на выборный процесс.

С 1947 г. основная политическая борьба в Дели разворачивается между Индийским национальным конгрессом и индусскими националистами из Бхаратия джана сангх (БДС)<sup>2</sup> (с 1980 г. — Бхаратия джаната партии (БДП)<sup>3</sup>). В последние годы в делийской политике появилась новая сила — Партия простых людей (Аам адми партии (ААП)) Арвинда Кеджривала. Традиционно считается, что мусульмане являются базовым электоратом Конгресса, так как своей партии в Дели не имеют, а поддерживать индусских националистов не могут. Рассмотрим общенациональные и городские выборы в Дели с точки зрения участия мусульман.

Как уже отмечалось, мусульмане составляют большинство в десяти избирательных округах, из них в пяти — Матиа Махал, Баллимаран, Окхла, Силампур и Мустафабад — большинство абсолютное. От этих пяти округов с 1993 г. избирались исключительно кандидаты-мусульмане.

В округе Матиа Махал доля мусульманского населения наиболее высока. Здесь кандидаты-мусульмане выдвигаются от всех основных партий. Причем партийная принадлежность для кандидата играет не главную роль. В 1993–2015 гг. депутатом от Матиа Махал состоял в законодательном собрании Шоаиб Икбал, попеременно выдвигавшийся от пяти различных партий<sup>4</sup>. В 2015 г. Икбал проиграл выборы Асим Ахмед Хану, представлявшему молодую Аам адми партии (ААП)<sup>5</sup>. Интересно, что в данном округе даже обвиняемая в исламофобской политике БДП выставляла и выставляет исключительно кандидатов-мусульман. В округе Окхла мусульман несколько меньше, поэтому БДП выдвигает уже кандидатов-индусов. Но общая ситуация такая же — в 1993–2008 гг. депутатом от округа был Парвиз Хашми, представлявший как ИНК, так

<sup>1</sup> Kumar Sanjay. Changing electoral politics in Delhi: From Caste to Class. New Delhi, 2013. P. 52.

<sup>2</sup> Индийский народный союз.

<sup>3</sup> Индийская народная партия.

<sup>4</sup> Statistical Report on General Election, 2013 to the Legislative Assembly of NCT of Delhi. P. 39.

<sup>5</sup> Ibid. P. 97.

и партию Джаната дал<sup>1</sup>. В 2009–2015 гг. его сменил Асиф Мухаммад Хан, в первый раз избиравшийся от партии Раштрия джаната дал<sup>2</sup>, а второй раз — от ИНК. В 2015 г. он проиграл Аманатулле Хану, кандидату ААП<sup>3</sup>.

В округе Силампур был установлен своеобразный рекорд: Матин Ахмед был депутатом 22 года подряд — он избирался и как конгрессист, и как независимый кандидат. Только в 2015 г., как и почти во всех делийских округах, победила ААП, которую представлял Мохаммад Ишрак. В округе Баллимаран (в Старом Дели) политическая ситуация также была достаточно стабильна — Харун Юсуф в 1993–2015 гг. был депутатом от ИНК. Теперь его сменил Имран Хуссейн (ААП), занимающий министерский пост в нынешнем правительстве Кеджривала.

Проанализировав ситуацию в «мусульманских» округах, можно сделать вывод, что мусульмане далеко не безоговорочно лояльны Конгрессу — почти все политики-мусульмане несколько раз за свою карьеру меняли партийную принадлежность или избирались как независимые кандидаты. Помимо ИНК, мусульмане предпочитают избираться от партий, представляющих низкастовые слои населения, — Джаната дал или Раштрия джаната дал. В крупном североиндийском штате Бихар, где эти партии имеют первостепенное значение, мусульмане также идут на сотрудничество с низкастовыми индусами. От БДП мусульмане выдвигаются гораздо реже, но это тоже не является событием чрезвычайным.

Конкуренция на выборах в «мусульманских» округах несколько слабее, чем в остальных. Вследствие этого, например, в двух округах (Силампур и Баллимаран) депутаты занимали свои кресла более 20 лет подряд. Особенно редко возникает ситуация реального соперничества на выборах индусского и мусульманского кандидатов. Религиозному меньшинству практически невозможно провести в округе своего депутата. Заслуживающим внимания исключением являются выборы 2015 г. в округе Мустафабад. Это ещё один округ с мусульманским большинством, образованный в 2008 г. Мустафабад располагается в традиционном районе расселения мусульман на восточном берегу Ямуны, но здесь же проживает и значительная часть индусского меньшинства. С 2008 г. округ в законодательном собрании представлял конгрессист Хасан Ахмед, но на выборах 2015 г. против него выступил член ААП Мохд Юнус. Кандидаты практически поровну поделили мусульманский электорат, а победил с небольшим отрывом индус — член БДП<sup>4</sup>.

Схожая ситуация наблюдается и на парламентских выборах. Единственный из парламентских округов Дели, где мусульмане могут

<sup>1</sup> Народная партия.

<sup>2</sup> Национальная народная партия.

<sup>3</sup> Statistical Report on General Election, 2015 to the Legislative Assembly of NCT of Delhi. P. 110.

<sup>4</sup> Ibid. P. 116.

провести своего кандидата, — Чандни Чоук, в центральной части города. Ни разу с первых выборов в 1951 г. Конгресс не выставлял в округе кандидата-мусульманина. На многих выборах (1957, 1962, 1989, 1998) в Чандни Чоук выдвигались кандидаты-мусульмане, набиравшие по 20–25%, но ни разу их не поддерживали общенациональные партии. Мусульмане выдвигались либо как независимые, либо как кандидаты от маловлиятельных в Дели политических сил (Джаната дал и т. д.) Единственным исключением было выдвижение антиконгрессиистским альянсом на выборах 1977 года мусульманина Сикандера Бахта, который стал единственным мусульманином-депутатом от Дели за всю историю независимой Индии. В остальных округах, где процент мусульман меньше, чем в Чандни Чоук, кандидаты-мусульмане практически никогда не выдвигаются. Конгресс ни разу не выдвигал от Дели кандидата-мусульманина ни в одном из округов.

Как видим, электоральный процесс в Дели имеет ярко выраженный конфессиональный характер, а религиозная идентичность остается ведущим фактором даже в условиях мегаполиса. В округах с немусульманским большинством мусульманин практически не имеет шансов на избрание. Крупные партии не выдвигают мусульман, понимая, что они ни при каких обстоятельствах не победят в округе. В таких округах мусульмане лишь иногда выдвигаются от второстепенных партий. Это привело к тому, что доля мусульман в законодательном собрании Дели ниже доли мусульман в населении города. В нынешнем законодательном собрании всего 5,7% мусульманских депутатов.

Мусульмане-политики в Дели привязаны не к партийным группировкам, а к своему району, поэтому они могут многократно менять партийную принадлежность, но никогда не пойдут на выдвижение от другого избирательного округа. Из-за этого и ИНК, и БДП легче проводить политику опоры на традиционную элиту мусульманских районов, чем пытаться выдвинуть в них собственных людей.

### **Изменение политических предпочтений делийских мусульман**

В конце 1940-х — начале 1950-х гг. монополия ИНК на власть как в Дели, так и по всей Индии не вызывала сомнений, — на первых городских выборах партия получила более 52% голосов<sup>1</sup>. Естественно, что с Конгрессом сотрудничали и мусульманские политики Дели. Но к 70-м годам позиции партии существенно ослабли, особенно конгрессиистское руководство испортило отношения с делийской мусульманской

---

<sup>1</sup> Statistical Report On General Election, 1951 to the Legislative Assembly of Delhi. P. 6.

общиной в период чрезвычайного положения 1975–1977 гг., введённого правительством Индиры Ганди. В 1976 году делийское руководство при поддержке сына Индиры, Санджая Ганди, приняло программу по сносу трущоб в Старом городе и переселению их жителей в пригороды. Программа натолкнулась на сопротивление мусульман, которые составляли большинство населения многих сносимых районов. Жителей переселяли на восточный берег Ямуны, вместе с трущобами было снесено большое количество домов, возведённых вполне законно. В апреле 1976 года очередной снос домов в Старом городе вызвал столкновения местных жителей с полицией и человеческие жертвы. В ситуацию вмешался глава правительства Кашмира Шейх Абдулла, взявший делийских мусульман под покровительство. Индира Ганди отдала распоряжение прекратить снос, но к этому времени из центральной части города уже было переселено около 250 тысяч человек, значительную часть которых составляли мусульмане<sup>1</sup>. В результате, среди столичных мусульман усилились оппозиционные настроения — перед парламентскими выборами 1977 г. имам Соборной мечети (Джама масджид) Абдулла Бухари призвал мусульман поддержать коалицию антиконгрессистских сил.

Имамы Соборной мечети достаточно часто выступали и выступают по политическим вопросам. В 1980-е гг. они поддерживали Конгресс, а в 2000-е — партии, представляющие низкокастовые группы. Перед выборами 2015 г. имам Саид Ахмед Бухари призвал избирателей-мусульман отдать голоса Арвинду Кеджривалу<sup>2</sup>.

Делийское духовенство имеет большое влияние как на городскую общину, так и на другие общины индийских мусульман. Ещё одним местом концентрации мусульманской жизни в городе являются высшие учебные заведения — прежде всего Национальный мусульманский университет, где учатся более двадцати тысяч студентов-мусульман со всей Индии, и Университет Джавахарлала Неру. Последний имеет внеконфессиональный статус, но количество студентов и преподавателей-мусульман в нём достаточно велико. В университете действуют различные политические группировки, преимущественно левого толка.

Наличие развитой университетской системы привело к тому, что в Дели и сейчас концентрируется большое количество представителей мусульманской интеллигенции, в том числе многие учёные-гуманитарии. В делийских университетах преподают такие видные индийские историки-мусульмане, как Ирфан Хабиб и Муширул Хасан. Известный

<sup>1</sup> Menon Kalyani Devaki. 'Security', Home, and Belonging in Contemporary India: Old Delhi as a Muslim Place // *Etnofoor*. Vol. 27. 2015. No. 2, Security. P. 124.

<sup>2</sup> Delhi Jama Masjid Shahi Imam Bukhari asks Muslims to support Aam Aadmi Party // News 18, 6. 02. 2015. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.news18.com/news/politics/shah-imam-breaking-965848.html> (дата обращения 02.10.2017).

экономист Наджиб Джанг долгое время занимал руководящие посты в Национальном мусульманском университете, а в 2013–2016 гг. даже состоял в должности лейтенант-губернатора Дели. Необходимо, однако, отметить, что практически все эти специалисты происходят не из Дели, не имеют прочных связей с местной мусульманской общиной, а в городе проживают из-за расположенных здесь образовательных и государственных институтов.

Таким образом, отношения мусульман и ИНК существенно ухудшились к концу 1970-х гг., но и до этого с общиной пытались установить отношения представители других политических сил. Интересно, что уже в 1960-е гг. это попытался сделать Бхаратия джана сангх (БДС) — политическая сила, базирующаяся на идеологии индуcского национализма. В 1930-е гг. идеологи этого движения не оставляли мусульманам места в независимом Индийском государстве, но в 1960-е гг. идеологические противоречия отошли на второй план, и в 1967 г. партия впервые выдвинула на муниципальных выборах кандидата-мусульманина Анвара Али Дехлеви, победившего в своем округе<sup>1</sup>.

Выше уже упоминались эпизоды сотрудничества делийских мусульман с низкастовыми политическими силами, но те так и не смогли получить в столице существенной поддержки. Таким образом, мусульманам в Дели приходилось лавировать между секулярно-националистическим Конгрессом и индуcско-националистическим БДС/БДП. Но в 2010-е гг. Дели стал местом образования третьей политической силы — ААП, руководимой Арвиндом Кеджривалом. Партия выросла из общенационального антикоррупционного движения и подчёркивает собственную эгалитарность и чуждость «общинной» политике. ААП впервые приняла участие в делийских выборах в 2013 г., сенсационно заняв первое место и сформировав правительство во главе с Кеджривалом.

Вместе с тем выборы 2013 г. показали, что делийские мусульмане осторожно относятся к новым силам в политике — ААП поддержало только 13% мусульман, большая часть общины осталась верна Конгрессу<sup>2</sup>. Парадоксальным образом, мусульмане в 2013 году стали главной опорой ИНК. Из 8 членов фракции в законодательном собрании четверо представляли мусульманские районы. Правительство ААП продержалось у власти меньше месяца и вынуждено было уйти в отставку из-за неспособности сформировать коалицию. Но на внеочередных выборах 2015 г. за ААП проголосовало уже 77% мусульман.

<sup>1</sup> Puri G. Bharatiya Jana Sangh — Organisation and Ideology. Delhi: a Case Study, New Delhi, 1980. P. 41.

<sup>2</sup> 77% Muslims, 57% Sikhs voted AAP// The Indian Express 12.02.2015. [Электронный ресурс] // URL: <http://indianexpress.com/article/india/india-others/77-muslims-57-sikhs-voted-aap/> (дата обращения 02.10.2017).

Большую роль сыграла ориентация ААП на нужды жителей беднейших городских кварталов (электрификация, обеспечение питьевой водой). В 2015 г. мусульмане перешли на сторону Кеджривала практически всей общиной. В нынешнем правительстве ААП есть мусульмане, но непонятно, как будут развиваться отношения при минимальном ослаблении новой власти.

Мусульманская община Дели так и не смогла в полной мере преодолеть последствия событий 1947 г. Речь идёт не только о демографических последствиях эмиграции в Пакистан, но обо всём характере общественно-политической жизни общины. Второстепенная роль общины в экономической и культурной жизни города и низкий уровень благосостояния выдавливают делийских мусульман на обочину политического процесса. Коренная проблема состоит в том, что политический процесс в Дели, да и во всей остальной Индии до сих пор в огромной степени зависит от конфессиональных, этнических и кастовых факторов. При «общинном» характере политического процесса, мусульманское меньшинство в любом случае будет оставаться в проигрыше. Вместе с тем отношение к мусульманской общине со стороны основных политических сил трансформируется с течением времени. Характерно, что даже БДП, изначально считавшаяся исключительно индусской политической силой, уже с 1980-х гг. предпринимает попытки достижения компромисса с отдельными группами мусульман, в том числе и в Дели. Последние десятилетия отмечены также усилением роли низших каст в политике, а их интересы во многих штатах традиционно совпадают с интересами мусульманского сообщества. Все эти процессы могут оказать положительное влияние на делийских мусульман и способствовать их интеграции в общеиндийский политический процесс.

## Литература

Census of India: N.C.T. of Delhi. District Census Handbook of all the Nine Districts, New Delhi, Directorate of Census Operations. P. 1222.

*Collins L., Lapierre D.* Freedom at Midnight. New Delhi: South Asia Books, 2011. 774 p.

*Krishna Gopal.* Communal Violence in India: A Study of Communal Disturbance in Delhi // Economic and Political Weekly. Vol. 20. 1985. No. 3 (Jan. 19). Pp. 117–131.

*Kumar Sanjay* Changing electoral politics in Delhi: From Caste to Class. New Delhi: SAGE Publications, 2013. 248 p.

*Menon Kalyani Devaki.* 'Security', Home, and Belonging in Contemporary India: Old Delhi as a Muslim Place // Etnofoor. Vol. 27. 2015. No. 2. Security. Pp. 113–131.

*Musharraf Pervez*. In the Line of Fire: A Memoir. London: Simon and Schuster, 2006. 368 p.

*Pandey Gyanendra*. Partition and Independence in Delhi: 1947–48 // *Economic and Political Weekly*. Vol. 32. 1997. No. 36 (Sep. 6–12). Pp. 2261–2272.

*Puri G.* Bharatiya Jana Sangh — Organisation and Ideology. Delhi: a Case Study. New Delhi: Sterling, 1980. 292 p.

Statistical Report On General Election, 1951 to the Legislative Assembly of Delhi. 56 p.

Statistical Report on General Election, 2013 to the Legislative Assembly of NCT of Delhi. 120 p.

Statistical Report on General Election, 2015 to the Legislative Assembly of NCT of Delhi. 117 p.

## References

Census of India: N.C.T. of Delhi. District Census Handbook of all the Nine Districts, New Delhi, Directorate of Census Operations. P. 1222

Collins L., Lapierre D. (2011). *Freedom at Midnight*, New Delhi, South Asia Books. 774 p.

Krishna Gopal (1985). Communal Violence in India: A Study of Communal Disturbance in Delhi. *Economic and Political Weekly*. Vol. 20. No. 3 (Jan. 19). Pp. 117–131.

Kumar S. (2013). *Changing electoral politics in Delhi: From Caste to Class*. New Delhi: SAGE Publications. 248 p.

Menon K. D. (2015). 'Security', Home, and Belonging in Contemporary India: Old Delhi as a Muslim Place. *Etnofoor*. Vol. 27. No. 2. Security. Pp. 113–131.

Musharraf P. (2006). *In the Line of Fire: A Memoir*. London: Simon and Schuster. 368 p.

Pandey G. (1997). Partition and Independence in Delhi: 1947–48. *Economic and Political Weekly*. Vol. 32. No. 36 (Sep. 6–12). Pp. 2261–2272.

Puri G. (1980). *Bharatiya Jana Sangh — Organisation and Ideology. Delhi: a Case Study*. New Delhi: Sterling. 292 p.

Statistical Report On General Election, 1951 to the Legislative Assembly of Delhi. 56 p.

Statistical Report on General Election, 2013 to the Legislative Assembly of NCT of Delhi. 120 p.

Statistical Report on General Election, 2015 to the Legislative Assembly of NCT of Delhi. 117 p.

## MUSLIM COMMUNITY IN DELHY: THE PROBLEMS OF POLITICAL REPRESENTATION IN INDEPENDENT INDIA

**Ilya B. SPEKTOR,**

post-graduate student, Department  
of South Asian History, the Institute  
of Asian and African Studies of  
Lomonosov Moscow State University  
(11, bld. 1, Mohovaya str., Moscow,  
125009, Russian Federation).  
E-mail: spektorilya93@gmail.com

**Abstract.** The article analyzes the role of the Muslim minority in Delhi, paying special attention to its role in the political process. The current capital of India has always played an extremely important role for the Muslim community in South Asia. After the partition of British India in 1947, Delhi became the capital of the Indian Union. At the end of the XXth century, Muslims in Delhi had to build complex relationships with various ethnic and religious groups.

The situation in Delhi deserves attention not only as an Indian problem, but also as an example of the position of a religious minority in the modern megalopolis.

**Keywords:** Islam in India, Muslim community of India, Muslims in Delhi, Muslim community in a megalopolis.

UDC 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-123-138



*ИСЛАМСКОЕ ИСКУССТВО*







## АРАБОГРАФИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО КАЗАНСКИХ (ПОВОЛЖСКИХ) ТАТАР: ТРАНСФОРМАЦИЯ ВО ВРЕМЕНИ

**ШАМСУТОВ**

**Рустем Ильшатович,**

канд. искусствоведения,  
ст. преподаватель факультета  
реконструкции, реставрации  
архитектурного наследия  
и основ архитектуры, Казанский  
государственный архитектурно-  
строительный университет  
(420043, Республика Татарстан,  
г. Казань, ул. Зеленая, д. 1).  
E-mail: shamsut@mail.ru

**Аннотация.** Статья посвящена изучению современного арабографического искусства в творчестве художников Татарстана и Башкортостана, его связи с традиционной формой татарского шамаиля. Главное внимание уделено вопросу трансформации формы и содержания исламского искусства во временном отрезке, начиная с рубежа XIX–XX вв. по настоящее время.

**Ключевые слова:** татарский шамаиль, живопись на стекле, арабографическая каллиграфия, современное арабографическое искусство, исламское искусство казанских татар\*.

УДК 748.5; 75.021.335  
DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-141-164

\* «Арабографическое искусство» — термин, объединяющий произведения, выполненные с использованием текстов на основе арабского алфавита, различных по материалам и технике исполнения

Летом 2016 года на территории музея-заповедника «Казанский Кремль», в Музее ислама и Галерее татарского шамаиля при поддержке Духовного управления мусульман Республики Татарстан состоялась очередная, вторая по счету выставка исламского искусства «Шамаиль моей семьи»<sup>1</sup>, породившая на этот раз противоречивые отзывы и дискуссии. Неоднозначную реакцию этот раз противоречивые отзывы и дискуссии. Неоднозначную реакцию вызвали работы, выполненные в традиционных для татар формах шамаиля в технике живописи на стекле, но формально далекие от исламской темы по своему содержанию. Неожиданным было и то, что работы, напоминающие по стилю «поп-арт», были активно поддержаны Духовным управлением как

<sup>1</sup> «Шамаиль» — картины религиозного содержания, появившиеся в народном искусстве казанских татар на рубеже XIX–XX вв. Коранический текст или изображения культовых памятников исламской архитектуры в зеркальном отображении переносились на обратную сторону стекла, раскрашивались локальными цветами и подсвечивались фольгой. Позже термин «шамаиль» стал употребляться и по отношению к печатным литографированным листам, изготовленным в начале XX в. в казанских типографиях. См.: Шамсутов Р. И. «Слово и образ в татарском шамаиле: от прошлого до настоящего. Казань. Татар. кн. изд-во, 2003. С. 9.

демонстрирующие новый этап развития традиционной формы татарского шамаиля, наглядно иллюстрирующий его влияние на современное искусство. Самые разные изображения — будь то гамбургер или кадиллак, — выполненные на стекле в технике, традиционной для шамаиля, стали вдруг приобретать «божественный» смысл<sup>1</sup>. Явление трансформации «традиционного» шамаиля и его внедрения в «светскую» жизнь современного общества затронуло важный вопрос границ «национального» и «исламского» в искусстве. Проблема традиций и инноваций в исламском искусстве, связанная со сменой культурного кода каждой новой эпохи, для татарского общества актуальна и сегодня. Впрочем, трансформация букв в арабографической каллиграфии и интерпретация трактовки изобразительных метафор ислама в искусстве казанских татар ярко прослеживается уже с 20-х гг. XX века.

### **Предпосылки развития искусства каллиграфии у казанских татар на рубеже XX–XXI вв.**

Феномен возрождения и развития искусства арабографической каллиграфии на рубеже XX–XXI вв. во многом объясняется историческим фактом. Предки казанских татар начали пользоваться арабским алфавитом с момента официального принятия ислама в 922 году. За многовековой период времени искусство арабской каллиграфии у татар знало времена как своего расцвета, так и полного забвения: в XVI веке, после уничтожения у казанских татар городской культуры, исчезают и профессиональные школы каллиграфии. Сохранившись в сельских районах, искусство арабской каллиграфии сводилось к переписыванию книг и изготовлению эпиграфических надписей народными мастерами.

На рубеже XIX–XX вв искусство ислама на территории Среднего Поволжья и Приуралья переживает свой новый расцвет — как в изобразительном и декоративно-прикладном искусстве, так и в архитектуре<sup>2</sup>. Этому способствуют социальные и экономические изменения, произошедшие в этот период в татарском обществе: развивается национальная буржуазия и ремесленный способ производства; распространяются идеи просвещения и модернизации ислама (джадидизма). Востоковедение, развивавшееся в стенах Казанского императорского

<sup>1</sup> Рустам Батров. «Счастливики в раю будут вкушать гамбургеры». [Электронный ресурс] // URL: <https://www.business-gazeta.ru/blog/305844> [https://lenta.ru/articles/2017/07/10/isis\\_next\\_step/](https://lenta.ru/articles/2017/07/10/isis_next_step/) (дата обращения 22.10.2017).

<sup>2</sup> Лишь в 1767 году татарская община получила разрешение на строительство первой городской мечети в Казани, известной как мечеть Марджани (или Юнусова).

университета, получает международное признание<sup>1</sup>. В 1843 г. в университете был введен курс арабской каллиграфии. На должность руководителя был назначен Али Махмудов, ставший у истоков возрождения профессионального искусства каллиграфии у татар во второй половине XIX столетия<sup>2</sup>. Сохранились некоторые из его каллиграфических работ, свидетельствующие о высоком профессиональном уровне автора.

Происходит качественный скачок в технологиях книжного производства: появляются и активно развиваются первые национальные типографии. Казань становится центром просвещения для всех мусульманских народов России: «волжские татары, ознакомившиеся через посредство России с европейской культурой, становятся просветителями своих туркестанских единоверцев»<sup>3</sup>.

### **Картины религиозного содержания, выполненные на стекле**

Все эти тенденции и изменения в различных областях культуры, религии и экономики не могли не отразиться и в изобразительном искусстве казанских татар. В частности, появляются «шамаили» — картины с кораническими изречениями, выполненные масляными красками на стекле и подсвеченные фольгой. Тексты наносились с обратной стороны стекла, в зеркальном изображении. После высыхания красок под стекло подкладывалась фольга, что придавало всему произведению эффект «сакрального мерцания». (Рис. 1).

Первые такие произведения, по мнению ученых, были предметами турецкого импорта: «Шамаили, по словам татар, появились из Турции<sup>4</sup>. В 70-х годах XIX столетия было громадное увлечение ими в родах, откуда они проникли и в деревню»<sup>5</sup>.

Картины религиозного содержания, выполненные на стекле и подсвеченные фольгой, быстро обретают широкую популярность в народной среде: кораническому слову, изображенному на шамаилях, приписывались функции оберега, и в интерьере татарского жилища эти произведения нередко вешались над дверью.

На северных окраинах мусульманского мира, шамаиль становится своеобразным религиозным символом ислама, противопоставляемым

<sup>1</sup> Об этом: Михайлова С. М. Казанский университет в духовной культуре народов Востока России (XIX). Казань: КГУ, 1991. 359 с.

<sup>2</sup> Об этом: Дульский П. М. Казанский каллиграф Али Махмудов. Казань, 1930. 8 с.

<sup>3</sup> Бартольд В. В. Культура мусульманства. М., 1998. С 110.

<sup>4</sup> В Турции особая техника религиозной живописи, выполненная на обратной стороне стекла и подсвеченная фольгой, получила название «джамалты».

