

ISSN 2074-1529 (Print)  
DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-1  
www.islamjournal.idmedina.ru

# ИСЛАМ

## В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

**Рецензируемый научный журнал**

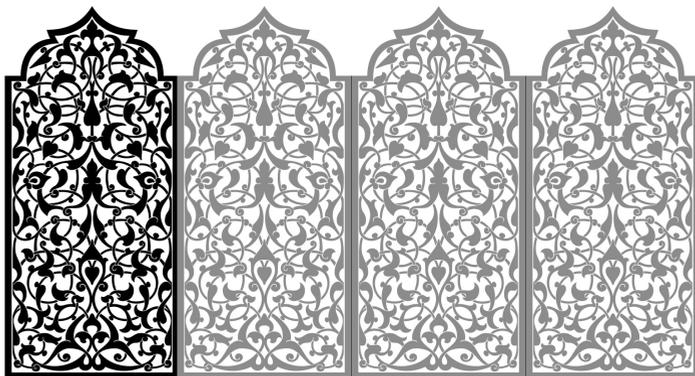
Издаётся с 2005 г.  
Выходит 4 раза в год

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 14 / № 1 / март / 2018**

## 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 международным 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 международным 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).

**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

### 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).

**Хабутдинов Айдар Юрьевич**, пред. редколлегии, 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).

#### **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).

**Ефремова Наталия Валерьевна**, канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора восточных философий Института философии РАН (Москва, 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, выпускающий редактор, канд. филос. наук, рук. магистратуры Московского исламского института (Москва, Россия), ст. преподаватель каф. филос. религии и религиоведения Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета, член Русского религиоведческого общества (Ростов-на-Дону, Россия).

**Кириллина Светлана Алексеевна**, д-р ист. наук, проф. каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

**Кудряшова Ирина Владимировна**, канд. полит. наук, доц. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России (Москва, Россия).

**Кямилев Саид Хайбулович**, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, действ. член Иорданского Королевского общества (Академии) исламской мысли, член Высшего совета Исламской организации по вопросам образования, науки и культуры (ИСЕСКО), представитель ИСЕСКО и Федерации университетов исламского мира в России (Москва, Россия).

**Мухаметшин Рафик Мухаметшович**, д-р полит. наук, проф., действ. член, член Президиума Академии наук Республики Татарстан, ректор Российского исламского института, ректор Казанского исламского университета, зам. пред. Централизованной религиозной организации — Духовное управление мусульман Республики Татарстан, ректор Болгарской исламской академии, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России, член Экспертного совета при Совете по делам религий при Кабинете Министров Республики Татарстан (Казань, Россия).

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

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

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

**Редькин Олег Иванович**, д-р филол. наук, проф. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки

специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Санкт-Петербург, Россия).

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

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

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

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

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

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

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



Некоммерческий благотворительный фонд  
ФОНД ПОДДЕРЖКИ  
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,  
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



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

© 2018 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2018 ООО «Издательский дом “Медина”»

# СОДЕРЖАНИЕ

## ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН

**Загидуллин И. К.**

О проектах реформирования Управления  
духовными делами крымских татар в 1865–1869 гг. 25

**Набиев Р. А., Абулханов Н. Б.**

Изменения в правовой культуре татарского  
мусульманского сообщества Российской  
Империи в конце XIX — нач. XX вв. 45

**Зельницкая Р. Ш., Усеинова С. Р.**

Артефакты с арабским письмом в коллекциях  
каратинцев, дидойцев и ботлихцев в собрании  
Российского этнографического музея 55

**Нефляшева Н. А.**

Шариат по-советски: ушир-закят в системе  
социальной защиты в первой половине 1920-х  
гг. (на материалах Адыгеи) 71

## ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

**Нофал Ф. О.**

Васил б. 'Атта' и рождение мутазилитских «первооснов» 93

**Корнеева Т. Г.**

Персоязычная философская терминология Насира Хусрава 113

## ОБРАЗОВАНИЕ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

**Туктарова Г. М.**

Мусульманское право как источник  
обогащения юридической терминологии татарского языка 127

**Закиров А. А.**

Габдулла Буби — религиозный философ и просветитель 137

**Ислямов Р. В.**

Российские мусульмане Волго-Уральского  
региона в университете аль-Азхар (XIX — начало XX вв.) 151

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

**Юзеев А. Н.**

Исламизм, тюркизм и татаризм как  
компоненты общественно-политического  
сознания татар начала XX в. 173

**Мохаммад М. Д.**

Роль инструментов «мягкой силы» во внешней  
политике Королевства Саудовская Аравия 183

**Атанова С.**

Репрезентация национального образа:  
туркменский ковер и национальная самоидентификация 199

**Алимова А. Н.**

Антун Сааде и идеология пансирианизма 209

**РЕЦЕНЗИИ**

**Мухетдинов Д. В.**

Рецензия на книгу Логинова А. В.  
«Евразия и ислам. Евразийский вектор:  
мусульманская религиозная и общественно-  
политическая мысль о цивилизационном  
единстве России–Евразии» 225



ISSN 2074-1529 (Print)  
DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-1  
www.islamjournal.idmedina.ru

# ISLAM

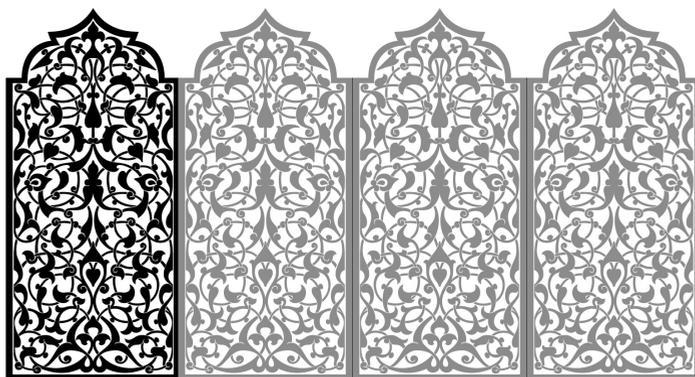
## IN THE MODERN WORLD

**Peer-reviewed academic journal**

Published since 2005  
Published quarterly

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

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



**2018 / vol. 14 / no. 1 / March**

## 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).

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

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

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

**Ryakhovskiy, 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

##### **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).

**Khabutdinov, Aydar**, Dr. Sci. (Hist.), chairman of the editorial council, 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).

##### **Members of the editorial council**

**Akkieva, Svetlana**, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Humanitarian Studies under the Government of Kabardino-Balkaria and the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (Nalchik, Russian Federation).

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

**Alikberov, Alikber**, Cand. Sci. (Hist.), head of the Center for Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Studies, deputy director of the Institute of Oriental Studies, Russian

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

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

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

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

**Efremova, Natalia**, Cand. Sci. (Philos.), senior researcher, Department of Eastern Philosophies, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, 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.), managing editor, head of the M. A. Program, 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

© 2018 The editorial board of "Islam in the Modern World"

© 2018 "Medina" Publishing House LLC

# C O N T E N T S

## FROM THE HISTORY OF MUSLIMS OF RUSSIA

### **Il'dus K. Zagidullin**

Projects of Reforming of Management of Spiritual  
Affairs of the Crimean Tatars of 1865–1869 Years 25

### **Rinat A. Nabiev, Nail B. Abulkhanov**

Changes in the Juridical Culture of Tatar Muslim  
Community in the Russian Empire in the End  
of the Nineteenth — the Beginning of the Twentieth Centuries 45

### **Ritsa Sh. Zel'nitskaya, Sofia R. Useinova**

Artifacts with Arabic Script in the Collections  
of Karata, Didoi and Botlikh Peoples in the  
Collection of the Russian Museum of Ethnography 55

### **Naima A. Neflyasheva**

The Soviet Shari'a. Ushir-Zakyat in the System of  
Social Protection in the First Half of 1920s (Case of Adygeya) 71

## PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM

### **Faris O. Nofal**

Vasil b. 'Attah and the Birth of Mu'tazilite 'First Grounds' 93

### **Tatiana G. Korneeva**

Persian Philosophical Terminology of Nasir Khusraw 113

## EDUCATION OF MUSLIMS OF RUSSIA: HISTORY AND PRESENT TIME

### **Guzel M. Tuktarova**

Islamic Law as a Source of Enrichment of Juridical  
Terminology in Tatar 127

### **Aidar A. Zakirov**

Gabdulla Bubi as Religious Philosopher and Enlightener 137

<b>Rinat V. Islyamov</b> Muslims from Russia (Volga-Ural Region) in the al-Azhar University During the Nineteenth and the Beginning of the Twentieth Centuries	151
---	-----

#### ISLAM IN SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF STATES AND PEOPLES

<b>Aidar N. Yuzeev</b> Islamism, Turkism and Tatarism as Components of Social-Politic Consciousness of Tatars at the Beginning of the Twentieth Century	173
--	-----

<b>Maria D. Mohammad</b> The Role of 'Soft Power' Tools in Foreign Policy of the Kingdom of Saudi Arabia	183
--	-----

<b>Snezhana A. Atanova</b> Representation of Turkmen National Image. The Turkmen Carpet and National Self-Identification	199
--	-----

<b>Alfiya N. Alimova</b> Antun Sa'ade and the Ideology of Pansyrianism	209
---	-----

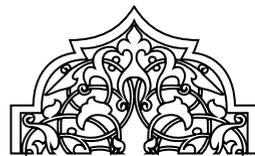
#### REVIEWS

<b>Damir V. Mukhetdinov</b> Review: Andrei V. Loginov 'Eurasia and Islam. The Eurasian Vector: the Muslim Religious, Social and Political Thought on Unity of Russia-Eurasia Civilization'	225
---	-----



*ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН*

---





## О ПРОЕКТАХ РЕФОРМИРОВАНИЯ УПРАВЛЕНИЯ ДУХОВНЫМИ ДЕЛАМИ КРЫМСКИХ ТАТАР В 1865–1869 ГГ.\*

**ЗАГИДУЛЛИН**

**Ильдус Котдусович,**

д-р ист. наук, зав. отделом новой истории, Институт истории им. Ш. Марджани Министерства образования и науки Республики Татарстан (420111, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Батурина, 7).  
E-mail: zagik63@mail.ru

**Аннотация.** В статье обозначены причины трансформации взглядов руководства Новороссии и Таврической губернии на реформирование управления духовными делами мусульман. Анализируются действия местных властей по установлению контроля над вакуфами упраздненных мечетей, распространению русского образования среди крымских татар, реорганизации Таврического магометанского духовного правления в отделение Таврического губернского правления, прекращению наследственности крымско-татарского духовенства, — проекты всех этих преобразований были разработаны в 1867–1869 годах.

**Ключевые слова:** крымские татары, Таврическое магометанское духовное правление, вакуфы упраздненных мечетей, медресе, русское образование, мусульманское духовенство, государственно-исламские отношения.

УДК 930.85  
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-25-44

**К** данной статье требуется ряд предварительных замечаний, без которых невозможно понять побуждения и инициативы чиновников, оказавшихся у руля государственной машины, в отношении мусульман в регионах, а также способы трансляции ими идей, предназначенных органам власти различного уровня, и степень влияния этих инициатив на имперский дискурс.

1. Важным моментом, повлиявшим на национальную политику в отношении крымских татар, явилась вовлеченность региона в орбиту либеральных реформ 1860–1870-х гг., которые, как известно, были ориентированы на «внутренние губернии» и в них проводились, т. е. географические рамки системных преобразований совпадали с внутренними конфессиональными границами административно-территориальных единиц евразийской империи. В связи с этим важен тезис А. В. Ремнева о том, что реформаторы увлеклись идеей распространить преобразования на периферийные зоны, на нерусское

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Республики Татарстан в рамках научного проекта № 17-11-16011.

население ради новых приоритетов в национальной политике, путем «административной русификации» народов и территорий имперской периферии воплотить в жизнь идеал «единой и неделимой России»<sup>1</sup>. Однако мусульмане, имевшие свои религиозные управления (Таврическое магометанское духовное правление — ТМДП — и Омское магометанское духовное собрание — ОМДС), в этот период в административном плане подчинялись конкретным генерал-губернаторствам, и именно местные генерал-губернаторы, а не центральное правительство, определяли тактику, темпы и область планируемых преобразований в отношении мусульман подведомственных им территорий.

2. Ключевым фактором, вызвавшим новые инициативы в сфере реформы управления духовными делами крымских татар, стали принципы разработки центральными органами власти либеральных преобразований, которые носили системный характер и были призваны определить новый облик модернизированной России. Проекты либеральных реформ создавались с учетом международного опыта. Такой подход еще ранее, в период Кавказской войны, взяло на вооружение Министерство внутренних дел (МВД).

Сразу после переезда из Казани в Санкт-Петербург в 1850 г. профессор столичного университета А. К. Казембек по инициативе министра за специальное вознаграждение был привлечен к работе в Департаменте духовных дел иностранных исповеданий; по свидетельству руководства силового ведомства, известный ориенталист «разрешил много весьма сложных дел»<sup>2</sup>. В частности, по поручению МВД профессор А. К. Казембек составил в декабре 1862 г. «подробный проект положения об управлении духовными делами и веры магометан». Проект был основан на шариате и учитывал мировой опыт существования религиозных институтов, что удачно вписывалось в стратегию правительства по изучению и использованию международной практики как необходимого условия преобразований. Проект А. К. Казембека представлялся чиновникам как теоретическая основа для разработки концептуальных преобразований в сфере отношений между государством и мусульманами, особенно если учесть, что эти мусульмане проживали во «внутренних губерниях», где успешно реализовывались либеральные реформы.

Отметим наиболее важные положения проекта А. К. Казембека, привлекшие внимание чиновников МВД: 1) о том, что, основываясь на шариате, можно признавать только три звания: кади (муфтий есть старший кадий), имам и муэдзин, с подразделением чинов имама, хатиба

<sup>1</sup> Ремнев А. В. Татары в казахской степи: соратники и соперники Российской империи // Вестник Евразии. М., 2006. № 4(34). С. 6.

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1184. Л. 1–1 об.

и простых имамов, всех остальных причислять к духовенству лишь в том случае, если они будут иметь звания, составленные из вышеуказанных; 2) о мечетях и числе их прихожан с объяснением того, какие мечети могут считаться соборными, а какие — простыми, с установлением порядка выдачи разрешений на их строительство; 3) об избрании духовных лиц и их испытании: по шариату муфтий, кадий и хатибы преимущественно должны быть назначаемы светской властью, а имамы — обществом прихода; испытание кандидатов на духовные должности было предложено вовсе отменить<sup>1</sup>.

3. Следующим важным фактором, повлиявшим на центральные и таврические власти в 1860-е гг., стали инициативы, исходящие от других генерал-губернаторов, руководивших регионами компактного проживания мусульман. В частности, речь идет о проекте вновь назначенного оренбургского генерал-губернатора Н. А. Крыжановского от 31 января 1867 г., в котором излагались меры по борьбе с распространением мусульманства в восточной части России. Планировалось начать реформы с «усовершенствования» ОмДС, и в качестве первоочередных и неотложных мер предлагалось:

— включить в состав ОмДС знающего татарский язык русского чиновника со статусом должности старшего советника губернского правления, возложив на него обязанности: участие в журнальных постановлениях Собрании, адресованных как по духовным, так и по гражданским делам с правом возложения «вето» на них с последующим рассмотрением таких дел в высших инстанциях; наблюдение за канцелярией собрания и за правильностью делопроизводства;

— назначать членами ОмДС лиц, знающих русскую грамоту, в перспективе — имеющих гимназическое образование, а всю переписку учреждения с духовенством и метрические книги перевести на русский язык;

— за счет средств от сборов мусульман за браки существенно повысить оклады всем сотрудникам ОмДС (кроме муфтия и трех заседателей)<sup>2</sup>, и средства на содержание канцелярии;

— изменить порядок коллегиального рассмотрения некоторых дел, который приводит к медлительности делопроизводства, передав их решение муфтию, председателю Собрании<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 594. Л. 56–58.

<sup>2</sup> Секретарю Собрании предлагалось повысить годовой оклад с 280 до 600 руб., каждому из трех столоначальников вместо 168 руб. до 400 руб., а также переводчику — 400 руб., журналисту вместо 141 руб. 36 коп. до 300 руб., писцам и канцелярские расходы на 1073 руб.

<sup>3</sup> Докладная записка оренбургского генерал-губернатора Н. А. Крыжановского министру внутренних дел П. А. Валуеву о мерах борьбы с распространением магометанства в восточной половине России (31 янв. 1867 г.) // Аграрный вопрос и крестьянское движение 50–70-х годов XIX в. / Материалы по истории народов СССР. Вып. 6. (Татарская АССР. Материалы по истории Татарии второй половины XIX века. Ч. 1). М.–Л.: АН СССР, 1936. С. 198–199.

Итак, статус «внутренних губерний» у Тавриды и Волго-Уральского региона, с одной стороны, и проект авторитетнейшего российско-исламоведа, основанный на шариате, — с другой, — вот два главных обстоятельства, которые делали возможным для МВД осуществление системных реформ в области управления духовными делами крымских и волго-уральских мусульман. Министр внутренних дел П. А. Валуев к своему письму за № 855 от 22 ноября 1867 г., адресованному Новороссийскому и Бессарабскому генерал-губернатору П. Е. Коцебу, помимо проекта оренбургского генерал-губернатора Н. А. Крыжановского, приложил свой ответ ему (№ 854 от 29 мая 1867 г.), где излагались основные положения проекта А. К. Казембека.

### Реформа делопроизводства ТМДП 1865 года

Таврические власти были кровно заинтересованы в улучшении делопроизводства в ТМДП. Дело в том, что согласно действующему законодательству в этом религиозном учреждении постоянно заседали муфтий, кади-эскер и симферопольский кадий, которые обычно собирались на заседания раз в неделю. Остальные уездные присутствовали на заседаниях, созываемых муфтием, ежегодно в январе или феврале, тогда ТМДП работало ежедневно, кроме мусульманских и российских праздников. На заседаниях рассматривались и решались большинством голосов все поступившие в адрес религиозного правления запросы, в том числе те, которые не требовали коллегиального рассмотрения; принятые решения заносились в журнал. В результате терялась оперативность составления ответов, в ТМДП увеличивалась ненужное бумаготворчество, тогда как по этим бумагам могли принять решение муфтий или его помощник — кади-эскер<sup>1</sup>.

На основании обращения муфтия Сеита Джелиль-эфенди относительно применения «Временных правил о преобразовании губернских учреждений» от 8 июня 1865 г. к ведению делопроизводства в ТМДП таврический губернатор Г. В. Жуковский инициировал введение упрощенной системы делопроизводства в религиозном учреждении. В 1866 г. таврический губернатор, а в 1867 г. новороссийский и бессарабский генерал-губернатор одобрили расширение прав руководства ТМДП с тем, чтобы некоторые полномочия губернатора по решению административных дел были переданы муфтию, а вице-губернатора и начальников отделов — кади-эскеру. Однако министр внутренних дел П. А. Валуев дипломатично высказался за нововведение при соблюдении условий, не приводящих к расширению власти членов ТМДП

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605. Л. 20–21 об.

и не предоставляющих возможности «к личному произволу и безотчетному заведованию делами и злоупотреблению». «При неудовлетворительности личного состава самого правления легко могут возникнуть новые беспорядки, и могут быть еще большие злоупотребления и запутанность в делах», — считал министр.

По этой причине П. А. Валуев рекомендовал новороссийскому и бесарабскому генерал-губернатору П. Е. Коцебу составить подробную инструкцию<sup>1</sup>, которую, однако, не утвердил.

В результате в ноябре 1868 г. министр внутренних дел разрешил лишь незначительные изменения, предусмотренные инструкцией МВД, разработанной на основе «Временных правил» от 8 июня 1865 г. (параграфы 19, 20, 21, 22, 23)<sup>2</sup>, в них речь шла об общих моментах делопроизводства в ТМДП как российском учреждении<sup>3</sup>.

Итак, по такому на первый взгляд локальному вопросу неожиданно выявились различия в подходах между центральной и местной властью. Последняя искренне намеревалась провести реформу, позволяющую улучшить делопроизводство в ТМДП, рассматривая муфтия и кади-эскера в качестве российских чиновников, на которых правомерно было бы распространить «Временные правила» в части улучшения устройства губернских учреждений. МВД же подходило к проблеме концептуально и считало, что реформа может привести к ослаблению правительственного контроля над деятельностью религиозного учреждения, и выступало за сохранение прежнего коллегиального принципа

<sup>1</sup> В 1868 г. таврический вице-губернатор А. А. Солнцев составил затребованную министром инструкцию, приложив к ней объяснительную записку. По данному нормативному документу дела, имеющие отношение к составу духовенства (определение и удаление от должности, подсудность, присвоение духовных званий), о мечетях и конфессиональных школах, вакуфах, по-прежнему должны были рассматриваться коллегиальным порядком журналом общего присутствия. А дела, не требующие предварительного рассмотрения и предполагавшие лишь исполнение предписаний правительственных учреждений и должностных лиц, решались на основании резолюций муфтия и кади-эскера. В инструкции был представлен перечень таких дел: доставление сведений из метрических книг, рассылка метрических книг по приходам и требование за них денег, требование дополнительных сведений, нужных для вынесения на заседание ТМДП соответствующего журнального постановления и изучения других случаев предварительного рассмотрения. В категорию вопросов, требующих предварительного рассмотрения, согласно инструкции, вносились дела, имеющие отношение к религиозным обрядам (отправление богослужения, исполнение треб и др.), указанные в ст. 1211 «Уставов духовных дел иностранных исповеданий», не заменяя установленное 1191-й статьей общее собрание уездных кадиев и оставив за мусульманским духовенством власть, предоставленную 1144-й статьей о рассмотрении прав по правилам мусульманской веры на имущество. Подчеркивалось, что все резолюции муфтия и кади-эскера должны были быть подписываемы секретарем ТМДП, который считался представителем правительства в религиозном учреждении (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605. Л. 8–9, 15–16 об.).

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605. Л. 22–25 об.

<sup>3</sup> Изменялись формы входящего реестра и описи дел (параграф 19); отменялись настольные реестры, взамен них вводились в каждом столе и у секретаря описи секретных дел по установленной форме (параграф 20); к делам, рассматриваемым в коллегиальном порядке, предварительным составлялись проекты журналов, в которых сжато и кратко излагалась суть обсуждаемого вопроса (параграф 21); проекты журналов составлялись и подавались присутствию за подписью управляющего отделением, члена и делопроизводителя и прежде доклада присутствию не закреплялись подписью секретаря (параграф 22); проект журнала докладывался членом того отделения, в ведении которого находится дело (параграф 23).

рассмотрения запросов. В данном случае возможность улучшения работы религиозного управления, связанная с оперативной выдачей необходимых справок частным и юридическим лицам, не была использована ради сохранения привычного контроля над ним.

### **Проект особой комиссии 1867 года по распространению русского образования среди крымских татар**

В первой половине 1860-х гг. Таврическая губерния была вовлечена в процесс либеральных преобразований правительства Александра II. Вслед за отменой крепостного права здесь в 1864 году была осуществлена судебная реформа, в 1865 году — учреждены земские институты. Руководство Новороссии и губернии включилось в ритм изменений и преобразований, исходящих из столицы империи. Под воздействием либеральных реформ менялось отношение местной элиты к инициативам центральных ведомств, имеющих отношение к «мусульманскому делу» в крае.

Граф Д. А. Толстой, новый министр народного просвещения (с 16 апреля 1866 г.), несмотря на плотный график поездки по Казанскому учебному округу, с 1 по 7 сентября находился в Казани. Именно во время бесед с известным педагогом-миссионером Н. И. Ильминским министр согласился с его взглядами на принципы образования «иностранцев-христиан», а «относительно иностранцев-магометан решено было... не касаясь их религии, заботиться о сближении их с русскими путем усвоения ими русского языка»<sup>1</sup>. Практически в то же время в своем отчете за 1866 г. о состоянии учебных заведений попечитель Одесского учебного округа С. П. Голубцов высказался за привлечение в учебные заведения Таврической губернии преимущественно татар с целью большего сближения их с русским населением и «вообще подчинения высшей цивилизации». Его инициатива была поддержана графом Д. А. Толстым, который в своем письме от 13 мая 1867 г. предложил попечителю создать особую комиссию для всестороннего обсуждения этого важного вопроса.

Имелись веские основания для учреждения такой комиссии именно в Симферополе. Дело в том, что чиновники учебного ведомства ранее уже реализовывали несколько проектов по распространению русского образования, ориентированных на различные социальные группы

---

<sup>1</sup> Граф Дмитрий Андреевич Толстой как министр народного просвещения. Посмертные записки бывшего попечителя Казанского учебного округа Петра Дмитриевича Шестакова, 1866–1880 гг. // Русская старина. 1891 г. Т. LXIX, январь-февраль-март. С. 404.

крымских татар<sup>1</sup>. Несмотря на то, что эти усилия Министерства народного просвещения (МНП) оказались малорезультативными, в новых общественно-политических условиях следовало воспользоваться полученным бесценным опытом.