<sup>5</sup> Воробьев Н. И. Материальная культура казанских татар (опыт этнографического исследования). Казань, 1930. С. 247.



Рис. 1. Шамайль с минаретами на черном фоне. 1940-е гг. Стекло, масло, фольга. ГМИИ РТ

в идеологическом плане символу христианства — иконе. Особая святость шамайлей подчеркивалась фольгой, придававшей светозарность сакральным изречениям. В отличие от икон, татарские шамайли категорически отвергали всякие изображения живых существ<sup>1</sup> и связанные с ними «поклонные» функции.

В интерьерах жилых домов шамайли восполняли отсутствие монументальных форм национального искусства: «инстинкт социальной архитектуры, т. е. устройство жизни в величественных монументальных формах, казалось бы далеко превосходящих прямые потребности человека, глубоко присущ человеческим обществам, и не пустая прихоть диктует его»<sup>2</sup>. Возможно, многие изображения абстрактных культовых зданий в шамайлях отображали сохранившийся в памяти народа архетип, связанный с представлением об утраченной монументальной архитектуре Казанского ханства: типичная для татарских мечетей постановка минаретов на скатных крышах; строения, напоминающие

<sup>1</sup> В отличие, например, от арабских лубков, где в технике живописи на стекле могли изображаться герои народного эпоса (Аль-Хуссаини Абдуль-Хаким. Народная картинка в искусстве Арабского Востока XIX–XX веков: Дисс. ... канд. искусствовед. Л., 1986. 187 с.).

<sup>2</sup> Мандельштам О. Э. Гуманизм и современность // Собрание сочинений: В 4 т. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1993. Т. 2.

по форме известную башню Сююмбике; полихромное решение фасадов и куполов.

В 20-х гг. прошлого столетия в соответствии с атеистической идеологией советской власти внешнюю форму шамаиля, выполненного на стекле, попытались использовать для пропаганды революционных идей и поговорок. В частности, на второй выставке работ художников Татлефа (Татарский филиал «Левого фронта искусства») в 1925 г. были представлены «агитки» для татарского жилища, выполненные на стекле художницей А. Г. Платуновой<sup>1</sup>. Однако дальнейшего развития эта тенденция не получила — стекло и фольга, олицетворяя светозарность са-крального текста, прочно ассоциировались с религиозным содержанием.

### Печатные шамаили

В начале XX века с развитием у татар национальных типографий, среди мусульман России распространяются литографированные листы с религиозными текстами и изображениями культовых памятников мусульманской архитектуры — печатные шамаили, изготовленные в Казани. В татарском искусстве появляются первые изображения архитектурных памятников, имеющих знаковое значение для татарского народа — древних булгар (Рис. 2) и башни Сююмбике.

Появление в печатных изданиях обширных пояснительных текстов на татарском языке и иллюстраций «татарских» памятников свидетельствовали о росте национального самосознания татарского народа в этот период. Не случайно в форме шамаиля на стекле был выполнен и отрывок из знаменитого стихотворения известного татарского поэта Габдуллы Тукая «Туган тел» («Родной язык») — единственное исключение на фоне общей религиозной тематики татарских шамаилей начала XX столетия. И если шамаили, выполненные на стекле, изготавливались в основном в селах народными мастерами, то в городе печатные шамаили стали изготавливаться каллиграфами-профессионалами, объединенными в специальные цехи: «Создался особый цех специалистов — рисовальщиков шамаилей, а кроме того, Издательство братьев Каримовых в Казани выпустило громадную партию шамаилей на бумаге, которая широко распространилась и за пределы поселения татар»<sup>2</sup>.

Известно, что к началу 40-х годов XIX в. в Казани функционировало несколько частных типографий, печатавших шамаили. Одна из

<sup>1</sup> Об этом: *Валеева-Сулейманова Г. Ф.* Осуществление ленинского плана монументальной пропаганды в Татарии в 1920-х годах // Из истории материальной культуры татарского народа. Казань: Ин-т яз., лит. и ист., 1981. С. 11.

<sup>2</sup> *Воробьев Н. И.* Материальная культура казанских татар (опыт этнографического исследования). Казань, 1930. С. 247.

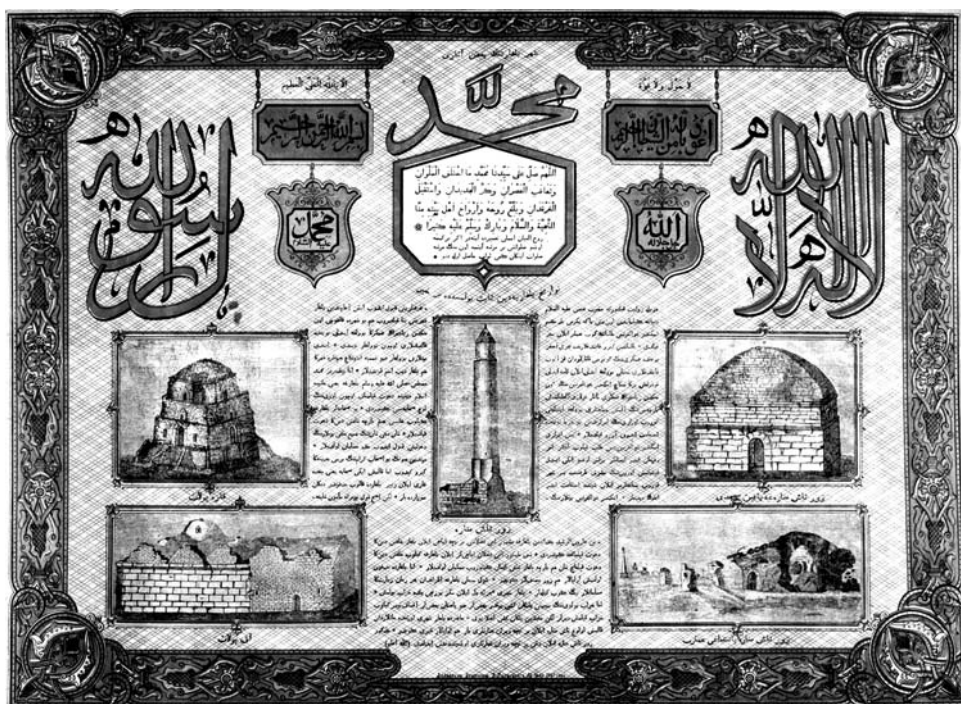


Рис. 2. Габдельвали и Мухаммадгали бин Мухаммадсадык Ахметовы. Шамайль с изображением болгарских памятников. 1901. Бумага, литография. ОРК НБ КГУ

таких типографий находилась в Ново-Татарской слободе, другая — восточная типография Шевица — в центре города<sup>1</sup>. Сама техника печати была технологической революцией своего времени, олицетворявшей новый качественный уровень передачи информации<sup>2</sup>. Печатные листы изготавливались большими тиражами: по словам известного тюрколога того времени Н. Ф. Катанова, «ввиду того, что душеспасительные таблицы в изобилии покупаются мусульманами (татарами, мещеряками, тептярями, башкирами, сартами и киргизами), их в Казани издают от 10 000 до 48 000 шт. каждый раз»<sup>3</sup>. В начале XX в. печатный

<sup>1</sup> Об этом: Закиров С. З. Издания на восточных языках в Казани в пер. пол. XIX в. // Народы Азии и Африки. 1961. № 6. С. 110.

<sup>2</sup> Объяснением активного развития в России национальных татарских типографий может служить и тот факт, что татарский язык, по словам В. В. Бартольда, «был некоторое время языком дипломатических отношений между Россией и Персией, грамоты на персидском языке тоже переводились в России татарами и излагались слогом русских официальных бумаг» (Бартольд В. В. История изучения Востока в Европе и в России. Л., 1925. С. 182. Цит. по: Михайлова С. М. Казанский университет в духовной культуре народов Востока России (XIX век). С. 156).

<sup>3</sup> Катанов Н. Ф. Казанско-татарские литографированные издания с именами лиц Ветхого и Нового Заветов. Казань: Типолитография Императорского ун-та, 1905. 4 с.

шамаиль являлся, своеобразной «мусульманской энциклопедией» своего времени. Большое количество татарских печатных шамаилей рубежа XIX–XX вв. с изображениями мечетей Стамбула подтверждает существование во второй половине XIX столетия тесных связей между мусульманами Турции и России<sup>1</sup>.

С появлением печатных технологий усложнилась и композиция литографированных листов. Но главный объединяющий элемент — коранический текст — оставался неизменным. И хотя внешне композиция татарского шамаиля дореволюционного периода так и не закрепились в некой каноничной и неизменной форме, можно выделить определенный набор сложившихся схем расположения текста, изображения (если таковое имелось) и орнамента.



Рис. 3. Фаик Тагиров. *От театра к клубу*. 1927. Эскиз обложки. ГМИИ РТ

### Арабская буква как объект графического дизайна

Яркий пример использования арабской буквы как объекта художественного образа прослеживается в политических плакатах того времени — в частности, в творчестве Фаика Тагирова<sup>2</sup> (Рис. 3).

Стилизованный арабский шрифт органично вписывается в авангардный стиль революционных плакатов 20-х годов. Полиграфический

<sup>1</sup> О Стамбуле как «центре современной мусульманской учености» того времени и его влиянии на развитие мусульманских печатных изданий в России, в частности в Казани, пишет В. Д. Смирнов (Смирнов В. Д. Мусульманские печатные издания в России за 1885–1887 гг. // Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. Т. 3. СПб., 1888. С. 3).

<sup>2</sup> Тагиров Фаик Шакирзянович (1906–1978) — профессиональный художник-график, внесший крупный вклад в вопросы теории шрифта и истории развития типографского дела. Одним из первых внедрил конструктивизм в татарскую национальную книжную графику. Об этом: Улемнова О. Л. Искусство графики Татарстана 1920–30-х годов. Дисс. ... канд. искусствовед. М., 2005. 242 с.



Рис. 4. Баки Урманче. «Не гневайся» (хадис). 1989. Бумага, тушь. ГМИИ РТ

конструктивизм оказал влияние и на поиск новых печатных шрифтов. В целом начало XX столетия можно охарактеризовать, как «принципиально новый этап в дизайне печатной продукции арабским шрифтом в регионе Поволжья и Урала»<sup>1</sup>.

Отказ от арабской графики в 1928–1931 гг. прекратил все эксперименты в этой области. Изменение алфавита приводит к непоправимым последствиям, коснувшимся не только искусства ислама, и каллиграфии в частности, но и всей национальной культуры казанских татар: происходит «полная перестройка состава и структуры всей культурной информации, получаемой через язык, разрыв связей с историческим прошлым, с бесчисленными стереотипами мышления и накопленными ценностями. Меняется самосознание, как актуальное, так и ретроспективное...»<sup>2</sup> Центр по изготовлению шамаилей перемещается из Казани в сельские районы, полностью исчезает производство печатных шамаилей.

<sup>1</sup> См.: Ахмадуллин М. Л. Дизайн арабоалфавитной печатной продукции Поволжья и Урала (конец XIX — начало XX в.). Дисс. ... канд. искусствовед. СПб., 2011. 167 с.

<sup>2</sup> Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.). М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1982. С. 50.

## **Татарский шамаиль в послевоенный период XX столетия**

И все же, несмотря на политику атеизма советской эпохи, живопись на стекле как форма религиозного искусства продолжала жить в народной среде, получив некоторое развитие в послевоенное время XX столетия — вплоть до 90-х годов. Искусство народных мастеров оставалось традиционным — и по форме, и по содержанию.

В 70-х гг. прошлого столетия к арабской букве как средству художественного образа обращается известный татарский художник Бакый Урманче<sup>1</sup>, одним из первых получивший профессиональное образование в советское время. Некоторые из его графических работ — «Аллах красив и любит Он красоту», «Слава Аллаху», «Не гневайся» — становятся хрестоматийными (Рис. 4).

Художник обращается к традиционным для профессиональных каллиграфов материалам — бумаге и перу. В то же время в его работах проявляются признаки «нового» искусства: «светское» содержание в виде поговорок и динамичная композиция некоторых произведений, где большое значение имеют не заполненные текстом пространства.

В истории развития каллиграфического искусства у татар графические работы Урманче обладают большим значением: с одной стороны, они явились своеобразным символическим «мостиком», перекинувшимся от дореволюционного искусства татарского шамаиля к произведениям профессиональных художников следующего поколения; с другой стороны, эти работы предвосхитили появление нового для постсоветской культуры художественного направления в форме арабографических произведений, возникшего в татарском национальном искусстве на рубеже XX–XXI вв.

## **Современное искусство: стили и направления**

В 90-е годы XX столетия перед современным татарским обществом встают острые проблемы сохранения национальной культуры и языка. Не случайно искусство татарского шамаиля становится объектом

---

<sup>1</sup> Бакый Урманче (1897–1990) — считается первым татарским профессиональным художником советской эпохи. Родившийся в семье муллы и впитавший в себя дореволюционный дух просветительства, Урманче был яростным сторонником сохранения арабской графики в 30-е годы. Пройдя через годы репрессий, он в 70-х гг. XX столетия создает ряд каллиграфических произведений, возрождая тем самым, этот вид искусства на профессиональной основе.

пристального внимания искусствоведов и темой для отдельного научного исследования<sup>1</sup>.

Переосмысление исторического прошлого и обращение к духовным истокам, как инструменту сохранения национальной культуры способствуют возрождению восприятия арабской буквы не только как религиозного, но и национального символа, отражающего развитие письменной культуры татарского народа. Сам ислам воспринимается татарами как фактор, сохраняющий национальные традиции и культуру.

Неудивительно, что в этот период к арабской букве, как источнику вдохновения, обращается целая плеяда профессиональных художников. Одни из них — профессиональные текстологи и знатоки арабского письма (ученые-текстологи и филологи Раиф Марданшин, Наджип Наккаш, Альфия Исхакова, Чулпан Шарифуллина, Гульназ Исмагилова), другие — имели за плечами профессиональную художественную подготовку (Фирдаус Гирфанов, Салават Гилязетдинов, Равиль Загидуллин, Марат Мингалеев, Зульфия Мухамметдинова, Владимир Попов, Ришат Саляхутдинов, Рушан Шамсутдинов, Рустем Шамсутов). Некоторые из художников всецело посвятили себя искусству каллиграфии в его «классической» форме, предполагающей тушь, перо и бумагу (Рамиль Насыбуллов, Айзат Мингазов, Джамиль Ахметгалиев).

Так, в самом начале 90-х гг. XX столетия в изобразительном искусстве художников Татарстана возродилось новое для советского времени художественное направление, взявшее за основу искусство арабской каллиграфии. Арабская буква, олицетворяя собой религиозный символ, вновь возрождается в национальном искусстве — после 70-летнего периода внедрения идеологии тотального атеизма и соцреализма! Свое вдохновение художники черпают в забытом в советские годы народном искусстве татарского шамаиля... В целом с активным участием профессиональных художников, современное арабографическое искусство стало более многообразным по материалам и техникам исполнения.

1. Традиционным для татарского шамаиля материалом остается стекло. Профессиональные художники значительно расширили границы народного искусства и по форме, и по содержанию. **Фирдаус Гирфанов** (1940–2017 гг., Набережные Челны) — один из старейших мастеров, развивавших эту технику. Профессиональное знание каллиграфического искусства позволяло художнику создавать произведения, наполненные глубинным религиозным смыслом. Плоскостной характер изображений и любовь к мельчайшим деталям, каждая из которых наделена своим смыслом, напоминают восточные миниатюры (Рис. 5).

<sup>1</sup> В частности, см.: *Шамсутов Р. И.* Искусство татарского шамаиля. Дисс. ... канд. искусствовед. М., 2000. 170 с.

Восстанавливая на своих картинах образы древних городов, этот художник привнес в са-кральное искусство татарского шамаиля ощущение «романтизма» и «сказочности».

**Чулпан Шарифуллина** (Набережные Челны) — в своем творчестве художник придает религиозному по содержанию искусству татарского шамаиля светский характер. Так, в технике живописи на стекле, традиционной для шамаиля, впервые появляется новый жанр — натюрморт. Сочетание религиозного текста и светского жанра отражает тенденцию развития татарского искусства на современном этапе (Рис. 6).



Рис. 5. Фирдаус Гирфанов. Шахри Биляр. 1994. Стекло, масло, фольга. НКЦ «Казань»



Рис. 6. Чулпан Шарифуллина. Имена Аллаха. 2016. Стекло масло фольга. Музей-заповедник «Казанский Кремль»

Одним из первых технику живописи на обратной стороне стекла применительно к «светским» сюжетам использовал в 90-х гг. Мадьяр Хазиев. (Набережные Челны). В качестве общего фона для своих «светских» по содержанию картин, выполненных на стекле, он стал использовать мерцающий эффект фольги. Воспитав не одно поколение молодых художников, Мадьяр Хазиев стоит у истоков зарождения «новой волны» картин, выполненных красками на обратной стороне стекла, когда уже сама внешняя форма произведения (стекло и фольга) становится признаком татарского национального искусства. И хотя многие его работы формально не затрагивают религиозных тем, сам материал — стекло — придает им «сакральное» звучание. Картины Мадьяра Хазиева узнаваемы по особому способу закрашивания фона мелкими разноцветными мазками (обычно фон «традиционного» шамаиля закрашивался каким-либо одним цветом).

2. Техника каллиграфии, предполагающая традиционные материалы (перо, тушь и бумага) также развивается по двум основным направлениям: с использованием классических правил построения и инновационных. Эстафета Б. Урманче перешла к **Раифу Марданову** и **Наджибу Наккашу**. Ученый-текстолог Н. Наккаш приложил много усилий для популяризации в шамаилях народных поговорок и стихов, ввел в обиход искусство написания имен — тугры. Сегодня в современном татарском обществе написание имен стало очень популярно: не претендуя на сакральный смысл, имя, написанное арабским шрифтом, наполняется национальным звучанием. В целом работы Наккаша отличаются своим национальным колоритом, присущим работам народных мастеров прошлого. Говоря о графических работах, нельзя не упомянуть имя **Ришата Саляхутдинова**. Все его работы выполнены со строго выверенными «классическими» шрифтами. Не случайно этот мастер принял активное участие в оформлении интерьеров мечети Кул Шариф. На сегодняшний день он является автором росписей многих



Рис. 7. Ришат Саляхутдинов.  
«Послеобеденная молитва».  
1998. Акрил, оргалит

мечетей как в РТ, так и за ее пределами. Ришат — один из художников, стремящийся сохранить в своих произведениях национальный колорит (Рис. 7).

**Рамиль Насыбуллов** — еще один мастер «классического» направления. Среди художников-каллиграфов он первый профессионально обучившийся правилам каллиграфии в Турции и получивший своеобразный диплом каллиграфа (иджазу). Возглавив Центр каллиграфии при РИУ, Рамиль также принимает активное участие и в оформлении мечетей (например, мечеть в Булгарах). Каллиграфические композиции этого мастера отличаются безупречным математическим просчетом пропорций тех или иных шрифтов, что поднимает национальное искусство каллиграфии на качественно новый профессиональный уровень (Рис. 8).

Одним из интересных художников-каллиграфов, развивающих «классическое» направление в арабской графике является **Джамиль Ахметгалиев** (Уфа). В своих картинах он удачно сочетает динамичную форму шрифтовых композиций с религиозным содержанием. Используя различные графические приемы, экспериментируя с материалами, художник вносит в свои работы новое, современное звучание (Рис. 9).

Вторую часть графических работ составляют картины с использованием приемов стилизации «классических» шрифтов. Так, например, своим индивидуальным, узнаваемым стилем обладают графические картины профессионального художника **Владимира Попова**. Творчество В. Попова интересно уже тем, что создано единственным в ряду татарских мастеров русским художником, далеким от ислама. К искусству



Рис. 8. Рамиль Насыбуллов.  
«Моя родина — Идель». 2007.  
Бумага, акрил



*Рис. 9. Джамиль Ахметгалиев.  
«Награда будет за доброе отношение  
ко всему живому». 2015.  
Стружечная фанера, акрил*



*Рис. 10. Владимир Попов.  
Каллиграфическая композиция  
(Коран, 87: 14). 2001.  
Оргалит, темпера*

каллиграфии он пришел в 70-летнем возрасте. Тем не менее его творчество отличается особой, присущей ему энергетикой и монументальностью. Смело стилизуя написание арабских букв, В. Попов создал ряд интересных произведений, сделав значительный вклад в арабографическое творчество художников Татарстана (Рис. 10).

Это же направление продолжила в своем творчестве ученица В. Попова, **Гульназ Исмагилова**. Стилизованные буквы в ее картинах, повторяясь, складываются в своеобразные орнаменты. Наконец, нельзя не отметить «авангардное» творчество самых молодых каллиграфов — **Айзата Мингазова** и **Айрата Хисматуллина** (Екатеринбург). Смело экспериментируя со способами написания арабских букв, художники добиваются интересных графических эффектов, свойственных современному искусству. К «знаково-символическому» направлению в графике относятся и некоторые работы автора статьи, **Рустема Шамсутова** (Рис. 11). Появляются картины, созданные с помощью компьютерной графики и распечатанные затем на холсте.

И если живопись на стекле и графические работы — традиционны для татарского искусства, то *масло и холст* — относительно новые материалы, редко используемые при написании текстов. Живописные полотна, хоть и не столь многочисленны, заняли свою нишу в общей картине современного исламского искусства художников РТ. Так, своим «наивным» языком и экспрессивностью отличаются многочисленные картины **Рустама Мухамметзянова**, фотографа по профессии. Вдохновляясь классическими работами старых мастеров, комбинируя свои впечатления, этот художник смог выработать свой индивидуальный, узнаваемый почерк. Монументальность и символизм присущи работам профессионального художника **Зуфара Низамутдинова**. И хотя текст почти не прочитывается и буквы превращаются в некие «скульптурные» знаки — эти работы существенно раздвигают рамки современного исламского

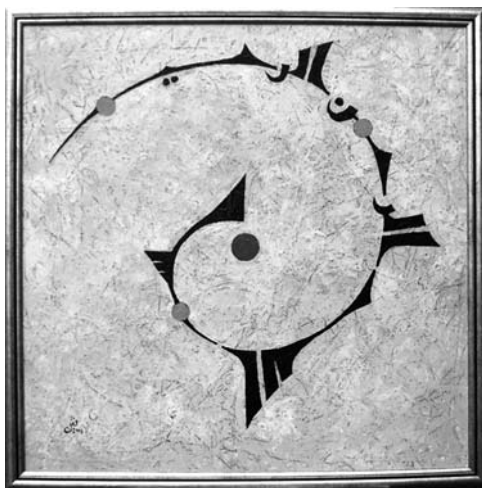


Рис. 11. Рустем Шамсутов.  
«Сотворение Мира (Басмала)». 2002.  
Оргалит, масло. ГМИИ РТ



Рис. 12. Рустем Шамсутов. «Фатх» («Победа»). 2000. Холст, масло. ГМИИ РТ

искусства. Несколько живописных картин создал автор статьи, **Рустем Шамсутов**. Использование текста в живописной технике по внешней форме перекликается с «авангардным» языком живописи 20-х гг. прошлого столетия (Рис. 12).

Абстрактные изображения, передающие «зашифрованную» информацию — главный посыл этих работ. Живописное произведение наполняется новым закодированным смыслом, способным открыться лишь посвященному зрителю. Некоторые из арабографических картин в творчестве **Василия Ханнанова** также отличаются яркой образной метафоричностью. В серии своих живописных работ, посвященных Корану, художник использует страницы старых книг, напоминая зрителю о богатой информации религиозных текстов (Рис. 13).

Еще одним новым направлением в изготовлении арабографических работ можно считать литографию и технику конгрева — ручного изготовления бумаги и выдавливания букв. Так, на литографиях **Марата Мингалеева** (Набережные Челны) арабское письмо выглядит фрагментарно, напоминая некие археологические находки. Арабская буква превратилась в забытый ныне культурный код, символ прошедшей истории, несущий некую закодированную информацию. Подобный же посыл исходит от работ **Салавата Гилязетдинова** (Уфа), выполненных в технике конгрев. Обращение к арабской букве как некоему забытому символу, археологическому фрагменту — типично для многих его работ (Рис. 14).

Возрождение искусства шамаиля в начале XXI века как национального бренда оказало значительное влияние и на его изобразительный ряд. Так, по сравнению с изображениями татарских шамаиляй начала XX в. исчезают многочисленные виды турецких культовых сооружений и суфийская символика. Их заменяют многочисленные



Рис. 13. Василий Ханнанов.  
Триптих «Тафсих», центр. часть.  
1989–1995. Холст, масло

изображения татарских мечетей, попытки реконструкций видов городской архитектуры Булгарского государства и Казанского ханства.

Постепенное замещение народного творчества профессиональным искусством не могло не способствовать развитию разнообразных форм и техник. Современное искусство все более становится индивидуальным, зависящим от уровня подготовки и приоритетов того или иного художника.

С другой стороны, на формирование изобразительного языка профессиональных художников не могли не оказать влияния тенденции развития современного искусства: «фрагментарность» текста или букв, использование в композиции картины пустого пространства, апелляция к археологическим объектам, фактуре и «многослойности», трактовка букв и текста как некоего зашифрованного знака или символа, значение которого уже утеряно. В самом деле, для большинства зрителей арабографический текст перестал нести информационную функцию, превратившись в художественный символ духовных ценностей и истории татарского народа.

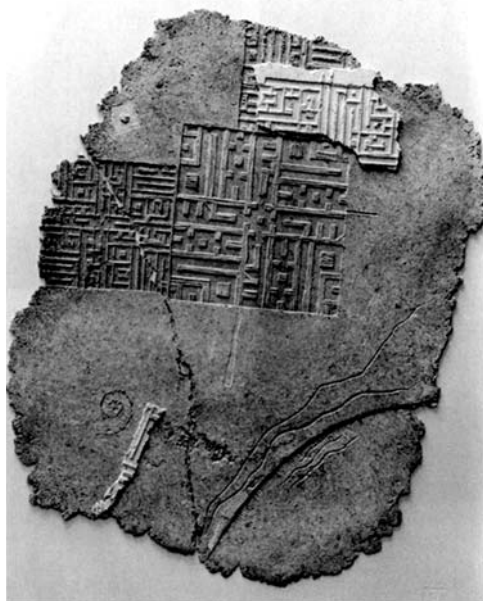


Рис. 14. Салават Гилязетдинов.