С. П. Голубцов предписал начать разработку основ новой школьной политики. В состав комиссии под председательством таврического губернатора были включены пять мусульман (таврический муфтий, кади-эскер, предводитель дворян Евпаторийского уезда Арслан-бей Таши оглу, предводитель дворян Перекопского уезда Абдулвели мурза Карашайский и мурза Али-бей Булгаков)<sup>2</sup>. Утвержденный по итогам двух заседаний — 2 и 5 декабря 1867 г. — проект особой комиссии следует признать, с одной стороны, важным свидетельством, отражающим видение местной чиновничьей элитой перспектив развития системы образования крымских татар в соответствии с новыми веяниями во внутривластном курсе правительства, с другой стороны — компромиссом между представителями элиты крымских татар — членами комиссии — и чиновниками, которые, несмотря на свое численное русско-православное большинство, услышали и учли целый ряд принципиальных предложений мусульман.

«Проект устройства образовательной части у крымских татар» состоял из четырех разделов: 1) о Татарской учительской школе, 2) начальные татарские училища, 3) подготовительный класс при Симферопольской гимназии, 4) татарское отделение при пансионе Симферопольской гимназии<sup>3</sup>.

В контексте нашего исследования несомненный интерес представляют рекомендации, разработанные данной комиссией. Предлагалось:

- открыть татарскую учительскую школу для подготовки учителей русского языка;
- учредить при Симферопольской гимназии отделение для приготовления татарских детей в гимназию;
- основать при Симферопольской гимназии отделение для детей мурз и «других татар»;
- ввести в медресе (высшие конфессиональные учебные заведения, готовящие духовных лиц) обязательное преподавание русского языка, письма и четырех действий арифметики;
- назначить вакуфные имущества, принадлежащие мечетям, «упраздненные за выводом татар», на содержание учительской школы и учителей русско-татарского языка в медресе, предусмотрев продажу этих

<sup>1</sup> Ганкевич В. Ю. Очерки истории крымскотатарского народного образования (реформирование этноконфессиональных учебных заведений мусульман в Таврической губернии в XIX — начале XX в.). Симферополь, 1998. С. 57–68.

<sup>2</sup> Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб., 1869. С. 141–142.

<sup>3</sup> Там же. С. 146–154.

имуществ с целью предоставления полученных сумм «в пользу татарского образования»;

— предоставить право занимать мусульманские духовные должности ученикам, окончившим курс в Симферопольской татарской учительской школе и медресе, где они обучались русской грамоте, что означало бы качественное обновление состава крымско-татарского духовенства.

— предоставить контроль за преподаванием в медресе русского языка дирекции народных училищ губернии, за преподаванием религиозных дисциплин — кади-эскеру, выделив на эти цели «прогоны и суточные из татарских сумм»<sup>1</sup>.

Проект был представлен 20 февраля 1868 г. попечителем Одесского учебного округа министру народного просвещения графу Д. А. Толстому.

При этом чиновники Таврической губернии выступили наряду с руководством Одесского учебного округа как разработчики принципов распространения русского образования среди крымских татар, получив возможность довести до сведения правительственных кругов свое видение по этому вопросу и тем самым внести свою лепту в формирование школьной политики государства в отношении мусульман.

### Проект реорганизации ТМДП 1869 года

Министр П. А. Валуев в своем письме за № 855 от 22 ноября 1867 г. на имя новороссийского и бессарабского генерал-губернатора П. Е. Коцебу отмечал, что при изменении существующих постановлений об управлении духовными делами мусульман следовало бы стремиться к установлению по возможности «единства в видах и отношении правительства к магометанам обоих округов». П. А. Валуев также повторил вопрос, заданный в 1861 г. предшественнику П. Е. Коцебу — графу А. Г. Строганову — относительно реформирования ТМДП: «...не следует ли сделать какие-либо изменения в личном составе Таврического Магометанского Духовного Правления или перенести настоящее местопребывание данного религиозного управления», а также пристрастно интересовался его мнением по поводу предложений Н. А. Крыжановского от 31 января 1867 г. «с объяснением, в какой степени и какие из предложенных им мер могут быть применены к таврическим татарам»<sup>2</sup>.

Подготовку встречных предложений П. Е. Коцебу поручил таврическому губернатору генерал-лейтенанту Г. В. Жуковскому. Тот в свою очередь, изучив проект оренбургского генерал-губернатора и стараясь

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605. Л. 38–40; Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб., 1869. С. 152–153.

<sup>2</sup> Там же. Д. 594. Л. 53, 56.

соответствовать новым веяниям внутривластного курса правительства в отношении мусульман, выдвинул несколько концептуальных предложений по реорганизации управления духовными делами крымских татар. Они учитывали в том числе результаты ревизии ТМДП, которую Г. В. Жуковский осуществил в 1867 г. силами чиновников губернского правления и материалы которой о множестве выявленных нарушений в объеме девяти томов были представлены им в МВД<sup>1</sup>.

Действуя последовательно, Г. В. Жуковский 11 января 1868 г. организовал в Таврическом губернском правлении всестороннее обсуждение вопроса об ограничении влияния духовенства на местных мусульман, чиновники высказались за реализацию целого комплекса мер в этой сфере.

Как известно, в российском законодательстве были закреплены существовавшие в ханский период иерархия, звания и должности крымско-татарского духовенства. К высшему духовенству относились муфтий, кади-эскер и пять уездных кадиев, приходскому духовенству — хатибы, имамы и муллы (мечетские служители в западных губерниях. — *И. З.*). Низшее приходское духовенство составляли муэдзины и служители при мечетях (ферраши, или каюмы, — сторожа при молитвенных домах, наблюдающие за их чистотой и, в случае отсутствия муэдзина, отправляющие его обязанности). Мударрисы («миодаррисы») — преподаватели медресе и настоятели существующих при них мечетей, гочи — учителя начальных конфессиональных школ, пока состоят в «этом звании», также причислялись к приходскому духовенству. Первые в личных своих преимуществах сравнивались с муллами, вторые — с муэдзинами. Помимо вышеназванных лиц, духовенству также принадлежали начальники текий и шейхи, руководители суфийского тариката<sup>2</sup>.

Теперь было заявлено о необходимости распространения на таврический муфтият норматива численности духовенства при мечетях в округе ОМДС: штаты хатиба, имама и муэдзина — при соборных, имама и муэдзина — при пятивременных мечетях. Главным аргументом для крымских чиновников стало заключение профессора А. К. Казембека, а именно — о составе духовенства у мусульман ханафитского мазхаба (кадий, имам и муэдзин). Именно на этом основании губернское правление высказалось за упразднение других духовных званий и должностей в округе ТМДП: мударриса, гочи, заведующих текий, шейхов, закрепленных ранее в российском законодательстве, предоставив самим прихожанам право заменять их другими лицами по своему усмотрению, т. е. в том числе и недуховного «сословия». Таким образом, было

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605. Л. 16.

<sup>2</sup> Мусульманское духовенство Таврической губернии в конце XIX века: рапорт В. В. Вашкевича: сборник документов / сост., авт. предисл., примеч. и сокр., сост. указ. И. К. Загидуллин. Казань: Государственный комитет Республики Татарстан по архивному делу, 2016. С. 66–67.

предложено коренное обновление состава крымско-татарского духовенства в соответствии с традициями «классического» ханафитского мазхаба. В то же время проявилось стремление губернской администрации увеличить численность налогоплательщиков путем изъятия из льготного списка мударрисов, гочи, заведующих текий, шейхов, при этом все вновь избранные духовные лица должны были пользоваться налоговыми льготами. Следующим пунктом рекомендовалось избирать муфтия из числа образованных и высоко нравственных мусульман сроком на 6 лет, и тем самым отказаться от практики избрания его на пожизненный срок. Третьим пунктом в проекте предлагалось не причислять сыновей таврического муфтия, кади-эскера, уездных кадиев, хатибов, имамов и муэдзинов к неслужащему духовенству, а считать в духовном звании, освободив от налогов лишь сыновей муфтия и его помощника — кади-эскера; неслужащим духовенством считать только лиц, оставивших духовные должности по старости, болезни или по упразднению мечетей. Получалось, что сыновья основной массы духовенства выводились из списка льготников и становились налогоплательщиками. Далее, в 4-м пункте, речь шла об упразднении оставшихся без прихожан вследствие выезда за границу местных жителей и духовенства 184 соборных и 570 пятивременных мечетей, о передаче их зданий ТМДП для продажи<sup>1</sup> (из этого числа 253 опустевшие мечети после тотального выезда ногайцев находились в материковых уездах губернии: Бердянском — 133, Днепровском — 80 и Мелитопольском — 40 мечетей), что означало сокращение имевшихся в губернии до Крымской войны мечетей до 63,3%<sup>2</sup>.

Генерал-губернатор П. Е. Коцебу, поддержав проект губернского правления как соответствующий «видам правительства» документ, солидаризовался с губернатором Г. В. Жуковским, который считал, что для достижения «постепенного освобождения татар от невежественного и фанатического влияния духовенства недостаточно ограничить только состав и права служащего духовенства и сократить цифру мечетей, пользуясь совершившимся упразднением приходов, а необходимы такие общие меры, влияние коих отразилось бы непосредственно на всем татарском населении». В качестве таких основополагающих «общих мер» были названы две. Это распространение образования среди крымских татар в духе сближения с русским населением и преобразование ТМДП<sup>3</sup>.

В своем всеподданнейшем отчете о состоянии и нуждах Новороссии за 1868 г. генерал-губернатор П. Е. Коцебу писал о необходимости

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605. Л. 36–37 об.

<sup>2</sup> Мусульманское духовенство Таврической губернии в конце XIX века: рапорт В. В. Вашкевича: сборник документов. С. 87.

<sup>3</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605. Л. 36–37 об.

скорейшего введения в действие представленных им на усмотрение МНП предложений по улучшению по учебной части крымских татар, в связи с которым находится и поднятый МВД вопрос о преобразовании ТМДП. Это обращение генерал-губернатора получило одобрение императора Александра II, поставившего на документе резолюцию: «Ускорить и то и другое»<sup>1</sup>.

Таким образом, обе из указанных П. Е. Коцебу «общих мер» исходили от центральных властей, генерал-губернатор лишь поддержал эти инициативы.

Ожидая утверждения проекта особой комиссии по распространению русского образования среди крымских татар и не желая терять динамику действий, П. Е. Коцебу предписал собрать сведения о вакуфных имуществах, необходимых для разрешения вопроса о продаже тех из них, которые принадлежат упраздненным мечетям. Однако собранные таврическим губернатором через ТМДП сведения за отсутствием точных данных оказались «далеко не полными: ибо значительная часть небольших вакуфных участков, разбросанных по всему Крымскому полуострову, не имеет планов и определение пространства земельных вакуфов основывается лишь на сведениях, полученных от духовных лиц»<sup>2</sup>. На этом основании с целью приведения в порядок информации об этих землях П. Е. Коцебу предложил образовать особую комиссию в составе местных мурз и духовных лиц, хорошо знакомых с положением вакуфов, и при участии лица, назначенного губернской администрацией. Как видно, мотивацией для установления новой модели правительственного контроля за вакуфным имуществом стало намерение использовать доходы от него на нужды образования мусульман. Несомненно, и в концептуальном плане вопросы реформирования системы образования крымских татар в «русском духе», и управления духовными делами мусульман новороссийский и бессарабский генерал-губернатор рассматривал в едином ключе, как составные части внутривосточного курса по усилению контроля и ускоренной интеграции этих религиозных институтов в единое административно-культурное поле империи.

Как было отмечено, другой «общей мерой» по ослаблению влияния мусульманского духовенства на крымских татар было названо преобразование ТМДП. К своей депеше от 26 октября 1869 г. за № 7111 П. Е. Коцебу приложил проект реорганизации религиозного правления, разработанный, видимо, администрацией Таврической губернии. В нем с учетом локализации крымских татар в одной губернии и резкого уменьшения численности духовенства и действующих мечетей после Крымской войны

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605. Л. 30–30 об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 40 об. — 41.

предлагалось радикальное преобразование ТМДП, конечным результатом которого должна была стать ликвидация его автономии и упразднение данного института в целом. Сразу оговоримся, что новый порядок планировалось ввести в качестве эксперимента временно, сроком на три года, и лишь в случае его успешности, после внесения необходимых уточнений и изменений, придать ему «окончательный характер». При этом в успешности проекта высокопоставленный чиновник не сомневался, был убежден, что реформа не вызовет недовольства среди крымских татар, отмечая, что «нынешнее Духовное правление не пользуется ни доверием, ни уважением татар и признается, особенно в среде образованной части мусульман-мурз, учреждением несостоятельным и не соответствующим своему назначению»<sup>1</sup>.

Рекомендованную оренбургским генерал-губернатором Н. А. Крыжановским меру, направленную на усиление правительственного контроля над религиозным управлением и уменьшение влияния духовенства путем включения в его состав представителя правительства, П. Е. Коцебу посчитал недостаточно эффективной и не обеспечивающей качественного обновления религиозного учреждения в соответствии с целями центральных властей. По его мнению, приписанному чиновнику пришлось бы «вести неравную борьбу с усвоенными учреждением привычками и обычаями»<sup>2</sup>.

Вполне убедительным аргументом в пользу успешности данного проекта являлся тезис П. Е. Коцебу о том, что многие из дел Духовного правления подлежат утверждению губернским правлением. На этом основании генерал-губернатор предлагал присоединить ТМДП к Таврическому губернскому правлению, точнее, превратить религиозное управление в особое отделение данного учреждения, подчинив его общему губернскому надзору. Такого рода преобразование казалось тем более своевременным, что ожидалась общая модернизация губернских правлений, в рамках которого целесообразно было бы провести инкорпорацию Духовного правления в состав Таврического губернского правления<sup>3</sup>.

Согласно проекту ТМДП трансформировалось в отделение в полном составе: председатель — таврический муфтий — становился заведующим отделением, а члены — кади-эскер и уездный кадий — превращались в сотрудников, «состоящих в отделении для специальных занятий, подобно тому, как во врачебном отделении состоят оператор и акушер, и в строительном отделении — архитектор». Компетенции сотрудников особого отделения регулировались «Временными правилами

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605. Л. 42–42 об.

<sup>2</sup> Бойцова Е. В., Ганкевич В. Ю., Муратова Э. С., Хайрединова З. З. Ислам в Крыму: очерки истории функционирования мусульманских институтов. Симферополь: Элинь, 2009. С. 197.

<sup>3</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605. Л. 47.

о преобразовании губернских учреждений» от 8 июня 1865 г. Так, муфтий (с правом голоса) и кади-эскер (с правом совещательного голоса) участвовали в заседаниях общего присутствия губернского правления при рассмотрении дел, возложенных на отделение, и именовались членами общего присутствия. Возникла любопытная модель управления духовными делами крымских татар: глава мусульман — таврический муфтий, два других постоянных члена ТМДП становились чиновниками коллегияльного губернского правления под председательством губернатора.

Делопроизводство также должно было осуществляться в рамках «Временных правил» от 8 июня 1865 г., за исключением «чисто религиозных дел» (дела о порядке богослужения, обрядах, отправлении духовных треб, заключение и расторжение браков, дела по частной собственности, завещаниям, о разделе наследственных имуществ, неповиновении детей родителям, нарушении супружеской верности), которые рассматривались согласно сложившемуся порядку, т. е. оставались по-прежнему в ведении духовенства, причем для разрешения разногласий, если таковые случались, собиралось общее собрание уездных кадиев<sup>1</sup>.

В проекте был четко прописан круг вопросов, ранее относившихся к компетенции ТМДП, а теперь передаваемых в распоряжение губернского правления. На первый взгляд могло показаться, что эти дела находятся как бы в совместном ведении ТМДП и чиновников губернского правления, но в действительности это означало лишение духовенства самостоятельности при принятии решений по этим вопросам. В общем присутствии муфтий имел право голоса, но при голосовании был изначально обречен на меньшинство<sup>2</sup>.

Так, дела о правах и способностях кандидатов на духовные должности, о предании представителей духовенства суду, о вакуфах и конфессиональных учебных заведениях должны были решаться постановлениями общего присутствия губернского правления, на заседаниях которого, как уже говорилось, присутствовали муфтий и кади-эскер (с правом совещательного голоса), представляя мусульманское меньшинство. Важно отметить, что такой порядок повлек за собой прежде всего качественные изменения в контроле за вакуфами. Как известно, по циркуляру министра внутренних дел № 217 от 19 января 1846 г., доходы с вакуфных имений находились в свободном распоряжении приходского духовенства и ТМДП не имело права вмешиваться в управление этими суммами, что порой приводило к различным злоупотреблениям со стороны недобросовестных священнослужителей.

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605. Л. 42–42 об.

<sup>2</sup> Председателем губернского правления был губернатор, постоянными членами являлись вице-губернатор, 2 советника и ассессор, а губернский врачебный инспектор, губернский инженер, губернский архитектор приглашались на заседания по мере необходимости.

Проект расширял права общего присутствия губернского правления по заведованию вакуфами. На основе положения, что они имеют статус казенных имуществ, планировалось передать губернскому правлению контроль над механизмом извлечения доходов с вакуфов как с казенных и общественных имуществ. Это означало необходимость составления подробных описаний этих имуществ и затем передачу их в установленном законом порядке с публичных торгов в аренду, а также контроль над «правильным распределением» полученных доходов, который теперь планировалось осуществлять под надзором губернских чиновников.

Что касается контроля над конфессиональными учебными заведениями — и это самое важное, — то он переходил в ведение губернского правления. С учетом проекта особой комиссии по распространению русского образования среди крымских татар от 1867 г. это был новый шаг в направлении установления реального контроля над образовательной системой мусульман. Получалось, что русские классы при конфессиональных школах курировало учебное ведомство, а сами учебные заведения — губернное правление под председательством начальника губернии, который подчинялся МВД.

Дела же о назначении кандидатов на «уездные духовные должности» (видимо, под этим термином подразумевались должности приходского духовенства), а также вопросы об определении и увольнении чиновников отделения согласно «Временным правилам» от 8 июня 1865 г. по резолюции отделения направлялись на утверждение губернатору. Следовательно, право императора, который прежде утверждал на должностях избранных кади-эскера и таврического муфтия, переходило теперь губернатору.

К третьей категории относились дела по предоставлению сведений из метрических книг, по хозяйственной части отделения, исполнению предписаний и требований различных учреждений и должностных лиц, т. е. все вопросы, не нуждающиеся в предварительном обсуждении. Они оставались в ведении отделения и получали силу закона на основании резолюций муфтия или кади-эскера<sup>1</sup>.

Еще одним важнейшим результатом намечаемой реорганизации ТМДП должно было стать прекращение финансирования четырех уездных кадиев. Очевидно, сами должности сохранялись, однако впредь кадии должны были исполнять свои обязанности на общественных началах. Возможно, правда, предполагалось, что в дальнейшем их труды будут вознаграждаться за счет доходов вакуфов. Важно также учитывать, что к решению перечисленных выше мусульманских дел теперь мог быть привлечен весь административный аппарат губернии.

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605. Л. 47 об.—49.

Штат канцелярии нового отделения планировалось учредить с учетом объема делопроизводства — количества поступающих (до 1500) и исходящих (до 2500) бумаг, — в составе одного делопроизводителя, двух помощников, четырех канцелярских служащих и переводчика с татарского языка. Содержание муфтию, кадию и канцелярским работникам устанавливалось в соответствии с нормативами губернского правления.

Таблица 1.  
Проект штата отделения магометанских духовных дел  
при Таврическом губернском правлении. 1869 г.<sup>1</sup>

[Должности]	Числ. лиц	Оклады		Классы и разряды		
		одному	всем	по должности	по мундиру	по пенсии
		руб.	руб.			
Муфтий	1	1500	1500			
Кади-эскер	1	1000	1000			
Уездный кади	1	600	600			
Делопроизводитель	1	600	600	IX	IX	VIII
Помощник его	2	300	600	X	X	IX
Переводчик с татарского языка	1	300	300	X	X	IX
На писцов и канцелярские расходы			1200			
<b>[Итого]</b>			<b>5800</b>			

Как видно из штатного расписания, для таких должностных единиц, как муфтий, кади-эскер и уездный кадий, П. Е. Коцебу не осмелился указать классы и разряды по должности, мундиру и пенсии, что выглядело несколько нелогичным, хотя соответствовало действующему законодательству, по которому пенсии для членов ТМДП не были предусмотрены. В целом члены ТМДП существенно теряли в доходах. Так, согласно разработанному проекту штата отделения, годовой оклад таврического муфтия уменьшался с 2000 до 1500 руб., кади-эскера — с 1500 до 1000 руб., а уездного кадия, наоборот, немного

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605. Л. 50.

увеличивался — с 500 до 600 руб. Вместо секретаря (XII класс по должности) в штате появлялись делопроизводитель с окладом 600 руб., его помощники, которые, как, например, переводчик с татарского языка, получали по 300 руб. На писцов и канцелярские расходы предусматривалась примерно такая же сумма, как и ранее, — 1200 руб. В целом расходы на содержание нового отделения по сравнению с существовавшими сокращались в два раза: с 12 250 до 5800 руб. Помимо выше-названной экономии за счет уменьшения окладов муфтия и кади-эскера, статья расходов сокращалась на сумму окладов четырех уездных кадиев (1200 руб.), журналиста (архивариуса, оклад 400 руб.), двух столоначальников (по 600 руб.) и аренды здания ТМДП<sup>1</sup>.

Министр внутренних дел А. Е. Тимашев<sup>2</sup> в своем письме от 24 февраля 1870 г. за № 308, адресованном генерал-губернатору П. Е. Коцебу, поддержал учреждение особой комиссии по разработке мер, «которые способствовали бы постепенному нравственному общению крымских татар с русским народом». При этом министр, остерегая от прямолинейных и слишком активных действий, предлагал «обратить особое внимание на одно из главных условий осуществимости подобных предложений, а именно на то, чтобы меры эти не шли вразрез с религиозными убеждениями самих татар и чтобы они обуславливались их собственными интересами»<sup>3</sup>. А. Е. Тимашев рекомендовал немедленно организовать комиссию из мурз и духовных лиц, хорошо знакомых с положением вакуфов, при участии лица, назначенного губернской администрацией, для приведения в «точную известность» всех вакуфных имуществ<sup>4</sup>.

По поводу проекта реорганизации ТМДП в отделение местного губернского правления А. Е. Тимашев уведомил о своем намерении создать при МВД особую комиссию для всестороннего обсуждения и скорейшего разрешения организации «по мере возможности одинакового устройства управлений духовными делами мусульман обоих округов», одинаковых условий для определения духовенства и постройки мечетей. По мнению министра, в состав комиссии при МВД следовало включить лиц, «теоретически изучавших мусульманское законодательство», т. е. ученых-исламоведов, и лиц, знакомых с практической стороной этого дела. Комиссия была призвана разработать проект устройства управления духовными делами мусульман и провести обсуждение всех относящихся к «мусульманскому делу» частных вопросов. По мнению А. Е. Тимашева, в состав комиссии обязательно должны были войти оренбургский и новороссийский и бессарабский

<sup>1</sup> Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2-е. Т. 11. 1837. № 8780.

<sup>2</sup> Смнил П. А. Валуева на этом посту в 1868 г. — *Примеч. ред.*

<sup>3</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605. Л. 29.

<sup>4</sup> Там же. Л. 29 об.

генерал-губернаторы, оренбургский муфтий и кто-либо из высших духовных лиц Таврического округа в случае согласия П. Е. Коцебу<sup>1</sup>.

### Выводы

Таким образом, начиная с 1867 года власти Новороссии и Таврической губернии не видели препятствий для осуществления системных изменений в области государственно-исламских отношений, рассматривая эти преобразования в общей канве либеральных реформ. Одновременно их вдохновлял не менее радикальный проект по реформе исламских институтов, предложенный в 1867 году оренбургским генерал-губернатором. Принцип постепенности, положенный в основу проекта распространения русского образования среди крымских татар, был вызван прежде всего желанием избежать массового бойкота со стороны мусульман этого прогрессивного во всех отношениях нововведения.

Концептуальной основой для составления проекта преобразования ТМДП в отделение губернского правления стал тезис профессора А. К. Казембека об отсутствии в списке религиозных институтов «классического» ханафитского мазхаба религиозных управлений, учрежденных правительством. Иначе говоря — об искусственном характере религиозного управления — института, учрежденного российскими властями для решения определенных политических задач и не имеющего ничего общего с шариатом, соблюдением религиозных прав и свободы вероисповедания мусульман в Российской империи.

В целом инициативы руководства Новороссии и Таврической губернии 1867–1869 гг. логично вписывались в общее русло новой правительственной политики «культурного обрусения» регионов с нерусским населением. Из указанных инициатив в последующие годы получили законодательную поддержку два проекта. Проект особой комиссии по распространению русского образования среди крымских татар был обсужден 2 февраля 1870 г. на заседании Совета министра народного просвещения, и существенно обновленный его вариант получил силу закона под названием «Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев» от 26 марта 1870 г. Этот закон содержал правовые основы школьной политики правительства в отношении мусульман и «инородцев-христиан» в Казанском и Одесском учебном округах<sup>2</sup>. Идея установления контроля над вакуфами в Таврической губернии с участием представителя губернской администрации, означавшая

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 594. Л. 141.

<sup>2</sup> Аграрный вопрос и крестьянское движение 50–70-х годов XIX в. // Материалы по истории народов СССР. Вып. 6 (Татарская АССР. Материалы по истории Татарии второй половины XIX века. Ч. 1). М. — Л.: АН СССР, 1936. С. 281–283.

серьезный шаг к изъятию этого направления административной деятельности из компетенции ТМДП, получила в будущем, в 1885 г., законодательное оформление в институте «Особой Комиссии о вакуфах». Причины отказа правительства от реализации рекомендованных властями Новороссии проектов по преобразованию ТМДП в отделение Таврического губернского правления и прекращению наследственности крымско-татарского духовенства требуют специального рассмотрения.

### Список сокращений

МВД — Министерство внутренних дел  
МНП — Министерство народного просвещения  
ОМДС — Оренбургское магометанское духовное собрание  
РГИА — Российский государственный исторический архив  
ТМДП — Таврическое магометанское духовное правление

### Литература и источники

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 594.

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 605.

РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1184.

Аграрный вопрос и крестьянское движение 50–70-х годов XIX в. // Материалы по истории народов СССР. Вып. 6 (Татарская АССР. Материалы по истории Татарики второй половины XIX века. Ч. 1). М.–Л.: АН СССР, 1936. LXXX. 512 с.

*Ганкевич В. Ю.* Очерки истории крымскотатарского народного образования (реформирование этноконфессиональных учебных заведений мусульман в Таврической губернии в XIX — начале XX века). Симферополь: Таврия, 1998. 162 с.

Граф Дмитрий Андреевич Толстой как министр народного просвещения. Посмертные записки бывшего попечителя Казанского учебного округа Петра Дмитриевича Шестакова, 1866–1880 гг. // Русская старина. 1891 г. Т. LXIX, январь–февраль–март. С. 387–405.

*Бойцова Е. В., Ганкевич В. Ю., Муратова Э. С., Хайрединова З. З.* Ислам в Крыму: Очерки истории функционирования мусульманских институтов. Симферополь: Элиньо, 2009. 432 с.

Мусульманское духовенство Таврической губернии в конце XIX века: рапорт В. В. Вашкевича: сборник документов / сост., авт. предисл., примеч. и сокр., сост. указ. И. К. Загидуллин. Казань: Государственный комитет Республики Татарстан по архивному делу, 2016. 200 с.

Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб.: Типогр. тов-ва «Общественная польза», 1869. V. 522 с.

Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2-е. Т. 11. № 8780. Отд-ние 1: От № 8739–9493. 1837.

Ремнев А. В. Татары в казахской степи: соратники и соперники Российской империи // Вестник Евразии. М., 2006. № 4(34). С. 5–31.

## References

Gankevich V. Y. (1998). *Ocherky istorii krimsko-tatarskogo obrazovaniya (reformirovaniye etnokonfessionalnih uchebnykh zavedeniy musulman v Tavricheskoy gubernii v XIX–XX vv.)* [Essays on the History of the Crimean Tatar Education (Reform of the Ethno-confessional Muslim Educational Institutions in the Taurida Governorate in the XIX–XX Centuries)]. Simferopol: Tavriya. 162 p. (In Russian).

*Materialy po istorii Tatarii vtoroy poloviny XIX veka* [Materials on History of Tataria of the Second Half of the XIX century]. Moscow, Leningrad. 1936. P. I. 512 p. (In Russian).

*Islam v Krimu: Ocherky istorii funktsionirovaniya musulmanskih institutov.* Boytsova E. V., Gankevich V. Yu., Muratova E. S., Hayredinova Z. Z. (2009) [Islam in Crimea: Essays on the History of Functioning of Muslim Institutes. Boytsova E. V., Gankevich V. Yu., Muratova E. S., Hayredinova Z. Z.]. Simferopol: Elinyo. 432 p. (In Russian).

*Musulmanskoe duhovenstvo Tavricheskoy gubernii v kontse XIX veka: raport V. V. Vashkevicha: sbornik dokumentov.* Sost. I. K. Zagidullin (2016) [The Muslim Clergy of the Taurida Governorate in the End of the XIX century: the Report of V. V. Vashkevich: Collection of Documents. Ed. I. K. Zagidullin]. Kazan': Gosudarstvenniy komitet Respubiki Tatarstan po arhivnomu delu. 200 p. (In Russian).

*Sbornik dokumentov i statey po voprosu ob obrazovanii inorodtsev* (1869) [The Collection of Documents and Articles on the Issue of Education of Foreigners]. Sankt-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva "Obshchetvennaya pol'za". 522 p. (In Russian).

*Polnoye sobraniye zakonov Rossiyskoy imperii* [Complete Collection of Laws of the Russian Empire]. Coll. 2. Vol. 11. № 8780. (In Russian).

*Rossiyskiy gosudarstvenniy istoricheskiy archive (RGIA)* [Russian State Historical Archive (RSHA)]. F. 821. Inv. 8. Act 594. (In Russian).

RGIA [RSHA]. F. 821. Inv. 8. Act 605 (In Russian).

RGIA [RSHA]. F. 821. Inv. 8. Act 1184 (In Russian).

Remnev A. V. *Tatary v kazahskoy stepy: soratniki i soperniki Rossiyskoy imperii* (2006) [Tatars in the Kazakh Steppe: Supporters and Opponents of the Russian Empire]. Vestnik Evrazii. Moscow. № 4(34). P. 5–31 (In Russian).

Shestakov P. D. *Graf Dmitry Andreevich Tolstoy* [Graf Dmitry Andreevich Tolstoy]. Russkaya starina. 1891. Coll. 69. Yanvar-Fevral'–Mart. P. 331–405 (In Russian).

## PROJECTS OF REFORMING OF MANAGEMENT OF SPIRITUAL AFFAIRS OF THE CRIMEAN TATARS 1865–1869 YEARS

**Il'dus K. ZAGIDULLIN,**

Dr. Sci. (Hist.), head of the Department of Modern History at Sh. Mardjani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (7, Baturina Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420014, Russian Federation).

E-mail: zagik63@mail.ru

**Abstract.** The article deals with the reasons of transformation of views of the administration of Novorossiyska and Taurida governorates on reforming of management of Muslim spiritual affairs in the region. The main reasons are: (1) the status of the territory as an 'internal' province, where the government of Alexander II successfully implemented liberal reforms, (2) the project of unification of spiritual affairs management of the Crimean and Vol-

ga-Ural Tatars as Sunni Muslims, equally belonging to the Hanafi Madhab, proposed by the orientalist A. K. Kazembek, (3) the project of reform, elaborated by the Orenburg Governor-General Kryzhanovskiy (1867), which proposed measures of struggle against the islamization of the East Russia, and (4) aiming of the Russian government at the political 'reforms'.

The author analyzes measures of local authorities (1867–1869) on controlling over Waqf lands of the abolished mosques, on spreading of the Russian education among the Crimean Tatars, on transforming the Taurida Mohammedan Spiritual Board to the section of the Taurida Governorate board, on the disaffirmation of heredity of the Crimean Tatar clergy.

**Keywords:** Crimean Tatars, the Taurida Mohammedan Spiritual Board, Waqf lands of the abolished mosques, madrasah, Russian education, Muslim clergy, state-Islamic relations.

УДК 930.85

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-25-44



## ИЗМЕНЕНИЯ В ПРАВОВОЙ КУЛЬТУРЕ ТАТАРСКОГО МУСУЛЬМАНСКОГО СООБЩЕСТВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX В.

**АБУЛХАНОВ**

**Наиль Бариевич,**

имам-мухтасиб Нурлатского района  
ЦРО — ДУМ РТ  
(423042, Россия, Республика Татарстан,  
г. Нурлат, ул. Гиматдинова, 70).  
E-mail: nailbulhanov@mail.ru

**НАБИЕВ**

**Ринат Ахметгалиевич,**

докт. ист. наук, профессор, Казанский  
(Приволжский) федеральный  
университет  
(420111, Россия, Республика Татарстан,  
г. Казань, ул. Кремлевская, 18).  
E-mail: professor.nabiev@yandex.ru

**Аннотация.** Российские мусульмане, существуя внутри российского правового поля, развивали свою общину как российские граждане, подчиняясь общегосударственным правовым нормам. Ханафитская религиозно-правовая школа была базисом развития всей татарской научно-богословской мысли: как кадимистского, так и джадидского направления. Татарская научно-богословская мысль выработала механизмы адаптации мусульманского права к современной действительности путем пересмотра некоторых принципов, точек зрения на мазхаб, на мусульманское правотворчество.

**Ключевые слова:** мусульманское право, история ислама в России, история ислама у татар, татарские богословы, джадидизм, кадимизм.

УДК 930.85  
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-45-54

Рубеж XIX–XX вв. для татарского богословия был переломным периодом. Глубинные процессы в экономике, социальной и политической сферах, происходившие в это время в России, не могли не повлиять на развитие мусульманской богословской мысли<sup>1</sup>. Другим фактором, определявшим ее развитие, было общее правовое состояние татарского народа, жившего в условиях российской правовой системы. Общероссийские законы, судебная система, претерпевшая значительные изменения в результате Судебной реформы Александра II, — все это регулировало жизнь российского социума, частью которого, несомненно, были и татары.

Татарская интеллигенция в значительной степени понимала необходимость перемен и усматривала в духовном застое, выражавшемся в отказе от прогресса, от достижений цивилизации, опасность для своего народа. Ученые, богословы видели два пути развития событий в отношении шариатских норм, традиционного уклада и традиционного религиозного сознания:

<sup>1</sup> Гафаров А. А., Набиев Р. А. Тенденции развития правовой культуры российских мусульман (XIX — начало XX в.) // Право и государство: теория практика. 2012. № 10. С. 46–51.

- Первый предполагал обновление шариата изнутри (по-арабски: таджид — «обновление») за счет внедрения в шариатское право новых, светских норм.

- Второй, наоборот, не допускал применения внешних, нешариатских норм в жизни мусульманина. Это объявлялось противоречащим религии делом, не достойным честного верующего, и, соответственно, наказуемым со стороны Всевышнего.

Направление, сторонники которого видели в обновленческих идеях разрушение традиционного уклада жизни мусульман, и, как следствие, отказ от религии, неверие, принято называть *кадимизмом*<sup>1</sup>. Противоположное направление, связанное с пересмотром многих положений, традиционно регламентирующих жизнь татар-мусульман, с обновлением ислама, приведением его в соответствие новым вызовам, получило название *джадидизм*<sup>2</sup>. Необходимо отметить, что оба эти направления предполагали преобладание религиозного сознания, то есть во главу угла в любом случае ставились исламские нормы, как того требовала вера. Ситуация, при которой шариат займет подчиненное положение и, по сути, останется «добавкой» к светским нормам, не допускалась ни представителями джадидизма, ни приверженцами кадимизма.

XIX — начало XX в. подарили миру целую плеяду блестящих татарских теологов, чья научная деятельность оказалась столь плодотворной, что привела к изменениям в религиозном сознании мусульман не только Поволжья, но и других регионов Российской империи.

Признанным классиком татарской мусульманской богословской мысли того периода безусловно считается Шихабетдин Марджани (1818–1889). Непринятие обновлений в религиозном сознании представляется ему вредным и не соответствующим тем задачам, которые стоят перед татарским мусульманским сообществом<sup>3</sup>. Ш. Марджани разрабатывает умеренный, срединный подход к проблеме — совмещение приверженности шариату с возможностью изменения отдельных установлений религиозно-правовых школ ислама.

По мнению А. Н. Юзеева, в сфере мусульманского права Марджани выступает прежде всего как реформатор, поскольку видит, что некоторые положения этого права уже не соответствуют действительности и в целях адаптации к социокультурным реалиям России второй половины XIX в. их следует толковать по-новому. Однако религиозные ученые-ортодоксы не считали нужным разрабатывать новые теории, новые нормы права, так как были убеждены, что решение всех

<sup>1</sup> От арабского «кадим», что переводится как «старый», «древний».

<sup>2</sup> От арабского «джадид», то есть «новый».

<sup>3</sup> Юзеев А. Н., Гимадеев И. Ф. Марджани о татарской элите (1789–1889). М.: ИД Марджани, 2009. С. 11.

общественно-политических проблем уже зафиксировано в шариате в период его становления на заре ислама<sup>1</sup>.

Наиболее полно Ш. Марджани выражает свои богословские взгляды в известном сочинении *Назурат аль-хакк фи фардыят аль-ишава ин лям-ягыбаш-шамс* («Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, даже если не исчезает вечерняя заря»). В предисловии к турецкому изданию исследователь его творчества Орхан Бен Идрис Анджакар пишет: «Марджани считает... что совершение дел в соответствии с шариатскими доводами не является прерогативой только лишь ученых-муджтахидов. Наоборот, если человек обладает пониманием, и имеет свой взгляд на проблему, и не достиг степени ученого-муджтахида, но знаком с правилами усул-фикха и знаком с хадисами, то не дозволен ему таклид (слепое следование авторитетам)»<sup>2</sup>. В то же время Ш. Марджани рассуждает о феномене мазхабов в исламе, их структуре, развитии. В вопросе *талфик ал-мазахиб*, переходе из одного мазхаба в другой, он говорит о возможности подобного по неосновным, второстепенным вопросам. Более того, такой переход порой обязателен для защиты религии человека<sup>3</sup>. Вместе с тем сам шариат для Марджани является незыблемым, не допускающим изменений извне. Он говорит: «И усул ал-фикх (основы фикха), на которых покоится религия... их четыре, и нет пятого: 1. Коран. 2. Сунна. 3. Иджма. 4. Кийас ...и кто хорошо изучил это... тот получит твердое знание»<sup>4</sup>. Автор частично допускает изменение шариата, однако считает, что эти изменения должны происходить внутри него. Более того, согласно Ш. Марджани они не могут выходить за рамки существующих положений шариата. Представляется, что автор допускал лишь своеобразное перемещение норм шариата из одной религиозно-правовой школы в другую, компиляцию различных учений внутри шариата.

Значительную роль в трансформации религиозного сознания сыграли труды выдающегося ученого, инициатора строительства соборной мечети в Санкт-Петербурге, учредителя и редактора первой татарской газеты «Нур» Гатауллы Баязитова (1846/47–1911). Наиболее показательна в этом плане его работа «Ислам и прогресс», в которой говорится, что ислам не является дремучей религией, обрекающей своих адептов на отсталость. Автор доказывает, что ислам не может быть тормозом в развитии мусульманских стран, скорее наоборот, им является отказ

<sup>1</sup> Юзеев А. Н., Гимадеев И. Ф. Марджани о татарской элите (1789–1889). С. 12.

<sup>2</sup> Анджакар О. И. Назураталь-хаккифардыяталь-ишава ин лям-ягыб аш-шафак. Стамбул, Daru'l-Nikme, 2012 / Перевод с арабского автора.

<sup>3</sup> Таһир И. Мәржәниниң фикер дәирәсендә хезмәтләре. Казан: Иман, 2001. С. 2.

<sup>4</sup> 7\335 ص قازان : دار النشر "حضور" شهاب الدين المرجاني ناظرات الحق في فرضية العشاء وان لم يغب الشفق  
Марджани, Шигабудиин. Висматривание истины, доказывающей обязательность ночной молитвы, даже если не исчезли сумерки. Казань: Хузур, 2017. С. 7 / Перевод автора.

от чистого ислама и засорение его чужеродными идеями. Г. Баязитов считает, что отречение от «духа ислама», простое подражание внешней обрядовости первых приверженцев ислама сыграли в истории мусульман роковую роль. К этому добавилось появление отвлеченных учений мистиков, суфиев, дервишей, мало способствовавших светскому прогрессу. Ученый призывает очистить ислам от плевел, не страшась порицания со стороны. «Боязнь порицания квасных ревнителей, последователей этих учений — большая медвежья услуга исламизму. Она не должна остановить от необходимого шага — очистить учение Ислама от плевел, принесенных к нему позднейшими невеждами. Тем более что проповедники этих новообразований, зачастую сами не осознавая свои отвлеченные теории и не уловив истинного духа Корана, служили скорее своим эгоистическим целям — угождать и сильнее действовать на нервы темной толпы»<sup>1</sup>.

Татарский теолог Гатаулла Баязитов призывает изменить не только отношение к нормам шариата, но и отношение мусульман к иноверческому окружению. Жесткие нормы, содержащиеся в отдельных положениях исламского права, были результатом вызовов своего времени и сформировались под воздействием чрезвычайных обстоятельств, с которыми сталкивались первые мусульмане. На самом же деле, считает Г. Баязитов, «эти статьи, названные временными событиями, хотя и кажутся суровыми, особенно теперь, не могут умалить гуманности Ислама»<sup>2</sup>. В доказательство он приводит аят из Корана: «Нет принуждения в религии. Стал отличным прямой путь от заблуждения. Кто не верует в ложных богов, а верует в Аллаха, тот ухватился за самую крепкую рукоять, которая никогда не сломается. И Аллах — Слышащий, Знающий»<sup>3</sup>. Примером толерантного отношения ислама к представителям других религий Г. Баязитов считает жизнь пророка Мухаммада и его сподвижников, о чем свидетельствуют слова второго халифа — Умара, запрещающие посягательства на жизнь, здоровье и имущество иноверцев: «Кровь подданного иноверца одинакова с кровью мусульманина; кровь их — наша кровь, имущество их подобно имуществу нашему»<sup>4</sup>.

Идеи Гатауллы Баязитова, по-новому оценивающие нормы исламского права, призывающие очистить ислам от налета времени, провозглашающие толерантное отношение к немусульманам, а также его честное служение на благо страны, нашли широкий отклик в Российском государстве и обществе. Р. Мухаметшин считает, что Г. Баязитов своей практической и научной деятельностью заложил основы совершенно

<sup>1</sup> Баязитов Г. Ислам и прогресс. Казань: Изд-во «Фэн», 2005. С. 14.

<sup>2</sup> Там же. С. 42.

<sup>3</sup> Калям Шариф (Священный Коран). Сура 2, аят 256. Казань: ИД «Хузур», 2016 / Перевод автора.

<sup>4</sup> Баязитов Г. Ислам и прогресс. С. 44.

нового направления в татарской общественной мысли<sup>1</sup>. Его отличал новый подход к распространению своих идей в широких массах, рассмотрению их в контексте происходящих в России и мире событий. Немаловажным было и то, что Г. Баязитов писал на русском языке, пытаясь донести свою точку зрения прежде всего до русскоязычного читателя, изменить его мнение об исламе. Труды Г. Баязитова были новой вехой в развитии мусульманского религиозного сознания.

Точка зрения Ризаэтдина Фахретдина (1859–1936) — незаурядного мыслителя, теолога, ученого-энциклопедиста также заслуживает всеобщего внимания. Рассматривая вопрос общественных отношений в своем послании *Дини вә ижтимагый мәсьәләләр* («Религиозные и общественные проблемы», 1914), автор говорит, что роль законодательной власти в мусульманской правовой системе принадлежит Всевышнему, тогда как претворение этих решений в жизнь (то есть исполнительная власть) дается на откуп людям<sup>2</sup>. Р. Фахретдин призывает не искать доказательства дозволенности каждой стороны мирской жизни, так как в принципе «все дозволено, кроме того, на что есть шариатский запрет»<sup>3</sup>. Ученый предлагает не противопоставлять шариат современным знаниям, он призывает к поиску консенсуса. Р. Фахретдин утверждает, что необходимо правильным образом объяснять те положения шариата, которые внешне выглядят противоречащими доказанным истинам, дабы не входить в разногласия с ними<sup>4</sup>.

Он был убежден, что по своей исторической сути мазхаб — проявление обновленческой (читай — джадидитской) сущности ислама, иначе «не могли бы появиться такие великие деятели, как имам Малик и имам Шафии, Суфиян Саури... и тем более сложиться правовые школы-мазхабы, как, например, мазхаб имама Абу Ханифы, являющийся совершенным образцом свободомыслия». В дальнейшем, следуя одному из четырех мазхабов, необходимо «как можно плотнее и усерднее следовать за Кораном и Сунной. Ибо каждый из основоположников известных четырех мазхабов запрещал следовать за собой, пока ищущий сам не находил и не узнавал доказательств. Это требование хорошо выражено в знаменитых словах Абу Ханифы: “Запрещено кому бы то ни было, кто не знает моего доказательства, выносить постановления — фетвы, ссылаясь на мои слова”»<sup>5</sup>. Хотя Р. Фахретдин

<sup>1</sup> Мухаметшин Р. Баязитов, Гатаулла (1847–1911). [Электронный ресурс] // URL: [http://www.islam-portal.ru/learn/characters/?ELEMENT\\_ID=945](http://www.islam-portal.ru/learn/characters/?ELEMENT_ID=945) (дата обращения: 17.02.2018).

<sup>2</sup> Фахретдин Ризаэтдин. Дини вә ижтимагый мәсьәләләр: сайланма хезмәтләр. Казан: Рухият, 2011. Б. 12.

<sup>3</sup> Там же. Б. 14.

<sup>4</sup> Там же. Б. 12.

<sup>5</sup> Фахретдинов Р. Дини ва иджтимагый масъәляләр. Б. 93. Цит. по: Мухаметшин Р. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 118.

призывал не идеализировать мазхабы, из его сочинения понятно, что предпочтение он отдавал ханафитскому мазхабу. На это же указывает А. Н. Юзеев, исследовавший творчество Р. Фахретдина<sup>1</sup>.

Мыслитель, просветитель и религиозный деятель Зыяэтдин Камали (1873–1942) подвергал критике слепое следование авторитетам прошлого, сформировавшимся правилам мазхаба Абу Ханифы. Богослов был озабочен тем, что все вопросы решались по схемам, введенным до XII века, когда «врата иджихада» были закрыты<sup>2</sup>.

Выступая со смелыми предложениями, он, тем не менее, не требовал разрушать традиционные ценности. Более того, он считал, что традиционализм не всегда выступал духовным тормозом в развитии татарско-мусульманского сообщества. Со времени завоевания Казанского ханства традиционалистские воззрения, следование старым религиозным авторитетам были порой единственным надежным средством сохранения национальной и религиозной самобытности татар, живших в христианском православном государстве. Это был способ выживания народа, противостоящего попыткам христианизации, размывания духовно-нравственного стержня нации<sup>3</sup>.

Отчего же сейчас возникла потребность в обновлении? З. Камали склоняется к мысли, что религии прогрессируют, как и все живое на Земле. Как и все в этом мире интенсивно развивается, эволюционирует, так и религия не стоит на месте<sup>4</sup>. Это смелое заявление З. Камали объясняется тем, что законы человеческого существования и то, в чем испытывает необходимость человек в своей жизни, — все находится в состоянии непрерывного изменения. Процессы эти зависят от уровня культуры социума. Если культура проста и примитивна, то и жизнь людей соответственно находится на низком уровне, а их потребности минимальны. И наоборот, если культура находится на более высоком уровне, то изменяется и жизнь, возрастают человеческие потребности, в том числе потребность в законотворчестве для регулирования новых, более сложных отношений.

Религия не остается в стороне от этих эволюционных процессов, считает З. Камали. Являясь божественным законом, который был ниспослан для улучшения и совершенствования физического и духовного существования людей, религия стремится к совершенству, естественно следуя общекультурному закону. Она стремится соответствовать новым нуждам человека, новому культурному уровню общества<sup>5</sup>.

Доказательством эволюции религии З. Камали считает также «*насах*», который имел место при жизни пророка Мухаммада и представляет собой

<sup>1</sup> Юзеев А. Н. Философская мысль татарского народа. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. С. 116.

<sup>2</sup> Камали З. Д. Философия ислама: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Казань: Татар. кн. изд-во, 2010. С. 60.

<sup>3</sup> Там же. С. 61.

<sup>4</sup> Там же. С. 107.

<sup>5</sup> Там же. С. 109.

отмену каких-либо религиозных положений в исламе или замену их другими. Он действительно присутствует как в Сунне (преданиях о Пророке), так и в самом Коране, в котором сказано: «Если мы стираем какой-либо аят или заставляем забыть его, мы приводим лучше него или такой же» (Коран, 2: 106)<sup>1</sup>. Раз такое возможно, утверждает З. Камали, то и появление нового закона, который отменяет или заменяет старый — это, по сути, эволюция религии<sup>2</sup>. Другим ее доказательством являются различия, которые мы можем наблюдать в религиозных предписаниях ранних мекканских и поздних мединских сур. Если в Мекке практиковалось лишь увещание, проповедование единобожия и устанавливались в основном идеологические принципы, то в Медине, после переселения Пророка и создания религиозной общины, это уже стало шариатом, то есть сводом полноценных законов, регулирующих жизнь мусульманского общества. З. Камали видит в этом доказательство постоянной эволюции ислама, шариата. Религиозное сознание ученого приемлет развитие ислама, шариата при условии обязательной его реформации. Реформы же, как следует из сказанного выше, должны происходить с опорой на внутренние силы религии, пусть и под воздействием внешних факторов.

Среди наиболее ярких представителей татарской теологической мысли вообще и джадидизма в частности видное место занимает Муса Джаруллах Бигиев (1873–1949). В работе «Мой взгляд на исламский шариат», опубликованной в газете «Ил» в 1913 году, он дает трактовку шариата как категории, отличной от понятия «мазхаб»<sup>3</sup>. Одним из способов воскрешения, возрождения мусульманской общины М. Бигиев считает правильное понимание шариата. Для этого он проводит четкую границу между шариатом и мазхабом<sup>4</sup>. Если шариат — это божественное откровение, то мазхаб — толкование его. Отрицание какого-либо положения мазхаба или критика его, равно как и критика всего мазхаба и отрицание его, ни в коей мере не являются отрицанием божественного шариата. Как и критика тех или иных толкований Священного Корана не является критикой самого Корана или отрицанием Священного Писания.