«Маша Аллах». 2001.

Бумага ручного литья (конгрев)

### **Развитие арабографического искусства в современный период: основные этапы**

В 2009 г. художники-каллиграфы объединяются в ассоциацию татарских каллиграфов «Алиф», принимают участие в ряде значимых выставок, среди которых можно отметить выставку «Татарский шамайль: слово и образ» (Москва, Музей Востока, ИЯЛИ АН РТ, Фонд Марджани, 2009 г.) и первую в Казани Международную выставку каллиграфии «Арабская каллиграфия: связь времен и народов» (Казань, Хазине, Министерство культуры РТ, Кувейтский центр мусульманских искусств, 2010).

В 2010 году на территории Музея-заповедника «Казанский Кремль» при поддержке Фонда Марджани организуется первая в республике Галерея татарского шамаила и каллиграфии. Органично дополняя деятельность Музея ислама в мечети Кул Шариф, Галерея успешно действует и сегодня, проведя за свой 5-летний период работы порядка 20 выставок, направленных на популяризацию и развитие современного исламского искусства.

Свой вклад в современное развитие каллиграфии внес Российский исламский институт, в стенах которого возрождается «Центр каллиграфии» (2010 г.). Поддержку своей деятельности художники каллиграфы получают и от Духовного управления мусульман РТ, под патронажем которого при содействии Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования в Казани были организованы республиканские конкурсы искусства каллиграфии. Благодаря активной работе ДУМ РТ большой резонанс получили сегодня выставки-конкурсы «Шамаиль моей семьи» (Музей ислама, Галерея татарского шамаила, 2015, 2016 гг.), направленные на популяризацию техники живописи на стекле, как отличительной особенности татарского национального искусства.

Неоценимый вклад в развитие и популяризацию искусства татарского шамаила внес вышеупомянутый Фонд Марджани (Москва), подготовив и издав научно аннотированные каталоги татарских шамаилей<sup>1</sup>.

## Заключение

Подводя итоги, можно констатировать, что новый расцвет исламского искусства в творчестве татарских художников в целом отражает социальные перемены, произошедшие в обществе в 90-е гг. прошлого столетия: рост национального самосознания, возрождение религиозно-духовных ценностей, переоценка исторического наследия, проблемы сохранения национальной культуры и языка.

В то же время изменился культурный код, определяющий новую эпоху — так же как и религиозное сознание общества. Арабская графика становится понятной узкому кругу специалистов. Сами художники, обратившиеся к искусству каллиграфии, далеко не всегда следуют строгим религиозным предписаниям. Как следствие, исчезли обширные информационные печатные тексты, суфийские символы, народные «обереги», такие виды каллиграфического искусства как кытта<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Татарский шамаиль: Слово и образ. Искусство каллиграфии. М.: ИД Марджани, 2009. 112 с.; Татарский шамаиль. Конец XIX — начало XX века. М.: ИД Марджани, 2013. 224 с.

<sup>2</sup> *Кытта* — вид шамаила с художественно оформленным поэтическим или прозаическим отрывком, выполненным профессиональным каллиграфом. В татарском искусстве известны кытта, выполненная Али Махмудовым (ОРК НБ КГУ), кытта с двустижием на арабском языке, выполненная хазратом Йусуфом Йасари (Национальный музей РТ), кытта с касыдой Мухаммада ал-Бусыри (Национальный музей РТ).

и хилья<sup>1</sup> — вся информация, хорошо знакомая религиозному зрителю начала прошлого столетия.

Искусство ислама становится не только носителем религиозной информации, но и обретает символическую и эмоциональную значимость. Появляются и быстро завоевывают популярность новые направления исламского искусства, не связанные с религиозными установками — «тугра»<sup>2</sup> и «шаджара»<sup>3</sup>.

На смену безымянным картинам народных мастеров приходят произведения художников, получивших профессиональное образование. И если искусство начала 90-х годов можно характеризовать как «стихийное», возникшее на фоне кризиса национальной культуры и духовного вакуума, то чуть позже, в первое 10-летие XX в., уже в стенах Российского исламского университета зарождаются ростки профессиональной каллиграфии.

Стимулированию профессионального роста способствует и активное строительство мечетей, требующих каллиграфического оформления<sup>4</sup>. Быстрыми темпами развиваются монументальные виды искусства (роспись стен и потолков, мозаика, витражи), новые направления исламского искусства, связанные с компьютерными технологиями и современными способами печати.

В целом, формируется отношение к арабской букве, как символу не только религиозному, но и национальному, отражающему историю письменной культуры татарского народа. Сама техника живописи на стекле, имеющая древние корни<sup>5</sup>, распространенная в культуре мно-

---

<sup>1</sup> *Хилья* («украшение, драгоценная вещь» (араб.)) — каноничное по форме искусство, содержащее словесный портрет пророка Мухаммада, получившее свое развитие на территории Турции. Основателем художественно оформленного описания качеств и достоинств Пророка в виде хильи считается Хафиз Осман (1642–1698), а первая известная хилья этого мастера относится к 1697 году (Akbas, Muhsine. Hilye // Diyanet. 2000. № 112, Nisan. S. 16–18.). Не исключено, что внешнее композиционное решение хильи возникло из традиции оформления Корана. Хильи выполнялись профессиональными каллиграфами и представляли собой образцы высокого искусства.

<sup>2</sup> *Тугра* — монограмма, выполненная на основе арабской каллиграфии. Каллиграфический тип тугры был разработан каллиграфами Османской империи как род печати-подписи султана (Традиционное искусство Востока: терминологический словарь. М., 1997). Внешняя форма современной тугры целиком зависит от фантазии художника. Символическая связь между внешним обликом каллиграфической надписи и содержанием послужил взлету популярности тугр в настоящее время.

<sup>3</sup> *Шаджара* — букв. «дерево» (араб.) В татарском искусстве — изображение родословной в виде древа или растения. В искусстве татар известна шаджара, иллюстрирующая в виде ветвистого древа «цепочку» пророков (Рахимов Мулла Шариф, Курганская область, район Сафанул, аул Кубакай (Бухарева), «Шаджара пророков», цветная литография, 20х30 см. Типография М. Чирковой, 1890, ОРК НБ КГУ, 107-д).

<sup>4</sup> В 1996–2005 гг. на территории Казанского Кремля было завершено строительство мечети Кул Шариф.

<sup>5</sup> В XV в. секреты производства изделий из цветного стекла были известны в Ливане, Иордании и Палестине. В Европе в технике живописи на стекле выполнялись так называемые старонемецкие (баварские) иконы. Известно, что в Трансильвании (Румыния) первые христианские иконы, выполненные росписью на стекле, появились в конце XVII в. (об этом: *Бушилу. Э. Иконы на стекле. Декоративное искусство СССР. 1969. № 12(142). С. 14*). Считается, что баварские иконы, выполненные на стекле, воодушевили Василия Кандинского на создание его «стеклянных» предметных композиций.

гих народов, становится сегодня своеобразным брендом современного татарского национального искусства.

И если век назад материал стекла и фольги в восприятии волжских татар-мусульман олицетворяли собой качества «светозарности», а значит «святости», то сегодня, под влиянием растущей популярности искусства шамаиля, техника живописи на обратной стороне стекла переходит границы религиозного содержания, распространяясь на картины светской тематики. Вслед за Мадьяром Хазиевым к технике живописи на стекле обратились молодые художники «новой волны», продемонстрировавшие свое творчество на вышеупомянутой выставке «Шамаиль моей семьи»

Таким образом, в современном татарском искусстве происходит очередная трансформация шамаиля, основанного на технике реверсной живописи на стекле с применением фольги, в новый вид искусства, не религиозного по своему содержанию. И пока искусствоведы пытаются придумать специальный термин для этого явления, его приверженцы рассуждают об «исламизации» современного искусства, наделяя сакральным значением любые изображения, выполненные в традициях татарского шамаиля. И если сегодня, с одной стороны, подобная «трансформация» служит рекламой национальному искусству, то с другой — размывает границы исламского искусства и сложившейся терминологии. Сама метафора «светозарности» превращается в искусственно надуманную установку, а материал стекла и фольги становится формально первичным по отношению к содержанию.

Попытки современных художников выйти за привычные рамки исламского искусства диктуются отчасти и изменениями, коснувшись «традиционного» шамаиля: «самодельные» шрифты народных умельцев, придающие национальный колорит этим произведениям, сменили безукоризненные в стилевом отношении надписи, выполненные профессиональными каллиграфами. Искренность и примитивизм народного творчества, диктуемые религиозным сознанием общества, уходят в прошлое.

## Литература

*Аль-Хуссаини Абдуль-Хаким.* Народная картинка в искусстве Арабского Востока XIX–XX веков: дисс. ... канд. искусствоведения. Л., 1986. 186 с.+ Прил. 142 с.: ил.

*Ахмадуллин М. Л.* Дизайн арабоалфавитной печатной продукции Поволжья и Урала: конец XIX — начало XX в.: дисс. ... канд. искусствоведения. СПб., 2011. 167 с.

*Бартольд В. В.* Культура мусульманства. М., 1998. 111 с.

Бушилу. Э. Иконы на стекле // Декоративное искусство СССР. 1969. № 12(142). С. 14–17.

Воробьев Н. И. Материальная культура казанских татар (опыт этнографического исследования). Казань, 1930. 464 с.

Валеева-Сулейманова Г. Ф. Осуществление ленинского плана монументальной пропаганды в Татарии в 1920-х годах // Из истории материальной культуры татарского народа. Казань, 1981. С. 11–15.

Дульский П. М. Казанский каллиграф Али Махмудов: Очерк из истории Востоковедения в Казан. ун-те. Казань: Татполиграф, 1930. 8 с.

Закиров С. З. Издания на восточных языках в Казани в первой половине XIX в. // Народы Азии и Африки. 1961. № 6. С. 110–118.

Катанов Н. Ф. Казанско-татарские литографированные издания с именами лиц Ветхого и Нового Заветов. Казань: Типолитография Императорского ун-та, 1905. 4 с.

Смирнов В. Д. Мусульманские печатные издания в России за 1885–1887 гг. // Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. Т. 3. 1888. С. 3.

Мандельштам О. Э. Гуманизм и современность // Собрание сочинений: В 4 т. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1993. Т. 2.

Михайлова С. М. Казанский университет в духовной культуре народов Востока России (XIX век). Казань: КГУ, 1991. 359 с.

Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.). М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1982. 440 с.

Искусство Востока: терминологический словарь: А–Я. М.: Эллис Лак, 1997. 359 с.

Улемнова О. Л. Искусство графики Татарстана 1920–30-х годов: Дисс. ... канд. искусствоведения. М., 2005. 242 с.

Шамсутов Р. И. Искусство татарского шамаиля: дисс. ... канд. искусствоведения. М., 2000. 170 с.

Шамсутов Р. И. Слово и образ в татарском шамаиля: от прошлого до настоящего. Казань: Татар. кн. изд-во, 2003. 199 с.

Татарский шамаиль: Слово и образ. Искусство каллиграфии. М.: ИД Марджани, 2009. 112 с.

Татарский шамаиль. Конец XIX — начало XX века. М.: ИД Марджани, 2013. 224 с.

Akbas, Muhsine. Hilye // Diyanet. 2000. № 112, Nisan. S.16–18.

## References

Al'-Hussaini Abdul'-Hakim (1986). *Narodnaya kartinka v iskusstve Arabskogo Vostoka XIX–XX vekov* [Folk Picture in the Art of the Arab East of 19–20 Centuries. Cand. Sci. Dissertation]. Diss. ...kand. iskusstvovedeniya. Leningrad. 187 p.

Ahmadullin M. E. (2011). *Dizain araboalfavitnoi pechatnoi produktsii Povolzh'ya i Urala (konets XIX — nachalo XX v.)* [Design of Arabographic Printed Products of the Volga and Ural Regions (Late XIX — Early XX Century). Cand. Sci. Dissertation]. Dissert. na stepen' kand. iskusstvoved. St. Petersburg. 167 p.

Bartol'd V. V. (1998). *Kul'tura musul'manstva* [Culture of Islam]. Moscow: Lenom. 112 p.

Bushilu. E. (1969). Ikony na stekle [Icons on the Glass]. *Dekorativnoe iskusstvo SSSR*. № 12(142). P. 14–17.

Vorob'ev N. I. (1930). *Material'naya kul'tura kazanskikh tatar (opyt etnograficheskogo issledovaniya)* [The Material Culture of the Kazan Tatars (the Experience of Ethnographic Research)]. Kazan'. 464 p.

Valeeva-Suleimanova G. F. (1981). *Osushestvlenie leninskogo plana monumental'noi propagandy v Tatarii v 1920-h godah. Iz istorii material'noi kul'tury tatarskogo naroda*. [Implementation of the Leninist Plan of Monumental Propaganda in Tataria in the 1920s. From the History of Material Culture of the Tatar People]. Kazan': In-t yaz., lit. i ist. P. 11–15.

Dul'skii P. M. (1930). Kazanskii kalligraf Ali Mahmudov [Kazan Calligrapher Ali Mahmudov]. *Vestnik nauchnogo obshestva tatarovedeniya*. No. 9–10. P. 172–177.

Zakirov S. Z. (1961). Izdaniya na vostochnykh yazykah v Kazani v per. pol. XIX v. [Editions in the Eastern languages in Kazan in the First Half of XIXth Century]. *Narody Azii i Afriki*. No. 6. P. 110–118.

Katanov N. F. (1905). *Kazansko-tatarskie litografirovannye izdaniya s imenami lic Vethogo i Novogo zavetov* [Kazan-Tatar Lithographed Editions with the Names of Persons of the Old and New Testaments]. Kazan'. Tipolitografiya Imperatorskogo un-ta. 4 p.

Smirnov V. D. (1888). Musul'manskie pechatnye izdaniya v Rossii za 1885–1887 gg. [Muslim Printed Publications in Russia During 1885–1887]. *Zapiski Vostochnogo otdeleniya Imperatorskogo Russkogo Arheologicheskogo obshestva*. T. 3. P. 3.

Mandel'shtam O. E. (1921). *Gumanizm i sovremennost*. [Humanism and Modernity]. Sobranie sochinenij: V 4 t. M.: Art-Biznes-Centr, 1993. T. 2.

Mihailova S. M. (1991). *Kazanskii universitet v duhovnoi kul'ture narodov Vostoka Rossii* [Kazan University in the Spiritual Culture of the Peoples of the East of Ocherki istorii arabskoj kul'tury (V–XV vv.)] [Outlines of History of Arabic Culture (V–XV Centuries)]. M.: Glavnaja redakcija vostochnoj literatury izd-va «Nauka», 1982. 440 s.

*Iskusstvo Vostoka: terminologicheskij slovar': A–Ja*. [The Eastern Art: Terminological Dictionary From A To Ja]. M.: Jellis Lak, 1997. 360 s.

Ulemnova O. L. (2005). *Iskusstvo grafiki Tatarstana 1920–30-h godov* [Art Graphics of Tatarstan in 1920–30. Cand. Sci. Dissertation]. Dissert. na soiskanie stepeni kand. iskusstvoved. Moscow. 242 p.

Halidov B. Z. (1982). *Oчерки истории арабской культуры* [Essays on the History of Arab Culture]. Moscow. 214 p.

Shamsutov R. I. (2000). *Искусство татарского шамайля на рубеже XIX–XX вв.* [The art of the Tatar Shama'il at the Turn of the 19th and 20th Centuries. Cand. Sci. Dissertation]. Disser. na soiskanie stepeni kand. iskusstvoved. Moscow. 170 p.

Shamsutov R. I. (2003). *Slovo i obraz v tatarskom shamaile: ot proshlogo do nastoyashego* [The Word and the Image in the Tatar Shama'il: From the Past to the Present]. Kazan'. Tatar.kn.izd-vo. 199 p.

Katalog (2013). *Tatarskii shamail'. Konec XIX — nachalo XX v.: shamaili na stekle, osmanskije shamaili, litografirovannye shamaili.* [Catalog "The Tatar Shama'ls". The End of the XIX — the Beginning of the XX Century. Shama'ls on the Glass, Ottoman Shama'ls, Lithographed Shama'ls]. Iz sobraniya Fonda Mardzhani. Otv.redi sost.: I. L. Alekseev, V. O. Bobrovnikov, M. Yu. Filatova. M.: Izdatel'skii dom Mardzhani. 224 p.: il.

Akbas, Muhsine (2000). Hilye. *Diyanet*. No. 112, Nisan. S. 16–18. S. 16–18.

## THE ARABOGRAPHIC ART OF KAZAN (VOLGA) TATARS AND ITS MODERN TRANSFORMATION

**Rustem I. SHAMSUTOV,**

Candidate of Art Criticism, senior lecturer, the Chair of Reconstruction and Restoration of Architectural Heritage and Basic Architectural Science, Institute of Architecture and Design, Kazan State University of Architecture and Civil Engineering

(1, Zelenaya str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420043, Russian Federation).

Tel.: +7 (843) 510-46-01

E-mail: shamsut@mail.ru

**Abstract.** Islamic Art based on Arabic calligraphy has deep traditions and long millennial history in Tatar milieu. Due to Soviet atheistic propaganda and state policy of banning Arabic alphabet in 1930-es, the religiously inspired art was going through the process of decline. If the rise of Islamic art on the eve of the 20th century was influenced by new ideas of enlightenment, modernization of the religion and development of the Tatar mass media, hundred years later (in Post-Soviet Russia) emerged the new wave of Islamic Art.

Now we witness fundamental changes in the sphere of Islamic Arts and at its perception as well: instead of folk masters are coming professional artists (who received education during the Soviet period), religious mentality of the Tatar society now plays a minor role and the Arabic graphics itself becomes understandable only by specialists. Islamic Art starts to be less informative but more emotional and visual. Despite of that, the new attitude to the Islamic Art as to the national symbol is forming. For example Islamic Art in the form of calligraphy — painting on the glass “Shamail” — started to be a national brand. Besides monumental art the new types of Islamic arts are developing, such as Tughra (personal symbolic seal) or Shadjara (artistically decorated family tree). New technologies provided by computer graphics give wide opportunities for the development of Islamic Arts.

**Keywords:** Islamic art, Arabic calligraphy, painting on the glass, Shamail.

UDC 748.5; 75.021.335

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-141-164



*ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ*





## УНИВЕРСАЛИСТСКАЯ ИНТЕНЦИЯ ФАЛЬСАФЫ

**ЕФРЕМОВА****Наталья Валерьевна,**

канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора  
восточных философий, Институт  
философии РАН  
(109240, Россия, г. Москва,  
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).  
E-mail: salamnat@mail.ru

**Аннотация.** В статье освещается характерная для фальсафы, эллинизирующей философии ислама, универсалистская направленность, широко проявившаяся в разных областях знания — метафизике, эпистемологии, политике, эсхатологии. Автор исследует ее развитие в творчестве крупнейших файлясуфов — прежде всего ал-Фараби, Ибн Сины и Ибн Рушда. Изложенные в рамках этой универсалистской направленности их идеи представляют большое значение как исторический фундамент современных политических и философских универсалистских теорий, а также в плане сравнительного анализа с философской мыслью западного Средневековья.

**Ключевые слова:** универсализм, мусульманская философия, фальсафа, ал-ислам, ал-Фараби, Ибн Сина, Авиценна, Ибн Рушд, Аверроэс.

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-167-186

**С** распространением ислама на обширную территорию, простирающуюся от Среднего Поволжья на севере до Мадагаскара на юге, и от Атлантического побережья Африки на западе до Тихоокеанского побережья Азии на востоке, Арабский халифат стал новым центром взаимодействия и взаимообогащения различных культурных традиций влившихся в него народов. Он в немалой степени определял уровень мировой цивилизации — как материальной, так и интеллектуальной, а Багдад, столица государства Аббасидов, явился признанным научным и философским центром средиземноморского мира.

Мощный импульс «золотому периоду» (VIII–XIII вв.) мусульманской цивилизации дало так называемое «переводческое движение», направленное на аккумуляцию и творческое развитие достижений предшествовавших культур, прежде всего — античного наследия. Проводником его стал основанный в Багдаде халифом Харуном ар-Рашидом (ум. 809) и достигший наивысшего расцвета при его сыне, халифе ал-Мамуне (ум. 833), Дом мудрости (*байт ал-хикма*), совмещавший в себе

одновременно академию, библиотеку и переводческое бюро. В Доме мудрости была сосредоточена деятельность ученых различных конфессий и этносов, многие из которых перебрались туда из крупнейших очагов эллинистической образованности (Александрии, Гундишапура, Харрана). Мусульмане перенимали у народов прошлых цивилизаций знания, представлявшие общие интеллектуальные ценности, прежде всего «практические» науки (медицину, астрономию, математику) и античную философию, которую они «восприняли в относительно целостном виде»<sup>1</sup>. Универсализации мировоззрения способствовали и такие «демократические» черты мусульманской религии, как отсутствие церкви, духовенства, церковных соборов<sup>2</sup>, стимулирующие определенную свободу философского дискурса.

Группу переводчиков Дома мудрости возглавлял «Шейх переводчиков», христианин-несторианин Хунайн ибн Исхак ал-Ибади (ум. 873), владевший арабским, сирийским, персидским, греческим языками и прославившийся переводами сочинений многих греческих авторов («Начал» Евклида, «Алмагеста» Птолемея, «Сферики» Менелая, произведений Платона, Аристотеля, Гиппократ, Галена и других). В Доме мудрости трудились знаменитые во всем мусульманском мире ученые — великий математик ал-Хорезми (ум. ок. 850), математик и астроном ал-Фаргани (ум. 861), математик и астроном ал-Джаухари (перв. пол. IX в.), врач, математик, родоначальник фальсафы, носивший почетное прозвание «Философ арабов» ал-Кинди (ум. ок. 870), который отвечал за отбор для перевода на арабский язык греческих рукописей. По его личному заказу здесь была переведена «Метафизика» Аристотеля и атрибутируемая ему «Теология», к которой ал-Кинди написал свой комментарий. Благодаря усилиям мусульманских ученых для мировой культуры было спасено наследие древних народов, причем многие произведения сохранились только в арабском переводе. Во всемирно-исторической перспективе именно мусульманская культура явилась преемницей античной цивилизации, унаследовав в том числе ее универсалистский характер.

Значительную роль в этом сыграли представители фальсафы — крупнейшей школы философской мысли классического ислама, ориентировавшейся на античные модели философствования, прежде всего на Аристотеля и Платона. Связь фальсафы с древнегреческой традицией прослеживается даже в самом ее названии, являющемся «калькой» греческого слова *philosophia* («философия», «мудрость»), а её представители соответственно именуются *фалясифа*, т. е. «философами», или

<sup>1</sup> Сагадеев А. В. Межцивилизационные взаимодействия как фактор демифологизации и универсализации мировосприятия в культурах Средиземноморья // Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии: избранные статьи А. В. Сагадеева. М.: РУДН, 2009. С. 448.

<sup>2</sup> Там же. С. 449.

«мудрецами»<sup>1</sup>. Да и сам термин фальсафа в широком смысле прилагается как к мусульманским перипатетикам, представителям одного из направлений классической арабо-мусульманской философии, так и к античной философской мысли в целом.

Благодаря фальсафе впервые в истории философии встретились две ведущие культурные традиции — античная, языческая научно-философская, с одной стороны, и авраамическая, ревелативная, монотеистическая — с другой. Осуществлённый в рамках фальсафы синтез, в результате которого греческая философия, так сказать, «исламизировалась», а мусульманская доктрина «философизировалась», оказался действительно жизнеспособным. Впоследствии он был востребован в других культурах, вдохновив, в частности, классиков иудейской и христианской мысли, таких как Моисей Маймонид (ум. 1204) и Фома Аквинский (ум. 1274).

### Культурная парадигма

Свойственный фальсафе духовный универсализм способствовал развитию «идеологии дружбы», объединявшей философов разных вероисповеданий, которые не только общались и дискутировали между собой, но и перенимали друг у друга знания. Так, христианин-яковит Йахья ибн Ади, глава багдадской школы аристотеликов, был учеником мусульманина Абу-Насра ал-Фараби, который, в свою очередь, изучал науки под руководством христианина-несторианца Йуханны ибн Хайляна. В духовном родстве с этими мыслителями находились такие иудейские философы, как Вахб ибн Йаиш и Абу-л-Хайр Дауд ибн Музадж. О характерном для мусульманских философов универсалистском духе говорило и то, что порой к ним причисляли немусульманских мыслителей, как это произошло, например, с еврейским философом Ибн Габироле (XI в.), известным под именем Авицеброн<sup>2</sup>.

Приверженность мусульманских перипатетиков античному философскому наследию свидетельствует о характерной для мусульманской культуры интеллектуалистской ориентации, заложенной в Коране и Сунне. Первым словом, с которым архангел Гавриил обратился к пророку Мухаммаду, призывая его на пророческое служение, было: «Читай!» Широко известны также хадисы, направляющие мусульман

<sup>1</sup> Для обозначения мусульманских аристотеликов в арабском языке употребляется и термин *машша'иййа*; *машша'ун*, «прогуливающиеся», соответствующий греческим «перипатетикам».

<sup>2</sup> Прославившее его философское сочинение «Источник жизни» (*Fons Vitae*) было написано по-арабски и переведено на латынь. Оно получило широкое распространение в Европе, заняв место в ряду главных произведений средневековой схоластики. Только в 1846 году известный ориенталист Соломон Мунк обнаружил, что великий философ Авицеброн и еврейский поэт Шломо ибн Гвириоль — одно и то же лицо.