Мазхаб, по мнению М. Бигиева, должен пониматься как правовая школа, как один из способов познания шариата, а претворение шариата в жизнь есть конечная цель мусульманина. М. Бигиев считает, что отношение шариата и мазхаба такое же, как и отношение Корана и его тафсиров: Коран — Писание Божие, многочисленные тафсиры же — лишь попытка его толкования; шариат — Закон Божий, мазхабы же — попытка толкования этого Закона.

<sup>1</sup> Калям Шариф (Священный Коран). С. 16.

<sup>2</sup> Камали З. Д. Философия ислама. Т. 1. Ч. 1. С. 110.

<sup>3</sup> Бигиев М. Д. Избранные труды. Казань: Татар. кн. изд-во, 2014. С. 298.

<sup>4</sup> Там же.

М. Бигиев восхищается талантом и достижениями тех мусульманских алимов, которые основали известные в настоящее время мазхабы. Это имам Абу Ханифа, имам аш-Шафи'и, имам Малик, имам Ахмад ибн Ханбаль, основавшие соответственно ханафитский, шафиитский, маликитский и ханбалитский мазхабы. Ученый подчеркивает, что эти религиозно-правовые школы возникли как оригинальный продукт правотворческой деятельности, как результат самостоятельного труда отцов-основателей, а не как адаптация заимствований из ранее созданных правовых систем — древнеримской, христианской или иудейской<sup>1</sup>.

М. Бигиев считает, что основоположники религиозно-правовых школ создавали труды не для того, чтобы насильно навязывать свои мазхабы, свои взгляды верующим современникам, и тем более — мусульманам следующих поколений. Они разрабатывали свои правила и установления не для ограничения шариата. Напротив, они рассматривали мазхаб лишь как средство для применения Сунны Пророка в ежедневно меняющемся мире. Следовательно, школы фикха не могут быть ни постоянными, ни статичными, они не могут претендовать на всеохватывающую природу. Те решения, которые могли быть верными и правильными в определённое время для определённой территории и для определённых людей, могут быть абсолютно ошибочными для людей иной эпохи, другого этапа развития общества, иной местности.

Татарская интеллигенция осознавала необходимость всесторонних религиозных реформ. Эти реформы предполагали отмену некоторых норм, не соответствующих духу времени, входящих в явное противоречие с последним и, как следствие, тормозящих развитие всего народа. Прогрессивные ученые предлагали изменить регулирование духовной и религиозной жизни татарского мусульманского сообщества как путем изменения самих норм, так и путем их заимствования. При этом общим знаменателем для представителей татарской религиозно-правовой мысли в рассматриваемый период было признание приоритета исламской правовой системы в виде устоявшегося ханафитского мазхаба, что никак не противоречило соблюдению общероссийских законодательных актов, подчинению общегосударственной судебной системе и тем более реализации идей развития и модернизации. Возможность такой модернизации, полагали сторонники джадидизма, заложена в самом исламе, в самом шариате, и опыт подобной модернизации уже имеется, так как это неоднократно происходило в истории. Действуя в створе их идей, считали ученые, можно сохранить столь необходимый баланс между устоявшимися многовековыми традициями мусульманского народонаселения, с одной стороны, и необходимостью модернизации всего мусульманского сообщества России — с другой.

<sup>1</sup> Бигиев М. Д. Избранные труды. С. 298.

## Литература

Гафаров А. А., Набиев Р. А. Тенденции развития правовой культуры российских мусульман (XIX — начало XX в.) // Право и государство: теория практика. 2012. № 10. С. 46–51.

Калям Шариф (Священный Коран). Казань: ИД «Хузур», 2016. 604 с.

Бигиев М. Д. Избранные труды / Муса Джаруллах Бигиев / сост. и пер. с осман., введ. и коммент. А. Хайрутдинова). Казань: ТКИ, 2014. 398 с.

Камали З. Д. Философия ислама: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Казань: ТКИ, 2010. 319 с.

Тahir И. Мәржәниның фикер дәирәсендә хезмәтдәре. Казан: Иман, 2001. 121 б.

Марджани Ш. Назурат аль-хакк фи фардыят аль-иша ва ин лям ягыб аш-шафак. Стамбул, Даруль-Хикме, 2012. 555 с.

Марджани Ш. Назурат аль-хакк фи фардыят аль-иша ва ин лям ягыб аш-шафак. Казань, ИД «Хузур», 2017. 335 с.

Баязитов Г. Ислам и прогресс. Казань: Издательство «Фэн», 2005. 152 с.

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

Юзеев А. Н., Гимадеев И. Ф. Марджани о татарской элите (1789–1889). М.: ИД Марджани, 2009. 116 с.

Юзеев А. Н. Философская мысль татарского народа. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. 214 с.

Фахретдин Ризатдин. Дини вә ижтимагый мәсьәләләр: сайланма хезмәтләр. Казан: Рухият, 2011. 343 б.

## References

Gafarov A. A., Nabiev R. A. (2012). Tendencii razvitiya pravovoj kul'tury rossijskih musul'man (XIX — nachalo XX v.) [Trends in the Development of the Juridical Culture of Muslims of Russia (XIX — Beginning of XX Centuries)]. *Pravo i gosudarstvo: teoriya i praktika*. 2012. No. 10. Pp. 46–51.

Kalam Sharif. *Svyashenniy Koran* (2016). [The Holy Quran]. Kazan: ID Khuzur. 604 p.

M. Bigiev (2014). *Izbrannye Trudy* [Selected Works]. Kazan: TKI. 398 p.

Kamali, Z. (2010). *Filosofiya islama* [The Philosophy of Islam]: in 2 vol. Vol. 1. Kazan: TKI. 319 p.

I. Tahir (2015). *Merjeninen fikyr deiresende hezmetlere* [English] (reissue: Kazan, Magarif, 2015). Kazan: Iman, 2001. 121 p.

Mardjani, Shihabetdin (2012). *Nazurat al-Haqq fi fardyyat al-isha wa in lam yagyb as-shafak* [Telescope of Truth in Question of Necessity of 'Isha' Prayer in Case of Absence of Twilight]. Istanbul: Dâru'l-Hikme, 2012. 555 s.

Mardjani, Shihabetdin (1870). *Nazurat al-Haqq fi fardyyat al-isha wa in lam yagyb as-shafak*. [Telescope of Truth in Question of Necessity of 'Isha' Prayer in Case of Absence of Twilight]. Kazan: Matbagat Khazin. 335 p.

Bayazitov G. (2005). *Islam i progress* [Islam and the Progress] Kazan: Fen. 152 p.

Mukhametshin R. (2005). *Islam v obshchestvennoj i politicheskoy zhizni tatar i Tatarstana v XX veke* [Islam in Public and Political Life of Tatars and Tatarstan in the XXth Century]. Kazan: TKI. 246 p.

Yuzeev A. N., Gimadeev I. F. (2009). *Marjani on the Tatar Elite (1789–1889)*. Moscow: ID Marjani. 116 p.

Yuzeev A. N. (2007). *Filosofskaya mysl' tatarskogo naroda* [The Philosophical Thought of the Tatar People]. Kazan: TKI. 214 p.

Fahretdin, Rizaetdin (2011). *Dini ve idzhtimagyj mes'eleler: sajlanma hezmetler* [Religious and Social Issues: Selected Works] (in Tatar). Kazan: Ruhiyat. 343 p.

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

## CHANGES IN THE JURIDICAL CULTURE OF TATAR MUSLIM COMMUNITY IN THE RUSSIAN EMPIRE IN THE END OF THE NINETEENTH — THE BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURIES

**Nail B. ABULKHANOV**,  
imam-mukhtasib of Nurlat district,  
Republic of Tatarstan Muslim Spiritual  
Board of Republic of Tatarstan  
(70, Gimatdinov Str., Nurlat, Republic  
of Tatarstan, 423042, Russian  
Federation).  
E-mail: nailabulhanov@mail.ru

**Rinat A. NABIEV**,  
D. Sci. (Hist.), Full Professor, Kazan  
(Volga) Federal University  
(18, Kremlevskaya Str., Kazan,  
Republic of Tatarstan, 420111,  
Russian Federation).  
E-mail: professor.nabiev@yandex.ru

**Abstract.** The Muslims of Russia, living in the legal field of the Russian Empire, developed their community as a community of citizens of Russia, which obeys the Russian legal norms. The Hanafi theological and juridical school was the basis for the development of the whole Tatar scientific and theological thought: both the Kadimist and the Jadid ones. The adherents of Kadimism and Jadidism discussed questions of understanding of Hanafism, the vector of its development, the possibility of interpreting the norms of the Shari'ah according to the reality of the modern world. Tatar scientific

and theological thought developed mechanisms for adapting Muslim law to modern reality by means of reviewing of certain principles and points of view on the madhab, and Muslim lawmaking.

**Keywords:** Islamic law, the history of Islam in Russia, history of Tatar Islam, Tatar theologians, Jadidism, Kadimism.



## АРТЕФАКТЫ С АРАБСКИМ ПИСЬМОМ В КОЛЛЕКЦИЯХ КАРАТИНЦЕВ, ДИДОЙЦЕВ И БОТЛИХЦЕВ В СОБРАНИИ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

### ЗЕЛЬНИЦКАЯ

#### (Шларба) Рица Шотовна,

канд. ист. наук, науч. сотр. I кат. отдела этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана, ФГБУ Российский этнографический музей.

(191011, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Инженерная, д. 4/1).

E-mail: riza81@yandex.ru

### УСЕИНОВА

#### Софья Рустэмовна,

канд. культурол. наук, ст. препод. каф. философии и культурологии Востока, Институт философии ФБГОУ ВО Санкт-Петербургский государственный университет

(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9).

E-mail: sonia.useinova@gmail.ru

**Аннотация.** В статье рассматриваются вопросы мусульманского образования в селениях Юго-Западного Дагестана в начале XX в. в связи с отдельными артефактами, привезенными в 1910–1911 гг. из полевой этнографической экспедиции А. К. Сержпутовским. Присутствие этих предметов в Дагестане начала XX в. наглядно подтверждает наличие здесь двухступенчатого образования.

**Ключевые слова:** Дагестан, ислам, изучение арабского языка, письменность, мусульманское образование, каратинцы, дидойцы, ботлихцы.

УДК 39

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-55-70

Сбор музейных коллекций по этносам Дагестана Российского этнографического музея (РЭМ) начался в 1902 г., но особенно интенсивным он был в 1908–1915 гг. Большая заслуга в этом принадлежит сотруднику музея А. К. Сержпутовскому (1864–1940) — одному из исследователей, стоявших у истоков формирования вещевого фонда тогда еще Отдела этнографии народов Российской империи и сопредельных стран Русского музея им. Императора Александра III. Несмотря на то, что основной специализацией ученого были белорусы, в период с 1906 по 1930 г.<sup>1</sup> он занимался сбором и исследованием вещевого материала и по народам Кавказа. В 1910 г. А. К. Сержпутовский отправился в Дагестан для сбора этнографических коллекций у дидойцев и других народов глухой нагорной части Дагестана, в связи с чем он писал: «Меня не страшат ни трудности, ни опасности, лишь бы только достигнуть намеченной цели...»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Максимчик А. Н. Экспедиция А. К. Сержпутовского на Кавказ // Этнокультурное развитие Беларуси в XIX — начале XXI в.: материалы междунар. науч.-практ. конф. / редкол.: Т. А. Новогродский (отв. ред.) [и др.]. Минск: БГУ, 2011. С. 57.

<sup>2</sup> Бондарчик В. К., Федосик А. С. А. К. Сержпутовский. Минск: Наука и техника, 1966. С. 26.

В этой экспедиции А. К. Сержпутовский намеревался посетить Андийский округ Дагестанской области, а именно — верховья р. Андийское Койсу, населенные дидойцами (цунтами, цезами), которые жили тогда в 36 древних селениях, насчитывавших более 5 тысяч человек, а также небольшими группами народностей гинухцев и капучинцев<sup>1</sup>. Особый интерес к ним исследователя был вызван тем, что их быт и культура были крайне мало изучены, о чем перед поездкой сообщал сам А. К. Сержпутовский: «Просматривая литературу по Кавказу и населяющим его народам, я, к сожалению, о дидоях нашел лишь самые отрывочные указания, которые не могли меня удовлетворить»<sup>2</sup>. Кроме того, маршрут экспедиции был составлен так, что значительная его часть проходила по узким, труднодоступным горным тропам, где к тому же с высокой вероятностью можно было встретить людей известного чеченского абрека Зелимхана Харачоевского (1872–1913). В силу этих обстоятельств маршрут пришлось менять. Преодолев все трудности пути, А. К. Сержпутовский достиг дидойского селения Шаитли. Из доклада, зачитанного на заседании Отделения этнографии Русского географического общества 10 декабря 1910 г., видно, что он интересовался не только комплектованием музейных коллекций, но и всеми сторонами жизни горского населения. Свое описание этнограф начал с информации о государственном устройстве народа, вероисповедании и языке. «...В религиозном плане дидойцы были мусульманами суннитского толка, имели собственный язык». Александр Казимирович составил краткий словарь дидойского языка (более 350 слов). Он отмечал, что в дидойском лексиконе нет бранных слов. «Дидои не любят плоских шуток, нецензурных намеков и вообще порнографических выражений. Они отличаются и в этом отношении превосходят даже высококультурные народы»<sup>3</sup>. А. К. Сержпутовский смог быстро сориентироваться в сложных условиях многонационального Дагестана и привез крупнейшие по количеству предметов, богатые коллекции по народностям аваро-андо-цезской группы, в том числе самую большую коллекцию под номером 2034 (644 единиц) по каратинцам, особенно примечательную резной деревянной утварью. Коллекция 2034 была собрана в Андийском округе Дагестанской области в селениях Карата, Верхнее и Нижнее Энхели (Инхело), Арчо.

Коллекция под номером 1896, о предметах которой также пойдет речь в данном сообщении, — это коллекция, отражающая культуру дидойцев и насчитывающая 326 единиц (некоторые из них исключены по причине гибели экспонатов во время Великой Отечественной

<sup>1</sup> Бондарчик В. К., Федосик А. С. А. К. Сержпутовский. С. 27.

<sup>2</sup> Сержпутовский А. К. Поездка в Нагорный Дагестан / вступ. ст., рус. указ. к дидойско-русскому словарю акад. Н. Я. Марра // Живая старина. 1916. Вып. IV. С. 274.

<sup>3</sup> Максимчик А. Н. Экспедиция А. К. Сержпутовского на Кавказ. С. 58.

войны). Она также привезена А. К. Сержпутовским в 1910 г. из Андийского округа Дагестана.

Музейные коллекции, собранные А. К. Сержпутовским у дидойцев и каратинцев, отражают не только материальную культуру этих народов, но и степень их образованности, а также отношение к религии. В своих отчетах он указывает, что в каждом дидойском селении существовала мечеть, «а при ней школа, в которой все мальчики обучаются грамоте на арабском языке. Ежедневно несколько раз мечеть бывает наполнена молящимися»<sup>1</sup>.

Известно, что основной целью обучения на первой ступени мусульманской системы образования было освоение Корана и основ религии<sup>2</sup>. Помочь обучающемуся в этом должны были другие предметы. Например, «арабская грамматика изучалась для того, чтобы верно понимать смысл религиозных текстов и не исказить его, география — для верного определения сторон света и направления на Мекку, куда следовало обращать лицо во время молитвы, астрономия — для верного вычисления времени молитв, начала и окончания постов, математика была нужна при решении наследственных вопросов. Следующие ступени уже давали более широкие знания и призваны были способствовать погружению учащегося в исламские науки»<sup>3</sup>.

Для родителей было важно, чтобы дети получили образование, поскольку считалось необходимым уметь читать Коран<sup>4</sup>.

Первой ступенью организованного мусульманского обучения считается мактаб. Их в Дагестане было много — но точное количество существовавших тот период в настоящее время установить невозможно. Мактабы организовывались при мечетях или домах местных мулл и не имели какого-то специально построенного здания<sup>5</sup>. Детей, в том числе и девочек, обучали чтению Корана в основном до мактаба. Обучение проводили в частном порядке, без определенной системы и методики. Девочкам была доступна в основном именно такая кораническая школа. В мактабе не было определенного срока обучения (в среднем он составлял 2–3 года). Открывался мактаб в любое время года по мере того, как набирались желающие. «Программы обучения в мактабах также не было, а уровень образования ограничивался в основном привитием учащимся беглого механического чтения Корана без понимания

<sup>1</sup> РЭМ. Ф 1. Оп 2. Д. 580. Л.13.

<sup>2</sup> Агларов М. А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала: Юпитер, 2002. С. 225.

<sup>3</sup> Ярлыкапов А. А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и в настоящем // Вестник Евразии. 2003. № 2(21). С. 11.

<sup>4</sup> Омар-оглы А. Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 1. Тифлис, 1868. С. 13–14.

<sup>5</sup> Ярлыкапов А. А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и в настоящем. С. 12.

его содержания. Сидели дети на подстилках из соломы или войлока, занятия продолжались 5–7 часов»<sup>1</sup>.

«Медресе в рассматриваемый период считалось школой высшего типа. Продолжать свое образование туда шли немногие: по свидетельству автора конца XIX в., только около 0,5% тех, кто окончил начальную школу, идут продолжать свое образование в медресе»<sup>2</sup>. Медресе обычно находилось в здании, специально выстроенном для него, или в пристройке мечети (или же в одной из подсобных комнат мечети). Как правило, медресе организовывались крупными учеными — алимами или кади, и этих учебных заведений было значительно меньше, чем мактабов<sup>3</sup>. Тем не менее в селении Карата — одном из тех, где побывал А. К. Сержпутовский, — существовало медресе. О том, что Каратинское медресе было едва ли не самым известным религиозным учебным центром, пишет Абдурахман Казикумухский в своей книге «Китабат-тазкира» («Книга воспоминаний»): «...В селении Карата жили ученый Давудилав из Карата; мухаджир<sup>4</sup> преклонного возраста Таймасхандибир из Чиркея, пользовавшийся авторитетом у Шамиля и его сына...»<sup>5</sup> Еще один немаловажный факт, на который следует обратить внимание: не каждый ребенок мог поступить в медресе — препятствием могло стать сложное материальное положение семьи, поскольку, хотя обучение считалось бесплатным, родители учащихся (муталимов) в виде вознаграждения подносили наставникам-учителям (муалимам)<sup>6</sup> продукты питания, зерно или какой-нибудь равноценный подарок. По прохождении каждой главы Корана и по окончании учебного курса учащимся и их родителям также полагалось делать подарки муалимам. Кроме того, сама дорога требовала затрат. По сведениям исследователей, для обучения в дагестанские медресе стекались молодые люди со всего Северного Кавказа.

«Больше всего у нас изучаются морфология и синтаксис, так как для учащихся необходимо избегать ошибок (в языке); законоведение для разбора людских дел, связанных с жизнью и верой; затем наука о толковании Корана для объяснения значения сур Священного Корана; жизнеописание и история, чтобы знать о жизни нашего пророка

<sup>1</sup> Алигаджиева З. А. Краткий курс лекций по культуре и искусству Дагестана: учеб. пособие для студентов вузов негуманитарного профиля. Махачкала: ДГУНХ, 2016. С. 40. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.dgunh.ru/content/glavnay/ucheb\\_deyatel/uposob/up-gum-fgos-16.pdf](http://www.dgunh.ru/content/glavnay/ucheb_deyatel/uposob/up-gum-fgos-16.pdf) (дата обращения: 09.01.2018).

<sup>2</sup> Ярлыкапов А. А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и в настоящем. С. 14.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Мухаджир («совершивший хиджру») — мусульманин, переселившийся вслед за Мухаммадом в Медину до завоевания им Мекки. (Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 177).

<sup>5</sup> [Электронный ресурс] // URL: <http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/151849/> (дата обращения: 15.02.2018).

<sup>6</sup> Слова «учитель» и «обучаемый» являются заимствованиями из арабского (му'аллим, мута'аллим). Здесь они приводятся нами в более привычной для народов Кавказа форме.

Мухаммада — мир ему; метрика для сочинения стихов на арабском языке; теория диспута, чтобы соблюсти правила ведения дискуссии среди муталимов. Что касается остальных наук, то ими занимаются у нас редко, особенно илм ал хуласа, при помощи которой исчисляются многие единицы (цифры)»<sup>1</sup>. «Кроме этих наук, в медресе преподавали также географию, астрономию, иногда физику и философию, а также тюркский и персидский языки»<sup>2</sup>.

Срок обучения в медресе составлял 10 и более лет. Поступали туда те, кто хотел углубить свои познания или получить звание духовного лица (мулла, будун<sup>3</sup>, кади). По уровню образованности люди, прошедшие обучение в мусульманских учебных заведениях, подразделялись на три категории: суфии, муллы и алимы. Суфии — это те, кто изучил азбуку и умел читать Коран, однако арабского языка как такового они в большинстве своем не знали. Муллы — те, кто умел читать религиозную и другую литературу на арабском языке, переводить ее на местные языки, а также писать по-арабски. Алимы — это ученые, известные своими знаниями в мусульманских науках. Желающие получить более высокое образование, чем то, что давало медресе, могли сделать это самостоятельно у известных алимов или в центрах (обучения) мусульманского Востока<sup>4</sup>.

Собранные А. К. Сержпутовским коллекции (получившие номера 1896 и 2034) ценны для нас не только тем, что помогают воссоздать быт андо-цезских народов, но также тем, что ряд содержащихся в них экспонатов позволяет гораздо более наглядно представить себе процесс обучения в семьях и мусульманских школах региона в период, отдаленный от нас на целое столетие.

В описи этих музейных коллекций А. К. Сержпутовский дает характеристику входящих в них предметов и указывает их предназначение. Из его указаний исследователь может получить ясную информацию, необходимую для дальнейшего изучения этих предметов. Ниже дано расширенное описание некоторых из них<sup>5</sup>.

**1896-223. Кагат** — дощечка для письма из шиферного камня; написан на арабском языке приказ старшинам (Рис. 1, 2). Далее следует текст самого приказа, который полностью прочитать не представляется возможным из-за плохой сохранности материала (часть надписи стерлась).

<sup>1</sup> Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний сайида Абдурахмана, сына устада шейха тариката Джамалуддина ал-Хусайни о делах жителей Дагестана и Чечни. Махачкала, 1997. С. 85. Цит. по: Ярлыкапов А. А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и в настоящем. С. 15.

<sup>2</sup> Ярлыкапов А. А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и в настоящем. С. 15.

<sup>3</sup> Будун — то же, что муэдзин. См.: [Электронный ресурс] // URL: <http://dictionary.maarulal.ru/index.php/term/2-avarsko-russkij-slovar-,27170-budun.xhtml> (дата обращения: 09.01.2018).

<sup>4</sup> Алигаджиева З. А. Краткий курс лекций по культуре и искусству Дагестана: учеб. пособие для студентов вузов негуманитарного профиля. Махачкала: ДГУНХ, 2016. С. 40. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.dgunh.ru/content/glavnay/ucheb\\_deyatel/uposob/up-gum-fgos-16.pdf](http://www.dgunh.ru/content/glavnay/ucheb_deyatel/uposob/up-gum-fgos-16.pdf) (дата обращения: 09.01.2018).

<sup>5</sup> Мы используем описания предметов, данные фондообразователем, кое-где дополняя их.

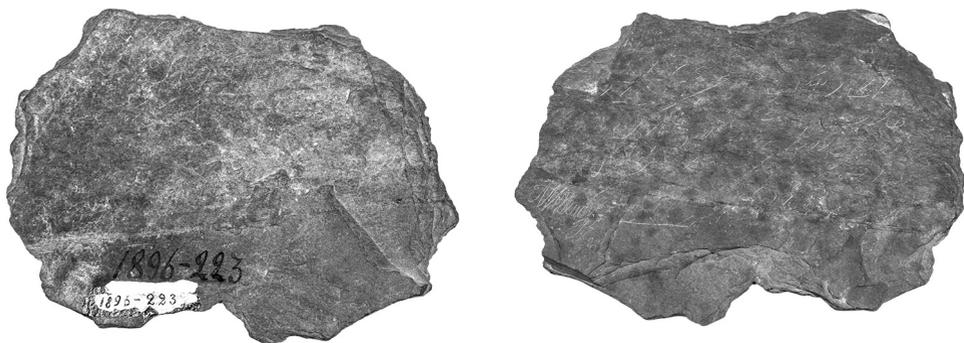


Рис. 1, 2. 1896-223. *Кагат*. Дощечка для письма из шиферного камня.  
(Дагестанская обл. Андийский округ, с. Кидеро) ГМИИ РТ

Можно разобрать первое слово, означающее обращение: «Дорогому...» Внизу подпись наибо по-русски: «М. Джабу. (Магомед Джабулов)». Дагестанская обл., Андийский округ, селение Кидеро. Согласно описанию Сержпутовского, данный предмет называется «кагат». Это слово — персидского происхождения — от کاغذ / کاغذ — бумага. В данном случае оно применяется условно для обозначения материала для письма. По-видимому, шиферный камень (сланец) использовался в качестве подручного материала, потому что бумага как писчий материал далеко не всегда была доступна. Другое возможное объяснение состоит в том, что приказ, зафиксированный на камне, имел большую сохранность.

**1896-224. Бужанат**<sup>1</sup> — дощечки для письма, связанные ремешком и тесьмой, складываются вместе (Рис. 3, 4). Внутри написано по-арабски; снаружи вырезаны грубые украшения и надписи (звезда и клетка). Дагестанская обл. Андийский округ, с. Кидеро. Как нам удалось установить, надпись внутри дощечек представляет собой текст пяти сур Корана. Выбор их, скорее всего, объясняется тем, что эти суры имеют очень небольшой объем, в связи с чем их удобно использовать в молитве и легко заучить наизусть. Таким образом, достигается две цели: обучающиеся тренируются читать на арабском языке и одновременно учат необходимые для молитвы суры. Вначале помещена сура 106 «Курайш»<sup>2</sup>: «Во имя Аллаха, Всемилостивого и Милосердного! 1. Ради единения племени курайш, 2. единения их во время зимней поездки [в Йемен] и летней поездки [в Сирию], 3. пусть они (т. е. курайшиты) поклоняются Господу этого храма, 4. который накормил их при голоде и избавил от страха [перед эфиопами]». Далее идет текст суры 105

<sup>1</sup> Перевод слова установить не удалось.

<sup>2</sup> Суры Корана приводятся в переводе М.-Н.О. Османова.



Рис. 3, 4. 1896-224. Бужанат. Дощечки для письма, связанные ремешком и тесьмой. (Дагестанская обл. Андийский округ, с. Кидеро)

«Слон»: «Во имя Аллаха, Всемилостивого и Милосердного! 1. Неужели ты не знаешь, что сотворил твой Господь с воинством слона? 2. Разве Он не разрушил их козни 3. и не послал на них стаи птиц? 4. Они осыпали их осколками обожженной глины 5. и превратили в подобие нивы, изъеденной [саранчой]». Вслед за этим приводится текст суры 103 «Послеполуденное время»: «Во имя Аллаха, Всемилостивого и Милосердного! 1. Клянусь послеполуденным временем, 2. что люди, несомненно, [понесут] урон, 3. кроме тех, которые уверовали, вершили добрые деяния и заповедали друг другу истину и терпение». Затем идет сура 102 «Страсть к приумножению»: «Во имя Аллаха, Всемилостивого и Милосердного! 1. Страсть к приумножению [богатства и детей] отвращает вас [от служения Аллаху] 2. до тех самых пор, пока вы не сойдете в могилы. 3. Но не так должно быть! Скоро вы [об этом] узнаете! 4. Еще раз повторяю, не так должно быть, вы скоро узнаете! 5. И правда, если бы вы обладали истинным знанием, [то страсть к богатству не совращала бы вас]. 6. [А так] вы непременно увидите адский огонь, 7. увидите его воочию и доподлинно. 8. А затем будете вы в тот день спрошены о благах [земной жизни]». Последней приводится сура 101 «Сокрушительная беда»: «Во имя Аллаха, Всемилостивого и Милосердного! 1. Сокрушающая беда (т.е. Судный день)! 2. Что такое сокрушающая беда? 3. Откуда тебе знать, что такое сокрушающая беда? 4. [Это случится] в тот день, когда люди будут рассеяны, словно мотыльки, 5. когда горы станут [мягкими], словно расчесанная шерсть. 6. Тогда тот, чья чаша [добрых деяний] перетягивает на весах, 7. будет благоденствовать, 8. тому же, чья чаша [добрых деяний] на весах окажется легче, 9. пристанищем будет [адская] пропасть. 10. Откуда тебе знать, что это такое? 11. [Это] — пылающий огонь».

**1896-225/а, в. Калантар<sup>1</sup>** — ящик для письменных принадлежностей, выдолблен из дерева; состоит из двух частей; одна часть вдвигается в другую. Дагестанская обл., Андийский округ, селение Заходи.

Перейдем теперь к описанию предметов из коллекции 2034. Эта коллекция также содержит артефакты, связанные с процессом обучения детей на различных ступенях образования. Их можно охарактеризовать как школьные принадлежности. Это дощечки для обучения письму, ящики для хранения письменных принадлежностей, чернильницы, а также глобус. Эти предметы также служат хорошей иллюстрацией того, как народы Дагестана, в частности дидойцы и каратинцы, обучались грамоте и наукам в существовавших в этом регионе школах — мактабах и медресе.

**2034-580. Чей<sup>2</sup>** — деревянная дощечка с арабскими письменами; употребляется при обучении грамоте (Рис. 5,6). Дагестанская обл., Андийский округ, селение Карата. Каратинцы. Надпись на табличке представляет собой текст двух сур Корана. Вначале идет текст последней, 114-й суры «ан-Нас» («Люди»): «*Во имя Аллаха, Всемилостивого и Милосердного!* 1. Скажи: “Ищу убежища у Господа людей, 2. царя людей, 3. Бога людей 4. от зла искушителя, исчезающего [при упоминании имени Аллаха], 5. подвергающего искушению сердца людей, 6. джиннов или людей [представляющего]”».

За ним следует текст 1-й суры «ал-Фатиха» («Открывающая книгу»): «1. Во имя Аллаха, Всемилостивого и Милосердного! 2. Хвала Аллаху — Господу [обитателей] миров, 3. милостивому, милосердному, 4. властителю дня Суда! 5. Тебе мы поклоняемся и к Тебе взываем о помощи: 6. веди нас прямым путем, 7. путем тех, которых Ты облагодетельствовал, не тех, что [подпали под Твой] гнев, и не [путем] заблудших».

Далее идет пропись арабского алфавита. Очевидно, что данная дощечка применялась на самом начальном этапе обучения арабской грамоте. Для упражнений в чтении и, возможно, в копировании приведены две короткие суры. Их выбор, скорее всего, обусловлен тем, что ученик мог уже знать их наизусть, в особенности «ал-Фатиху», т. к. эта сура необычайно

<sup>1</sup> Точность названия данного предмета фондообразователем вызывает сомнения. С одной стороны, как поясняет О. Ф. Акимускин (Советская историческая энциклопедия / под ред. Е. М. Жукова. М., 1973–82. [Электронный ресурс] // URL: [http://enc.biblioclub.ru/Termin/1503825\\_Kalantar](http://enc.biblioclub.ru/Termin/1503825_Kalantar) (дата обращения: 09.01.2018)., калантар (перс. от калан, букв. — старший) в феодальном Иране — выборный городской голова, редко — старейшина племени, а в современном Иране — начальник городского полицейского участка. С другой стороны, имеется схожий термин — каландар, этимологически, возможно, связанный с предыдущим. В словарной статье он определен как бродячий нищенствующий дарвиш; термин был широко распространен во всем исламском мире, а значение его в зависимости от региона и исторического периода менялось (Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 129). Поскольку связь обоих слов с данным предметом установить сложно, представляется возможным, что А. К. Сержпутовский ошибочно записал «калантар» вместо «каламдан» (перс. каламдан, от *калам* — перо и *-дан* — суффикс со значением «хранилище, емкость»). Так на Ближнем Востоке называется прибор для письменных принадлежностей, пенал.

<sup>2</sup> Значение названия неясно.



Рис. 5, 6. 2034-580. Чей. Деревянная дощечка с арабскими письменами.  
(Дагестанская обл., Андийский округ, с. Карата)

важна в жизни мусульман. Она читается не только во время ежедневных молитв, но и при многих значимых событиях общественной жизни (помолвка, свадьба, важные деловые соглашения — и это далеко не полный список поводов для ее прочтения).

Еще одна дощечка была привезена А. К. Сержпутовским из селения Ботлих Андийского округа Дагестанской области. В описании она названа «Ч»-е<sup>1</sup> — деревянная дощечка с арабскими письменами. Употребляется в обучении грамоте. Эта дощечка вошла в вещевой фонд Российского этнографического музея (РЭМ) под коллекционным номером 2026-34 (Рис. 7, 8). Как и у вышеописанных предметов, на одной стороне дощечки написан алфавит, а на другой — первая сура Корана.

По сообщению фондообразователя, эти дощечки использовались во время обучения в школе. Примечательно, что, несмотря на наличие исламских школ на всем Северном Кавказе, школьные предметы отражены только в дагестанских коллекциях. По словам исследователя Магомеда Гаджиевича Шахмагомедова, такие дощечки в Дагестане не редкость. «До сих пор такие дощечки встречаются в Дагестане. Они использовались в учебных целях. На одной стороне на них написан арабский алфавит, а на другой “ал-Фатиха”. У нас дома в селении Мачада Шамильского района есть такая дощечка с вырезанным арабским алфавитом. Вырезал [ее] мой прадед Шейхмагомед Арабов (1881–1964). Подобные дощечки я встречал в ходе полевой работы в селении Келеб». М. Г. Шахмагомедов не одинок в своем сообщении. Так, другие дагестанские ученые свидетельствуют, что в домах их предков — например, в селении Гергебиль — тоже имелись такие дощечки. По словам старожил, «они использовались для наглядности при обучении арабскому языку и чтению Корана».

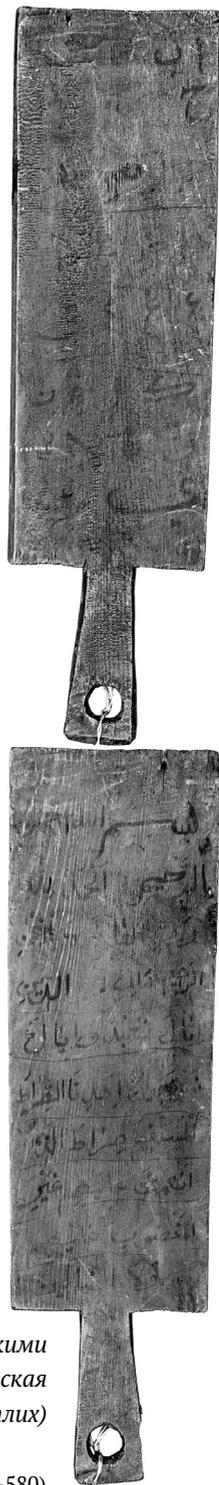


Рис. 7, 8. 2026-34. Деревянная дощечка с арабскими письменами. В описании названа «Ч»-е (Дагестанская обл., Андийский округ, с. Ботлих)

<sup>1</sup> Так в описи. Возможно, то же, что *чей* (см. описание предмета 2034–580).

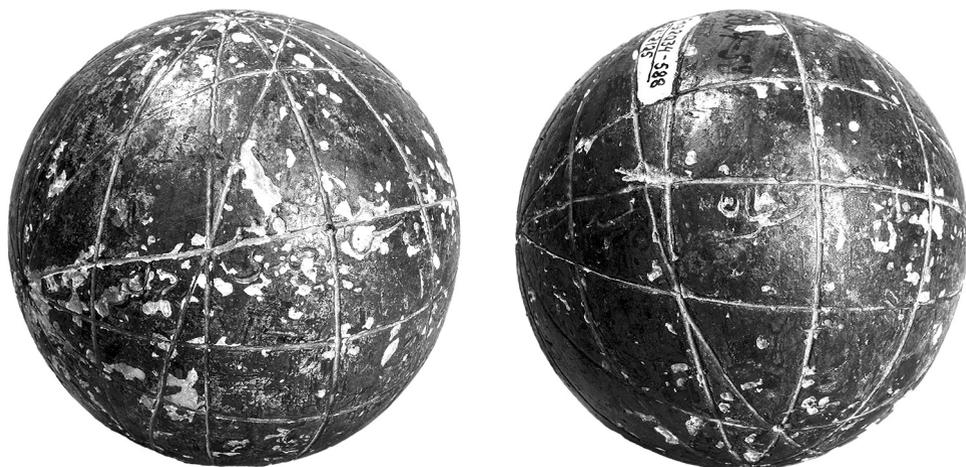


Рис. 9, 10. 2034-588. Каменный глобус. (Дагестанская обл., Андийский округ)

Исходя из вышесказанного, можно сделать следующий вывод: дощечки с арабскими кораническими текстами, с одной стороны, служили наглядным пособием, а с другой — были доступными для большинства учащихся при обучении грамоте, потому что дерево — недорогой материал и на нем можно писать многократно.

**2034-588. Каменный глобус** (Рис. 9, 10). На глобусе выгравированы Млечный путь и весь зодиакальный круг.

Точнее было бы назвать данный предмет небесным глобусом, или небесной сферой. Это совершенно необходимый для изучения астрономии учебный прибор, с помощью которого можно решать ряд задач сферической астрономии, в частности — определять координаты светил для данного времени и места. Как уже было отмечено, изучение астрономии на Кавказе в указанный период учащимися медресе носило, скорее всего, прикладной характер; глобус, несомненно, мог применяться для решения практических задач религиозного свойства.

Глобус выкрашен в зеленый цвет. Не исключено, что это случайность, но можно высказать несколько соображений, поясняющих такую окраску. С одной стороны, известно, что зеленый цвет традиционно ассоциируется с исламом. Он символизирует рай, обещанный правверным как награда. Души праведников возносятся туда, по народному преданию, в чревах зеленых птиц. С другой стороны, в ближневосточной традиции для обозначения цвета небесного свода зачастую использовались прилагательные, обозначающие (в нашем понимании) скорее зеленый цвет, чем синий, — например, изумрудный (ср.-перс. *ривак-и забарджад*). В связи с этим становится ясно, что зеленый цвет

глобуса, скорее всего, неслучаен, и вместе с тем такой цвет для изображения небесной сферы вполне понятен.

На глобус нанесены линии и пояснительные надписи на арабском языке. Некоторые из них сильно повреждены, так как сфера покрыта большим количеством выбоин и сколов. Мы вправе предположить, что эта модель небесной сферы активно использовалась в процессе обучения. Об этом свидетельствует, в частности, большое количество щербин в районе полюсов, где глобус крепится к подвеске, а также то, что многие буквы и диакритические точки носят следы подновления красными чернилами.

Вдоль линии эклиптики расположены (процарапаны в камне) созвездия зодиакального круга. Несмотря на повреждения, удается уверенно прочесть названия всех двенадцати созвездий. Большинство из них соответствуют стандартным арабским названиям. Таковы Овен (حمل), Телец (ثور), Рак (سرطان), Весы (ميزان), Скорпион (عقرب), Стрелец (قوس), Козерог (جدى), Водолей (دلو) и Рыбы (حوت). Название созвездия Льва (اسد) содержит ошибку в правописании: слово написано с буквой 'айн (عسد) вместо алифа. Возможно, человек, изготавливавший надписи на глобусе, писал по памяти. Привлекает особое внимание название созвездия Близнецов. Арабское слово читается как *джаваз* (جواز). Очевидно, что перед нами искаженное *джауза*' (جوزاء), однако это уже не простая опечатка. Дело в том, что между буквами *вав* и *джим* внизу рядом с диакритической точкой, относящейся к *джиму*, очень четко просматривается еще одна точка. На наш взгляд, оправданно предположение, что изначально была сделана надпись *джаббар* (جبار). Это слово обозначает созвездие Ориона. Однако поскольку очевидно, что Орион — не зодиакальное созвездие, слово *джаббар* пришлось заменить на *джауза*'. Добавлением точки буква *ра*' (ر) элементарно превращается в *зай* (ز); хамзу на конце также дописать несложно. Поверх бывшей буквы *ба*' (ب), представляющей собой небольшой зубец, легко было вычертить *вав* (و); однако убрать *алиф*, поставив его на нужное место (после буквы *зай*, а не перед ней!) было, очевидно, уже невозможно, поскольку надпись делалась на камне. По этой же причине и точка от буквы *ба*' осталась на прежнем месте.

Этой любопытной ошибке можно легко найти объяснение: дело в том, что *джаббар* обозначает созвездие Ориона, которое у древних арабов как раз и называлось словом ал-Джауза' (أزواج), значение которого нам сегодня неясно. Использование же слова *ал-джауза*' для обозначения созвездия Близнецов является распространенной ошибкой, поскольку более правильно называть его *ат-тау'аман* (أمان). Это название приведено, в частности, у знаменитого астронома Абу-л-Хусайна ас-Суфи, чей труд «Книга созвездий» лег в основу традиции обозначения основных созвездий в более поздних работах.

Наконец, еще одно название — созвездия Девы — не совпадает с ныне принятым арабским термином *ал-Азра*' (العذراء). Вместо этого мы видим

слово *Сумбула* (سنبله), означающее буквально «колос». Вот как это объясняется: «автохтонное арабское название этого созвездия — *ас-Сумбула* («Колос»). По-видимому, происхождение названия месопотамское, поскольку название с аналогичным значением для этой части зодиака встречается уже в вавилонских текстах. Оттуда это название попало к грекам, у которых слово *Стахис* (στάχυς — колос) стало названием  $\alpha$  *Virginis*, само же созвездие развилось в образ Девы (παρθένος) с колосом в руке. У арабов же представления о звездном объекте, именуемом *ас-сумбула*, утратили ясность <...>. Позднее, при переводе Альмагеста, греческое слово  $\pi\sigma\upsilon\epsilon\theta\rho\alpha$  передано было как *ал-азра'*, а название  $\alpha$  *Virginis* — как *ас-сумбула* (но означало оно теперь не то, что в более ранние времена)»<sup>1</sup>.

Таким образом, мы видим, что ошибки в передаче названий двух зодиакальных созвездий не носят случайного характера, а напротив, отражают некоторую путаницу, возникшую в ходе исторического развития астрономических знаний, начиная с доисламского периода, и в связи с наложением друг на друга нескольких астрономических традиций. В случае с созвездием Близнецов / Ориона похоже, что изготовитель глобуса не очень хорошо помнил, чему его учили; в случае с созвездием Девы, скорее всего, был использован вариант названия, зафиксированный в одном из сочинений по астрономии, с которым был знаком или по которому обучался изготовитель надписи (судя по дошедшим до нас средневековым изображениям зодиака, это не единичный случай такого обозначения созвездия).

Кроме вышеприведенных, на сфере присутствуют и другие надписи. Небесный Северный полюс помечен соответствующим термином *кутб* (قطب). Далее, в строгом соответствии с классическими моделями небесного свода проведена окружность *да'ират ал-уфук* (دائرة الأفق) — линия горизонта. Также присутствует окружность, проходящая через полюса и обозначенная как *да'ират нисф ан-нахар* (نصف النهار); более частое наименование — *хатт аз-завал* (خط الزوال). Еще одна надпись сильно повреждена, что затрудняет ее прочтение.

Перечисленные предметы каратинцев, дидойцев и ботлихцев из собрания РЭМ свидетельствуют о том, что в школах Дагестана, действительно, обучались не только грамоте, то есть умению читать Коран и писать, но и другим наукам, например, географии и астрономии, поскольку география была нужна для того, чтобы ученик знал, где находится Мекка, а астрономия — для того, чтобы ориентироваться по звездам, что необходимо, в том числе, и для совершения хаджа. Каменный глобус из коллекции 2034 и иллюстрирует факт изучения астрономии.

<sup>1</sup> Hartner W. [P. Kunitzsch]. Mintaqat al-burudj // Encyclopedia of Islam / Ed. by C. E. Bosworth et al. Leiden: Brill, 1993. Vol. VII. P. 83.

О знании арабского языка дагестанскими народами говорят не только школьные принадлежности. На различных железных, каменных и ювелирных изделиях авторы ставили свое клеймо на арабском языке, как это сделал автор маслянки (№ 1896–309), где написано: «12849-июнь НВХЛ».

Арабский мог быть языком делового общения и использоваться в переписке. Такая его роль весьма существенна, поскольку языки тех народов, о которых идет речь, в XIX в. были бесписьменными.

В современном Дагестане / на современном Северном Кавказе в постсоветский период наблюдается значительное оживление интереса к арабскому языку, существует масса учебных заведений для изучения арабского и исламских наук. Материалы, содержащиеся в коллекции РЭМ, позволяют установить связь между прошлым данного региона и его настоящим, поскольку они показывают, что подобные занятия были для народов Дагестана традиционными и имеют глубокие исторические корни. Таким образом, мы имеем дело не с вновь возникающими традициями, а с возрождением существовавших ранее практик. Следует подчеркнуть, что в описываемый нами период народы Дагестана были бесписьменными и роль арабского языка как языка обучения, религиозной культуры, а также как средства коммуникации трудно переоценить. В современный период арабский язык утратил часть своих функций, оставаясь при этом языком ислама.

## Литература

*Алигаджиева З. А.* Краткий курс лекций по культуре и искусству Дагестана: учеб. пособие для студентов вузов негуманитарного профиля. Махачкала: ДГУНХ, 2016. 132 с.

*Агларов М. А.* Андийцы: историко-этнографическое исследование. Махачкала: Юпитер, 2002. 303 с.

*Бондарчик В. К., Федосик А. С. А. К. Сержпутовский* / Науч. ред. акад. П. Ф. Глебо. Минск: Наука и техника, 1966. 120 с.

Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.

Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир, Восточная литература, 1995. 587 с.

*Максимчик А. Н.* Экспедиция А. К. Сержпутовского на Кавказ // Этнокультурное развитие Беларуси в XIX — начале XXI в.: материалы междунар. науч.-практ. конф. / редкол.: Т. А. Новгородский (отв. ред.) [и др.]. Минск: БГУ, 2011. С. 57–60.

Воспоминания муталима Абдуллы Омар-оглы // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 1. Тифлис, 1868. С. 13–64.

РЭМ. Отчет А. К. Серзпуптовского летом 1910 на Северный Кавказ, Андийский округ Дагестанской области. Ф 1. Оп. 2. Д. 580.

*Серзпуптовский А. К.* Поездка в нагорный Дагестан / вступ. ст., рус. указ. к дидойско-русскому словарю акад. Н. Я. Марра // Живая старина. 1916. Вып. IV. С. 273–302.

*Ярлыканов А. А.* Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и в настоящем // Вестник Евразии. 2003. № 2(21). С 5–31.

*Hartner W. [P. Kunitzsch].* Mintaqat al-burudj // Encyclopedia of Islam / Ed. By C. E. Bosworth et al. Leiden: Brill, 1993. Vol. VII. P. 83.

## Sources

Abdurahman from Gazikumukh. Abdurahman iz Gazikumuha. Kniga vospominanij sajjida Abdurahmana, syna ustada shejha tarikata Dzhamaluddina al-Husaini o delah zhitelej Dagestana i Chechni [A book of memoirs of Sayyid Abdurahman, the son of Ustad Sheikh of the tariqa Jamaluddin al-Husaini about the Affairs of residents of Dagestan and Chechnya]. Makhachkala, 1997. P. 86–99.

## References

Aglarov M. A. (2002). *Andijcy: istoriko-ethnograficheskoe issledovanie* [Andean Peoples: A Historical and Ethnographic Study]. Makhachkala, Jupiter. 303 pp.

Bondarchuk V. K., Fedosik A. S. (1966). *A. K. Serzhputovskiy* [A. K. Serzhputovskiy]. Minsk: Nauka i Tehnika. 120 pp.

*Islam. Ehnciklopedicheskij slovar'* (1991). [Islam. Encyclopedic dictionary]. Moscow: Nauka. 315 Pp.

Kaymarazov G. S. (1989). *Prosveshchenie v dorevolucionnom Dagestane* [Education in pre-revolutionary Dagestan]. Makhachkala: Daguchpedgiz. 157 Pp.

*Quran* (1995). (Translation and commentary by M.-N. O. Osmanov). Moscow, Lodomir, Vostochnaya literatura.

Maksimchik A. N. (2011). Ehkspediciya A. K. Serzhputovskogo na Kavkaz [A. K. Serzhputovskiy's Expedition to the Caucasus]. *Ehtnokul'turnoe razvitiye Belarusi v XIX — nachale XXI v.: materialy mezhdunar. nauch.-prakt. konf.* Minsk: BSU. Pp. 57–60.

Omar-ogly A. (1868). Vospominaniya mutalima Abdully Omar-ogly. [Memoirs of Mutalim Abdallah Omar-ogli]. *Sbornik svedenij o kavkazskih gorcah.* Part .1 Vol. 1. Tiflis. Pp. 13–14.

*РЕМ. Otchet A. K. Serzhputovskogo letom 1910 na Severnyj Kavkaz, Andijskij okrug Dagestanskoj oblasti* (1910). [REM. Report of A. K. Sierzputowsky in the summer of 1910 in the North Caucasus, the Andean district of the Dagestan region]. F. 1. Op. 2. D. 580.

Serzhputovskiy A. K. (1916). *Poezdka v nagornyj Dagestan. Vstup. st., rus. ukaz. k didojsko-russkomu slovarju akad. N. Ya. Marra* [A Trip to Nagorni

Dagestan. The Foreword and the Russian Index to the Didoi-Russian Dictionary by Acad. N. J. Marr]. *Zhivaya starina*. Vol. IV. Pp. 273–302.

Gramotnost' v gorah Dagestana (1900). [Native Literacy in the mountains of Dagestan]. *Ehtnograficheskoe obozrenie*. 1900. No. 1. 120. Pp. 106–120.

Yarlykapov A. A. (2003). Islamskoe obrazovanie na Severnom Kavkaze v proshlom i v nastoyashchem [Islamic Education in the North Caucasus in the Past and Present]. *Vestnik Evrazii*. 2003. No. 2 (21). P. 5–31.