ко всеобъемлющему поиску знания: «Поиск знания — обязанность каждого мусульманина и мусульманки»; «Поиск знания — от колыбели до могилы»; «Ищите знание даже [если для этого потребуется достичь] Китая»; «Час размышления (*тафаккур*) лучше целого года богослужения (*'ибада*)»; «В Судный день чернила ученых приравняются (версия: перевесят) к крови мучеников». По словам известного американского исследователя Ф. Роузентала, в классическом исламе «концепция знания приобрела значительность, которой нет в других цивилизациях»<sup>1</sup>.

Чувство общности и духовного братства возникло между интеллектуалами разных народов и конфессий — мусульманами, христианами, иудеями и атеистами. Царившей в Багдаде в ту эпоху атмосфере свободомыслия поразился некий ригорист из Арабской Испании, посетивший кружок мусульманских теологов-мутакаллимов. Его свидетельство приводит арабо-испанский историк ал-Хумайди (ум. 1095). Он пишет, что на собрании присутствовали «не только мусульмане, как правоверные, так и сектанты, но также неверные, персы (огнепоклонники), материалисты, атеисты, евреи и христиане... Каждая секта имела своего вождя, обязанного защищать ее убеждения. Когда все собрались, один из неверующих сказал следующее: “Мы собрались, чтобы рассуждать. Вы знаете все условия. Вы, мусульмане, не будете приводить нам доводов, взятых из вашей книги или основанных на авторитете вашего пророка, так как мы ни тому, ни другому не верим. Каждый должен ограничиваться доводами, почерпнутыми из разума”. При этих словах все стали аплодировать»<sup>2</sup>. Следует отметить, что данный эпизод имел место в центре «суннитской ортодоксии» в X в., когда пора расцвета мутазилитского калама миновала, и на смену ему пришел более умеренный, ашаритский калам.

Подобная религиозная толерантность и плюрализм были характерны также для *фалясифа* (или др. вар. *файлясуфов*), о чем оставил свидетельство один из наиболее известных мыслителей своего времени Абу Хаййан ат-Таухиди (ум. ок. 1023). В таких сочинениях, как *ал-Мукабасат* («Извлечения») и *ал-Имта' ва-л-му'анаса* («Книга услады и развлечения») он в ярких картинах описал кружок своего учителя, известного логика-файлясуфа Абу Сулаймана ас-Сиджистани (ум. ок. 1000), где собирались и зороастрийцы, и шафииты, и яковиты, и несторианцы, и мутазилиты, и шииты.

Вдохновившись кораническими идеями об этнорелигиозном и культурном многообразии как стимуле к взаимообогащению (Коран, 2: 148;

<sup>1</sup> Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / пер. с англ. М.: Наука, 1978. С. 324.

<sup>2</sup> Ал-Хумайди. Джазуат аль-муктабис фи тарих 'улама' аль-Андалус. («Светоч знания по истории улемов Андалусии»). Каир: ад-Дар аль-Мисрийя, 1966. С. 109–110.

5: 2, 48; 49: 13) и соответствующими наставлениями Сунны (в частности, о мудрости как «утерянной собственности верующего»; о заимствовании ее «даже от уст язычника»; о поиске знания «хоть в далеком Китае»), фаласифа призывали к максимальной открытости в отношении культурных достижений других народов, всеохватывающему поиску знаний, распространении его на другие культуры.

В контексте защиты античной философии, проникновение которой в исламскую культуру было встречено резкой критикой со стороны мусульманских догматиков-традиционалистов, третировавших античную философию и греческую науку как языческую, а их мусульманских адептов — фаласифа как чуждых исламу, мусульманские перипатетики опирались на тезис об универсальном характере истины, находящийся вне наций и конфессий. Они рассматривали развитие знания как поступательный процесс, в котором оно обогащается за счет обретения и накопления относительных истин, добываемых усилиями ученых всего мира. Знание принадлежит всему человечеству, и поэтому не только не зазорно, но и должно перенимать его друг у друга. «...Нам, как в свое время и нашим предшественникам из видных иноязычных философов, — пишет по этому поводу ал-Кинди, — ясно, что ни один человек до сих пор не смог самостоятельно, опираясь только на собственные силы, надлежащим образом постичь истину, сколь бы тот ни усердствовал... нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила — пусть даже от далеких от нас по времени или отличных от нас по вере народов. Для искателя истины нет ничего лучше самой истины: истина ни принижается, ни умаляется из-за незначительности самого высказывающего ее или передающего; и никого не принижает обретением истины, наоборот, истина возвышает всякого»<sup>1</sup>.

Именно фаласифа, как главные поборники античной мудрости, противостояли обскурантизму мусульманских догматиков-традиционалистов в вопросе изучения языческих мыслителей. Так, Ибн Рушд (ум. 1198) выступил в защиту древних авторов, полагая запрет на их изучение в высшей степени невежественным и противным религии. Он считал, что перед человеком, который обладает способностями к восприятию их сочинений, в таком случае закрываются «врата, через которые религия призывает шествовать к познанию Бога, врата исследования, ведущего к подлинному Его познанию»<sup>2</sup>. При этом если кто-нибудь в процессе изучения по какой-либо причине собьется и совершит ошибку в интерпретации, их несправедливо запрещать для

<sup>1</sup> Ал-Кинди. О первой философии // Мусульманская философия (фалсафа): Антология / ред. Т. К. Ибрагим, Н. В. Ефремова. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 23.

<sup>2</sup> Ибн Рушд. О соотношении философии и религии // Там же. С. 553.

тех, кто достоин их изучать. Такого рода вред от штудирования данных сочинений есть акцидентальное и сопутствующее зло, а не присущее им сущностно. А тот, кто запрещает на этом основании достойному читать философские книги, по мнению Ибн Рушда, «подобен тому, кто не давал жаждущему пить прохладную воду (и тот умер), потому что кто-то погиб, захлебнувшись водой»<sup>1</sup>. Мусульмане могли бы многое почерпнуть у великих мыслителей прошлого, ведь отдельному человеку крайне трудно и даже невозможно самостоятельным образом постичь все предметы<sup>2</sup>, вторя ал-Кинди, полагал Ибн Рушд. А в деле добывания знания конфессиональная или этническая принадлежность не имеет значения, подобно тому как она несущественна при оценке годности орудия (ножа) во время жертвоприношения — так как в этом случае «не обращают внимания, принадлежит ли это орудие нашему единоверцу или иноверцу»<sup>3</sup>.

Защищая фальсафу от нападок богословов-традиционалистов, мусульманские перипатетики подчеркивали неразрывное единство философии и религии. Знание о Боге — Первоистинном (*ал-Хакк ал-аввал*) как о первопричине истинной сущности всех вещей, писал ал-Кинди, является «самой благородной и возвышенной частью» философии, ибо «вся прочая философия возводится к ней»<sup>4</sup>. Более того, тот, кто отвергает философию, «подлинно расстаётся с верой», ибо в философии «заключается знание о [сущности] Бога (*рубубиййа*), о [Его] единственности (*вахданиййа*), о добродетели (*фадыла*) обо всем полезном (*нафи'*) и о пути к нему, удалении от вредного (*дарр*) и остережении от него». Именно к приобретению этих сведений призывали явившиеся к людям пророки<sup>5</sup>.

## Роль Деятельного разума

В плане обоснования космолого-онтологического и эпистемолого-профетологического единства между верой/религией и разумом/философией фундаментальную роль сыграла файлясуфская концепция о космическом Активном/Деятельном разуме, разработанная ал-Фараби и модифицированная Ибн Синой в рамках эманационистской онтологической схемы, где впервые в истории философии

<sup>1</sup> Ибн Рушд. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фальсафа): Антология. С. 554.

<sup>2</sup> Там же. С. 550–551.

<sup>3</sup> Там же. С. 551.

<sup>4</sup> Аль-Кинди. О первой философии // Мусульманская философия (фальсафа): Антология. С. 21–22.

<sup>5</sup> Там же. С. 25.

был осуществлен синтез античной философии с монотеистическим ревелативизмом.

Происхождение сущих от Бога/Первоначала предстает как интеллектуальная эманация, в процессе которой метафизическое единство Первоначала переходит в природное множество мира. От Бога эманируются/нисходят девять небесных сфер — ближайшая к Нему атласная, беззвездная сфера, далее следуют сфера неподвижных звезд и семь концентрических, вращающихся вокруг Земли сфер, к каждой из которых прикреплено по одному небесному телу (Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий и Луна), а также девять разумов, управляющих этими сферами. Девятый разум порождает подлунную сферу (с Землей в центре) и управляющий ею десятый разум — Активный/Деятельный разум (*ал-‘акл ал-фа‘ал*), или Дарителя форм (*вахиб ас-сувар*).

В файлясуфской теории Деятельного разума находит развитие кораническая мысль о всеобщности Божественного водительства (Коран, 20: 50; 16: 36; 13: 7). Мусульманские перипатетики не ограничиваются ее традиционной интерпретацией, согласно которой Господь каждому народу дарует пророка (35: 24), а полагают, что Бог, от которого исходит все благое (*хасана*) в человеке, через приобщение к Деятельному разуму ниспосылает знание (в том числе о пути к спасению) каждому человеку, который мыслит.

Именно Активный интеллект дарует все формы нашего мира, как материальные, единичные формы физических тел, так и нематериальные — интеллигибелии, присутствующие в человеческом интеллекте. В то же самое время он выступает источником божественного откровения пророкам, по отношению к которому ал-Фараби использует коранические эпитеты «Дух верный» (*ар-рух ал-амин*) и «Дух пресвятой» (*ар-рух ал-кудус*), в мусульманском богословии обычно прилагаемые к архангелу Гавриилу, ангелу Откровения, посреднику между Богом и людьми<sup>1</sup>. Посредством Активного интеллекта, играющего роль единого источника знания для философа и пророка, устанавливается фундаментальное родство между философией и религией. Различие между философским и пророческим знанием состоит лишь в способах и формах соединения с Деятельным разумом. Так, если философ получает свое знание в виде абстрактных, теоретических понятий, то пророк способен воспринимать исходящее ему озарение благодаря не только разуму, но и воображению; представлять истину, наряду с понятийными категориями, в чувственных образах и символах, доступных широкой публике. Коранические/религиозные методы универсальны, они не только являются наилучшим способом просвещения народных

<sup>1</sup> Ал-Фараби. Гражданская политика // Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 48.

масс, но и рассчитаны на интеллектуальные элиты<sup>1</sup>. В этом отношении Ибн Рушд высказывается о пророческой миссии, сравнивая ее с философской и подчеркивая, что каждый пророк (*наби*) есть мудрец/философ (*хакам*), но не каждый мудрец — пророк<sup>2</sup>.

### Единство философии и религии

Отстаивая эпистемологическое единство философии и религии, Аверроэс называет их «молочными сестрами», «спутницами-подругами по природе своей и по сущности»<sup>3</sup>. В отличие от латинских аристотеликов, которые в духе характерного для них понимания «теории двойственной истины» допускали противоречие между философскими выводами и религиозными истинами, Ибн Рушд выступал сторонником эпистемологического монизма, где философия не противопоставляется религии, а наоборот, гармонично сочетается с ней, выражая ее сокровенный, внутренний, смысл. Поскольку, заявлял он, «истина не противоречит истине, но согласуется с ней, свидетельствуя о ней»<sup>4</sup>, научно-философское исследование не может привести к положениям, расходящимся с учением богооткровенной религии. В случае же конфликта между философским умозаключением и Священным текстом последний непременно допускает рациональное, «иносказательное толкование» методом аллегоризации (*ta'wil*)<sup>5</sup>, благодаря которому внешний (*захир*) смысл священного текста приводится в соответствие с его внутренним (*батын*) смыслом.

Фундаментальным основанием концепции аллегорического толкования Священных текстов для Ибн Рушда, как и для мутакаллимов, послужил знаменитый коранический «айат о *тавиле*» (3: 7). Однако в отличие от мутакаллимов, Ибн Рушд выступает за дифференцированный подход к аллегорической экзегетике. Согласно выдвинутой им концепции о соотношении между классами людей и присущими им типами рациональной аргументации, только философы/фалясифа, апеллирующие к аподиктическим («неопровержимым», достоверным) посылкам и следующие аналогичным методам доказательства, способны к иносказательному толкованию Священных текстов и обладают правом на аллегорическую экзегетику, тогда как широкая публика,

<sup>1</sup> Ибн Рушд. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фальсафа). Антология. С. 579–580.

<sup>2</sup> Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения / ред. С. И. Еремеев. Киев: УЦИММ — Пресс; СПб.: Алетея, 1999. С. 507.

<sup>3</sup> Ибн Рушд. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фальсафа). Антология. С. 581.

<sup>4</sup> Там же. С. 555.

<sup>5</sup> Там же. С. 555–556.

которая не имеет соответствующих навыков и которой свойственно воспринимать истину в образной, поэтической форме, не должна выходить за рамки буквального понимания этих текстов. Для ее убеждения лучше всего подойдут риторические аргументы, коими пользуются пророки-проповедники. Еретиками, с точки зрения Аверроэса, являются и те из не относящихся к фаласифа, кто пытается самостоятельно прибегать к аллегоризации, и те, кто подстрекает их к этому, ибо иносказательное толкование Священных текстов без должных навыков ведет к неверию, а подстрекающий к неверию из людей иносказательного толкования — сам неверующий<sup>1</sup>. Поэтому Ибн Рушд обрушивается с критикой на богословов (ал-Газали, ашаритов-мутакаллимов), которые, с его точки зрения, нарушили этот закон, разглашая перед народом философские истины, иносказательно толкуя священные тексты, что, по его мнению, и явилось причиной социального разлада, ввергло людей «в пучину ненависти, взаимной неприязни и войн, порвав в клочья религию и вконец разобщив людей»<sup>2</sup>.

Философия, утверждает Аверроэс, не только не противостоит религии, не содержит ничего противоречащего исламу, но является одним из путей познания Бога и Его творений. Ведь «Пророк был избран посланником и к светлокожим, и к темнокожим именно поэтому, т. е. потому, что его религия предусматривает все пути, по которым призывают к Богу»<sup>3</sup>. Ориентирующаяся на выявление универсального в частных проявлениях бытия, философия призвана раскрыть подлинный, внутренний смысл религии. При этом, хотя описания тех или иных реалий могут варьироваться от одной религии к другой, все религии, по мнению фаласифа, — истинные. Отмечая наличествующее в мире религиозно-конфессиональное многообразие, они считали его естественным, объясняя причинами, которые заключены в самой природе религиозного восприятия. По мнению ал-Фараби, поскольку большинству людей свойственно представлять истины в их «аналогах»/«образах» (*мисал*), «наиболее им знакомых», религиозно-символическое оформление истины у разных народов может быть неодинаковым. Вот почему в совершенных градах<sup>4</sup> существуют различные религии, хотя все они стремятся к счастью и преследуют одну и ту же цель<sup>5</sup>.

В том же духе высказывается Ибн Рушд. Учение о воскресении, говорит он, можно найти у многих народов, исповедовавших разные

---

<sup>1</sup> *Ибн Рушд*. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фальсафа). Антология. С. 570.

<sup>2</sup> Там же. С. 578.

<sup>3</sup> Там же. С. 555.

<sup>4</sup> О концепции Совершенного града у мусульманских перипатетиков более подробно см. ниже, в разделе «Путь к счастью».

<sup>5</sup> *Ал-Фараби*. Совершенный град // Мусульманская философия (фальсафа). Антология. С. 191.

религии, — истоки его восходят к религии сабиев, впервые же оно присутствует в книгах проповедовавших после Моисея иудейских пророков, а окончательное оформление получает в Евангелии. Однако методы и пути обоснования религиозных истин отличаются друг от друга. Рассуждая о догмате воскресения, Аверроэс писал, что «все религии едины [в утверждении о существовании] иного бытия после смерти, хотя различаются между собой относительно свойств этого бытия... Они также сходны в [утверждении о] деяниях, ведущих к счастью, которые в том мире, но различаются в определении величины этих деяний»<sup>1</sup>.

Поскольку смысл важнейших религиозных предписаний одинаков и все религии ведут к одной и той же цели, человек должен следовать той вере, в которой он родился и вырос, что, по мнению Ибн Рушда, является одной из главнейших добродетелей. Вместе с тем мыслитель благосклонно относится к философам прошлого, избравшим для себя более совершенную религию, которая наилучшим образом соответствовала бы их времени. Так, александрийские мудрецы стали мусульманами, когда ислам достиг Египта, а римские учителя-язычники в свое время приняли христианство<sup>2</sup>. Для себя же наиболее предпочтительной он считал исламскую религию, преимуществом которой называл, в частности, описание эсхатологических реалий в более ярких, по сравнению с христианством, чувственных образах, что, как полагал Ибн Рушд, лучше способствует формированию у верующих моральных добродетелей<sup>3</sup>.

### Общечеловеческий интеллект

Сильнее всего в творчестве Ибн Рушда универсалистская тенденция проявилась в его оригинальной теории о едином, надындивидуальном общечеловеческом интеллекте — мононоизме<sup>4</sup>. Здесь Аверроэс отходит от фундаментальной онтологической идеи восточных перипатетиков (ал-Фараби и Ибн Сины) о планетаризации активного интеллекта. Следуя аристотелевскому гилеморфизму, он идет по пути интериоризации активного интеллекта, полагая его, наряду с материальным интеллектом, в человеческой душе. В трактовке Ибн Рушда активный интеллект претерпевает трансформацию своей роли Дарителя форм.

<sup>1</sup> Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. С. 506 (перевод данного фрагмента отредактирован мною — Н. Е.).

Сабии/сабеи — один из главных южно-аравийских народов, создавший могущественное Сабейское царство (кон. I тыс. до н. э. — кон. III в. н. э.). Сабеи упомянуты в Коране (2: 62; 5: 69 и 22: 17) наряду с иудеями и христианами как единобожники.

<sup>2</sup> Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. С. 506–507.

<sup>3</sup> Там же. С. 508.

<sup>4</sup> От греч. monos — единый, единственный и nous — ум, разум.

Говоря аристотелевским языком, он перестает быть «производящей» причиной, переходя в разряд «оказиональной», или — лучше — «инструментальной».

Активный интеллект «оказывается не только двигателем, но и содержанием человеческой мысли»<sup>1</sup>, притом не индивидуальной, а родовой. Он включает в себя интеллектуальный «инструментарий»: саму способность к абстрактному мышлению, принципы абстракций и логические схемы построения силлогизмов. Это универсальное знание первее индивидуального знания так, как «взрослый мужчина первее ребенка, и человек первее семени, ибо одно уже имеет свою форму, а другое — нет» (Аристотель. *Метафизика*. IX, 8, 1050a, 4–10). Данное первенство носит чисто метафизический, а не временной характер, ибо потенциальное знание у конкретного человека предшествует актуальному (см.: *Аристотель*. О душе. III, 5, 430a, 20–23), в мире же в целом оно не предшествует ему. Активный разум вечен, и в качестве такового предстает надындивидуальной сущностью, единой для всех мыслящих людей.

Что касается воспринимающего, материального разума, то он в трактовке Ибн Рушда является в качестве особого рода вечной, неуничтожающейся субстанции — «интеллигибельной материи», отрешимой от тела. Аверроэс полагает его нумерически единым для всего человечества, что означает не что иное, как единство психологической организации людей, благодаря которой они познают мир и передают знание друг другу.

Стало быть, если первые два интеллекта в душе человека — активный и материальный — вечны и едины, то таковым должен быть и порождаемый ими спекулятивный интеллект. Однако подобный вывод привел бы к вульгарному монопсихизму, в духе которого противники Аверроэса часто интерпретировали его учение. Решая проблему соотношения универсальности знания и индивидуального характера познавательного акта, философ постулирует двойственную природу спекулятивного интеллекта, который, по его мнению, подвержен возникновению и уничтожению в одном отношении (через имажинативные формы) и вечен (через материальный интеллект) — в другом<sup>2</sup>.

Единство спекулятивного интеллекта означает, во-первых, присущую всем людям общность интуитивных понятий и логических принципов: эти спекулятивные интеллигибелии едины и вечны с точки зрения воспринимающего их материального интеллекта, но множественны и контингентны в отношении получивших их индивидов<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Сагадеев А. В. Ибн Рушд. М.: Мысль, 1973. С. 116.

<sup>2</sup> *Averrois Cordubensis. Commentarium Magnum in Aristotelem de Anima libros*. Recensuit F. St. Crawford. Cambridge, Mass., 1953. P. 569–574; 402. Далее — СМ.

<sup>3</sup> СМ. P. 575–583.

Во-вторых, оно знаменует собой преемственность в интеллектуальной истории человечества, становясь оригинальным вариантом развития знаменитой идеи о «вечной философии» (*philosophia perennis*), единой в своей основе и переходящей от одного народа к другому, от одной страны — к другой. «Когда в отношении какого-то индивида, — пишет Ибн Рушд, — некоторое новое знание [полученное им] о вещах разрушается с исчезновением субъекта, через который оно связано с нами и является истинным, т. е. имажинативную форму, отсюда не следует, что это знание уничтожилось полностью, так как оно исчезло [только] в отношении некоего индивида»<sup>1</sup>. И в-третьих, единство и вечность спекулятивного интеллекта обеспечиваются непрерывным созерцанием интеллигибелей со стороны какого-либо субъекта, достигшего определенной степени развития теоретического ума, философа.

По мнению Аверроэса, мир не обходится без такого вечно существующего «философа», в своем индивидуальном бытии осуществляющего высшую завершенность человека. «Ведь если мудрость, — поясняет свою мысль Аверроэс, — некоторым образом присуща человеческим существам, как различные виды ремесел присущи оным, то надо полагать невозможным, чтобы философия оставалась без какого-либо обиталища: коли какой-то части [света] — например, на севере земли — недостает этих ремесел, то другие области не будут лишены оных, хотя очевидно, что сии могут иметь обиталища как на юге, так и на севере»<sup>2</sup>. Подобно тому, как от человека рождается человек, от лошади — лошадь, в каждом поколении людей должен существовать хотя бы один философ. И если такой человек, носитель мудрости, в какое-то время отсутствует в какой-то части Земли, то он обязательно должен найтись в какой-то другой ее части. Данный способ бытия и обеспечивает вечность и бессмертие теоретического ума, присущего всему человеческому роду.

Так и новое знание, полученное каким-либо индивидом, с течением времени разрушается и исчезает только в отношении него самого, но не человеческого рода в целом. Выполняя роль своеобразной «копилки» человеческих знаний, этот единый общечеловеческий разум является собой интеллектуальное единство всех людей аналогично тому, как

<sup>1</sup> СМ. Р. 589–594.

<sup>2</sup> *Ибн Рушд*. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (фрагмент) / пер. с лат., предисл. и коммент. Н. В. Ефремовой // Ишрак. 2012. № 3. М.: Восточная литература РАН, 2012. С. 403. Религиозный отсыл к концепции о «вечно существующем философе» можно усмотреть также в суфийской идее о «полюсе своего времени» (*кутб заманихи*), возглавляющем невидимую иерархию святых, или в шиитском имаме, которые олицетворяют собой присутствие в мире Божественного закона. Антропный космологический принцип присутствует в современной физике, в идее «соучаствующего сознания» (Дж. Уилер) и «наблюдателя» в концепции «множественности миров» (Х. Эверетт): человек непрерывно «творит» Вселенную, наблюдая ее и таким образом как бы соучаствуя в рождении реальности. К подобной идее был близок Иммануил Кант, утверждавший, что человеческое сознание не является пассивным зеркалом, отражающим мир, оно активно конституирует его в соответствии с собственной структурой.

единый организм символизирует их политическое единство. В процессе реализации своей «части» знаний каждый человек как бы задействует интеллектуальную потенцию «целого» — всего человеческого сообщества. При этом Аверроэс здесь вовсе не исходит из известного аристотелевского тезиса о возможности, которая когда-нибудь может быть реализована. Он говорит о ее перманентной реализации в каждом поколении людей. И только такая непрерывность казалась Аверроэсу высшим гарантом реализации единства спекулятивного разума.

### Путь к счастью

Развивая этический интеллектуализм, восходящий к платоновскому пониманию счастья как обретению дианоэтической, или интеллектуальной, теоретической добродетели, мусульманские перипатетики полагали, что путь к счастью лежит через создание совершенного человеческого объединения — Совершенного града.

С данной позицией перекликаются также идеи «Чистых братьев» (*Ихван ас-сафа*, X в.) — близкой к исмаилитам группы мусульманских философов-просветителей. Свои мечты о едином интеллектуальном сообществе Чистые братья воплотили в идеале Духовного града (*ал-мадина ар-руханийя*), объединявшего разбросанных по разным странам «благородных и достойных» людей разных национальностей, вероисповеданий и социального статуса. Единственным критерием для членства в этом Граде было знание, которое его жители получали от законоустановителей, а те — от Деятельного разума, эманлирующего от самого Бога. Чистые братья учили своих последователей, что им «не подобает ни отвергать какую-либо из наук, ни отворачиваться от какой-либо из книг, ни фанатично отстаивать какой-либо толк [религиозный] (*мазхаб*) против другого, ибо наше учение (*ра'й*), наш толк (*мазхаб*) объемлет все толки и охватывает все науки»<sup>1</sup>. Со ссылкой на коранические айаты 5: 48; 22: 67, в которых говорится о религиозном разнообразии как о Божьем предустановлении, «Братья Чистоты» рассматривали различные религиозные верования как установления единой религии. Они выступали против фанатизма в вере — ведь истина (*хакк*) присутствует в каждой религии, и если в другой религии обнаружится лучшее, следует перенять его; что же касается выискивания изъянов в чужой вере, то не стоит за них цепляться, лучше обратиться к недостаткам своего толка<sup>2</sup>. Таким же универсальным предстает их идеал совершенного человека:

<sup>1</sup> [*Ихван ас-сафа*]. Раса'ил Ихван ас-сафа' («Трактаты Чистых братьев»). Бейрут: Дар Садир, 1957. Т. 4. С. 41–42.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 501.