Hartner W. [P. Kunitzsch] (1993). Mintaqat al-burudj. C. E. Bosworth et al. (Ed.) *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill. Vol. VII. P. 83.

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

## ARTIFACTS WITH ARABIC SCRIPT IN THE COLLECTIONS OF KARATA, DIDOI AND BOTLIKH PEOPLES IN THE COLLECTION OF THE RUSSIAN MUSEUM OF ETHNOGRAPHY

### **Ritsa Sh. SELNITSKAYA (SHLARBA),**

Cand. Sci. (Hist.), senior researcher at the Russian Museum of Ethnography. (4/1, Inzhenernaya Str., St. Petersburg, 191011, Russian Federation).  
E-mail: riza81@yandex.ru

### **Sofia R. USEINOVA**

Cand. Sci. (Cult.), senior lecturer, Department of Philosophy and Culture of the Orient. Saint Petersburg State University (7/9, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).  
E-mail: sonia.useinova@gmail.ru

**Abstract.** The paper discusses Muslim education in Southwest Dagestan. The source base is provided by artifacts gathered in the years 1910–1911 by A. K. Serzhputovskiy. From his collections we have selected objects currently stored in the funds of Russian Museum of Ethnography. As indicated by Serzhputovskiy, the objects had been collected from Karata, Dido (Tsez) and Botlikh peoples. Our study of these objects clearly demonstrates the existence of two-level education system. Small wooden boards were used for teaching letters in the maktab school (1<sup>st</sup> stage). Historical

research has shown that second-level schools (madrasah) were also present in the region. A celestial sphere, showing Zodiacal signs, proves that astronomy was one of the subjects studied therein.

**Keywords:** Dagestan, Islam, learning Arabic, writing systems, Muslim education, Karata, Dido, Botlikh.



## ШАРИАТ ПО-СОВЕТСКИ: УШИР-ЗАКЯТ В СИСТЕМЕ СОЦИАЛЬНОЙ ЗАЩИТЫ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1920-Х ГГ. (НА МАТЕРИАЛАХ АДЫГЕИ)

**НЕФЛЯШЕВА**

**Наима Аминовна,**

канд. ист. наук, доц., ст. науч.  
сотр. Центра цивилизационных  
и региональных исследований,  
Институт Африки РАН  
(123001, Россия, г. Москва,  
ул. Спиридоновка, д. 30/1).  
E-mail: innef@mail.ru

**Аннотация.** В статье рассматривается практика передачи ушир-закята крестьянским комитетам общественной взаимопомощи (ККОВам) в Адыгее (Адыгейской автономной области) в первой половине 1920-х гг. Эта новая советская практика анализируется в контексте становления государственной системы социальной взаимопомощи, а также изменения социального статуса служителей мусульманского культа в 1920-е гг. Выделяются причины непопулярности комитетов крестьянской общественной взаимопомощи у адыгов, а также причины неприятия новой практики со стороны мусульманского духовенства.

**Ключевые слова:** ислам, Северный Кавказ, революция, Адыгея, шариат, ушир-закят.

УДК 94(47)+282  
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-71-90

Данная статья посвящена рассмотрению большевистской практики передачи функций сбора закята крестьянским комитетам общественной взаимопомощи (ККОВам) в Адыгее (Адыгейской автономной области) в 1920-е гг. Этот вопрос впервые становится темой самостоятельного научного исследования, хотя о такой практике упоминалось в работах советских ученых, посвященных партийному, советскому и культурному строительству в Адыгее, а также в работах этнографического характера о динамике традиций взаимопомощи на Северном Кавказе<sup>1</sup>.

Практика изъятия у духовенства функций сбора и распределения одного из шариатских налогов — ушир-закята, с последующей передачей их комитетам крестьянской общественной взаимопомощи имела место

<sup>1</sup> Кубов Ч. Ч. Исторический опыт партийного строительства в национальных автономиях Северного Кавказа в переходный период к социализму (1920 — июнь 1941 г.). Майкоп: Краснодар. кн. изд-во, Адыг. отд-ние, 1990; Мекулов Д. Х. Советы Адыгеи в социалистическом строительстве, 1922–1937 гг. Майкоп: Краснодар. кн. изд-во: Адыг. отд-ние, 1989; Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа, вторая половина XIX — XX в. М.: Наука, 1983, и др.

в 1920-е гг. в разных вариациях на всем Северном Кавказе. Данное новшество укладывается в общую для 1920-х гг. тенденцию инструментального использования духовенства и традиций ислама (в данном случае — традиций взаимопомощи) в период, когда в идеологии большевиков преобладало комплиментарное отношение к мусульманам, которые рассматривались как союзники в реализации идеи ключевого значения Востока для мировой революции.

На примере трансформации ушир-закята видно, как сужалась, ограничивалась, регламентировалась сфера компетенций духовных лиц, как укоренившаяся традиция взаимопомощи вводилась в жесткие рамки государственного контроля и как выстраивались новые социальные взаимосвязи внутри черкесского социума благодаря этой практике.

Закят — ежегодный налог в пользу нуждающихся мусульман<sup>1</sup>. Его платили только взрослые дееспособные мусульмане с посевов, виноградников и финиковых пальм, скота, золота и серебра, товаров. Сбор закята с продуктов земледелия (ушр/ушир) в размере 1/10 урожая производился сразу же по завершении его сбора, а с остального — в размере 1/40 — по истечении календарного года. Согласно другой трактовке ушр определяется как десятая, предписанный Кораном «налог в размере одной десятой части с продуктов земледелия, который платят только мусульмане. Обычно ушр дается с урожая зерновых и фруктов»<sup>2</sup>.

Для состоятельных мусульман шариатские сборы являлись способом «обеления» своего богатства, для неимущих были возможностью регулярно получать финансовую или натуральную помощь. В период сбора ушир-закята сельские эфенди (эфенди — местное название мулл у западных черкесов), на которых возлагались обязанности по его сбору и распределению, становились особо значимыми фигурами. При отсутствии в Адыгее института вакфов для эфенди эти отчисления имели определяющее значение.

Выплата закята как обязанность, «столп ислама», пришедшая к адыгам (черкесам) с религией Мухаммада, в повседневной практике органично сосуществовала с развитыми, обусловленными адатами, традициями взаимопомощи.

У черкесов идеи взаимопомощи получили обоснование в черкесской этике в качестве одного из ее базовых принципов; в практике же черкесской соционормативной культуры были регламентированы как на уровне действий, так и на уровне вербальных формул<sup>3</sup>. Этнограф Б. Бгажноков справедливо заключает, что «традиции, так или иначе связанные с идеей благотворения и спасения, поддерживают

<sup>1</sup> Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 74.

<sup>2</sup> Али-заде А. Ушр // Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. С. 222.

<sup>3</sup> Бгажноков Б. Х. Адыгская этика. Нальчик: Эль-фа, 1999.

в адыгском обществе этически выверенное социальное и психологическое равновесие, сокращают дистанцию между благополучием и неблагополучием»<sup>1</sup>.

Не случайно первые руководители Адыгейского обкома ВКП(б), посланные в начале 1920-х гг. на Кавказ из других регионов и имеющие смутное представление о традиционном черкесском социуме, были удивлены тому, что в черкесском ауле практически отсутствует беднота и нет «элемента, на который можно было бы опереться»<sup>2</sup>. В своих выступлениях они подчеркивали: «Опирайтесь на классовое расслоение мы не можем»<sup>3</sup>. «У нас нет классового расслоения, а есть возрастное», — говорил в своем выступлении на Областном пленуме Адыгейского обкома ВКП(б) в марте 1923 г. заведующий орготделом и заместитель секретаря Оргбюро ВКП(б) Филиппов, размышляя о способах вовлечения адыгов в советское строительство<sup>4</sup>. К. Я. Голодович, ответственный секретарь Оргбюро Адыгейского обкома партии, отчитываясь о полугодовой работе на пленуме, отметил: «Черкесская беднота... тот элемент, который в силу шариатского устава знает, что так или иначе будет накормлен, этот элемент не стремится работать, не стремится к производству»<sup>5</sup>.

Выплата ушир-закята и его последующее распределение среди нуждающихся при помощи духовенства с самого начала 1920-х гг. квалифицировались советскими и партийными руководителями как «трудноподдающийся культурному сдвигу религиозный предрассудок»<sup>6</sup>.

На ушир-закят как на внебюджетный источник финансирования школьного строительства власти Адыгеи впервые обратили внимание еще в период создания Горского исполкома<sup>7</sup> и определения его первоочередных задач, одной из которых было создание системы школьного образования<sup>8</sup>. Отдел народного образования Горского исполкома во главе с С. Сиюховым пробовал использовать ушир-закят для содержания школ<sup>9</sup>, однако вскоре стали очевидными «непостоянство и ненадежность этого источника»<sup>10</sup>.

В течение первых 10 лет советских преобразований на Северном Кавказе выплата и распределение ушир-закята считались прерогативой системы социального обеспечения, частью которой являлись ККОВы.

<sup>1</sup> Бгажноков Б. Х. Адыгская этика. С. 27.

<sup>2</sup> ХДНИ НАРА. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 29. Л. 74 об.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. Л. 95 об.

<sup>5</sup> Там же. Л. 74 об.

<sup>6</sup> ГУ НАРА. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 88. Л. 357–357 об.

<sup>7</sup> Горский исполком — один из первых органов советской власти по управлению горцами, созданный на втором съезде трудящихся горцев в 1921 г.

<sup>8</sup> ГУ НАРА. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 88. Л. 357–357 об.

<sup>9</sup> Там же. Д. 10. Л. 50.

<sup>10</sup> Там же. Л. 51.

Первые советские государственные органы социальной защиты были созданы в 1917 г. — 29 октября был организован Народный комиссариат государственного призрения, позже, в апреле 1918 г., он был переименован в Народный комиссариат социального обеспечения. Структура и сфера компетенций Комиссариата менялись несколько раз — в 1919 г. он был объединен с Народным комиссариатом труда, новый комиссариат стал называться Наркомат труда и соцобеспечения, а затем выделен из него со старым названием.

Новая экономическая политика, переход от продразверстки к продналогу привели к реформированию и корректировке выстраиваемой системы социальной защиты. В отличие от «принудительной взаимопомощи» периода «военного коммунизма» предлагался новый путь к социализму — через госкапитализм при сохранении политического доминирования пролетариата, но с экономическими мерами в деревне, развивающими активность крестьян. Организация крестьянской взаимопомощи «осуществлялась в рамках антикризисных мероприятий, стала составной частью нэповского реформизма в послевоенной советской России»<sup>1</sup>. Предполагалось, что средства крепких хозяйств будут перераспределяться в пользу сельской бедноты.

Декрет Совнаркома 14 мая 1921 г. «Об улучшении постановки дела социального обеспечения рабочих, крестьян и семейств красноармейцев»<sup>2</sup> стал одним из первых документов советской власти, определяющих принципы социальной защиты, и был направлен на активизацию крестьян «в целях развития их самодеятельности и инициативы». Декрет предписывал «организовать в каждом селении и волости взаимопомощь самого крестьянства». Крестьянские комитеты общественной взаимопомощи организовывались при сельских советах и волисполкомах. Они должны были оказывать материальную, финансовую и трудовую помощь выделенным в декрете категориям граждан при неурожаях, социальных и стихийных бедствиях, а также осуществлять правовую поддержку, следить за предоставлением льгот, определенных советским законодательством для инвалидов, вдов и сирот.

Фонды ККОВов формировались за счет внутреннего самообложения, из государственных субсидий, передачи конфискованного по суду и бесхозяйного имущества, определенных отчислений из собранного продналога, а также сбора пожертвований. Однако помощь не являлась гарантированной и обязательной, а ее размеры зависели от конкретного ККОВа, его материальных возможностей и позиции его

<sup>1</sup> Григорьев В. С. Организация общественной взаимопомощи российского крестьянства, 1921–1941 гг.: дисс ... докт. ист. наук. М., 1997. С. 25.

<sup>2</sup> Декрет Совнаркома 14 мая 1921 г. «Об улучшении постановки дела социального обеспечения рабочих, крестьян и семейств красноармейцев». [Электронный ресурс] // URL: [http://www.libussr.ru/doc\\_ussr/ussr\\_942.htm](http://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_942.htm) (дата обращения: 19.02.2018).

руководителей. В дополнение к декрету Народным комиссариатом социального обеспечения была издана «Инструкция Крестьянским комитетам общественной взаимопомощи». Инструкция конкретизировала возможности пополнения фондов и обозначила его пути: государственные поступления, отчисления при товарообмене, самообложение продовольствием и денежными средствами. Размер самообложения должен был определить сельский сход.

ККОВы создавались в Адыгее в условиях голода и катастрофического ухудшения материального положения, вызванного гражданской войной. Историк М. А. Меретуков писал<sup>1</sup>, что убыток, причиненный гражданской войной, составил 2 029 500 рублей, в среднем каждое хозяйство потеряло 1353 рубля. Практически вдвое сократились посевные площади — в 1920 г. они составили 50 тыс. десятин, тогда как в 1913 г. 110 тыс., а в 1916 г. — 105 тыс. Пострадало и животноводство — в 1920 г. в Адыгее наполовину снизилось производство скота: количество рабочих лошадей уменьшилось на 67%, верховых — на 89%, овец и коз — на 43%<sup>2</sup>.

Летом 1921 г. Горский исполком издал обращение о создании крестьянских комитетов общественной взаимопомощи: «Взаимопомощь есть долг перед Республикой, наша обязанность друг перед другом. ...изгоняя нужду из своих селений путем взаимопомощи, члены общества оберегают и себя самих и свое имущество от покушений на него со стороны преступного, худого»<sup>3</sup>. Вопрос о финансировании обществ рекомендовалось решить на сельских сходах: «...население... может обложить всех односельчан небольшим налогом, деньгами или продуктами, не обременительным для каждого, производить сборы пожертвований, брать небольшой процент с торговли»<sup>4</sup>. В заключение говорилось о том, что выбирать в комитеты следует «только тех, кого уважаете и кому доверяетесь»<sup>5</sup>.

В Адыгее Областной крестьянский комитет общественной взаимопомощи (ОблККОВ) и его отделения в районах, селах и аулах создаются в 1922–1923 гг. В черкесских аулах ККОВы были слабыми организациями, прекращали свою работу уже при зарождении и существовали только на бумаге<sup>6</sup>, часто циркуляры из областного центра в аулы уничтожались без исполнения или оставались непочитанными из-за отсутствия грамотных сотрудников<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Меретуков М. А. Борьба трудящихся Адыгеи за восстановление народного хозяйства (1921–1925 гг.): сборник статей по истории Адыгеи. Советский период. Майкоп, 1967. С. 73.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> ГУ НАРА. Ф. Р-466. Оп. 1. Д. 16. Л. 2.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> ХДНИ НАРА. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 6. Л. 1.

<sup>7</sup> Отчет о деятельности Областного Исполнительного комитета и его отделов с 1 октября 1923 по 1 октября 1924. Краснодар, 1924. С. 33.

В начале существования ККОВов ушир-закят, «которым удовлетворяется самое нуждающееся население»<sup>1</sup>, стал рассматриваться как потенциальный источник формирования их фондов. Формирование фондов ККОВов ложилось тяжестью на обедневшее крестьянство, население воспринимало ККОВы как комитеты бедноты, характерные для периода продразверстки, а процесс самообложения — как поборы<sup>2</sup>. Тем более что самообложение для ККОВов не исключало единого натурального налога, который был введен согласно декрету ВЦИК и СНК «О едином натуральном налоге на продукты сельского хозяйства на 1922–1923 гг.». С июня 1923 г. по решению Пленума Адыгейского облисполкома устанавливалось соотношение между натуральной (70%) и денежной (30%) долями сельхозналога<sup>3</sup>.

Отчисления ушир-закята в ККОВы носило принудительный характер, фонды комитетов расходовались не на помощь нуждающимся, а на жалованья сотрудникам, и только небольшие выплаты доставались беднейшим крестьянам<sup>4</sup>. Беднейшее адыгское крестьянство вообще не понимало смысла вновь созданной структуры, поскольку после сбора урожая рассчитывало на ушир-закят. «При новом, более благоприятном урожае и удачном сборе (зачата) комитеты потеряли всякий смысл своего существования, потому что бедные будут удовлетворены с осенних из зачата на весь год и голодных, таким образом, не будет в аулах», — говорилось в докладе областного собеса за сентябрь-октябрь 1922 г.<sup>5</sup> В некоторых аулах на общих собраниях выносили постановления о ликвидации комитетов взаимопомощи<sup>6</sup>.

Период 1921–1923 гг. для ККОВов в Адыгее был организационным — состоялись два съезда комитетов: окружной — в Фарсском округе и объединенный съезд Псекупского и Ширванского округов в Краснодаре. На съездах заслушивали отчеты с мест, вопросы организации и изыскания средств для окружных ККОВов. На объединенном съезде отмечалось, что «население и местные власти встречали организацию ККОВов по области недоверчиво, а иногда враждебно»<sup>7</sup>. По статистике областного собеса Адыгеи, в ведении которого находились ККОВы, к маю 1923 г. в Адыгее работало 42 комитета (по данным других документов — 44), из которых 70%, согласно советской отчетности, реально не работали, 20% работали плохо и 10% «работали сносно, да и то с большими упущениями»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> ХДНИ НАРА. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 81. Л. 37.

<sup>2</sup> Отчет о деятельности Областного Исполнительного комитета... С. 32.

<sup>3</sup> *Емтыль Р. Х.* Социально-экономическое и культурное развитие адыгейского аула (1920-е годы). Майкоп, 2003. С. 33.

<sup>4</sup> ХДНИ НАРА. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 91. Л. 96.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. Д. 6. Л. 15 об.

<sup>7</sup> ГУ НАРА. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 4. Л. 219.

<sup>8</sup> ХДНИ НАРА. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 6. Л. 14.

В 1924 г. в Адыгее было создано 63 ККОВа, они охватили 90 тыс. человек; приблизительно 40–50 тысяч человек (т. е. 20% населения Адыгеи) в ККОВы не вступило<sup>1</sup>. В крестьянские комитеты общественной взаимопомощи в аулах Адыгеи в самом начале их работы, в 1923–1924 гг., как правило, входили эфенди, выбираемые на общих собраниях граждан<sup>2</sup>. В адыгейских аулах эфенди вместе с кулаками составляли приблизительно 5% членов ККОВов<sup>3</sup>, статистика по другим социальным группам распределялась следующим образом: бедняков — 50%, средняков — 45%<sup>4</sup>.

При организации ККОВов и их финансирования в Адыгее, в том числе при перенаправлении в них ушир-закята, местные партийные власти анализировали опыт Кабардино-Балкарии, где муллы не только принимали участие в создании ККОВов, но и ставились во главе. В 1922 г., как указывает историк З. Соблирова, председателем областного ККОВ Кабардино-Балкарии стал мулла А. Абуков, 51 ККОВ возглавили муллы<sup>5</sup>. Муллы входили в состав президиума комитетов в мусульманских селах, им же поручалось собирать ушир-закят. Полномочия мулл в ККОВах Кабардино-Балкарии не ограничивались контролем за поступлением ушир-закята, муллы рассматривали вопросы, отнесенные в Адыгее к ведению мулл в народных судах 1921–1923 гг. и закрепленные Правилами о Горском народном суде, а именно дела о расторжения браков и наследовании имущества.

В 1925–1926 гг. поступления от ушир-закята достигали в Кабарде более 400 тыс. рублей, что составляло почти половину всего местного годового бюджета этого региона<sup>6</sup>. Опыт Кабардино-Балкарии положительно оценил У. Алиев, работавший в разное время в Наркомнаце и возглавлявший Национальный Совет Северо-Кавказского крайисполкома: «Если надо для правоверного мусульманина, желающего исполнить “зекат” (1/10 урожая или 1/40 скота), пожертвовать, то было бы полезно и хорошо порекомендовать ему пожертвовать именно в КОВы, как это, например, делается в Кабарде, где, по сообщению т. Калмыкова, на эти суммы приобретены КОВами несколько десятков тракторов и в один год образован фонд в несколько сот тысяч руб.»<sup>7</sup>. Известный

<sup>1</sup> ГУ НАРА. Ф. Р-459. Оп. 1. Д. 129. Л. 44 об.; ХДНИ НАРА. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 91. Л. 96.

<sup>2</sup> Там же. Д. 55. Л. 1; Д. 64. Л. 11; Д. 68. Л. 2 и др.

<sup>3</sup> ХДНИ НАРА. Ф-1. Оп. 1. Д. 91. Л. 97.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Соблирова З. Х. Комитеты крестьянской общественной взаимопомощи в социально-экономической истории Кабардино-Балкарии (1922–1929 гг.). Дис...канд. ист. наук. Нальчик, 2016. С. 90–91.

<sup>6</sup> Алиев У. Кара-Халк («Карахалк» — черный народ): очерк исторического развития горцев Северного Кавказа и чужеземного влияния на них ислама, царизма и пр. Ростов-н/Д., 1927. С. 79.

<sup>7</sup> Алиев У. Карачай (Карачаевская автономная область): историко-этнологический и культурно-экономический очерк. Черкесск, 1991. С. 154–155.

юрист 1920-х гг. А. М. Ладыженский также обратил внимание на назначение мулл главами ККОВов в Кабардино-Балкарии, рассматривая это как прецедент функционирования шариата в советской государственной и правовой системе 20-х годов: «КОВ стал чем-то вроде “управления вакуфами”, а затем, когда кабардинцы привыкли вносить отчисления в ККОВы, их управление было преобразовано в советское»<sup>1</sup>.

Несмотря на настойчивые и неоднократные указания облисполкома Адыгеи и областного ККОВа, население упорно не хотело вносить ушир-закят в крестьянские комитеты взаимопомощи<sup>2</sup>, обычно это делалось в принудительном порядке. Именно из-за наличия ушир-закята система ККОВов в Адыгее, по мнению властей, не выстраивалась; ушир-закят назывался в отчетных документах среди главных препятствий работе ККОВов<sup>3</sup>, определялся как особенность «национального и бытового характера», не позволяющая осуществить организацию ККОВов<sup>4</sup>.

В публичном дискурсе местной власти ушир-закят именовался «благотворительным делом частного характера»<sup>5</sup>, принципиально отличным от новой практики взаимопомощи через ККОВы («организация ККОВов ничего общего с ушир-закятом не имеет»<sup>6</sup>, — повторялось из документа в документ). Однако данным высказываниям противоречила реальная практика перенаправления ушир-закята: областные партийные и советские органы предписывали, чтобы аульные советы «добивались использования фонда ушир-закята на нужды общественной взаимопомощи через ККОВы». Местные власти призывали чрезвычайно осторожно подходить к вопросам использования ушир-закята, не пренебрегали переговорами с мусульманским духовенством<sup>7</sup>.

Ситуация стала меняться с восстановлением и стабилизацией сельского хозяйства, созданием социально-бытовой инфраструктуры в деревне к 1924 г. Вопросы работы в деревне были в центре внимания XIII съезда РКП(б) (май 1924 г.). Съезд в резолюции «О работе в деревне» задал направление, по которому «комитеты взаимопомощи... должны стать организацией, помогающей хозяйственно подняться мало-мощным элементам деревни»<sup>8</sup>. Съезд принял решение о реорганизации

<sup>1</sup> Ладыженский А. М. Адагы горцев Северного Кавказа. Ростов-н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ, 2003. С. 55.

<sup>2</sup> ГУ НАРА. Ф. Р-459. Оп. 1. Д. 94а. Л. 21.

<sup>3</sup> Там же. Д. 129. Л. 44 об.

<sup>4</sup> Там же. Д. 110. Л. 104 об.

<sup>5</sup> Там же. Д. 129. Л. 44 об.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. Д. 91. Л. 96. В ауле Адамий в сентябре 1924 г. состоялось объединенное собрание комитета взаимопомощи, представителей областного ККОВа с участием эфенди Мишеоста Набокова и Магомета Цеева. Собрание постановило приобрести фордзон на средства ККОВа аула Адамий и ушир-закята, чтобы вспахать участки бедняков и общественные запашки.

<sup>8</sup> КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1971). Т. III: 1924–1927. 8-е изд. М., 1970. С. 80.

ККОВов в крестьянские общества взаимопомощи (КОВ), 25 сентября 1924 г. был принят декрет ВЦИК и СНК РСФСР «Положение о крестьянских обществах взаимопомощи», подробно определивший цели, характер деятельности, формы помощи населению со стороны КОВов, права и обязанности комитетов<sup>1</sup>.

Задачи крестьянских комитетов теперь выходили за первоначально поставленные рамки: на них ложились не только трудовая, денежная, правовая помощь социально незащищенным слоям деревни, но и решение социальных (борьба с беспризорностью, нищенством, проституцией и пьянством) и экономических задач (содействие развитию кооперации), участие в распределении правительственных субсидий и частных пожертвований, лоббирование интересов малоимущих граждан через их выдвижение на советские и кооперативные посты, распространение сельскохозяйственных и общественных знаний. КОВ получил право юридического лица и позиционировался как орган, стимулирующий развитие инициативы на местах за счет внутренних ресурсов крестьянства. Декрет усиливал партийное руководство комитетами, за счет чего предполагалось совместить крестьянскую самоорганизацию и государственное регулирование. «Данное Положение создавало юридическую базу для мобилизации органов взаимопомощи на выполнение решений XIII съезда РКП(б), определившего задачи комитетов КОВ по насаждению в деревне этатизированной кооперации и форм коллективизированного быта крестьян»<sup>2</sup>.

По новому Положению КОВы охватывали абсолютное большинство взрослых, достигших 18 лет членов сельского общества, было создано так называемое добровольно-коллективное членство. Фонды КОВов формировались за счет единовременного членского взноса при вступлении в Комитет, а затем периодических взносов в денежной и натуральной форме; денежных и натуральных средств, отчисляемых органами соцобеспечения и другими ведомствами и организациями; безхозного, выморочного и конфискованного по суду имущества; доходов от арендных предприятий и общественной запашки; добровольных пожертвований, как денежных, так и натуральных, а также случайных поступлений<sup>3</sup>.

Высшим руководящим органом КОВа являлось общее собрание граждан аула, которое собиралось раз в три месяца. Собрание избирало комитет — исполнительный орган, имело право дифференцированно

---

<sup>1</sup> Положение и инструкция о крестьянских обществах взаимопомощи и инструкция о порядке ведения делопроизводства и счетоводства в ККОВ. М., 1926.

<sup>2</sup> Григорьев В. С. Организация общественной взаимопомощи российского крестьянства, 1921–1941 гг. С. 29.

<sup>3</sup> Положение и инструкция о крестьянских обществах взаимопомощи и инструкция о порядке ведения делопроизводства и счетоводства в ККОВ. С. 8.

устанавливать размер, порядок и сроки взносов в зависимости от количества земли, скота, состава семьи (числа работников).

В Адыгее с развитием нового направления были внесены коррективы в работу КОВов<sup>1</sup>. Осенью 1924 г. было проведено районирование КОВов, соответствующее новому районированию Адыгейской автономной области, в результате которого были учреждены районные КОВы, жестко привязанные к райисполкомам. Основным источником формирования фондов стали, в отличие от прежних самообложений, общественные запашки. Областной КОВ отказался от помощи маломощным хозяйствам путем мелких денежных и продуктовых выдач, практикуя это только в виде исключения. Все свободные средства были направлены на механизацию бедняцких хозяйств как на «единственный способ поддержания и восстановления маломощного крестьянства»<sup>2</sup>. В 1924–1925 гг. Облсобес Адыгеи из утвержденных на механизацию 15 521 руб. местного бюджета более половины — 9060 руб. — планировал израсходовать на покупку сельхозинвентаря<sup>3</sup>.

Через месяц после введения нового Положения вопрос о шариатских сборах (ушир-закяте) рассматривался на заседании Оргбюро обкома РКП(б) Адыгеи. Как следует из протокола заседания, на Областном совещании секретарей комячеек в октябре 1924 г. была принята резолюция о работе ККОВов в Адыгее, отдельный пункт которой посвящен ушир-закяту. Выявить резолюцию в архивах не удалось. Известно, что на заседании Оргбюро Адыгейского обкома РКП (б) член Оргбюро Сеннов выступил с «особым мнением» по пункту об ушир-закяте: «Высказываясь решительно против сбора ушир-закята, считать вполне возможным использовать ушир-закят на приобретение форт-зон, молотилок и прочего инвентаря для ККОВов». Он же добивался легитимизации со стороны духовенства практики передачи закята ККОВам, настаивая, чтобы вопрос об использовании ушир-закята «проводился через аульские собрания при наличии согласия со стороны местного мусульманского духовенства»<sup>4</sup>.

Проблема ушир-закята обсуждалась на всех уровнях ККОВов, от аульского до районного и областного. Не было ни одного отчета о работе ККОВов, где власти не стремились бы заявить о принципиально новой практике взаимопомощи, отличной от предписанной в Коране. В тезисах о работе ККОВов в Адыгее в 1924 г., подготовленных Адыгейским областным ККОВом, подчеркивалось: «ККОВы преследуют

<sup>1</sup> Несмотря на преобразование ККОВа в КОВ, отчетная документация в Адыгее сохранила прежнее наименование.

<sup>2</sup> Отчет о деятельности Областного Исполнительного комитета и его отделов с 1 октября 1923 по 1 октября 1924. С. 33.

<sup>3</sup> Там же. С. 34.

<sup>4</sup> ХДНИ НАРА. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 91. Л. 103.

цели оказания помощи населению приобретением для общества сельскохозяйственных орудий, хорошего посевного материала, племенного скота и т. д., тогда как ушир-закят занимается благотворительными делами частного характера»<sup>1</sup>. Эта идея в завершённом виде прозвучала на I Областном съезде ККОВов Адыгеи в марте 1925 г.: «Совершенно не приходится смешивать ушир-закят с взаимопомощью. У нас подачек быть не может, все должны работать, а не надеяться на содержание извне»<sup>2</sup>.

Ситуация с субсидированием ККОВов за счет шариатских сборов в целом воспринималась и населением, и служителями культа неоднозначно. Обедневшее население, на плечи которого ложились разного рода налоги и «добровольные платежи» (выплата сельхозналога, самообложение, страховые займы и взносы, государственные займы), с трудом собирало закят и не понимало назначения вновь созданной структуры в условиях существования у адыгов развитых традиций взаимопомощи<sup>3</sup>.

Духовные лица рассматривали необходимость направления закята в КОВ как посягательство на свои обязанности, компетенции и функции по организации шариатских сборов и их распределению<sup>4</sup>. В докладе о работе ККОВа аула Пшизов на краевом съезде комитетов общественной взаимопомощи 1925 г. отмечалось: «Хаджи и эфенди, которые получали от сбора “ушир-закята” много пользы, увидели, что с созданием ККОВа эта статья дохода от них уходит... и они всеми силами старались доказать гражданам, что ККОВ — это хитрость соввласти, чтобы отнять у черкеса его богатство, что если черкесы пойдут в ККОВ, то этим они нарушают Коран, религию и т. п.»<sup>5</sup>.

Особая стилистика характерна для отчетов о работе и перевыборах районных ККОВов 1924–1925 гг. В них часто употребляются фразы с негативной эмоциональной окраской — «духовенство злилось»<sup>6</sup>, «относится к ККОВам недружелюбно»<sup>7</sup>, «не хотели создания ККОВов»<sup>8</sup>, «отчаянно сопротивлялось»<sup>9</sup> и т. д., что характеризует отношение служителей культа к происходящим процессам и отношение представителей советской власти к духовенству как к социальной страте, препятствующей советским преобразованиям.

<sup>1</sup> ГУ НАРА. Ф. Р-459. Оп. 1. Д. 129. Л. 44 об.

<sup>2</sup> Там же. Д. 30. Л. 21.

<sup>3</sup> ХДНИ НАРА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 91. Л. 96.

<sup>4</sup> ГУ НАРА. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 282. Л. 54–54 об.

<sup>5</sup> Там же. Ф. Р-459. Оп. 1. Д. 55. Л. 36.

<sup>6</sup> Там же. Д. 109. Л. 16.

<sup>7</sup> Там же. Д. 107. Л. 45.

<sup>8</sup> Там же. Д. 121. Л. 27 об.

<sup>9</sup> Там же. Д. 112. Л. 85.

О том, насколько существенным виделось влияние духовенства на ККОВы, свидетельствует следующий факт. Для районных комитетов взаимопомощи из области спускался стандартный план, по которому составлялась отчетность<sup>1</sup>. План структурно делился на три части — организационная работа, материальные средства «в области народного хозяйства», культурно-просветительская работа. Были специальные пункты, касающиеся позиции духовенства («ведет ли духовенство разрушительную работу») и источников финансирования ККОВов.

Не удалось обнаружить документ или группу документов, которые бы содержали развернутую аргументацию причин неприятия духовенством Адыгеи новой практики передачи ушир-закята в ККОВы. Единственным документом, содержащим подробности, является стенограмма IV Дискуссионного съезда мусульманского духовенства и верующих Адыгеи в декабре 1925 г. Съезд довершил раскол духовенства на «прогрессивное» и «реакционное», который поддерживался советской властью по всей стране еще с 1922 г. и последовательно осуществлялся в Адыгее через съезды духовенства и мусульман в 1922–1925 гг.

Вопрос об ушир-закяте был вынесен в отдельный пункт повестки. На основании отчета ОГПУ за октябрь 1925 г. известно, что ушир-закят не сдавался «избранным для этого комиссиям, тогда как в прошлом году при урожае, намного худшем, к концу октября сбор был закончен»<sup>2</sup>.

По-видимому, партийные и советские органы, курирующие съезд, собравший самых авторитетных и образованных служителей культа Адыгеи, планировали, что будет вынесена резолюция о передаче ушир-закята ККОВам. Однако обсуждение вопроса пошло по непредвиденному сценарию. С самого начала участники съезда выражали недовольство тем, что шариатские сборы приходится вносить вместе с единым сельхозналогом. В ответ на недовольство верующих выплатой шариатских сборов наряду с госналогом, эфенди-«прогрессист» Д. Хатков уточнил, что если земля обрабатывается с применением наемной силы, то это не избавляет крестьянина от выплаты и закята, и госналога.

Обсуждение началось с речи Ибрагима Бекуха, эфенди аула Шенджий. И. Бекух обратил внимание на случаи присвоения духовенством шариатских сборов и их нецелевое использование, а именно на содержание депутатов самого съезда, на устройство школ-медресе. Бекух, ссылаясь на Сунну, призвал делегатов съезда вернуться к практике, когда «“ушир” и “закят” главным образом должны собираться для нужд народа... и в первую очередь отдаваться нищим, инвалидам и сиротам»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ГУ НАРА. Ф. Р-459. Оп. 1. Д. 107. Л. 255.

<sup>2</sup> Обзор политического состояния СССР за октябрь 1925 г. (по данным ОГПУ) // «Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.). М., 2002. Т. 3. Ч. 2. С. 639.

<sup>3</sup> Дискуссионный съезд мусульманского духовенства и верующих Адыгейско-Черкесской автономной области. Краснодар, 1925. С. 21.

Поскольку дискуссия на съезде выходила за очерченные рамки, в президиум «своевременно» поступила записка, призванная вернуть обсуждение в заданное русло — в записке предлагалось передать ушир-закят в ККОВы. Записку предварила реплика крестьянина Чатиба Чубита, предложившего половину собранного в 1925 г. ушир-закята направить в Крестьянский комитет взаимопомощи<sup>1</sup>.

Однако съезд отклонил («мы воздерживаемся») идею передачи ушир-закята ККОВам, сославшись на указание Корана, что ушир-закят распределяется только в пределах территории, на которой он был собран, тогда как местные ККОВы передавали свои поступления областному ККОВу. По итогам съезда был составлен отчет местного ОГПУ, в котором разъяснения «прогрессивного духовенства» о том, что ни ушир-закят, ни какие-либо другие сборы не должны практиковаться вообще, так как «по Корану закят добровольным порядком передается бедным, вдовам и сиротам без посредства духовенства», характеризуются как способствующие нежеланию населения отдавать зерно муллам<sup>2</sup>.

В Адыгее в условиях непопулярности ККОВов власти пытались играть со словами и смыслами, символически приближая ККОВы к местному населению — на заседании Оргбюро РКП(б) член бюро Мельников предложил переименовать Комитет взаимопомощи в Областной комитет крестьянской и черкесской общественной взаимопомощи<sup>3</sup>, и предложение было поддержано. Аналогичная тенденция наблюдалась на всем Кавказе — в июне 1925 г. Северокавказский крайком РКП(б) принял решение о переименовании краевого комитета КОВ в краевой комитет крестьянской, казачьей и горской взаимопомощи.

Непопулярности ККОВов и нежеланию населения вносить шариятские сборы способствовали и недостатки в их работе, отмеченные на Пленуме Адыгейского обкома ВКП(б) в 1926 г.: бесхозяйственность, халатность, нерациональное использование тракторов, бездействующих 8–9 месяцев в году, небрежное отношение к технике; нерациональное использование земли и скота, находящихся в распоряжении ККОВов. Нуждающееся население не всегда получало от ККОВов помощь — средства разбазаривались через выдачу мелких пособий, не было работы по оказанию трудовой помощи, комитеты увлеклись кредитными операциями ради большого процента, что дискредитировало саму идею общественной взаимопомощи. Наконец, репутацию ККОВов подрывали случаи должностных преступлений сотрудников<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Дискуссионный съезд мусульманского духовенства и верующих Адыгейско-Черкесской автономной области. С. 22.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> ХДНИ НАРА. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 130. Л. 165.

<sup>4</sup> Там же. Д. 182. Л. 87 об. — 88.

На территории Адыгеи Северо-Кавказский крайком ВКП(б), контролировавший передачу «шариатских сборов» ККОВам в Кабардино-Балкарской, Карачаево-Черкесской и Чеченской автономных областях<sup>1</sup>, пытался применить опыт Кабардино-Балкарии, где муллы, как уже было сказано, возглавляли ККОВы и где собранный ушир-закят передавался им вплоть до 1930 г.<sup>2</sup> Адыгейский обком ВКП(б) неоднократно и настойчиво писал в край, что применение практики КБАО в Адыгее нецелесообразно<sup>3</sup>: по поручению Бюро обкома ВКП(б) Адыгеи председатель Адыгейского облисполкома Ш. Хакурате и сотрудник облисполкома Д. Цей направили в крайком ВКП(б) письмо (в архиве оно отсутствует) «о нераспространении на Адыгею опыта Кабарды»<sup>4</sup>.

Можно только предполагать, как определяли местные власти специфику Адыгеи и в чем видели угрозу распространения на область опыта КБАО. Возможно, как нам представляется, власти считали, что в данное время духовенство Адыгеи уже проявляет определенную политическую и социальную активность, а именно через съезды духовенства приспосабливается к новой реальности, корректирует свои отношения с верующими и властью, пытаясь модернизировать мечеть и публично объявляя о непротиворечивости некоторых положений шариата и идей советской власти о равенстве, необходимости образования, взаимопомощи и т. д. В случае привлечения мулл как посредников при передаче закята ККОВам у них появятся дополнительные инструменты влияния на верующих, что в корне противоречило долговременным установкам на борьбу с религией и ее изживание.

К середине 1920-х гг. положение изменилось. Восстановление сельской экономики привело к появлению тезиса об обострении классово-борьбы в деревне и «кулацкой опасности». М. Кудюкина в своей статье приводит цитату из докладной записки Ф. Э. Держинского в Политбюро ЦК РКП (б) в 1924 г.: крестьянство «приобрело способность к ясному пониманию и учету своих интересов, сознательной постановке вытекающих отсюда задач и к резкой критике экономических мероприятий соввласти»<sup>5</sup>.

Со второй половины 1920-х гг. меняется стилистика партийных и советских документов, касающихся проблематики ушир-закята. Вопрос о передаче ушир-закята ККОВам выходит из компетенций местных советских и партийных органов, начинается системная кампания

<sup>1</sup> 16 октября 1924 г. Юго-Восточная область была переименована в Северо-Кавказский край, включивший 11 округов и четыре автономные области — Адыгейскую, Карачаево-Черкесскую, Кабардино-Балкарскую и Чеченскую.

<sup>2</sup> ГУ НАРА. Ф. Р-459. Оп. 1. Д. 113. Л. 83–84.

<sup>3</sup> ХДНИ НАРА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 181а. Л. 43, 69.

<sup>4</sup> Там же. Д. 199. Л. 233 об.

<sup>5</sup> Кудюкина М. Крестьянство и власть в 1920-е годы. . [Электронный ресурс] // URL: <https://www.civisbook.ru/files/File/Kudyukina.pdf> (дата обращения: 09.01.2018).

по передаче ушир-закята ККОВам. К передаче закята ККОВам подключается ОГПУ Адыгеи. В конце июня 1926 г. начальник ОГПУ Адыгеи П. Б. Мурат докладывал на заседании бюро обкома ВКП(б) «о ходе кампании по ушир-закяту»<sup>1</sup>. Мурат положительно оценил работу по передаче шариатских сборов, подчеркнув, что в 27 аулах, т. е. в половине аулов ААО, она дала положительный результат. Однако в некоторых аулах — Уляп, Блечепсин, Гатлукай — «товарищами были допущены ошибки», которые привели к отрицательным результатам. Мурат призывал к осторожности, строгому учету обстановки и настроения<sup>2</sup>, а также «не форсировать работу в местах, где отсутствует гарантия успеха и встречаются элементы сопротивления».

Отчетность о передаче закята ККОВам в Адыгее поступала в краевые органы власти и выглядела несколько по-другому. В «Общем обзоре крестьянских обществ взаимопомощи на Северном Кавказе с апреля 1925 по октябрь 1926 гг.» указывается, что в Кабардино-Балкарии, частично Адыгее, Чеченской и Карачаевской автономных областях закят поступает в распоряжение КОВов, пополняя их фонды<sup>3</sup>. В Адыгее, говорится в «Обзоре», так же как и в Кабарде и Черкесии, закят распределялся непосредственно из мечети при непосредственном участии духовенства, в отличие от других регионов Северного Кавказа — Чечни, Ингушетии, Карачая и частично Осетии и Балкарии, где мусульмане платили закят непосредственно нуждающемуся человеку или родственнику<sup>4</sup>. Однако местные документы свидетельствуют о том, что ситуация не была столь однозначной и по состоянию на 1 октября 1927 г. в Адыгее в ККОВы еще не поступало шариатских сборов из всех аулов<sup>5</sup>.

Таким образом, в первой половине 1920-х гг. в Адыгее была предпринята попытка передачи ушир-закята ККОВам. Она была организована в административном порядке. В тех аулах, где ушир-закят передавался населением непосредственно ККОВам, социально-экономические позиции духовенства были существенно ослаблены: оно было выведено из цепочки «сбор–распределение» ушир-закята, что способствовало оттоку социально незащищенного населения из-под его влияния и напрямую затрагивало его экономические интересы, лишая эфенди одного из постоянных источников существования. Передача ушир-закята комитетам взаимопомощи была не столько средством пополнения их фондов, сколько инструментом ограничения влияния духовенства и средством подрыва его экономического благополучия.

<sup>1</sup> ХДНИ НАРА. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 234. Л. 133 об.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> ГУ НАРА. Ф. Р-459. Оп. 1. Д. 113. Л. 83–84.

<sup>4</sup> Кундухов М. О закяте и некоторых других формах поборов духовенства в нацобластях // Революция и горец. 1929. № 7–8. С. 41.

<sup>5</sup> ГУ НАРА. Ф. Р-459. Оп. 1. Д. 121. Л. 71 об.

Невыплата закята ККОВам может быть охарактеризована как скрытая форма протеста против антирелигиозной политики государства и коллективизации.

На всем протяжении анализируемой кампании акцент делался на экономической составляющей ушир-закята, его передача ККОВам рассматривалась как ликвидация экономической зависимости бедноты от духовенства, ушир-закят трактовался как «непредвиденный» доход духовенства. Тем самым выхолащивался духовный смысл одного из «столпов ислама», предписывающего помогать бедным и нуждающимся.

В конце 20-х гг. внимание власти к ушир-закяту не ослабеваает, к его передаче ККОВам подключается ОГПУ Адыгеи. Этот период заслуживает отдельного рассмотрения, поскольку тема ушир-закята в условиях перехода к сплошной коллективизации деревни вплетается теперь не только в проблематику изживания религии, но и в разработку тезиса о разрастании классовой борьбы в деревне и политической ставке на бедноту. В конце 1920-х гг. комитеты крестьянской общественной взаимопомощи становятся кассами взаимопомощи, и вопрос о передаче ушир-закята ККОВам оказывается исчерпанным.

### Список сокращений

ГУ НАРА — Государственное учреждение «Национальный архив Республики Адыгея».

ХДНИ НАРА — Хранилище документов новейшей истории Национального архива Республики Адыгея.

### Неопубликованные источники

ГУ НАРА. Ф. Р-1. Адыгейский областной Совет народных депутатов и его исполнительный комитет.

ГУ НАРА. Ф. Р-466. Горский отдельский совет рабочих, крестьянских, красноармейских депутатов и его исполнительный комитет.

ГУ НАРА. Ф. Р-459. Адыгейский областной Комитет крестьянской общественной взаимопомощи (ККОВ). (1923–1930 гг.).

ХДНИ НАРА. Ф. П-1. Адыгейский обком ВКП (б).

### Литература

Алиев У. Карачай (Карачаевская автономная область). Историко-этнологический и культурно-экономический очерк. Черкесск, 1991. 320 с.

*Бгажноков Б. Х.* Адыгская этика. Нальчик: Эль-фа, 1999. 96 с.

*Григорьев В. С.* Организация общественной взаимопомощи российского крестьянства, 1921–1941 гг.: дисс ... докт. Ист. наук. М., 1997. 530 с.

Дискуссионный съезд мусульманского духовенства и верующих Адыгейско-Черкесской автономной области. Краснодар, 1925. 60 с. (Отчет о постановлении 4-го областного дискуссионного съезда, а. Адамий, дек. 1925 г.). Майкоп, 1926.

*Емтыль Р. Х.* Социально-экономическое и культурное развитие адыгейского аула (1920-е годы). Майкоп, 2003. 132 с.

Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.

*Али-заде А.* Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. 396 с.

Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1971). Т. III. 8-е изд. М., 1970. 552 с.

*Кубов Ч. Ч.* Исторический опыт партийного строительства в национальных автономиях Северного Кавказа в переходный период к социализму (1920 — июнь 1941 г.). Майкоп: Краснодар. кн. изд-во, Адыг. отд-ние, 1990. 462 с.

*Кундухов М.* О закяте и некоторых других формах поборов духовенства в нацобластях // Революция и горец. 1929. № 7–8. С. 30–41.

*Ладыженский А. М.* Адагы горцев Северного Кавказа. Ростов-н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ, 2003. 219 с.

*Аутлев М. Г., Меретуков М. А., Малых С. Н.* Сборник статей по истории Адыгеи. Советский период. Майкоп, 1967. 409 с.

*Мекулов Д. Х.* Советы Адыгеи в социалистическом строительстве, 1922–1937 гг. Майкоп: Краснодар. кн. изд-во, Адыг. отд-ние, 1989. 155 с.

Отчет о деятельности Областного исполнительного комитета и его отделов с 1 октября 1823 по 1 октября 1924 г. Краснодар, 1924. 77 с.

Положение и инструкция о крестьянских обществах взаимопомощи и инструкция о порядке ведения делопроизводства и счетоводства в ККОВ. М., 1926. 79 с.

*Смирнова Я. С.* Семья и семейный быт народов Северного Кавказа, вторая половина XIX — XX в. М.: Наука, 1983. 264 с.

*Соблирова З. Х.* Комитеты крестьянской общественной взаимопомощи в социально-экономической истории Кабардино-Балкарии (1922–1929 гг.). Дис. ... канд. ист. наук. Нальчик, 2016. 214 с.

«Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.). М.: ИРИ РАН [и др.], 2002. Т. 3. Ч. 2. 966 с.

## Abbreviations

GU NARA — State Institution National Archive of the Republic of Adygea  
HDNI NARA — Documentary Store of Recent History National Archive  
of the Republic of Adygea

## References

### Unpublished Sources

GU NARA. F.R-1. *Adygejskij oblastnoj Sovet narodnyh deputatov i ego ispolnitel'nyj komitet* [Adyghe Regional Council of People's Deputies and its Executive Committee].

GU NARA. F. R-466. *Gorskij otdel'skij sovet rabochih, krest'yanskih, krasnoarmejskih deputatov i ego ispolnitel'nyj komitet* [Gorsky Otdelskij Council of Workers, Peasants, Red Army Deputies and its Executive Committee].

GU NARA. F. R-459. *Adygejskij oblastnoj Komitet krest'yanskoj obshchestvennoj vzaimopomoshchi (KKOV). (1923–1930gg).* [Adyghe Regional Committee of Peasant Public Mutual Assistance (1923–1930)].

HDNI NARA. F. P-1. *Adygejskij obkom VKP (b)* [Adyghe Regional Committee Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks)].

### Secondary Literature

Aliev U. (1991). *Karachaj (Karachaevskaya avtonomnaya oblast')*. *Istoriko-ehnologicheskij i kul'turno-ehkonomicheskij ocherk*. [Karachay (Karachai Autonomous Region). Historical and Ethnological and Cultural-Economic Essay]. Cherkessk. 320 p.

Bgazhnokov B. H. (1999). *Adygskaya ehtika*. [The Adyg Ethic]. Nal'chik: Ehl'-fa. 96 p.

Grigor'ev V. S. (1997). *Organizaciya obshchestvennoj vzaimopomoshchi rossijskogo krest'yanstva, 1921–1941 gg.* [Organization of Mutual Assistance of the Russian Peasantry, 1921–1941]. Diss...dokt. ist.nauk. Moscow. 530 p.

*Diskussionnyj s'ezd musul'manskogo duhovenstva i veruyushchih Adygejsko-Cherkesskoj avtonomnoj oblasti. (1925).* [Discussion Congress of the Muslim Clergy and Believers of the Adyghe-Cherkess Autonomous Region]. Krasnodar. 60 p.

Emtyl' R.H. (2003). *Social'no-ehkonomicheskoe i kul'turnoe razvitie adygejskogo aula (1920-e gody)*. [Socio-Economic and Cultural Development of the Adygeya aul (1920s).] Majkop. 132 p.