перс по происхождению, мусульманин по религии, ханафит по мазхабу, иудей по деловитости, христианин по милосердию, грек по наукам, индус по проникательности и т.д.<sup>1</sup>

Подобно членам Духовного града, граждане Совершенного града в изложении ал-Фараби, первого политического философа ислама, также объединены одной целью — достижения духовного совершенства, и все они равны на этом пути. Между ними нет почвы для противоречий, не существует конфессиональных, этнических или каких-либо иных конфликтов, они связаны между собой узами взаимозависимости и взаимопомощи. Для определения их социального статуса второстепенное значение имеют племенная, родовая или территориальная принадлежность. Важно также, что философ не упоминает о рабстве и рабах (которое признавал Платон), а по отношению к Первоглаве он не допускает никаких этнических или расовых ограничений и даже не вводит в список необходимых для последнего качеств принадлежность к исламу.

Хотя при конструировании своего политического идеала ал-Фараби использовал платоновскую модель, но в отличие от Платона, ориентировавшегося на ограниченное рамками города полисное устройство, он был вдохновлен универсалистским идеалом современного ему Арабского халифата. Как полагал ал-Фараби, «вся обитаемая земля делается совершенной, если народы станут помогать друг другу в достижении счастья»<sup>2</sup>. Разные «совершенные грады», исповедующие разные «благие религии», должны содействовать друг другу в этом, составляя таким образом единую совершенную ойкумену — «великое» сообщество. В поддержку глобального характера Совершенного града высказывался также Ибн Рушд. Критикуя платоновское учение об идеальном граде как ограниченном по территории и численности образовании, Аверроэс апеллировал к словам Пророка, согласно которым его миссия адресована «и белому, и темнокожему»<sup>3</sup>.

Однако достижение гармонии и согласия в Совершенном граде вовсе не означает стирания социального неравенства. Наоборот, строгая социальная иерархия является основой социального мира, в котором ал-Фараби, вслед за Платоном, усматривал, в духе органических политических теорий, реализацию принципа естественной справедливости, когда деятельность каждого члена холистского объединения подчиняется интересам целого — государства. И подобно тому, как в теле наличествуют органы «высшего» и «низшего» порядка, так и в социальном организме существуют высшие классы, которые по

<sup>1</sup> [Ихван ас-сафа']. Раса'ил Ихван ас-сафа' («Трактаты Чистых братьев»). Т. 2. С. 376.

<sup>2</sup> Ал-Фараби. Совершенный град // Мусульманская философия (фальсафа): Антология. С. 168.

<sup>3</sup> Ибн-Рушд. Ад-дарури фи ас-сийаса («Необходимое [знание] по политике») // Мухтасар китаб ас-сийаса ли-Афлатун. Бейрут: Марказ дирасат ал-вахдат ал-арабийя, 1998. С. 113.

своей природе главенствуют, и низшие — которые повинуются и не стремятся занять не подобающее им место<sup>1</sup>. Помимо природных, члены градского сообщества обладают также благоприобретенными (путем воспитания и обучения) и волеизъявительными качествами, в силу которых они могут повысить свой социальный статус. Этот тип способностей ал-Фараби считает отличительной характеристикой представителей градского сообщества<sup>2</sup>. С ним в данном вопросе солидаризуется Ибн Рушд, не являвшийся сторонником жестких социальных барьеров и придававший большое значение воспитанию и самосовершенствованию граждан.

Подобную фарабийской строгую социальную иерархию, объединяющую общество в единое целое, поддерживал Авиценна. Он был уверен в необходимости человеческого объединения для обеспечения насущных потребностей каждого члена общества, «чтобы он нашел свое довольство в другом существе из его рода, а тот нашел свое довольство в нем и ему подобных: этот, например, снабжает того овощами, тот — печет хлеб для этого; один — шьет для другого, а другой — изготавливает иглу для шитья; так что при сотрудничестве их потребности будут полностью удовлетворены»<sup>3</sup>. Ибн Сину отличала бóльшая конкретика в описании функционирования государства и правил общественной жизни. Авиценновский Совершенный град приближен к политическим реалиям своего времени и живет по законам шариата. Основателем его является пророк, после которого следует его «заместитель» — халиф.

Посмертное счастье души, по фальсифа, состоит прежде всего в духовном, интеллектуальном приобщении к Первоначалу/Богу и интеллектуальному/ангельскому миру. В целом для фальсифа характерна оптимистичная установка на судьбу душ в загробной жизни. Однако если Ибн Сина учит о нетленности всех человеческих душ, даже невежественных (*булх*), то ал-Фараби является сторонником элитарно-интеллектуалистской концепции, согласно которой вечного блаженства удостоятся лишь просвещенные души жителей Совершенного града, тогда как заблудшие будут лишены бессмертия — они исчезнут, хотя и избегнут мучительного послезагробного наказания<sup>4</sup>.

По Ибн-Сине же, непросвещенным душам доступен духовный прогресс, который в итоге приведет их к обретению способности к высшему

<sup>1</sup> *Ал-Фараби. Совершенный град* // Мусульманская философия (фальсифа) Антология. С. 168.

<sup>2</sup> Там же. С. 169.

<sup>3</sup> *Ибн Сина. Исцеление (фрагмент)* // Мусульманская философия (фальсифа) Антология. С. 437.

<sup>4</sup> *Ал-Фараби. Совершенный град* // Мусульманская философия (фальсифа) Антология. С. 182–183, 187–189.

блаженству, присущей интеллектуалам-гностикам (ед.ч. *'ариф*)<sup>1</sup>. И поскольку Божья благодать имплицитно подразумевает преобладание добра не только в посюстороннем мире, но и в потустороннем, то подавляющее число людей удостоится вечного спасения. Ведь очень редко, говорит Авиценна, можно встретить либо абсолютно добродетельную в моральном и интеллектуальном смысле душу, либо начисто лишенную положительных качеств, «больную». Чаще встречаются души, которые относятся к «среднему модусу» — не столь совершенному, особенно в интеллектуальном плане, но тем не менее невежество такой души не вредит в делах потусторонней жизни. И хотя она не имеет в потусторонней жизни той пользы, что приносил бы ей запас знаний, обретенных ею в жизни посюсторонней, тем не менее она получает определенную долю потустороннего блага и находится среди спасенных.

Таким образом, спасенных людей, по Ибн Сине, — явное большинство. Лишь сознательное отвержение человеком богооткровенных истин, помноженное на обретение противоположных, неверных воззрений, приводит к несчастью на том свете. Наказания за моральные пороки и проступки носят временный характер, так как те обусловлены привходящими, внешними по отношению к сущности души факторами и рано или поздно исчезнут после смерти. Свою толерантно-оптимистическую концепцию Авиценна переносит на человечество в целом. С аллюзией на коранические слова «Воистину, милость Моя — всеохватывающая» (7: 156) он завещает своим последователям: «Не прислушивайся к тем, кто ограничивает спасение небольшим числом людей, отказывая в нем, притом навечно, людям невежества и греха — лучше уповай на широкие просторы Божьей милости!»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ибн Сина. Исцеление // Мусульманская философия (фальсафа) Антология. С. 428–429; Он же. Указания и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 364.

<sup>2</sup> Ибн Сина. Указания и наставления // Избранные философские произведения. С. 358–359, 363–364; Он же. Рисала фи ас-са'ада. С. 275; Он же. Аль-мабда' ва-л-ма'ад. С. 113. Подробнее об авиценновской концепции спасения см.: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия: Фальсафа. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. С. 218–228.

## Литература

*Аверроэс (Ибн Рушд)*. Опровержение опровержения / ред. С. И. Еремеев. Киев: УЦИММ-Пресс; СПб.: Алетейа. 1999. 685 с.

*Ибн Рушд*. Ад-дарури фи ас-сийаса («Небходимое [знание] по политике») // Мухтасар китаб ас-сийаса ли-Афлатун. Бейрут: Марказ ди-расат ал-вахдат ал-арабийа, 1998. 340 с.

*Ибн Рушд*. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (фрагмент) // Ишрак. № 3. 2012 / пер. с лат., предисл. и коммент. Н. В. Ефремовой. М.: Восточная литература РАН, 2012. С. 380–407.

*Ибн Рушд*. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фальсафа): Антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009, С. 547–581.

*Ибн Сина*. Исцеление // Мусульманская философия: фальсафа: Антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009, С. 309–456.

*Ибн Сина*. Ал-мабда' ва-ль-ма'ад / ред. А. Нурани. Тегеран: Institute of Islamic Studies, McGill University–Tehran University, 1984. 122 с.

*Ибн Сина*. Рисала фи ас-са'ада // Раса'ил Ибн Сина. Кум: Интишарат-и Байдар, 1400[1979]. С. 260–279.

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

*Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия: фальсафа: учеб пособие. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. 236 с. [*Ихван ас-сафа'*]. Раса'ил Ихван ас-сафа' («Трактаты Чистых братьев»): В 4 т. Бейрут: Дар Садир, 1957.

*Ал-Кинди*. О первой философии // Мусульманская философия: фальсафа: Антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009, С. 20–77.

Мусульманская философия: фальсафа: Антология / ред. Т. К. Ибрагим, Н. В. Ефремова. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. 669 с.

*Роузенгал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / пер. с англ.. М.: Наука, 1978. 372 с.

*Сагадеев А. В.* Ибн-Рушд. М.: Мысль, 1973. 207 с.

*Сагадеев А. В.* Межцивилизационные взаимодействия как фактор демифологизации и универсализации мировосприятия в культурах Средиземноморья // Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии: избранные статьи А. В. Сагадеева. М.: РУДН, 2009. С. 439–455.

*Ал-Фараби*. Гражданская политика // Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. 436 с.

*Ал-Фараби*. Совершенный град // Мусульманская философия: фальсафа: Антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. 669 с.

*Ал-Хумайди*. Джазуат аль-муктабис фи тарих 'улама' ал-Андалус («Светоч знания по истории улемов Андалусии»). Каир. Ад-Дарал-Мысрийа, 1966. 414 с.

*Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelem de Anima libros*. Recensuit F. St. Crawford. Cambridge, Mass., 1953. XXIV+592 p.

## References

*Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelem de Anima libros* (1953). Recensuit F. St. Crawford. Cambridge, Mass. XXIV+592 p. (in Latin).

al-Farabi (1973). *Grazhdanskaya politika* [The Political Regime]. Al-Farabi. Sotsialno-eticheskietraktaty. Alma-Ata: Nauka. P. 47–168 (in Russian).

al-Farabi (2009). *Sovershennyy grad* [The Perfect State]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Kazan: Izdatel'stvo DUM RT. 669 p. (in Russian).

al-Humaydi (1966). *Jazwat al-muqtabis fi tarikh 'ulama' al-Andalus* (The Torch of learning in the history of Andalus's 'ulama'). Cairo: ad-Dar al-Mysriya. 414 p. (in Arabic).

Ibn Rushd (1998). *Ad-Daruri fi as-siyasa* [The Essentials in Politics]. Transl. from Hebrew A. Shakhlyan. Muhtasarkitab as-siyasa li-Aflatun. Beirut: Markazdirasat al-wahda al-'arabiya. 340 p. (in Arabic).

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

Ibn Rushd (2009). *O sootnoshenii filosofii i religii* [The Harmony of Religion and Philosophy]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Kazan: Izdatel'stvo DUM RT. C. 547–581 (in Russian).

Ibn Rushd (2012). *Bolshoy kommentariy k sochineniyu Aristotelya «O du-she» (fragment)* [Great Commentary on Aristotels' *De anima* (fragment)]. Perevod, predislovie i kommentariy N. V. Yefremovoy. Ishraq. № 3. 2012. Moscow: Vostochnaya literatura. P. 380–407 (in Russian).

Ibn Sina (1979). *Risala fi as-sa'ada* [Treatise on Happiness]. Rasa'il Ibn Sina. Qum: Intisharat-I Baydar. P. 260–279.

Ibn Sina (1980). *Ukazaniya i nastavleniya* [Pointers and Reminders]. Izbrannyye filosofskie proizvedeniya. Moscow: Nauka. P. 230–382 (in Russian).

Ibn Sina (1984). *Al-mabda' wa-l-ma'ad* [The Beginning and the End]. Ed. A. Nurani. Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University–Tehran University. 122 p.

Ibn Sina (2009). *Istselenie (fragments)* [The Book of Healing: fragments]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Kazan: Izdatel'stvo DUM RT. P. 309–456 (in Russian).

Ibrahim T. K., Yefremova N. V. Musulmanskaya religioznaya filosofiya Falsafa. Kazan: KFU Publishing House, 2014. 236 p. (in Russian).

[Ikhvan as-safa']. *Rasa'ilikhvan as-safa'* (1957) [Epistles of the Brethren of Purity]. Beirut: Dar Sadir. In 4 vols. (in Arabic).

al-Kindi (2009). *O pervoy filosofii* [On First Philosophy]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. . Kazan: Izdatel'stvo DUM RT. P. 20–77 (in Russian).

*Musulmanskayafilosofiya (Falsafa): Antologiya* (2009) [Muslim Philosophy: An Anthology]. Red. T. K. Ibrahim, N. V. Yefremova. Kazan: DUM RT. (in Russian). 670 p.

Rosenthal Fr. (1978). *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Moscow: Nauka. 372 p. (translated from English, in Russian)

Sagadeev A. V. (1973). *Ibn Rushd*. Moscow: Mysl. 207 p. (in Russian).

Sagadeev A. V. (2009) *Mezhtsilizatsionnye vzaimodeystviya kak faktor demifologizatsii i universalizatsii mirovospriyatiya v kulturakh Sredizemnomorya* [Intercivilizational interactions as a factor of demythologization and universalization of the worldview in the cultures of the Mediterranean]. *Issledovaniya poarabo-musul'manskoy kulture i filosofii. Izbrannye staty* A. V. Sagadeeva. M.: RUDN. P. 439–455 (in Russian).

## THE UNIVERSALISTIC INTENTION OF FALSAFA

**Natalia V. EFREMOVA,**

Cand. Sci. (Philos.), senior researcher,  
Department of Oriental Philosophies,  
RAS Institute of Philosophy, Moscow  
(12, bld. 1, Goncharnaya str., Moscow,  
109240, Russian Federation)  
E-mail: salamnat@mail.ru

**Abstract.** Falsafah is a unique trend in Muslim classical philosophy. In Falsafah there was for the first time in the history of thought was performed the synthesis of world significance, namely, of Abrahamic, judeo-christian-islamic, revelationism with ancient intellectualism. This viable synthesis was perceived in Jewish and Christian cultures. Even its name, falsafah, derived from

the Greek, reflects its synthetic nature. The article displays the universalistic intention of Falsafa characteristic to different fields of knowledge: metaphysics, epistemology, politics, eschatology. The author tries to investigate the transformations of universalistic idea elaborated by the eminent figures of Falsafah — Al-Farabi, Ibn-Sina and Ibn-Rushd. The ideas, presented in the frames of this approach, are of special significance for the contemporary studies in Western medieval philosophical thought as well as in accordance of the historical background of modern political and philosophical universalistic theories.

**Keywords:** Islam, universalism, Muslim philosophy, Falsafa, al-Kindi, al-Farabi, Ibn-Sina, Avicenna, Ibn Rushd, Averroes.

UDC 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-167-186



# ИСТОРИИ О СУФИЙСКИХ ПОДВИЖНИКАХ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ ФАРИДА АД-ДИНА АТТАРА

**ФЕДОРОВА**

**Юлия Евгеньевна,**

канд. филос. наук, науч. сотр. сектора  
философии исламского мира, Институт  
философии РАН  
(109240, Россия, г. Москва,  
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).  
E-mail: julia\_fedorova@mail.ru

**Аннотация.** В статье исследуется ряд историй о беседах Раби'и ал-'Адавийи и Хасана ал-Басри — представителей раннего мистико-аскетического направления в исламе. Эти истории содержатся в поэмах («Язык птиц», «Божественная книга») и агиографическом сочинении «Поминание друзей Божиих» крупного персидского поэта и суфийского мыслителя Фарид ад-дина 'Аттара (XII–XIII вв.). В контексте его философских взглядов в настоящей работе трактуются важнейшие вопросы учения Раби'и, рассматриваются отдельные аспекты суфийской беседы, связанные с обсуждением суфийских добродетелей, интуитивного знания и любви к Богу.

**Ключевые слова:** философия, ислам, суфизм, 'Аттар, Раби'а ал-'Адавийа, Хасан ал-Басри.

УДК 141.336

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-187-202

В сочинениях Фарид ад-дина 'Аттара содержится немало сюжетов о первых суфийских подвижниках, их наставлениях, праведных деяниях и чудесах. Все эти истории служат образцом уникальной в своем роде модели отношений между учеником и наставником-суфием, посредством которой 'Аттар создает свой особый философский дискурс. В его сочинениях философские «истины» не облачаются в форму максимально отвлеченных теоретических положений, а подаются в виде занимательных историй-притч.

Наибольшую известность получили истории Фарид ад-дина 'Аттара о басрийской подвижнице Раби'е ал-'Адавийе (713/714/717–801) и крупном проповеднике Хасане ал-Басри (642–728), которые можно встретить в антологии «Поминание друзей Божиих» (*Тазкират ал-авлийа*) и двух поэмах: «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*) и «Божественная книга» (*Илахи-нама*). Особую значимость и уникальность беседам Раби'и и Хасана придает тот факт, что они носят архетипический характер: Раби'а и Хасан на самом деле не встречались, т. к. на момент его смерти Раби'е было всего десять лет<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Smith M. Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam: Being the Life and Teachings of Rabi'a Al-Adawiyya Al-Qaysiyya of Basra together with some account of the place of the women saints in Islam. CUP Archive, 1984. P. xxvii.

Их невероятно ёмкие рассуждения существуют только в интеллектуальном пространстве исламской культуры, а не в реальной истории. Здесь исключительную важность приобретает не та Раби'а и не тот Хасан, которые жили в Басре на заре ислама, а те, что вошли в сокровищницу суфийской мудрости, стали бессмертными героями суфийских притч и агиографических сочинений, носителями исключительного благочестия, образцами истинного служения Богу и творцами чудес, архетипами мистиков высшего порядка.

В научной литературе имена Раби'и и Хасана ал-Басри часто упоминаются в общем контексте, когда речь заходит о начальном этапе возникновения исламского мистицизма. Уже стало общим местом, что Хасана ал-Басри считают одним из основателей аскетического движения в исламе, к представителям которого причисляют и Раби'ю, с той лишь оговоркой, что ее аскетизм был несколько иного рода. Е. Э. Бертельс писал, что «изречения Раби'и показывают, что уже в VIII в. мистические настроения в недрах аскетического движения росли и готовилась почва для превращения суфизма в тот “гимн божественной любви”, которым он стал в X–XI вв.»<sup>1</sup> С именем Раби'и традиционно связывают зарождение мистического течения в раннеисламском аскетическом движении «отрешения от мирского» (*аз-зухд фи ад-дунья*)<sup>2</sup>. В частности, Р. Николсон отмечал: «В VIII в. главным импульсом религиозной жизни был страх — перед Богом, адом, смертью, грехом, — однако уже начала набирать силу и противоположная тенденция, и подвижница Раби'а являет собой как минимум один заметный пример поистине мистического самозабвения»<sup>3</sup>. Согласно одной из историй, Раби'а как-то шла по улице Басры и несла в одной руке факел, а в другой — кувшин с водой. На вопрос о том, зачем ей понадобились эти предметы, она ответила: «Я хочу метнуть пламя в Рай и вылить воду в Ад, чтобы эти две завесы исчезли и стало ясно, кто почитает Господа из любви, а кто — из страха перед Адом и с надеждой на Рай»<sup>4</sup>.

О ее жизни мало что доподлинно известно. М. Смит отмечала, что «нельзя ставить под сомнение тот факт, что она действительно существовала, но все сведения о ее жизни и учении окутаны множеством легенд, которые сегодня едва ли можно отличить от достоверных фактов»<sup>5</sup>. Эту же мысль развивает и А. Д. Кныш: он называет Раби'ю «полулегендарной женщиной-аскетом» и указывает, что «вряд ли можно усомниться в реальности этой исторической личности, но вот отделить

<sup>1</sup> Бертельс Е. Э. Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы // Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. Т. 3. М., 1965. С. 18.

<sup>2</sup> Насыров И. Р. Раби'а ал-'Адавийя. Суфийский словарь // Междисциплинарные исследования Арабского Востока: Ежегодник научно-образовательного центра исследований Арабского Востока РУДН — 2012: сб. статей / под ред. Н. С. Кирабаева. М.: РУДН, 2012. С. 341.

<sup>3</sup> Nicholson R. A. The mystics of Islam. Bloomington: World Wisdom Publ., 2002. P. 3.

<sup>4</sup> Цит. по Шimmel А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра», 2012. С. 52.

<sup>5</sup> Smith M. Rabi'a al-'Adawiyya-Kaysiyya // Encyclopaedia of Islam. Brill, 2007. Vol. 8. P. 354.

достоверную информацию о ней от вымысла не представляется возможным»<sup>1</sup>. Мы можем составить представление о Раби‘е, лишь опираясь на сочинения, написанные значительно позже, ведь никакого письменного наследия она после себя не оставила.

В этом отношении ценность сочинения «Поминания друзей Божиих» ‘Аттара — сборника жизнеописаний и высказываний первых суфийских подвижников — трудно переоценить. Более того, «Поминание друзей Божиих» является «основным источником сведений о великих суфиях», в нем содержится «огромный житийный материал; многие агиографические памятники были утрачены, и приведенные в них сведения доступны нам только через произведение ‘Аттара»<sup>2</sup>. Этот сборник состоит из *зикров* (ар. — «упоминание», «поминание») — рассказов о суфиях, по сути представляющих собой «очередное поминание (“зикр”) Бога»<sup>3</sup>. И совершенно особое место в *Тазкират ал-авлийа’* занимает жизнеописание Раби‘и ал-‘Адавийи — единственный *зикр* в сборнике, посвященный подвижнице-женщине. Сам ‘Аттар, предвосхищая вопросы о том, почему он поместил поминание Раби‘и «в ряд мужей», говорил, что он судил не по облику, а по благому намерению<sup>4</sup>: «Когда женщина — муж на пути к Богу (*возвышен Он!*), ее не пристало называть “женщина”»<sup>5</sup>. Все ранние суфии, писал ‘Аттар, уже исчезли, потеряли себя в единении с Богом, в том состоянии уже нет места двойственности: не существует ни «я», ни «ты», ни «мужчины», ни «женщины»<sup>6</sup>.

Согласно общепринятой версии, Раби‘а ал-‘Адавийа происходила из бедной арабской семьи и прожила всю жизнь в Басре — одном из важнейших культурных и политических центров Арабского халифата. В тот период в Басре велась активная работа по сбору хадисов, возникла первая в истории арабо-мусульманской мысли философская школа — *калам*<sup>7</sup>. Кроме того, Басра являлась одним из центров зарождения

<sup>1</sup> Книш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. М. Г. Романова. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2004. С. 33.

<sup>2</sup> Счетчикова Т. А. «Введение» к «Тазкират ал-аулийа’» Фарид ад-дина ‘Аттара: формулировка авторского замысла // Вестник РГГУ. № 6(128). Серия: «Востоковедение и африканистика». М., 2014. С. 96.

<sup>3</sup> Там же. С. 100.

<sup>4</sup> Н. Ю. Чалисова отмечает, что в данном контексте ‘Аттар ссылается на хадис, включенный в *Сахих Муслима* (№ 1795): «Передают со слов Абу Хурайры, да будет доволен им Бог, что посланник Бога, да благословит его Бог и приветствует, сказал: “Поистине, не смотрит Бог ни на ваше обличье, ни на ваши богатства, но взирает Он на сердца и дела ваши”».

<sup>5</sup> *Аттар Фарид ад-дин*. Поминание Раби‘и ‘Адавийи / пер. с перс. и коммент. Н. Ю. Чалисовой (в печати).

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> *Калам* (араб. — «речь») — одно из пяти основных направлений классической исламской философии, которое часто называют «рационалистической теологией». В развитии калама обычно выделяют два этапа — му‘тазилитский и ‘ашаритский. В му‘тазилитском каламе обсуждался целый комплекс философских проблем, начиная с вопросов о божественных атрибутах, сотворенности Корана, разработке атомистических концепций времени, вещества и пространства и заканчивая этической проблематикой (свобода воли человека и Божественное предопределение, теодицея, концепция действия).

мистического направления в исламе, представителями которого были Раби'а и Хасан ал-Басри.

По словам 'Аттара, когда Раби'а родилась, в семье уже было три девочки, поэтому ей дали имя, которое в переводе с арабского означает «четвертая». Пророк Мухаммад, явившийся во сне ее отцу, предрек, что ей уготовано стать «главой» и «заступницей» праведников. Когда ее родители умерли, подростковую Раби'ю продал в рабство какой-то жестокий человек, и ей приходилось выполнять тяжелую работу. Тем не менее она «постоянно держала пост, ночи напролет молилась и до утра оставалась на ногах»<sup>1</sup>. Набожность и праведность Раби'и помогли ей обрести свободу. 'Аттар сообщает, что однажды ночью ее хозяин проснулся и увидел, что весь дом озарен светом, а над творящей молитву Раби'ей в воздухе парит лампа, ничем не прикрепленная к потолку. После этого случая хозяин освободил ее, а Раби'а удалилась от мира и предалась поклонению Богу (*'ибадат*)<sup>2</sup>. 'Аттар пересказывает немало удивительных историй о духовных подвигах Раби'и: за сутки она совершала тысячу поклонов, из-за «предельного благоговения» могла не заметить тростинки, воткнувшейся ей в глаз во время сна, однажды семь суток держала пост и бодрствовала ночью, борясь с низменными порывами души (*нафс*), несколько лет провела в пустыне<sup>3</sup>.

А. Д. Кныш пишет, что из всех благочестивых подвижников Раби'ю ал-'Адавийю выделяло ее «абсолютное сосредоточение на Боге, которого она считала единственным объектом желаний, любви и почтения»<sup>4</sup>. Всецело обратившись к Богу, Раби'а избрала для себя жизнь в уединении и добровольное безбрачие. На все расспросы, почему она не выходит замуж, Раби'а отвечала: «“Меня тревожит забота о трех вещах. Если освободите меня от этой заботы, я выйду замуж. Первая — в смертный час понесу я свою веру в целостности или нет? Вторая — вложат ли мне книгу [деяний] в правую руку или нет? Третья — в тот час, когда группу тех, кто по правую руку, поведут в рай, а группу тех, кто по левую руку, — в ад, в какой буду я?” [Люди] сказали: “Мы не знаем”. Она сказала: “Мне предстоят такие страдания, как же тут беспокоиться о муже?!”»<sup>5</sup>

В беседах с подвижниками Раби'а бескомпромиссно показывала им истинные мотивы их поступков и высказываний, которые зачастую представляли собой лишь показное благочестие и неискреннее смирение. Так, один видный басрийский шейх начал в ее присутствии поносить этот мир, но заслужил в ответ не похвалу, а порицание Раби'и. Она

<sup>1</sup> Аттар Фарид ад-дин. Поминание Раби'и 'Адавийи.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. С. 35.

<sup>5</sup> Аттар Фарид ад-Дин. Поминание Раби'и 'Адавийи.

указала на скрытую от самого шейха привязанность к бренному миру: «Больно любишь ты этот мир. Если б не любил, не поминал бы его! Ведь товар ругают покупатели. Будь ты свободен от этого мира, не поминал бы его ни добром, ни злом...»<sup>1</sup> Не менее строга была Раби'а и к самой себе: однажды ее одолела болезнь, причину которой она видела в том, что обратилась к чему-то, кроме Бога: «Я глянула на рай, и мой Господин проучил меня! На рассвете наше сердце повлеклось к раю, Друг укорил нас. Вот отчего эта болезнь»<sup>2</sup>.

Свою «безраздельную приверженность Богу», как пишет А. Д. Кныш, Раби'а пронесла через всю свою жизнь. На пороге смерти она даже повелела своим друзьям-подвижникам покинуть ее дом, чтобы туда свободно могли войти посланники Бога, пришедшие за ее душой. Покидая Раби'ю, ее друзья слышали, как к ней обратился таинственный голос: «О ты, душа упокоившаяся! // Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство! // Войди с Моими рабами, // Войди в Мой рай!»<sup>3</sup> Когда великие мужи снова вошли к Раби'е, она уже скончалась.

В жизнеописании 'Аттара Раби'а предстает как своего рода архетип «друга Божия». Это подтверждают приведенные нами истории. Из них явственно следует, что эта подвижница «не имела равных в поведении и познании», «была почитаема великими мужами эпохи» и являлась «неоспоримым аргументом для своих современников»<sup>4</sup>. И. Р. Насыров отмечает, что в подвижнической практике Раби'и наблюдаются принципиальные расхождения с другими аскетами, как ее предшественниками, так и современниками. Основное отличие заключается в понимании главной цели подвижничества. Многие аскеты стремились вести праведный образ жизни и должным образом соблюдать все религиозные предписания лишь для того, чтобы избежать адских мук и обрести блаженство в раю<sup>5</sup>. И лишь одна Раби'а говорила о чистой, всепоглощающей и бескорыстной любви к Богу (*махаббат*), без которой невозможно не только обрести благодать и спасение, но и познать Бога.

Составить представление о том, сколь высок был авторитет Раби'и среди ученых мужей и подвижников, поможет следующая история. 'Аттар сообщает, что у Хасана ал-Басри вошло в обычай отменять собрание, если Раби'а по какой-то причине не пришла к нему. По словам Хасана ал-Басри, он не мог «вливать в груди муравьев тот шербет, что предназначил для слона»<sup>6</sup>. А когда его речи заставляли трепетать

<sup>1</sup> *Аттар Фарид ад-Дин*. Поминание Раби'и 'Адавийи.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Аттар Фарид ад-Дин*. Поминание Раби'и 'Адавийи.

<sup>5</sup> Насыров И. Р. Раби'а ал-'Адавийа. Суфийский словарь. С. 344–345.

<sup>6</sup> *Аттар Фарид ад-дин*. Зикр Хасана ал-Басри. Цит. по: Чалисова Н. Ю. «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-дина Аттара // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. С. 158.

сердца всех собравшихся, Хасан ал-Басри неизменно возносил хвалу Раби'е: «О девственница, “это от раскаленных углей твоего сердца”. О сеида<sup>1</sup>, весь этот жар — от одного уголька твоего сердца!»<sup>2</sup>

В связи с этим очень интересно посмотреть, каким образом 'Аттар создает суфийский философский дискурс, привлекая в качестве иллюстрации сюжеты с участием Раби'и и Хасана ал-Басри. Важно отметить, что в беседах с Раби'ей Хасан ал-Басри предстает в несколько непривычном статусе. В суфийской традиции он обычно изображается носителем высших нравственных качеств, всегда являя собой образец абсолютной искренности, набожности и непреклонности в следовании религиозным предписаниям. 'Аттар же совершенно по-другому представляет смысловые акценты: теперь Хасан уже не именитый наставник, а преданный ученик Раби'и. Мы представим разбор нескольких историй, в которых жаркие диспуты о «суфийских истинах» разгорались от одного уголька горящего любовью сердца Раби'и ал-'Адавийи. Все эти истории можно разделить как минимум на три группы — в зависимости от вопросов, которые в них обсуждаются. К первой группе можно отнести беседы о суфийских добродетелях и пороках; ко второй — споры об истине и интуитивном познании; в третью включить рассуждения о любви к Богу.

Начнем с разговора о суфийских добродетелях. Для представителей раннего суфизма в целом было характерно весьма сдержанное, если не сказать пренебрежительное, отношение к внешней, обрядовой стороне поклонения Богу и всем тем занятиям, которые не были связаны с воспитанием высоко ценимых нравственных качеств. К ним традиционно причисляли: упование на Бога (*таваккул*), терпение (*сабр*), смирение (*хумул*), искренность (*ихлас*), духовную нищету (*факр*) и правдивость (*сидк*). Г. Риттер пишет, что смирение как таковое предполагает, что суфий не ставит себя выше любого другого живого существа в мире, ведь все они (и люди, и животные) — творения Бога<sup>3</sup> и в этом смысле равны. Именно поэтому суфии старались жить в мире с животными, не причинять им вреда и в том числе не употреблять в пищу их мясо. В этом отношении весьма показательна беседа, которая дублируется у 'Аттара в поэме «Божественная книга» и «Поминании Раби'и ал-'Адавийи»:

Передают, что однажды Раби'а взошла на гору. Горные козлы и гавели собрались в круг и смотрели на нее. Тут показался Хасан ал-Басри. Все бросились бежать. Хасан, увидев такое, пришел в замешательство и воскликнул: «О Раби'а, почему они от меня бросились бежать,

<sup>1</sup> Букв. с *ар.* — «глава».

<sup>2</sup> *Аттар Фарид ад-Дин*. Зикр Хасана ал-Басри. Цит. по: Чалисова Н. Ю. «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Аттара. С. 158.

<sup>3</sup> *Ritter H., O'Kane J., Radtke B.* The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Faria al-Din Attar. Leiden, NL: Brill., 2003. P. 340.

а с тобой были дружелюбны?» Раби'а спросила: «Что ты ел сегодня?» Он сказал: «Похлебку с салом». Она сказала: «Ты же съел их сало. Как им не бежать от тебя?»<sup>1</sup>

В «Божественной книге» эта притча изложена чуть более подробно. В послесловии к ней 'Аттар разъясняет, почему истина оказалась на стороне Раби'и. В этой беседе Хасан ал-Басри олицетворяет собой того, кто уповает на «хлеб и воду», как пишет 'Аттар, т. е. на блага бренного мира, а не на Бога, служит телу, забывая о душе:

Ты так уповаешь на хлеб и воду,  
Набиваешь живот по-богатырски!  
Ты ничто без нужника и кухни, о муж!  
Сердце твое не устало от этих двух адов, о муж?  
Из одного ада переходишь в другой,  
Выйдешь из нужника — и сразу в кухню.  
Ты ни минуты не терпишь без пищи и вожделений.  
До каких же пор тебе тешиться пустыми фантазиями?!  
Тебе было сказано: очисти душу,  
А ты постоянно заботишься только о теле.  
Тебе нужно всегда заботиться о внутреннем,  
А ты только и делаешь, что служишь внешнему<sup>2</sup>.

История-притча о беседе Раби'и и Хасана, которая начиналась у 'Аттара с порицания весьма тривиального земного порока (чревоугодия), в результате выводит нас на новый смысловой уровень — к философскому тезису о том, что мир с его соблазнами подлинным бытием не обладает, это лишь «пустая фантазия», внешняя оболочка, за которой скрывается истина (Бог). Согласно 'Аттару, наш мир — это ад, обрекающий человека на муки еще при жизни, и потому забота о теле, излишняя склонность потакать всем плотским желаниям, создает множество завес и преград на пути души к Богу. Излюбленным приемом в рассуждениях 'Аттара является использование соотношения категорий «внешнее–внутреннее» (или «явное–скрытое»). Здесь он также остается верен себе: «внешнее» ассоциируется с телом и сотворенным миром, которым служить не должно, а «внутреннее» — с душой и Богом, которого можно созерцать в сердце.

Иногда беседы выстраивались у 'Аттара в опосредованной форме — Раби'а не увещевала Хасана ал-Басри напрямую, а могла вручить ему какой-то предмет, который наилучшим образом отражал суть того,

<sup>1</sup> *Аттар Фарид ад-Дин*. Поминание Раби'и 'Адавийи.

<sup>2</sup> *Лахути Л. Г.* Илахи-наме — «Божественная книга» Фарид ад-Дина 'Аттара (XII–XIII вв.). Второй сын. Беседа седьмая. Рассказы 10–17 // Ирано-славика. 2015. № 2(29). С. 42.

что обсуждалось. В качестве иллюстрации можно привести историю из «Поминания Раби'и ал-'Адавийи»:

Передают, что однажды Раби'а послала Хасану три вещи: кусок воска, иглу и волос. Сказала: «Как воск — освещай мир и сгорай сам! Как игла — будь гол и постоянно трудись! Если ты приобрел эти два качества, будь как волос, чтобы труд твой не пропал даром!»<sup>1</sup>

И вновь Хасан ал-Басри выступает в роли ученика, нуждающегося в наставлении и поучении, особенно в вопросах суфийской духовной практики. Каждый из присланных Раби'ей предметов символизирует конкретное душевное состояние, к обретению которого должен прилагать усилия каждый благочестивый подвижник. «Кусок воска» или свеча, которая озаряет тьму и «гибнет» от пламени огня, — это метафорическое описание стремления суфия к состоянию «[само]уничтожения в Боге» (*фана'*), высшей цели суфийского пути. «Игла» символизирует постоянное усердствование в борьбе со страстями (*муджахада*). «Волос» означает высшую степень нищеты (*факр*), как внешней (добровольный отказ от всех материальных благ), так и внутренней (духовное обнищание и нужда в Боге).

Не менее показательна и беседа о важнейшей суфийской добродетели — правдивости (*сидк*), которая определялась как полное соответствие между делами и помыслами суфия: «любое благодеяние тщетно, если оно не проистекает из искреннего и бескорыстного желания подвижника снискать Божественное благорасположение»<sup>2</sup>. В присутствии Раби'и о правдивости рассуждали три подвижника: Хасан ал-Басри, Малик Динар и Шакик Балхи<sup>3</sup>. Каждый из них высказал свое представление о том, что есть правдивость в служении Богу. Хасан ал-Басри говорил: «Не правдив в своем притязании всякий, кто не сносит терпеливо рану от Господина своего». Шакик Балхи был убежден в неправдивости притязаний всякого, «кто не благодарен за рану от Господина своего». Малик Динар предположил, что «тот не правдив в своем притязании, кто не наслаждается раной от Друга своего». Выслушав оппонентов, Раби'а показала, что в своих притязаниях на правдивость, все они оказались неискренними, т. к. каждый руководствовался еще чем-то, кроме бескорыстной любви к Богу. Терпеливое перенесение мучений, благодарность за них и наслаждение ими — на деле оказываются не восхвалением Бога, а превознесением самого себя, т. к. всячески подчеркивается сам факт страдания. Согласно Раби'е, есть нечто, намного превосходящее все то, о чем говорили ее собеседники, когда любовь к Богу заставляет полностью забыть о себе:

<sup>1</sup> *Аттар Фарид ад-Дин*. Поминание Раби'и 'Адавийи.

<sup>2</sup> *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. М. Г. Романов. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2004. С. 357.

<sup>3</sup> Шакик Балхи (ум. 810) — хорасанский суфий, известный своим учением об уповании на Бога.

Раби'а сказала: «Тот не правдив в своем притязании, кто не забывает боль от раны в созерцании Господина своего!» — Не правдив в своем притязании всякий, кто не забывает боль от раны в созерцании Желанного ему. Это неудивительно. Ведь женщины Мисра<sup>1</sup>, созерцающая Йусуфа (мир ему!), не почувствовали боли от ран. Что ж удивительного, если кто-то бывает таким в созерцании Творца?!<sup>2</sup>

Аргументация Раби'и целиком выстраивается на концепте любви к Богу, которая позволяет суфию отринуть все остальные чувства, даже если речь идет о боли от ран. Свои слова Раби'а подтверждает ссылкой на историю о кораническом пророке-праведнике Йусуфе (библ. Иосифе), одаренном дивной красотой, и Зулейхе: «Городские женщины говорили: жена вельможи увлеклась страстью к своему молодому слуге; он возбудил в ней любовь к себе. Видишь, что она явно сбилась с пути. Когда она слышала их пересуды, то послала за ними, приготовила им пир и дала каждой из них по ножу; потом сказала: выйди к ним. Когда они увидели его, то пришли от него в исступление, порезали себе руки и говорили: ей-богу! Это не человек, это восхитительный ангел» [Коран, 12: 30–31]<sup>3</sup>. Если один лишь взгляд на прекрасного Йусуфа приводил женщин в восторг, заставляя забыть о ранах, то в созерцании Бога, по словам Раби'и, тем более не должно помнить о ранах, ведь он соединяет в себе всю красоту и совершенство. Согласно Раби'е, самое прекрасное занятие для суфия — когда он полностью погружен в созерцание совершенного объекта любви (Бога), а лучший «бальзам для раны» — соединение с Ним.

Теперь рассмотрим беседы о знании. В «Поминании Раби'и ал-'Адавийи» и поэме «Язык птиц» 'Аттар снова излагает схожий сюжет: в нем идет речь о некоей истине, которую Раби'а обрела через озарение:

Передают, что Хасан однажды пришел к ней в келью. Сказал: «Расскажи мне о тех знаниях, что не преподаны и не услышаны, но проникли в твое сердце без посредничества сотворенных!» Она сказала: «Я спряла несколько клубков ниток, чтобы продать и тем добыть немного еды. Продала за два дирхема. Один взяла в эту руку, а другой — в ту руку. Боялась — если возьму оба в одну руку, их станет двое, и они собьют меня с пути. Вот это — моя сегодняшняя победа»<sup>4</sup>.

На примере монет Раби'а раскрывает понимание важнейшего элемента своего мировоззрения — признания единства и единственности Бога (*таухид*). Эта установка на единство у Раби'и была выражена наиболее последовательно: лишь одного Бога она почитала единственным

<sup>1</sup> Арабское название Египта.

<sup>2</sup> *Аттар Фарид ад-Дин*. Поминание Раби'и 'Адавийи.

<sup>3</sup> Коран / перевод смыслов Г. С. Саблукова. Казань, 1907.

<sup>4</sup> *Аттар Фарид ад-Дин*. Поминание Раби'и 'Адавийи.

объектом поклонения и любви, лишь на него возлагала все упования, к нему обращала все молитвы. Даже две монеты Раби'а не отваживалась взять в одну руку, чтобы не впасть в грех «двойственности». В этой истории четко прослеживается характерная для 'Аттара идея о том, что подлинным бытием обладает только Бог, и даже если мы видим вокруг себя оппозиции (тело и душа, земной мир и духовный), это говорит не о том, что они на самом деле есть, а лишь о нашей неспособности видеть за ними единство.

Во многих рассуждениях Раби'и содержится очень важная идея о том, что обретение истины и познание Бога во всей полноте может быть доступно только тем, кто избрал для себя путь непосредственного, интуитивного познания. Именно об этом способе обретения знания о Боге у Раби'и и Хасана состоялась одна репрезентативная беседа:

Он сказал: «О Раби'а! Чем ты приобрела такую степень?» Она сказала: «Тем, что потеряла в Нем все приобретения». Хасан спросил: «Как ты познаешь Его?» Она сказала: «Это ты познаешь “как”, мы познаем без “как”»<sup>1</sup>.

Как следует из разговора, Хасан убежден в том, что причину любого явления можно постичь, опираясь на разум ('акл) и выясняя, в чем причина того или иного явления («как?»). В ответе Раби'и можно проследить развитие принципиального для 'Аттара тезиса о том, что методы рационального познания в области божественного очень сильно ограничены. Постоянное вопрошание о причинах чревато заблуждениями — это не только не позволяет снять завесу между человеком и его Создателем, но выстраивает еще большие преграды на пути к Богу.

Важно подчеркнуть, что в высказываниях Раби'и уже появились зачатки совершенно иного представления о соотношении Бога и мира, окончательно оформившегося на этапе философского суфизма. Принципиальным отличием этого нового представления стала идея о том, что между Творцом и творением нет онтологического разрыва как такового. Это, в свою очередь, означало, что «божественное бытие и множественный мир есть противоположности, онтологически фундирующие друг друга, что мир есть *не иное* Бога, несмотря на асимметричность отношения между абсолютным божественным бытием и профанным миром»<sup>2</sup>. Подобный взгляд на соотношение Бога и мира открыл для суфиев возможность установления «диалогического общения между Богом и человеком». Суфийские поэты описывали этот феномен в образах любовной лирики, а отношение между Богом и человеком осмысливали в терминах «Возлюбленный» и «влюбленный».

<sup>1</sup> Аттар Фарид ад-Дин. Поминание Раби'и 'Адавийи.

<sup>2</sup> Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 140.

Раби'а первой встала на этот путь. Как отмечает А. Шиммель, она «привнесла в суровое учение ранних аскетов элемент самоотверженной любви и придала суфизму окраску подлинного мистицизма»<sup>1</sup>. Сама А. Шиммель определяла мистицизм как «любовь к Абсолюту» и отмечала, что «сила, отличающая подлинный мистицизм от аскетизма, есть любовь»<sup>2</sup>. С точки зрения Шиммель, Раби'а ал-'Адавийа была истинным мистиком, т. к. именно она первой отважилась описать свое отношение к Богу в терминах любви (абсолютной и бескорыстной), а не страха и трепета перед Его грозным ликом. В подтверждение можно привести стихи Раби'и, в которых она обращается к Богу:

О Возлюбленный сердец, у меня нет никого подобного тому,  
что есть в Тебе,  
Поэтому сжался в сей день над грешницей, которая приходит  
к Тебе!  
О моя Надежда и мой Покой и мое Блаженство,  
Сердце мое не может любить никого, кроме Тебя!<sup>3</sup>

М. Т. Степанянц пишет о двустороннем характере божественной любви, которая «существует в двух видах: любовь Бога к творению и любовь творения к Богу. Творение испытывает любовь, или стремление, к Богу, ибо оно — его часть»<sup>4</sup>. В свою очередь, И. Р. Насыров рассуждает о двух формах божественной любви, которая проявляется «как тоска Бога по миру и как тоска мира к Нему, и вторая форма, или тоска мира к Нему, есть тоска частей по целому, их желание вернуться к целому»<sup>5</sup>. Эти замечания представляются нам очень важными для понимания онтологического аспекта «любви» как одного из ключевых понятий суфийской философии. В одном известном хадисе Бог говорит: «Я был скрытым сокровищем, и Мне было любо быть узнанным, потому Я сотворил мир». Итак, Бог творит мир из любви, мир сотворен, чтобы стать местом самоманифестации и, по сути, самопознания Бога, который любит и познает сам себя через мир, через людей, живущих в нем.

В жизнеописании Раби'и содержится множество историй, показывающих, что ее страшила одна только мысль о том, что кто-то или что-то может отвлечь ее от Возлюбленного-Бога — будь то люди, вещи, земные заботы, красоты мира, даже сам Пророк: «...я настолько отделила сердце от мира и уменьшила свои чаяния, что тридцать лет с тех

<sup>1</sup> Шиммель А. Мир исламского мистицизма. С. 51.

<sup>2</sup> Там же. С. 20.

<sup>3</sup> Цит. по: Шиммель А. Мир исламского мистицизма. С. 52.

<sup>4</sup> Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. С. 115.

<sup>5</sup> Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). С. 362.

пор молилась так, как если бы то была моя последняя молитва — я *молюсь прощальной молитвой* — и настолько не нуждалась в людях и от-  
решилась [от них], что, когда наступал день, я говорила, страшась, что  
люди отвлекут меня: “О Боже! Увлеки меня Собой, чтобы никто не от-  
влек меня от Тебя!”<sup>1</sup> По весне Раби‘а запиралась в доме, чтобы скрыть-  
ся от созерцания „следов творения“. Эту историю ‘Аттар приводит в по-  
эме «Книга скорби» (*Мусибат-нама*):

Как-то раз по весне Раби‘а  
Вошла в мрачный и темный дом.  
От всего мира [отвернувшись], склонила голову к земле,  
И так в тишине пребывала очень долго.  
Перед ней явился подвижник, сказал: «Пришло время!  
Поднимайся! Выходи! Взгляни на мир!  
И увидишь Его многоцветное творение!  
Доколе будешь пуще прежнего грустить по Нему?!»  
Раби‘а ответила ему: «Ты войди в дом,  
И увидишь Творца, о глупый советчик!  
К чему мне желать сотворения моря и суши?!<sup>2</sup>  
Ведь есть мой Творец, мне нет дела до творения!»  
Если в твоём сердце — путь к Творцу,  
В объятиях Того творение — словно солома!<sup>3</sup>

Когда во сне ей явился Пророк, Раби‘а призналась ему: «О Послан-  
ник Бога, кто же не любит тебя?! Однако любовь к Истинному так охва-  
тила меня, что в моем сердце не осталось ни любви, ни вражды к дру-  
гим»<sup>4</sup>. А однажды в пустыне, когда Раби‘а направлялась в Мекку, ей  
навстречу вышла Ка‘ба<sup>5</sup>, но подвижница не удовольствовалась этим:  
«Мне нужен Господин дома! Что мне делать с Ка‘бой?! Для меня не су-  
ществует сила Ка‘бы. Что за радость в красоте Ка‘бы?»<sup>6</sup> Аттар сообщает,  
что из страха перед «разделенностью» с Богом Раби‘а не брала в руки  
ножа и постоянно повторяла: «Боюсь разделенности. Я ведь привык-  
ла к Нему. Не должны же в смертный час возгласить: “Ты не достой-  
на Нас!”»<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Аттар Фарид ад-Дин*. Поминание Раби‘и ‘Адавийи.

<sup>2</sup> То есть всего мира.

<sup>3</sup> *‘Аттар Нишабури*. Мусибат-нама: мукаддама, тасхих ва та‘ликат-и Мухаммад Риза Шафи‘и Кадкани. Тихран: Иштишарат-и Сухан, 2009. Байт 3750–3756.

<sup>4</sup> *Аттар Фарид ад-Дин*. Поминание Раби‘и ‘Адавийи.

<sup>5</sup> Ка‘ба (ар. «куб») — главная святыня мусульман, расположенная в центре Заповедной мечети (*ал-масджид ал-харам*) в Мекке. Паломничество к Ка‘абе (хадж) входит в число пяти столпов ислама.

<sup>6</sup> *Аттар Фарид ад-Дин*. Поминание Раби‘и ‘Адавийи.

<sup>7</sup> Там же.

В рассуждениях и беседах Раби'и любовь предстает как важнейший процесс обретения целостности, преодоления раздробленности на любящего (человек) и Возлюбленного (Бог) и признания единства и единственности Бога (*таухид*). Рассмотрев несколько бесед, мы увидели, что Раби'а последовательно развивала идею о том, что невозможно достичь высших нравственных качеств или обрести истинное знание, если пытаться выстроить отношения с Богом на фундаменте какой-то личной выгоды. Именно поэтому в своих поэмах и антологии 'Аттар проводит мысль о том, что высшие душевные качества и знание доступны Раби'е, а не ученым мужам, т. к. лишь она идет к Богу путем любви, искренней и бескорыстной.

Беседы Раби'и с Хасаном ал-Басри являются примером действительно редкого для исламской культуры явления, когда женщина благодаря своей исключительной праведности и полному самоотречению в любви к Богу становится духовным наставником для весьма известных в то время мужчин-суфиев, а позднее — объектом почитания и примером для тех, кто избрал суфийский путь богопознания. Кроме того, эти беседы отражают один из ключевых тезисов 'Аттар и широко распространенную в суфизме идею: «в духовной жизни нет ни мужчин, ни женщин; подлинным мужчиной, “мужем”, можно назвать всех, победивших свою низшее начало, будь то мужчина или женщина»<sup>1</sup>.

## Литература

'Аттар Нишабури. Мусибат-нама: мукаддама, тасхих ва та'ликат-и Мухаммад Риза Шафи'и Кадкани. Тихран: Истишарат-и Сухан. 2009. 957 с. (на перс. яз.)

Аттар Фарид ад-Дин. Поминание Раби'и 'Адавийи / пер. с перс. и коммент. Н. Ю. Чалисовой (в печати).

Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. Т. 3.-М.: Издательство восточной литературы, 1965. 524 с.

Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. М. Г. Романова. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2004. 464 с.

Лахути Л. Г. «О праведной жене» (рассказ из маснави Фарид ад-Дина Аттар «Илахи-наме») // Суфий. 2013. № 16. С. 39–43.

Лахути Л. Г. Илахи-наме — «Божественная книга» Фарид ад-Дина 'Аттар (XII–XIII вв.). Второй сын. Беседа седьмая. Рассказы 10–17 // Ирано-славика. 2015. № 2(29). С. 42–45.

---

<sup>1</sup> Лахути Л. Г. «О праведной жене» (рассказ из маснави Фарид ад-Дина Аттар «Илахи-наме») // Суфий. 2013. № 16. С. 40.

Насыров И. Р. Раби'а ал-'Адавийя. Суфийский словарь // Междисциплинарные исследования Арабского Востока: Ежегодник научно-образовательного центра исследований Арабского Востока РУДН — 2012: сб. статей под ред. Н. С. Кирабаева. М.: РУДН, 2012. С. 341–345.

Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.

Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. 192 с.

Счетчикова Т. А. «Введение» к «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина 'Аттара: формулировка авторского замысла // Вестник РГГУ. 2014. № 6(128). Серия: «Востоковедение. Африканистика». С. 96–119.

Чалисова Н. Ю. «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Аттара // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. С. 139–173.

Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра», 2012. 536 с.

Nicholson R. A. The mystics of Islam. Bloomington: World Wisdom Publ., 2002. 144 p.

Ritter H., O'Kane J., Radtke B. The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar. Leiden, NL: Brill., 2003. xxvi+832 p.

Ritter H. The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar. / Ritter H.; Translated by J. O'Kane: with the editorial assistance of B. Radtke. Leiden, NL: Brill., 2003. xxvi+832 p.

Smith M. Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam: Being the Life and Teachings of Rabi'a Al-Adawiyya Al-Qaysiyya of Basra together with some account of the place of the women saints in Islam. CUP Archive, 1984. xxxv+219 p.

Smith M. Rabi'a al-'Adawiyya-Kaysiyya // Encyclopaedia of Islam. Brill. 2007. Vol. 8. Pp. 354–356.

## References

'Attar Nishaburi (2009). *Musibat-nama: mukaddama, tashih va ta'likat-i Muhammad Riza Shafi'i Kadkani* [Book of Sorrow: Introduction and Commentary by Muhammad Riza Shafi'i Kadkani]. Tehran: Istisharat-i Suhan. 957 c. (in Persian)

'Attar Farid ad-Din (in print). *Pominanie Rabi'i 'Adaviyi* [Remembering of Rabi'a al-'Adawiya]. Per. s pers. i komment. N. Chalisovoy (in Russian).

Bertel's E. (1965). *Sufizm i sufiiskaya literatura. Izbrannye trudy* [Sufism and Sufi Literature. Selected Works. Vol. 3]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ. 524 p. (In Russian).

Knysh A. (2004). *Musul'manskiy mistitsizm: kratkaya istoriya* [Islamic Mysticism: a Short History]. St. Petersburg: DILYA Publishing House. 464 p.

Lahuti L. (2013). «O pravednoy zene» (rasskaz iz masnavi Farid ad-Dina Attara «Ilahi-name») [“On Righteous Woman” (a story from Farid al-Din ‘Attar’s masnavi “Divine Book”)]. *Sufi*. No. 16. Pp. 39–43.

Lahuti L. (2015). Ilahi-name — «Bozhestvennaya kniga» Farid ad-Dina ‘Attara (XII–XIII vv.). Vtoroy syn. Beseda sed’maya. Rasskazy 10–17 [Ilahi-nama — the “Divine Book” of Farid al-Din ‘Attar (XII–XIII centuries). The second Son. Seven Conversation. Stories 10–17]. *Irano-Slavika*. No. 2(29). Pp. 42–45.

Nasyrov I. (2012). *Rabi’a al-‘Adawiya. Sufiyskiy slovar’* [Rabi’a al-‘Adawiya. Sufi Dictionary]. Center of the Arab World Studies, Yearbook. Moscow: RUDN Publishing House. Pp. 341–435.

Nasyrov I. (2009). *Osnovaniya islamskogo mistitsizma (genezis i evolyutsiya)* [The Foundations of Islamic Mysticism (Genesis and Evolution)]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul’tur Publ. 552 p. (In Russian).

Stepanyants M. (1987). *Filosofskie aspekty sufizma* [Philosophical Aspects of Sufism]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ. 192 p.

Schyotchikova T. (2014). «Vvedenie» k «Tazkirat al-auliya» Farid ad-Dina ‘Attara: *formulirovka avtorskogo zamysla* [The “Introduction” to the “Tazkirat al-Awliya” of Farid al-Din ‘Attar: The Formulation of the Author’s Plan], *Vestnik RGGU*, no 6 (128). Moscow: RGGU Publishing House. Pp. 96–119.

Chalisova N. (1989). «Zikr Malika Dinara» iz «Tazkirat al-auliya» Farid ad-Dina Attara [Malik Dinar’s Zikr from the “Tazkirat al-Awliya” of Farid al-Din ‘Attar], *Sufizm v kontekste musul’manskoy kul’tury* [Sufism in Context of Muslim Culture]. Moscow: Nauka Publ. Ss. 139–173.

Shimmel’ A. (2012). *Mir islamskogo mistitsizma* [Mystical Dimensions of Islam]. Moscow: OOO «Sadra». 536 p.

Nicholson R. A. (2002). *The mystics of Islam*. Bloomington: World Wisdom Publ.

Ritter H., O’Kane J., Radtke B. (2003). *The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar*. Leiden, NL: Brill. xxvi+832 p.

Smith M. (1984). *Rabi’a The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam: Being the Life and Teachings of Rabi’a Al-Adawiyya Al-Qaysiyya of Basra Together with Some Account of the Place of the Women Saints in Islam*. CUP Archive. xxxv+219 p.

Smith M. Rabi’a al-‘Adawiyya-Kaysiyya. *Encyclopaedia of Islam*. Brill. Vol. 8. Pp. 354–356.

## STORIES ABOUT SUFI DEVOTEES IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHICAL VIEWS OF FARID AL-DIN 'ATTAR

**Yulia E. FEDOROVA,**

Cand. Sci. (Philos.), research fellow,  
Department of Philosophy of Islamic  
World, Institute of Philosophy, Russian  
Academy of Sciences  
(12, bld. 1, Goncharnaya str., Moscow,  
109240, Russian Federation).  
E-mail: [juliia\\_fedorova@mail.ru](mailto:juliia_fedorova@mail.ru)

**Abstract.** The article deals with investigation of a number of stories about the conversations between Rabi'a al-'Adawiya and Hasan al-Basri, representatives of the early mystical and ascetic trend in Islam. These stories are gathered in poems of the major Persian poet and Sufi thinker of XII – XIII centuries Farid ad-Din 'Attar ("The Language of the Birds", "The Divine Book") and anthology "Memorial of God's Friends"). The article

shows, that Rabi'a was consistently developing the idea, that it is impossible to the Sufi to attain higher moral qualities or true knowledge, if he tries to build a relationship with God striving for his own posthumous felicity and award. That is why in his poems and anthology, 'Attar affirms that Rabi'a's highest spiritual qualities and divine knowledge are fruit of her pure love to God, and not of her desire for the happy afterlife. The conversations between Rabi'a al-'Adawiya and Hasan al-Basri represent a very rare occurrence in Islamic culture, when a woman, (because of her righteousness and full concentration on love to God), could become a spiritual guide for great Sufi men at that time. Later her life was considered by the Sufi tradition as an example to be followed for those who had chosen the Sufi path of God's knowledge. The article examines the most important aspects of Rabi'a's teachings in the context of the philosophical views of 'Attar. The certain aspects of Rabi'a's Sufi conversation are discussion of Sufi virtues, of intuitive knowledge and human love for God. In Rabi'a's teachings the love of God and recognition of His unity and uniqueness (tawhid) appears as the unique way to the reaching the inner spiritual integrity.

**Keywords:** Philosophy, Islam, Sufism, 'Attar, Rabi'a al-'Adawiya, Hasan al-Basri.





# ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ МАХМУДА ШАБИСТАРИ. ФИЛОСОФИЯ ЕДИНОБОЖИЯ

**ЛУКАШЕВ**

**Андрей Александрович,**

канд. филос. наук, науч. сотр. сектора  
философии исламского мира, Институт  
философии РАН

(109240, Россия, г. Москва,  
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: andrew\_l@inbox.ru

**Аннотация.** В мировом исламоведении Махмуд Шабистари известен прежде всего как автор поэмы «Цветник тайны». Однако наследие средневекового мыслителя не ограничивается этим произведением. Статья знакомит читателя со всем разнообразием его творчества и демонстрирует характерные особенности мировоззрения исламского ученого в интеллектуальном контексте эпохи.

**Ключевые слова:** Шабистари, суфизм, философия, мысль, единобожие, трактаты, сочинения.

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-4-203-218

**М**ахмуд Шабистари — один из видных представителей классического суфизма в рамках его персоязычной традиции. О жизни этого выдающегося мыслителя почти ничего не известно. Отдельные сведения, достоверность которых невозможно проверить, мы можем почерпнуть лишь из биографий, написанных такими иранскими исследователями, как Ахмад Муджахид<sup>1</sup>, Самад Муваххид<sup>2</sup>, Амин Ахмед Рази, Хаджи Лотфалла бек Азер, Реза Кули Хан Хедаят<sup>3</sup>, Мухаммад Али Табризи, Мухаммад Али Тарбият<sup>4</sup> и другими<sup>5</sup>. Краткие биографические данные

<sup>1</sup> Шайх Махмуд Шабистари. Гулшан-и раз. Ба кашф ал-абйат ва арджа ба дах шарх-и чапи ва фарханг-и Гулшан-и раз. Ба ихтимам-и Ахмад Муджахид ва дуктур Мухсин Кийани. Тихран, 1371. С. 1–28.

<sup>2</sup> Самад Муваххид. Шайх Махмуд Шабистари. Тихран, 1376. 206 с.

<sup>3</sup> Хидаят, Ридакулхан. Тазкира-и «Рийад ал-арифин». Тихран, 1343. 631 с.

<sup>4</sup> Тарбият Мухаммад 'Али. Данишмандан-и Азербайджан. Тихран, 1314. 414 с.

<sup>5</sup> Сведения о биографиях Махмуда Шабистари содержатся, например, в книге Шайга Исмаилова (Гюльшан — и раз. XIV в. [Текст] / пер. с перс., предисл. и примеч. Ш. Ю. Исмаилова; АН АзССР. Ин-т философии и права. Баку: Элм, 1977. С. 6).

о Махмуде Шабистари содержатся также в толковых словарях Муина<sup>1</sup> и Диххуда<sup>2</sup>.

Однако неоспоримых фактов из жизни средневекового философа названные источники нам не дают. Исследуя биографию Шабистари, мы вынуждены опираться на легенды и косвенные данные, которые зачастую нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть. Доподлинно известно лишь то, что Са'д ад-дин Махмуд бин 'Абд ал-Карим Йахйа Шабистари родился во второй половине тринадцатого века в Шабистаре — небольшой деревушке в районе Табриза, недалеко от озера Урмия в современном Иранском Азербайджане<sup>3</sup>. Что касается даты его рождения, то она определяется косвенно. По утверждению Самада Муваххида, большинство агиографов указывают в качестве даты смерти Шабистари 720 г. х. (1320/21 г. н. э.) и ограничивают время его жизни 33 годами. Следовательно, годом рождения Шабистари оказывается 687 г. х. (1288/89 г. н. э.). Таким образом, едва ли не единственным источником информации о средневековом мыслителе остается творческое наследие самого Шабистари. В наши дни его сочинения позволяют увидеть, что занимало ум этого незаурядного исламского ученого в далеком XIV в.

Наиболее известным творением Шабистари считается суфийская теоретическая поэма «Цветник тайны» (*Гушан-и раз*).

Сегодня сам факт того, что философско-теологическое сочинение было составлено в поэтической форме, может показаться странным. Тем не менее в средневековой суфийской традиции теоретические трактаты, написанные в стихах, не были большой редкостью. Они встречаются уже в творчестве родоначальника суфийского дидактического эпоса Абу ал-Маджда Мадждуда Ибн Адама Санай (1081–1141). К сочинениям такого типа относятся его поэмы «Сад Истин» (*Хадикат ал-хакаик*), «Санай-град» (*Сана'и-абад*) и «Путь достижения Истины» (*Тарик ат-тахжйк*). При этом большей известностью все-таки пользуются суфийские сочинения, в которых иносказание в форме притч преобладает над теорией, и именно такие сочинения в наибольшей степени представляют суфийскую поэзию.

Если отношение к поэзии в арабо-мусульманской культуре было настороженным ввиду той роли, которую она играла в доисламскую эпоху, то в Иране она, напротив, получила широчайшее распространение. Более того, именно Ирану исламская культура во многом обязана своей поэтической классикой в лице не только поэтов, творивших непосредственно на персидском языке, но и признанных классиков арабской поэзии, таких как Абу Нувас, Фараздак и др.

<sup>1</sup> Мухаммад Му'ин. Фарханг-и фарси. Т. 5. Тихран, 1375. С. 886.

<sup>2</sup> Диххуда. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.loghatnaameh.com/dehkhodaworddetail-5f056b81e0d246ecab6fd978af845a28-fa.html> (дата обращения 25.09.2017).

<sup>3</sup> Самад Муваххид. Шайх Махмуд Шабистари. Тихран, 1376. С. 12–13.

Вопросно-ответная форма произведения Шабистари также пользовалась популярностью в Иране еще с зороастрийских времен. В форме вопросов и ответов, например, написаны пехлевийские<sup>1</sup> сочинения «Суждения Духа разума»<sup>2</sup>, «Повесть о Йойште Фрияне»<sup>3</sup>, «Книга о праведном Виразе»<sup>4</sup> и др.

Выбор названия «Цветник тайны» тоже не был случайным. Образ сада, цветника в персидской поэзии концептуально нагружен. Персидская поэтическая традиция богата примерами произведений, название которых связано с образом цветника<sup>5</sup>. Ш. М. Шукуров, разбирая этот образ в статье «Охота за смыслом» в искусстве Ирана», указывает на то, что персидские поэты соотносили сад, с одной стороны, с раем<sup>6</sup>, а с другой — с миром<sup>7</sup> как упорядоченным бытием. Кроме того, сад был местом единения влюбленного с Возлюбленной<sup>8</sup>. Возлюбленная же в персидской суфийской поэзии олицетворяет Абсолют, соответственно, и сад является символом Единства бытия как единения Творца и творения в акте богопознания.

Кроме того, метафорика сада отсылает нас к атрибутам красоты, которые демонстрируют красоту Божественного Возлюбленного. Таким образом, это весьма удачное название для сочинения, которое претендует на всеохватность в вопросе суфийской теории, апеллирующей прежде всего к идее единобожия. Соответственно, трактат «Цветник тайны» оказывается формой передачи знания о Первоначале, описываемом в поэзии, в том числе и как цветник. Подобно цветнику, который в своей полноте отсылает нас к образу Рая, средоточию божественной Истины, «Цветник тайны» предлагает рассуждения о содержании суфийской мистики, ее тайн, а они в конечном счете сводятся к сверхрациональной тайне божественного единства — *таухиду*.

Композиция произведения построена в соответствии с канонем средневековой суфийской дидактической поэмы-*маснави*<sup>9</sup>. Поэма начинается с восхваления Всевышнего. Такова общеисламская

<sup>1</sup> Сочинение на пехлеви, среднеперсидском языке III–IX вв. н. э.

<sup>2</sup> Суждения Духа разума // Зороастрийские тексты. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1997. С. 9–138.

<sup>3</sup> Повесть о Йойште Фрияне / пер. А. А. Амбарцумяна // Альманах «Петербургское востоковедение». Вып. 8. (St. Petersburg Journal of Oriental Studies. Vol. 8) СПб.: 1996. С. 100–116.

<sup>4</sup> Книга о праведном Виразе / пер. О. М. Чунаковой // Пехлевийская божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда-Вираз-Намар) и другие тексты. М.: Восточная литература, 2001. С. 96–130.

<sup>5</sup> «Сад Истин» Санай, «Бустан» («Сад») и «Голестан» («Сад») Саади, «Бахарестан» («Весенний сад») Джами, «Хешт бехешт» («Восемь райских садов») Амира Хосрова Дехлеви и др.

<sup>6</sup> Шукуров Ш. М. «Охота за смыслом» в искусстве Ирана // Сад одного цветка: сборник статей и эссе. М.: Наука, 1991. С. 96–97.

<sup>7</sup> Там же. С. 97.

<sup>8</sup> Там же. С. 98.

<sup>9</sup> *Маснави* — объемное повествовательное поэтическое произведение с парной рифмовкой, в данном случае — написанное размером *хазадж мусаддас*.

традиция — начинать книгу с краткого восхваления Единого Бога: «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного». Однако в персидской поэме еще со времен основоположника этого жанра — Фирдоуси — утвердилась традиция предварять произведение пространным восхвалением Бога. Этот композиционный элемент произведения получил название *таухид* (утверждение единобожия). В части *таухида* Шабистари достаточно лапидарно очерчивает тематическое и проблемное поле поэмы: он начинает эту часть с описания премудрости Создателя, переходит к чуду творения и таинству единства Творца и творения, затрагивая при этом важные онто-гносеологические проблемы единства бытия и познания Бога человеком.

Вступительную главу Шабистари заканчивает указанием на такие важные для суфийской поэзии образы, как локон, родинка, пушок, вино, свеча, красавица, зуннар<sup>1</sup> и идол. Им он уделит немало внимания в конце поэмы, дав тем самым читателю своеобразный стихотворный словарь суфийской символики.

За вступлением следует глава о причинах составления книги. Это также важная часть *маснави*, определенная каноном суфийской поэзии. Появление этой части композиции связано с тем, что *маснави*, будучи чисто персидским поэтическим жанром, первоначально нуждалось в разъяснительных главах интродукции (в арабских трактатах по поэтике теоретическое описание этого жанра отсутствовало). Ранним авторам *маснави* было необходимо задать новую жанровую систему координат. Этой цели служила вводная глава, как правило, носившая название «О причинах создания произведения»<sup>2</sup>.

Наряду с теоретическими построениями необходимой темой главы был мотив инспирации, выраженный либо через образ прямого вдохновения, либо через объявление заказа произведения каким-либо реальным человеком или группой людей, как мы видим в поэме «Цветник тайны». Данный мотив мы находим уже в героическом эпосе Фирдоуси «Шах-наме» (X–XI вв.), где достаточно часто встречаются рассуждения о благом воздействии слова и рассказы о ниспослании вдохновения. Сходные темы можно обнаружить и в поэме Гургани «Вис и Рамин» (XI в.), а с XII в. («Пятерица» Низами) они закрепляются в каноне и находят постоянное место в структуре эпического произведения как главы «О причинах создания книги»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Зуннар* — специальный пояс, предназначенный для ношения людьми Писания, чтобы отличать их от мусульман.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Рейснер М. Л. «Утверждение единобожия» (*таухид*) в персидской классической литературе: от религиозного концепта к поэтической теме // Вестник московского университета. Сер. 13: «Востоковедение». 2010. № 4. С. 3–16.

<sup>3</sup> Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю. Образ поэзии в поэзии: литературная рефлексия в персидской классике X–XIV вв. (*касыда* и *маснави*) // Поэтологические памятники Востока: образ, стиль, жанр. М.: ИМЛИ РАН, 2010. С. 162.

В поэме Шабистари «Цветник тайны» эта глава начинается с прибытия гонца от жителей Хорасана. Дается датировка произведения: 1317 г. (бейт 32), а также объясняется, почему выбрана именно поэтическая форма, несмотря на антипатию к ней самого автора (бейт 44): «[Желаем] получить от тебя понятную всем поэму». Соответственно, основной причиной выбора формы послужила простота ее восприятия. Здесь же приводится и непосредственно текст письма, ответом на которое стала поэма.

После «Цветника тайны» наиболее значительным поэтическим произведением Шабистари считается *Са'дат-нама* («Книга о счастье»). И хотя в нем он демонстрирует нетерпимость к иным взглядам<sup>1</sup>, не свойственную ему прежде — судя по «Цветнику тайны», — в пользу авторства Шабистари свидетельствуют как его подпись в конце главы, посвященной композиции произведения и причинам его написания<sup>2</sup>, так и значительное количество пассажей, весьма схожих с теми, что присутствуют в «Цветнике тайны».

Эта поэма организована иначе, чем «Цветник тайны». Если *Гушан-и раз* составлена в форме ответов на вопросы заказчика, то *Са'дат-нама* написана по собственному плану Шабистари. Она состоит из четырех частей (*баб*)<sup>3</sup>, включающих разное количество глав и значительное число параграфов. Параграфы делят главы на смысловые блоки. Это деление основано на членении знания на *илм* — '*илм ал-йакин*, '*айн ал-йакин*, *хакк ал-йакин*. '*Илм ал-йакин* — «верное знание» (рациональное знание), '*айн ал-йакин* — «очи уверенность» (видение воочию) и *хакк ал-йакин* — «верная истина»<sup>4</sup> (проникновение внутрь и исчезновение в объекте познания), что демонстрирует стремление автора к рассмотрению предмета на нескольких уровнях.

Все три термина неоднократно встречаются в Коране и играют важную роль в суфийской гносеологии. Например, *ал-Худжвири* объясняет «верное знание» — как знание о действиях в эмпирическом мире, «очи уверенности» — как знание умирающего о разрыве с земным миром, и «верную истину» — как видение воочию божественной

<sup>1</sup> В тексте *Са'дат-нама* встречается довольно резкая критика в адрес известного исмаилитского поэта и философа — Насира Хосрова, а также выдающегося средневекового философа Ибн Сины.

<sup>2</sup> Маджму'а-и *асър-и шайх* Махмуд Шабистари. Ба ихтимам-и дуктур Самад Муваххид. Тихран, 1365. С. 153.

<sup>3</sup> По предположению Самада Муваххида, поэма должна была состоять из восьми частей (*баб*) по количеству райских врат, однако по свидетельству Шабистари, содержащемуся в конце четвертой части, он сам «обрезает поводья речи, иначе она будет безгранична» (Маджму'а-и *асър-и шайх* Махмуд Шабистари. Ба ихтимам-и дуктур Самад Муваххид. С. 241).

<sup>4</sup> Термины «верное знание» (Коран, 5: 55, 102: 5), «очи уверенности» (Коран, 102: 7) и «верная истина» (Коран, 69: 51) даны нами в соответствии с переводом Корана Г. С. Саблукова.

реальности в раю<sup>1</sup>, что, как мы увидим ниже, несколько отличается от трактовки Шабистари.

Кроме рассмотренных, в *Са'дат-нама* также имеются специальные пояснительные параграфы, различающиеся по содержанию и задачам. Сама поэма служит важным дополнительным источником при анализе «Цветника тайны», поскольку, касаясь тех же тем, что были рассмотрены в «Цветнике...», автор добавляет подчас весьма значимые детали, которые могут прояснить сложные вопросы его мировоззрения. Кроме того, во вводной части, посвященной восхвалению Всевышнего, сообщаются важные детали относительно конфессиональных предпочтений автора: в ней содержится восхваление четырех праведных халифов и имама ал-Ашари, что позволяет отнести Шабистари к представителям суннитской ветви ислама.

Также нельзя не отметить влияние на это произведение *фалсафы*. По традиции, берущей начало из Античности, главы основного содержания начинаются с темы познания. Первая часть *Са'дат-нама* озаглавлена «О познании самости Необходимо-сущего Всевышнего и Священного». Эта часть начинается с главы «О познании бытия Всевышнего». Конечно, эти главы не копируют сочинения античных авторов и даже не отсылают к ним. *Са'дат-нама* — произведение мистическое, и, соответственно, в первых главах разбирается не просто знание или познание как таковое, а именно познание Бога. Таким образом, влияние Античности здесь проследить можно лишь косвенно: если ранние суфийские трактаты начинались с разъяснения того, что есть суфизм или с рассмотрения первоисточников исламской мысли (Коран и Сунна) как источников суфийского учения, то с развитием *фалсафа* на первый план выходит тема познания, что мы и видим в рассматриваемом тексте. Кроме того, о влиянии *фалсафа* свидетельствует и сама терминология: указание на необходимо-сущее отсылает нас к учению Ибн Сины о модальностях бытия: необходимо-благодаря-себе, возможное-благодаря-себе, необходимо-благодаря-другому, невозможное-благодаря-другому, невозможное-благодаря-себе. В данном случае речь идет о познании Первоначала, которое характеризуется как необходимо-сущее-благодаря-себе. Тем не менее нельзя забывать о критическом отношении Шабистари к *фалсафа* вообще и учению о модальностях бытия Ибн Сины в частности, которое он критикует за нарушение единобожия. С его точки зрения, заблуждение Ибн Сины состоит в том, что тот смешивает необходимое и возможное, утверждая наличие вещей одновременно возможных благодаря самим себе и необходимых

<sup>1</sup> Подробнее см.: Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М.: Языки славянских культур, 2009. С. 277.

благодаря другому. Для Шабистари, отождествлявшего необходимость с бытием, а возможность с небытием, это не только абсурд, но и нарушение принципа единства и единственности божественной самости, которая одна является носителем бытия.

В параграфе «Очевидное знание» (*‘Илм ал-йакин*) Шабистари говорит о самом необходимо-сущем — Первоначале, причем делает это преимущественно в религиозном ключе. Мы не встречаем здесь подробных определений бытия или необходимости, которые ожидаемы в философском трактате, зато видим множество отсылок к Корану и хадисам, каковые, очевидно, и представляют для него основное знание. Такая приверженность кораническому тексту и хадисам не наблюдается в параграфе «Видение воочию» (*‘айн ал-йакин*), где предпринимается попытка уже теоретического, философского рассмотрения вопроса о необходимом бытии, и здесь Шабистари предлагает критический взгляд на Авиценново учение о модальностях бытия:

Для подтверждения аятов Корана  
Выслушай от разума ясное доказательство:  
Ни одно возможное само по себе не стало сущим,  
Не стало верхним, нижним, низким и высоким.  
Есть порочный круг и дурная бесконечность,  
Если оно (возможное. — А. Л.) — начало и им — завершение.

...

Никогда оно не становится необходимо-сущим,  
Источником милости, эманации и щедрости.  
Потому-то необходимое и не становится возможным,  
А, если бы и [стало], — кто бы был возможным?!<sup>1</sup>

Далее следует параграф «Очевидная Истина» (*хакк ал-йакин*), в котором содержится мистический взгляд на проблему. При этом указывается на несовершенство рационального исследования вопроса о божественном:

Каждый, кто приводит [рациональное] доказательство (*далил-мигуйад*)

в отношении Истины —  
Ищет Солнце посредством лампы<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Маджму‘а-и āsār-и шайх Махмуд Шабистари. Ба ихтимам-и дуктур Самад Муваххид. С. 157.

<sup>2</sup> Там же. С. 158.

Таким образом, мы можем констатировать, что в *Са‘дат-нама* Шабистари рассматривает основные вопросы суфийского учения на трех уровнях: доктринальном (на основании Священных текстов, *‘илм ал-йакин*), рациональном (философском, *‘айн ал-йакин*) и мистическом (*хакк ал-йакин*). Далее он приводит ряд вставных притч, следуя, таким образом, общей традиции суфийского философско-дидактического эпоса, — именно здесь наиболее оправдан поиск сюжетных заимствований из более ранней традиции. Несмотря на существенное сходство этой поэмы с «Цветником тайны» в плане теоретизирования, работая над *Са‘дат-нама*, Шабистари, видимо, ощущал потребность в создании более художественно богатого произведения, чем «Цветник тайны», теоретическая ценность которого превышает художественную.

Наряду с поэтическими произведениями, перу Шабистари принадлежат философские трактаты в прозе. Наиболее значительный из них — «Верная истина» (*Хакк ал-йакин*).

Полное название произведения — «Верная истина в познании Господа миров<sup>1</sup>» (*Хакк ал-йакин фи ма‘рифат рабб ал-‘аламин*). В отличие от *Са‘дат-нама*, в которой не удалось реализовать задуманную структуру из 8 глав — по количеству райских врат, в *Хакк ал-йакин* этот замысел получил воплощение. Содержание трактата следующее: часть первая — «О самостном проявлении Господина Всевышней Истины и рассказ о стоянке познания (*ма‘рифат*)»; часть вторая — «Об атрибутном (*сифати*) проявлении (*зухур*) Всевышней Истины и рассказ о стоянке знания (*‘илм*)»; часть третья — «О месте-явления (*мазхар*) и его степенях (*маратиб*), а также рассказ о начале (*мабда’*)»; часть четвертая — «О необходимости единства Его — Всевышнего и Священного», часть пятая — «О возможно-сущем и множественности»; часть шестая — «О проявлении (*та‘йюн*), движении и обновлении проявлений (*та‘ййунат*)»; часть седьмая — «О мудрости возложения [обязанности] (*таклиф*), принуждении (*джабар*) и могуществе (*кадар*)»; часть восьмая — «О месте возвращения и рассказ о [дне] сбора (*хашир*) и истине уничтожения и пребывания».

В этом небольшом трактате Шабистари стремится связать суфийское учение о стоянках с философской проблематикой, что очевидно уже из приведенного содержания: первые две части трактата увязывают проявление самости и проявление атрибутов со стоянками познания (*ма‘рифат*) и знания (*‘илм*), заканчивается произведение рассмотрением хрестоматийных для теории суфийского пути стоянок «уничтожение» и «пребывание», которые Шабистари соотносит с эсхатологической тематикой. Сам факт того, что сочинение

<sup>1</sup> Господь миров — аллюзия на первую суру Корана: «Слава Богу, Господу миров» (Коран, 1: 1).

начинается с проблематики познания, позволяет думать о знакомстве автора с работами *фаласифа*, а то, что две части (четвертая и пятая) посвящены проблематике возможного-необходимого бытия (разработанной Ибн Синой), заставляет отбросить всякие сомнения на этот счет. Однако нельзя сказать, что учение Ибн Сины воспроизводится здесь в полноте. Это — скорее некий синтез интенций суфизма, ишракизма и *фалсафа* (в этом смысле Шабистари можно считать предтечей сефевидской философии, отдававшей должное его сочинениям). Свою позицию по вопросу об онтологических модальностях он достаточно однозначно заявляет в самом начале части, посвященной возможно-сущему и множественности:

«Возможное есть нечто умозрительное: когда, по-своему познавая, ум (*‘акл*) соединяет в разуме (*зихн*) бытие и небытие <...> тело и телесность состоят из субстанции и акциденции, которые вместе относятся к умозрительностям, истинно не имеющим внешнего бытия (бытия вне разума. — А. Л.)»<sup>1</sup>.

Ранее, в четвертой главе, говоря о необходимом бытии, он сводит его к бытию необходимому самому по себе — Единому, Первоначалу. У Шабистари не возникает потребность различать необходимое само по себе и необходимое благодаря другому. Его система существенно проще: есть Необходимое само по себе и возможное, последнее — чистый вымысел и воображение. Такой подход обнаруживает некоторое сходство с учением Сухраварди, считавшим, что все философские категории не имеют бытия вне разума. Однако это заставило Сухраварди разработать свою философскую систему, основанием которой служит единственное реальное и очевидное начало — свет. Шабистари же, как мы видим, активно пользуется словом *фаласифа*, хотя считает все, кроме Необходимо-сущего, чисто номинальным.

С точки зрения формы сочинение в большей степени философское, чем тот же «Цветник тайны», в силу дискурсивности изложения взглядов, ориентированности на рационализм: в нем собраны краткие тезисы с четкой внутренней логической организацией. Свои тезисы Шабистари стремится доказывать именно логически, хотя и привлекает в качестве дополнительного обоснования цитаты из Священных текстов, но именно стремление к последовательной рационализации отличает этот трактат от других его сочинений.

Вместе с тем знакомство с памятником оставляет ощущение конспективности изложения и даже его дискретности в том, что касается текста внутри частей: в каждой из них в определенной последовательности автор приводит тезисы-утверждения, объединенные

<sup>1</sup> Маджму‘а-и асър-и шайх Махмуд Шабистари. Ба ихтимам-и дуктур Самад Муваххид. С. 302.

общей темой, данной в названии части (*баб*), и обозначенные «исти-на» (*хакйкат*). Из них он делает столь же краткие тезисы-выводы (*ла-зима*), формулирует такие же краткие и в целом независимые «правила» (*ка'ида*), тонкости (*латифа*) и т. д. В конце части дается вывод (*натиджа*), который зачастую является не столько умозаключением из содержания части в целом, сколько логическим итогом предшествовавшего ему замечания. Иногда даже кажется, что этот трактат — некий конспект, либо записанный со слов Шабистари его учениками, либо составленный им самим для преподавания *тасаввуфа*.

По утверждению издателя трактата — Самада Муваххида, в этом произведении Шабистари наилучшим образом изложил «тонкости божественной мудрости». Не случайно и Мухаммад Лахиджи — автор наиболее авторитетного комментария к поэме «Цветник тайны» — очевидно, активно пользовался им при изучении и комментировании названного сочинения<sup>1</sup>.

В этом произведении также говорится о трактате, по-видимому не дошедшем до нас, — «Трактат о шáхиде» (*Рисала-и шахид*)<sup>2</sup>; вероятно, о нем же идет речь в работах Мухаммада Лахиджи и Риза Кулихана Хидайата, когда там упоминается «Книга о шахиде» (*Шахид-нама*)<sup>3</sup>.

Другим произведением Шабистари, которое, несомненно, принадлежит его перу, является «Зерцало исследующих» (*Мират ал-мухаккикин*). Это относительно небольшое сочинение, в котором на сорока восьми страницах (по изданию Муваххида) в довольно лапидарной форме изложены наиболее важные вопросы исламского мистицизма: первая глава носит название «О природной душе, растительной, животной, человеческой и их силах и свойствах», вторая — «Об истечении сущих», третья — «О необходимом, возможном и невозможном», четвертая — «О том, в чем заключается мудрость творения», пятая — «О месте начала и возвращения», шестая — «О противопоставлении стран [света] (*афак*) и душ, то есть о противопоставлении человеческого тела и мира», седьмая — «О сопоставлении стран [света] (*афак*) и душ».

По утверждению Муваххида, это сочинение было составлено в значительной степени с опорой на работы Ибн Сины, Насира Хосрова и Хаджи Насира Туси<sup>4</sup>. Тем не менее их влияние не стоит переоценивать, учитывая резко негативное отношение Шабистари и к Насиру Хосрову, и к *фаласифа*.

Также Шабистари приписывается совсем небольшой трактат со схожим названием — «Ступени знающих», или «Лествица познавших»

<sup>1</sup> Маджму'а-и асър-и шайх Махмуд Шабистари. Ба ихтимам-и дуктур Самад Муваххид. С. 158.

<sup>2</sup> Там же. С. 303.

<sup>3</sup> Там же. С. 8.

<sup>4</sup> Там же. С. 9.

(*Маратиб ал-‘арифин*), известный также под названием «Зерцало знающих» (*Мират ал-‘арифин*). Сочинение является не агиографическим, а мистико-теоретическим (причем с преобладанием мистики), в нем основное внимание уделено вопросу богопознания и его степеням. В частности, выделяются пять составляющих познания: познание установлений (*ахкам*), действий (*аф‘ал*), имен (*асма’*), атрибутов (*сифат*) и самости (*зат*), хотя этим содержание столь небольшого трактата (девять страниц по изданию Муваххида) не исчерпывается<sup>1</sup>.

По форме это сочинение — назидательное послание путнику, следующему по суфийскому пути. Интересной особенностью трактата является попытка Шабистари рассмотреть духовное совершенствование через тему любви, которая проходит красной нитью через все повествование. Хотя трактат написан в прозаической форме, он содержит некоторое количество поэтических вставок, принадлежащих, видимо, автору. Сам Муваххид, хотя и приводит этот трактат в собрании сочинений Шабистари, не признает за ним авторство текста, потому что он носит явно шиитский характер, в то время как Шабистари был убежденным суннитом<sup>2</sup>.

Кроме того, Шабистари приписывается перевод сочинения ал-Газали «Путь поклоняющихся», упомянутый в отдельных сочинениях, но до нас не дошедший.

Ему также приписывается поэма «Клад истин» (*Канз ал-хакаик*)<sup>3</sup>, доступная наряду с «Цветником тайны» в онлайн базе данных «Ганджур»<sup>4</sup>, весьма популярной у иранистов, где собрано большинство значимых поэтических произведений на новоперсидском языке. Однако Самад Муваххид сомневается в том, что автором этой поэмы был Шабистари, и предупреждает, что многие исследователи считают ее сочинением другого суфия и современника Шабистари — Пахлавана Махмуда Хварезми<sup>5</sup> (ум. 1322/23). На авторство последнего указывает и Диххуда в своем словаре<sup>6</sup>, а также Казим Дизфулиан в предисловии к своему критическому изданию «Цветника тайны»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Маджму‘а-и асър-и шайх Махмуд Шабистари. Ба ихтимам-и дуктур Самад Муваххид. С. 391–400.

<sup>2</sup> Там же. С. 12.

<sup>3</sup> Глава про джихад из этой поэмы приводится: Кадырова К. А., Куделин А. А., Лукашев А. А. Джихад многоликий. СПб.: Культ-Информ-Пресс, 2015. С. 131–136.

<sup>4</sup> Махмуд Шабистари. Канз ал-хакаик. [Электронный ресурс] // URL: <http://ganjoor.net/shabestari/kanzolhaghayegh/> (дата обращения 28.06.2015).

<sup>5</sup> Маджму‘а-и асър-и шайх Махмуд Шабистари. Ба ихтимам-и дуктур Самад Муваххид. С. 11.

<sup>6</sup> Диххуда. сл. ст. «پهلوان محمود خوارزمی» [Электронный ресурс] // <http://www.loghatnaameh.org/dehkhodaworddetail-3c08cd8db312483da70a43552b829a9a-fa.html>. (дата обращения 17.01.2015).

<sup>7</sup> Гулшан-и раз. Матн ва шарх. Бар асас-и кадимитарин ва мухимтарин шурух-и Гулшан-и раз: шарх Саин ад-Дин Али Турка Исфাহани, шарх-и Шах Даи-ила-Аллах Ширази («Насаим-и Гулшан») [...]. Тихран, 1389 (2011). С. 16.

Среди причин, по которым «Клад истин» приписывают Шабистари, можно назвать то, что автор поэмы был его тезкой, а сама поэма, как и «Цветник тайны», является трактатом в стихах. Живучести мифа о причастности Шабистари к этому сочинению способствовало и то, что в его рукописном издании автором значился именно он<sup>1</sup>.

Также Шабистари приписывается трактат «Предел возможности в познании времени» (*Гайа ал-имкан фи ма'рифат аз-заман*). Однако ссылаясь на сочинение Абд ар-Рахмана Джамии — «Дуновения приязни из обители святости» (*Нафахат ал-'унс мин хадарат ал-кудс*) (1476–1478), Муваххид утверждает, что автором этого сочинения является современник Шабистари, также широко известный суфий — Шейх Тадж ад-Дин Махмуд Ашнахи<sup>2</sup>. В 1961 году это сочинение было издано Рахимом Фарманешем, и в качестве его автора указан 'айн ал-Кузат Хамадани<sup>3</sup> — известный суфий, *мухаддис*, комментатор Корана и поэт, живший на рубеже XI–XII вв.

Кроме того, Шабистари приписывается целый ряд неизученных и неизданных трактатов, в отношении которых исследователи не располагают надежными свидетельствами об их принадлежности именно его перу. К таковым можно отнести трактаты «Совершенный человек» (*Инсан-и камил*), «Толкование суры “Фатиха”» (*Тафсир сурат ал-фатиха*), «Мираджевский трактат» (*Рисалами 'раджийа*), «Чаша, являющая мир» (*Джам-и джахан-нама*), «Трактат о единичности» (*Рисала ахадийат*), «Толкование имен Бога» (*Шарх ва тафсир асма Аллах*)<sup>4</sup>.

Объем доступного наследия Махмуда Шабистари, как видно из текста настоящей статьи, относительно невелик. Тем не менее влияние творчества Шабистари на исламскую мысль весьма значительно. Об этом свидетельствует и множество приписываемых ему произведений, и весьма значительное число толкований (их насчитывается около сорока)<sup>5</sup>, принадлежащих перу таких классиков исламской мысли, как Саин ад-дин Турке, Шах Даи, Мухаммад Лахиджи и др. На его творчество ссылались представители сефевидской философии, более того, можно проследить его влияние на учение о первоосновности бытия Муллы Садры. Существуют исмаилитские толкования «Цветника...», имевшего хождение даже в среде представителей семеричной ветви шиизма, несмотря на резко негативное отношение Шабистари

<sup>1</sup> Рисала-и «Канз ал-хакаик маулана шайх Махмуд Шабистари». 1353. 72 с.

<sup>2</sup> Маджму'а-и асър-и шайх Махмуд Шабистари. Ба ихтимам-и дуктур Самад Муваххид. Тихран: 1365. С. 11.

<sup>3</sup> Там же. С. 12.

<sup>4</sup> Гулшан-и раз. Матн ва шарх. Бар асас-и кадимитарин ва мухимтарин шурух-и Гулшан-и раз: шарх Саин ад-Дин Али Турка Исфাহани, шарх-и Шах Даи-ила-Аллах Ширази («Насаим-и Гулшан») [...]. Тихран, 1389 (2011). С. 16.

<sup>5</sup> Там же. С. 41.

к одному из классиков исмаилитской мысли — Насиру Хосрову. В XX в. к поэме Махмуда Шабистари «Цветник тайны» обращались такие выдающиеся мыслители Ирана и Индии, как Мухаммад Хусайн Табабайи и Мухаммад Икбал. Первый стал автором толкования поэмы, второй откликнулся на нее, дав свою интерпретацию ответов на вопросы, поставленные некогда перед Шабистари жителями Хорасана. Свое произведение Икбал так и назвал — «Новый цветник тайны». Все это свидетельствует о непреходящем значении поэмы средневекового мыслителя, на протяжении семи веков служившей надежным источником знания о суфизме для представителей различных направлений ислама: суннизма, шиизма, исмаилизма.

### Литература

Гулшан-и раз. Матн ва шарх. Бар асас-и кадимитарин ва мухмитарин шурух-и Гулшан-и раз: шарх Саин ад-Дин 'Али Турка Исфահани, шарх-и Шах Даи-ила-Аллах Ширази («Насаим-и Гулшан») [...]. Тихран: 1389 (2011). 654 с.

Гюльшан-и раз. XIV в. [Текст] / пер. с перс., предисл. и примеч. Ш. Ю. Исмаилова; АН АзССР. Ин-т философии и права. Баку: Элм, 1977. 115 с.

Кадырова К. А., Куделин А. А., Лукашев А. А. Джихад многоликий. СПб: Культ-Информ-Пресс, 2015. 193 с.

Книга о праведном Виразе / пер. О. М. Чунаковой // Пехлевийская божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. М.: Восточная литература, 2001. 206 с.

Маджму'а-и асар-и шайх Махмуд Шабистари. Ба ихтирам-и дуктур Самад Муваххид. Тихран, 1365. 420 с.

Мухаммад Му'ин. Фарханг-и фарси. Т. 5. Тихран, 1375. 1225 с.

Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.

Повесть о Йойште Фрияне / предисл., пер. и коммент. А. А. Амбарцумяна // Альманах «Петербургское востоковедение». Вып. 8. (St. Petersburg Journal of Oriental Studies. Vol. 8) СПб.: 1996. С. 100–116.

Рейснер М. Л. «Утверждение единобожия» (*таухид*) в персидской классической литературе: от религиозного концепта к поэтической теме // Вестник московского университета. Сер. 13: «Востоковедение». 2010. № 4. С. 3–16.

Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю. Образ поэзии в поэзии: литературная рефлексия в персидской классике X–XIV вв. (касыда и маснави) // Поэтологические памятники Востока: образ, стиль, жанр. М.: ИМЛИ РАН, 2010. 317 с.

Ҷамад Муваҳхид. Шайх Махмуд Шабистари. Тихран, 1376. 208 с.  
Суждения Духа разума // Зороастрийские тексты. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 208 с.

Тарбийат Мухаммад ‘Али. Данишмандан-и Азирбайджан. Тихран, 1314. 414 с.

Хидаят, Ридакулӣхан. Тазкира-и «Рийад ал-‘арифин». Тихран, 1344. 631 с.

Шайх Махмуд Шабистари. Гулшан-и раз. Ба кашф ал-абайт ва арджа‘ ба дах шарх-и чапи ва фарханг-и Гулшан-и раз. Ба ихтимам-и Ахмад Муджаҳид ва дуктур Мухсин Кийани. Тихран, 1371. 186 с.

Шукуров Ш. М. «Охота за смыслом» в искусстве Ирана // Сад одного цветка: сборник статей и эссе. М. Наука. 1991. С. 93–112.

## References

*Gulshan-i raz*. Matn va sharh. (1389(2011)). [The Rose Garden of Mystery. Text and description.] Tihiran. 654 с.

*Gul’shan-i raz*. XIV v. [Tekst] (1977). [The Rose Garden of Mystery]. AN AzSSR. In-t filosofii i prava. Baku. 115 с.

Hidaiat, Ridakulihan (1344). *Tazkira-i «Riiad al-‘arifin»* [Antology “The Gardens of Knowers”]. Tihiran. 631 с.

Kadyrova K. A., Kudelin A. A., Lukashev A. A. (2015). *Dzhihad mnogolikii* [The Many Faces of Jihad]. St. Petersburg. 193 p.

*Kniga o pravednom Viraze* (2001). [The Book on the Righteous Viraz]. Moscow. 206 p.

*Madzhmu‘a-i asar-i shaih Mahmud Shabistari. Ba ihtimam-i duktur Samad Muvahhid* [Collected Works By Shaih Mahmud Shabistari. Ed. by Samad Muvahhid] Tihiran: 1365. 420 с.

Muhammad Mu‘in (1375). *Farhang-i farsi*. T. 5. [Persian Dictionary]. Tihiran. 1225 с.

Nasyrov I. R. (2009). *Osnovaniya islamskogo mistitsizma* [The Foundations of Islamic Mysticism] Moscow. 552 p.

*Povest’ o Y’oishte Friyane* (1996). [The Story of Yoysh Friyan]. St. Petersburg. 707 p.

Reisner M. L. Utverzhdienie edinobozhiya (tauhid) v persidskoi klasicheskoi literature: ot religioznogo koncepta k poeticheskoi teme. *Vestnik moskovskogo universiteta, ser.13. Vostokovedenie*. [Reisner M. L. “The Monotheism Statement” (tawhid) in the Persian Classical Literature: From Religious Concept to Poetical Theme] M.: 2010. Pp. 3–16.

Reisner M. L., Chalisova N. Yu. (2010). *Obraz poezii v poezii: literaturnaya refleksiya v persidskoi klassike X–XIV vv. (Kasyda i masnavi)*.

*Poetologicheskie pamyatniki Vostoka: obraz, stil', zhanr* [Reisner M. L., Chalisova N. Yu. The image of Poetry in Poetry: the Literature Reflexing in Persian Classical Literature of X–XIV Centuries] Moscow. 317 p.

Samad Muvahhid. (1376). *Shaih Mahmud Shabistari*. [Shaih Mahmud Shabistari]. Tihiran. 208 c.

Shaih Mahmud Shabistari (1371). *Gulshan-i raz*. [The Rose Garden of Mystery]. Tihiran. 186 c.

Shukurov Sh. M. (1991). «*Ohota za smyslom*» v *iskusstve Irana. Sad odnogo cvetka: sbornik statei i esse* [“Hunting the Meaning” in Iranian Art. The Garden of One Flower: Collection of Articles and Essays]. Moscow. 294 p.

*Suzhdeniya Duha razuma. Zoroastriiskie teksty* (1997) [The Jugements of the Spirit of Reason. Zoroastrian texts]. Moscow. 352 p.

Tarbiiat Muhammad ‘Ali (1314). *Danishmandan-i Azirbaidzhan* [The Azirbaidzhanian Scholars]. Tihiran. 414 c.

## MAHMUD SHABISTARI'S CREATIVE HERITAGE. THE PHILOSOPHY OF MONOTHEISM

**Andrey A. LUKASHEV,**  
Cand. Sci. (Philos.), researcher,  
Department of Philosophy of Islamic  
World, Institute of Philosophy, Russian  
Academy of Science  
(12, bld. 1, Goncharynaya str., Moscow,  
109240, Russian Federation).  
E-mail: andrew\_l@inbox.ru

**Abstract.** Mahmud Shabistari is well known in the world as the author of the poem "The Rose Garden of Mystery". However his thought heritage is not limited to this masterpiece. In this article we would like to show the diversity of his works as well as characteristic features of his world outlook in the intellectual context of his epoch. The central idea of his thought, we can find in most of his writings, boils down to the idea of the oneness of the First Principle

identical for him to the God. He states the idea of His oneness by saying, that everything, except for the First Principle is illusion and doesn't exist beyond one's mind. This statement was natural for the Ishraqi school of as-Suhrawardi, who claimed anything except for the light, just concepts, that doesn't have any correlate beyond one's mind. This idea was not so natural for the philosophical sufism of Ibn al-Arabi Shabistari refers to in some passages of his Sa'dat-nama. However this idea was not at all natural for the falasifa school of Ibn Sina, that Shabistari criticize in most of his works for intermixture of the possible and necessary being, for they must be ontologically divided from each other. From his point of view, the falasifa not just mix up the immiscible being and non-being in one possible thing, they state the presence of two different natures — "the possible" and "the necessary". As "the necessary" means for Shabistari "the God", the statement of another one nature presence ("the possible") is for him a shirk and contradicts Islamic worldview.

**Keywords:** Shabistari, tasawwuf, philosophy, wisdom, monotheism, treaties, works.



**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](mailto:info@idmedina.ru)  
Сайт: [www.idmedina.ru](http://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).

120900, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.  
Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона № 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-65168 от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу истории ислама, философских, политических, социальных и культурных аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым содействует критическому пониманию сложной природы идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реалий, характерных для мусульманских обществ в современном мире. Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Редакция журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Committee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet ([www.arpk.org](http://www.arpk.org)) — 94107.

Сдано в производство: 07.12.2017. Подписано к печати: 28.12.2017. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2017 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2017 ООО «Издательский дом “Медина”»



# ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Некоммерческий благотворительный фонд  
ФОНД ПОДДЕРЖКИ  
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,  
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



**Editor-in-Chief:**  
**Deputy Editor-in-Chief:**

**Founder&Publisher:**

**General manager:**  
**The editorial staff:**

**Registration:**

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)  
Vsevolod Zolotukhin (Moscow, Rostov-on-Don, Russian Federation)

Medina Publishing Ltd.  
12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation.  
Tel:/ Fax: 007 (499) 763-15-63  
E-mail: [info@idmedina.ru](mailto:info@idmedina.ru)  
Website: [www.idmedina.ru](http://www.idmedina.ru)

Ildar Nurimanov  
Vs. Zolotukhin (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 № 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](http://www.arpk.org)) network — **94107**.

Put into production: 07.12.2017. Signed in print: 28.12.2017.  
1000 copies



# ISLAM IN THE MODERN WORLD

© 2017 Editors of *Islam in the modern world*  
© 2017 Medina Publishing Ltd



Uncommercial charitable fund  
"FUND FOR SUPPORT OF ISLAMIC  
CULTURE, SCIENCE AND EDUCATION"