*Islam. Enciklopedicheskij slovar'*. (1991). [Islam. Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka. Glavnaya redakciya vostochnoj literatury. 315 p.

*Islamskij ehnciklopedicheskij slovar' A. Ali-zade.* (2007). [Islamic Encyclopedic Dictionary]. Ansar. 396 p.

*Kommunisticheskaya partiya Sovetskogo Soyuza v rezolyuciyah i resheniyah s"ezdov, konferencij i plenumov CK (1898–1971).* (1970). [The Communist Party of the Soviet Union in Resolutions and Decisions of Congresses, Conferences and Plenums of the Central Committee (1898–1971)]. Vol. III. Izd. 8. Moscow. 552 p.

Kubov Ch. Ch. (1990). *Istoricheskij opyt partijnogo stroitel'stva v nacional'nyh avtonomiyah Severnogo Kavkaza v perekhodnyj period k socializmu (1920 – iyun' 1941 g.)* [Historical Experience of Party Building in the National Autonomies of the North Caucasus during the Transition Period to Socialism (1920 – June 1941)]. Majkop: Krasnodar. kn. izd-vo: Adyg. otd-nie. 462 p.

Kunduhov M. (1929). O zakyate i nekotoryh drugih formah poborov duhovenstva v nacoblastyah. [About zakat and some other Forms of the Extermination of Clergy in National Regions]. *Revolyuciya i gorec.* № 7–8. Rostov-na-Donu. Pp. 30–41.

Ladyzhenskij A. M. (2003). *Adaty kavkazskih gorcev.* [Adats of the Caucasian Highlanders]. Rostov-na-Donu: Izd-vo SKNC VSh. 205 p.

Meretukov M. A. (1967). Bor'ba trudyashchihsya Adygei za vosstanovlenie narodnogo hozyajstva (1921–1925 gg.). [The Struggle of the Working People of Adygea for the Restoration of the National Economy (1921–1925)]. *Sbornik statej po istorii Adygei. Sovetskij period.* Majkop.

Mekulov D. H. (1989). *Sovety Adygei v socialisticheskom stroitel'stve, 1922–1937 gg.* [Soviets of Adygea in Socialist Construction, 1922–1937]. Majkop: Krasnodar. kn. izd-vo: Adyg. otd-nie. 155 p.

*Otchet o deyatel'nosti Oblastnogo Iсполnitel'nogo komiteta i ego otdelov s 1 oktyabrya 1923 po 1 oktyabrya 1924.* (1924). [Report on the Activities of the Regional Executive Committee and its Departments from October 1, 1923 to October 1, 1924]. Krasnodar. 77 p.

*Polozhenie i instrukciya o krest'yanskih obshchestvah vzaimopomoshchi i instrukciya o poryadke vedeniya deloproizvodstva i schetovodstva v KKOv.* (1926). [Regulations and Instruction on Peasant Mutual Aid Societies and Instruction on the Procedure for Conducting Office Work and Accounting in the PCPMA]. Moscow. 79 p.

Smirnova Ya. S. (1983). *Sem'ya i semejnyj byt narodov Severnogo Kavkaza, vtoraya polovina XIX–XX v.* [Family and Family Life of the Peoples of the North Caucasus (the Second Half of the XIXth – XXth)]. Moscow: Nauka. 264p.

Soblirova Z. H. (2016). *Komitety krest'yanskoj obshchestvennoj vzaimopomoshchi v social'no-ehkonomicheskoj istorii Kabardino-Balkarii (1922–1929 gg.).* [Committees of Peasant Social Mutual Aid in the Socio-Economic History of Kabardino-Balkaria (1922–1929)]. Diss. ... kand. ist. nauk: 07.00.02. Nal'chik. 214 p.

«Sovershenno sekretno». *Lubyanka — Stalinu o polozhenii v strane (1922–1934 gg)*. (2002). [“Top secret”. *Lubyanka to Stalin about the Situation in the Country (1922–1934)*] Moscow: In-t Rossijskoj istorii Rossijskoj akad. nauk [i dr.]. Vol. 3. Part 2. 966 p.

*From the History of Russia's Muslims*

## THE SOVIET SHARI'A. USHIR-ZAKYAT IN THE SYSTEM OF SOCIAL PROTECTION IN THE FIRST HALF OF 1920S (CASE OF ADYGEYA)

**Naima A. NEFLYASHEVA**,  
Cand. Sci. (Hist.), associate professor,  
senior researcher, Center for  
Civilizational and Regional Studies,  
Institute for African Studies, Russian  
Academy of Studies  
(30/1, Spiridonovka Str., Moscow,  
123001, Russian Federation).  
E-mail: innef@mail.ru

**Abstract.** The article deals with the practice of transferring the Ushir-Zakat to peasant committees of public mutual assistance in Adygea in the first half of the 1920s. The author analyzes the new Soviet practice in the context of the formation of the state system of social mutual assistance, as well as changes in the social status of the Muslim clergy in the 1920s. The author outlines the reasons for the unpopularity of peasant

community mutual assistance committees among the Adygs, as well as the reasons for the rejection of new practices by the Muslim clergy. It is emphasized that the transfer of Ushir-zakat was not so much a means of replenishing the funds of mutual aid committees, but rather a tool for limiting the influence of the clergy.

Non-payment of zakat is characterized as a hidden form of protest against the anti-religious policy of the state and collectivization. Throughout the campaign for the transfer of the Ushir-Zakat to KKOv, the emphasis was on the economic component of the Ushir, its transfer to KKOv was seen as the liquidation of the economic dependence of the poor from the clergy, thereby emasculating the spiritual meaning of one of the “pillars of Islam” that prescribes to help the poor and needy.

**Keywords:** Islam, North Caucasus, Adygeya, Sharia, Revolution, Ushir-Zakat.



*ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ*





## ВАСИЛ Б. 'АТТА' И РОЖДЕНИЕ МУТАЗИЛИТСКИХ «ПЕРВООСНОВ»

**НОФАЛ**

**Фарис Османович,**

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

**Аннотация:** Настоящая статья посвящена реконструкции и анализу религиозного учения Васи́ла б. 'Атта' — родоначальника мутазилитской школы калама, известного ритора и апологета конца VII — начала VIII в. На основе сохранившихся отрывков автор делает вывод об относительной самостоятельности концепции Васи́ла, которая, хотя и не стала поворотной точкой в современной ей мысли Халифата, но во многом подготовила возникновение «зрелого» калама, и по сей день представляющего интерес для западного историка философии. Отдельно делается вывод о рационалистической парадигматике теологии Васи́ла как о методологическом начале мутазилитских экзегезы, теологии и натурфилософии.

**Ключевые слова:** Васи́л б. 'Атта', ал-Хасан ал-Басри, мутазилиты, калам, тафсир, арабо-мусульманская философия, исламская теология.

УДК 1(091):11, 14

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-93-112

**П**риходится констатировать тот факт, что внимание специалистов к мутазилитской и ашаритской школам калама в настоящее время ограничивается более или менее скрупулезным анализом «зрелых» и «каламическо-перипатетических» теорий мыслителей Басры и Багдада. Интерес востоковедов к автохтонной философии «обособившихся» своеобразно отразился на состоянии изученности раннего «теологического» калама конца VII — начала VIII в., сведения о котором исчерпываются достаточно краткими справками западной — да и арабоязычной — научно-справочной литературы. В связи с этим, настоящая статья посвящена не столько критике имеющихся в распоряжении читателя трудов исследователей классической арабо-мусульманской философии, сколько *репрезентации*, новому прочтению сохранившегося наследия ранних мутакаллимов — и, в частности, концепции родоначальника мутазилизма Васи́ла б. 'Атта'<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. соответствующую библиографию в: *Van Ess, J. Wasil b.'Ata'// The Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1986. Vol. 11. Pp. 164–165.* Характерно, что статья Ван Эсса, конспективно повторяющая основные положения отдельных глав его «Theologie und Gesellschaft...», в большей степени посвящена биографическим выкладкам, нежели собственно теологическим экспликациям Васи́ла б. 'Атта'. В том же духе представляет студентам теологическое наследие Васи́ла и М. Н. Вольф, приписывающая Васи́лу следующие постулаты: «...1) атрибуты как модус субстанции, 2) справедливость Божества... 3) свобода воли... [4] о сотворенности Корана... [5] халиф должен избираться» (*Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам. Новосибирск, 2005. С. 56–57.*)

'Абу Хузайфа Васил б. 'Атта' родился в Медине в 80 году хиджры (699 г.). Достоверной информации о его происхождении до нас не дошло. Согласно сообщениям историков — а именно, аз-Захаби<sup>1</sup>, — Васил был сыном вольноотпущенников (*мавали*), что отчасти проясняет существование той лакуны, которая наблюдается в отношении его родословной<sup>2</sup>. Клан, в подчинении которому долгие годы находилась семья будущего богослова, установить достоверно не представляется возможным: согласно аз-Захаби, Ибн Халликану<sup>3</sup> и Йакуту ал-Хамави<sup>4</sup>, Василу покровительствовал клан *бани Дабба* или *бани Махзум*, в то время как 'Абд ад-Джаббар<sup>5</sup> в этой связи писал о клане *бани Хашим*. 'Абу ал-Касим ал-Балхи сообщает, что воспитанием Василя занимался хашимит Ибн ал-Ханафийа, что косвенно свидетельствует в пользу версии 'Абд ад-Джаббара<sup>6</sup>. По-видимому, сам Васил был рожден уже на свободе, так как отцом ему было завещано двадцать тысяч дирхамов — огромное по тем временам состояние, которым вряд ли мог распоряжаться раб. Позже, 'Абу Хузайфа откажется от этих денег, оставив их нуждающимся и беднякам на заднем дворе своего дома<sup>7</sup>.

Пребывание в одном из центров классической богословской мысли Халифата не могло не повлиять на становление молодого Василя как религиозного мыслителя. Так, в городе Пророка ислама трудились такие ученые, как корановед Нафи' (ум. 169/785), вольноотпущенник 'Абдуллаха б. 'Умара б. ал-Хаттаба и просветитель Египта, «Факих факихов» Са'ид б. ал-Мусиб (ум. 94/712), известный хадисовед Ибн Шихаб аз-Зухри (ум. 124/741) и многие другие выдающиеся улемы своего времени<sup>8</sup>. Неудивительно, что консенсус ученых Медины считался в некоторых правовых школах полноценным источником фикха, следующим после всеобщего *иджма'* (консенсуса) *уммы*<sup>9</sup>. Как явствует из сообщений

<sup>1</sup> Аз-Захаби, Мухаммад б. Ахмад. Сийар а'лам ан-нубала'. Бейрут, 2001. Т. 5. С. 464.

<sup>2</sup> Согласно сообщению Ибн 'Абд Рабби-хи, вольноотпущенников и не-арабов сами арабы предпочитали окликать по именам и прозвищам. В то же время сами не-арабы предпочитали идентифицировать себя с местом своего проживания (или проживания своего клана), отвергая саму идею о ведении родословий. См.: Ал-'Андалуси, Ибн 'Абд Рабби-хи. Ал-'Акд ал-фарид. Каир, 1935. Т. 2. С. 208, 270.

<sup>3</sup> Ибн Халликан. Вафиййат ал-а'йан. Бейрут, 1972. Т. 6. С. 7.

<sup>4</sup> Ал-Хамави, Йакут. Му'джем ал-'удаба'. Каир, б. г. Т. 19. С. 243.

<sup>5</sup> Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 234.

<sup>6</sup> Ал-Балхи, 'Абу ал-Касим. Баб зикр ал-м'утазила // Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 64.

<sup>7</sup> Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 239.

<sup>8</sup> См.: Аз-Захаби, Мухаммад б. Ахмад. Тазкират ал-хуффаз. Хайдарабад, б. г. Т. 1. С. 87, 96; Ибн Са'д, Мухаммад. Китаб ат-Табакат ал-кабир. Бейрут, 1957. Т. 5. С. 119.

<sup>9</sup> См.: Ал-Кирафи, Шихаб ад-Дин. Шарх танких ал-фусул. Каир, 1973. С. 445.

‘Абд ал-Джаббара<sup>1</sup> и ал-Балхи<sup>2</sup>, Васил некоторое время обучался у Мухаммада б. ал-Ханафийа (ум. 80–87/699–706) — выдающегося теолога своего времени, сына праведного халифа ‘Али б. ‘Аби Талиба. Согласно аш-Шарифу ал-Муртада, сын Мухаммада — выдающийся ритор и мыслитель<sup>3</sup> ‘Абу Хашим ‘Абдуллах (ум. 98–99/716–718) — продолжал учить Васила после смерти отца<sup>4</sup>. Позже ал-Балхи попытается заключить, что связь между *бани Хашим* и Василом была также и родственной, а сам богослов приходился ‘Абу Хашиму дядей по материнской линии<sup>5</sup>. Так или иначе, но на сегодня текстуальных подтверждений этой гипотезы прошиитского автора исследователям найти не удалось. Очевидно, однако, что именно школа ‘Абу Хашима оказала большое влияние на интересы будущего основоположника мутазилизма. Согласно свидетельству источников, ‘Абдуллах активно обсуждал со сподвижниками политическую обстановку в Халифате, не принимая при этом сторону ‘Усмана, Му‘авии, или своего деда ‘Али, чем однажды вызывал ярость своего отца<sup>6</sup>. По-видимому, последующая теолого-политическая позиция Васила не в последнюю очередь была обусловлена именно взглядами второго его учителя.

После смерти ‘Абу Хашима Васил переезжает в Басру, где присоединяется к знаменитому кружку ‘Абу Са‘ида ал-Хасана ал-Басри (ум. 110/728). ‘Абу Хайян ат-Тавхиди так описывает феноменальную деятельность этого главного интеллектуала Басры, собравшего вокруг себя лучших теологов и риторов своего времени: «Один изучает у него хадисы, второй — толкование, третий — [суждения] о запретном и благословенном; тот спрашивает о его юности, этот — о мудрости и суде... Он же среди них изливался, подобно морю, и светил, подобно лампаде»<sup>7</sup>. Ал-Хасан был знаменит не только своей поразительной эрудицией, но и своими политическими взглядами: восхваляя Омеййадов, богослов жестко критиковал наместников халифа, за что неоднократно подвергался покушениям со стороны правителя Ирака ал-Худжаджа б. Йусуфа<sup>8</sup>. Свобода мысли и широкий спектр обсуждаемых проблем, вне всякого сомнения, привлекли и молодого выходца из Медины, который, на четыре года присоединившись к кружку ал-Хасана, молчаливо

<sup>1</sup> См.: *Ал-Хамадани, ‘Абд ал-Джаббар ал-кади*. Фадл ал-и‘тизал ва табакат ал-му‘тазила // Фадл ал-и‘тизал ва табакат ал-му‘тазила. Тунис, 1974. С. 234.

<sup>2</sup> См.: *Ал-Балхи, ‘Абу ал-Касим*. Баб зикр ал-м‘утазила // Фадл ал-и‘тизал ва табакат ал-му‘тазила. Тунис, 1974. С. 64, 90.

<sup>3</sup> См.: *Ал-‘Исфакхани, ‘Абу ал-Фарадж*. Макатил ат-талибийин. Каир, 1949. С. 126.

<sup>4</sup> См.: *Аш-Шариф ал-Муртада*. Ал-‘Амали. Бейрут, 1967. Т. 1, С. 114.

<sup>5</sup> См.: *Ал-Балхи, ‘Абу ал-Касим*. Баб зикр ал-м‘утазила // Фадл ал-и‘тизал ва табакат ал-му‘тазила. Тунис, 1974. С. 90, 234.

<sup>6</sup> См.: *Ибн Касир, Исма‘ил б. ‘Умар*. Ал-Бидайа ва ан-нихайа. Бейрут, 1966. Т. 9. С. 140.

<sup>7</sup> *Ат-Тавхиди, ‘Абу Хайян*. Ал-Мукабасат. Каир, 1920. С. 52.

<sup>8</sup> См.: *Ибн ал-‘Асир, ‘Узз ад-Дин ‘Али*. Ал-Камил фи ат-та‘рих. Каир, 1348 г. х. Т. 3. С. 209; *Ибн Касир, Исма‘ил б. ‘Умар*. Ал-Бидайа ва ан-нихайа. Бейрут, 1966. Т. 9. С. 139.

внимал словам своего нового наставника. Сам ал-Хасан был поражен этим учеником: так, указывая на Васи́ла, 'Абу Са'ид заключал: «Или же этот мужчина самый невежественный среди мужей, или же он наимудрейший из них»<sup>1</sup>. Новому участнику кружка дивились и другие собеседники, считавшие его то «немым», то «самым сведущим [мужем] в [учениях] шиитов, хариджитов, еретиков, дахритов, мурджиитов и других вышедших [из ислама вольнодумцев], — к тому же искусным в их опровержении»<sup>2</sup>.

Однако деятельность Васи́ла едва ли ограничивалась обучением у ал-Хасана. Согласно 'Абу ал-Фараджу ал-'Исфахани, «в Басре было шесть мутакаллимов: 'Амр б. 'Убейд, Васил б. 'Атта', Башшар б. Бурд ал-'А'ма (Слепец), Салих б. 'Абд ал-Куддус, 'Абдулкарим б. ал-'Арджа' и некий муж из азадийцев... все они собирались в доме азадийца, проводя время в спорах»<sup>3</sup>. Позже каждый из спорщиков оставит свой след в истории арабской мысли: Васил и 'Амр станут основателями новой школы калама, поэт Салих прославится своим скептицизмом, а Башшар запомнится как «еретик» и беспощадный критик религиозных традиций и устоев.

Спустя четыре года после присоединения к кружку ал-Хасана Васил неожиданно для товарищей покидает его. Причиной тому, согласно сообщениям доксографов, послужило высказанное Васи́лом<sup>4</sup> суждение о статусе мусульманина, совершившего великий грех: «Я не думаю, что великий грешник абсолютно верен или же абсолютно неверен; он — в положении [среднем] между этими двумя: не верующий и не неверный»<sup>5</sup>. Однако в то время как аш-Шахрастани и мутазилитские источники утверждают, что Васил сам покинул своего учителя, постулируя «срединное положение» великого грешника, ал-'Исфарайини<sup>6</sup>, ал-Багдади<sup>7</sup> и ас-Сафади<sup>8</sup> утверждают, что ал-Хасан, услышав ответ своего ученика, сам изгнал Васи́ла, после чего к последнему примкнул 'Амр. Как бы то ни было, последняя версия выглядит крайне неправдоподобно и опровергается словами самого Васи́ла. Так, автор «Ал-'Ақд ал-фарид»

<sup>1</sup> См.: *Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади*. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 234–235.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Ал-'Исфахани, 'Абу ал-Фарадж*. Китаб ал-агани. Бейрут, 1950. Т. 3. С. 140.

<sup>4</sup> В разных передачах имя говорившего ученика ал-Хасана было разным: ас-Сам'ани называет имя 'Амра б. 'Убеида, а Таш Кубри-заде вкладывает те же самые слова в уста Кутады б. Да'амы (*Ас-Сам'ани, 'Абу Са'д 'Абдулкарим*. Ал-Ансаб. Бейрут, 1988. Т. 1. С. 35; *Таш Кубри-заде, Ахмад б. Мустафа*. Мифтах ас-са'ада ва мисбах ас-сийада. Каир, 1968. Т. 2. С. 32). Однако согласно замечанию автора «Бахр ал-калам» 'Абу ал-Му'ина ан-Насафи, «первым, кто заговорил о мутазилизме, был именно Васил б. 'Атта»; за ним последовал 'Амр б. 'Убейд». Цит. по: *'Абу Руда М. Ибрахим б. Сайяр ан-Наззам ва ара'у-ху ал-калабиййа ал-фалсафиййа*. Каир, 1946. С. 16.

<sup>5</sup> *Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх*. Ал-Милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 67.

<sup>6</sup> См.: *Ал-'Исфарайини, 'Абу ал-Музаффар*. Ат-Табсир фи ад-дин. Каир, 1955. С. 64.

<sup>7</sup> См.: *Ал-Багдади, 'Абдулкахир*. Ал-Фарк байн ал-фирак. Бейрут, 1982. С. 118.

<sup>8</sup> См.: *Ас-Сафади, Салах ад-Дин*. Ал-Гайс ал-мунсаджим. Каир, 1305 г. х. Т. 2. С. 30.

приводит в своем сочинении послание Василя к 'Амру б. 'Убейду, где богослов сам указывает на довольно теплые отношения между ним и 'Абу Са'идом, напоминая 'Амру о словах и наставлениях своего учителя<sup>1</sup>.

На момент основания своей школы, Васил б. 'Атта' был видным шейхом Басры, привлекавшим к себе пристальное (но, разумеется, не всегда дружелюбное) внимание интеллектуалов своего времени. В то время как «еретик» (*зиндик*) Башшар б. Бурд, бывший друг басрийского ученого<sup>2</sup>, поносил богослова за его картавость и неестественную длину шеи<sup>3</sup>, мутакалим Джахм б. Сафван прибегал к помощи Василя в своих диспутах с саманитами<sup>4</sup>. Однако даже свои телесные пороки 'Абу Хузайфа мог удивительным образом обратить себе на пользу: так, устыдившись картавости, Васил избавил свою речь от слов, содержащих букву «*ра*», не испытывая при этом никаких затруднений ни в повседневной речи, ни в публичных проповедях и диспутах, чем неизменно удивлял своих современников и потомков.

Не менее удивительным было и благочестие басрийского ученого. Прозвище «ал-Газзал» Васил получил по причине регулярного посещения рынка ткачей (*газзалин*); там богослов узнавал имена нищих женщин, чтобы впоследствии оказывать им постоянную помощь<sup>5</sup>. Согласно 'Абд ад-Джаббару, Васил наотрез отказался от предложенных ему наместником Басры ста тысяч дирхамов даже после того, как последний заверил теолога, что «эти [монеты] — его личные деньги, а не имущество казны»<sup>6</sup>. Не менее решительно басрийский ученый обличал своих современников, невзирая на их авторитет или власть: так, в известном послании имаму Джа'фару ас-Садику (ум. 148/765) он писал: «И тебя, о, Джа'фар, сын имамов, любовь к миру увлекла — стал ты ее невольником»<sup>7</sup>. Строгую дисциплину Васил поддерживал и в своем кругу; в частности, на гневный ответ 'Амра б. 'Убейда некоему вопрошающему, 'Абу Хузайфа отзывался следующими поучениями: «Остерегайся гневного ответа — ведь он

<sup>1</sup> См.: *Ал-'Андалуси, Ибн 'Абд Рабби-хи*. Ал-'Акд ал-фарид. Каир, 1935. Т. 1. С. 142–143.

<sup>2</sup> По-видимому, именно по причине «вольнодумства» Башшара Васил и прекратил свое с ним общение. Так, поэт считал сподвижников Пророка неверными, проповедовал веру в метемпсихоз и считал Иблиса по природе своей стоящим выше человека. См.: *Ал-Багдади, 'Абдулкахир*. Ал-Фарк байн ал-фирак. Бейрут, 1982. С. 54; *Ибн ан-Надим, Мухаммад*. Ал-Фихрист. Каир, 1929. С. 207.

<sup>3</sup> См., например, следующие строки, принадлежащие перу Башшара: «Разве я сподвижник лани, имеющей шею дикого страуса, шею жирафью, и в профиль, и анфас?.. Так что же со мной и с вами? Анафематствуете мужей? Анафематствуйте [и этого] мужа!» (*Ал-'Исфакани, 'Абу ал-Фарадж*. *Китаб ал-агани*. Бейрут, 1950. Т. 24. С. 3).

<sup>4</sup> См.: *Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади*. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 240. Саманиты (*саманиййа*) — адепты восточных учений, постулировавшие вечность мироздания и метемпсихоз. См.: *Ал-Багдади, 'Абдулкахир*. Ал-Фарк байн ал-фирак. Бейрут, 1982. С. 270.

<sup>5</sup> См.: *Ал-Джахиз, 'Абу 'Усман*. Ал-Байан ва ат-табййин. Каир, 1998. Т. 1. С. 13.

<sup>6</sup> *Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади*. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 238.

<sup>7</sup> Там же. С. 169.

скорбен; и Шайтан бывает с ним и раздувает его, приумножая, — а ведь Пророк Аллаха повелел прибегать к Господу при искушениях Шайтана!»<sup>1</sup> Сам 'Амр справедливо назовет своего друга самым «знающим» и самым «благочестивым на земле» человеком, который в продолжение двадцати лет их знакомства «ни разу не ослушался Аллаха»<sup>2</sup>.

Важным шагом Васи́ла в распространении своего учения, приверженцами которого становились все новые и новые басрийские мыслители<sup>3</sup>, стала рассылка эмиссаров в различные провинции Халифата. Согласно 'Абу Хилалу ал-'Аскари, богослов «отправил в Африку и Хорасан, в горы и в Индию, в Иорданию и Хиджаз мужей, призывавших к его речениям; они оставили своих жен и пренебрегли своим богатством»<sup>4</sup>. История сохранила имена некоторых посланников Васи́ла: так, учитель 'Абу ал-Хузайла ал-'Аллафа 'Абу 'Амр 'Усман б. Халид ат-Тавил отправился в Армению, напутствуемый такими словами своего наставника: «Держись одной из колонн мечети, молясь у нее, до тех пор, пока не будут знать [люди, что это –] твое место; когда же настанет такой-то день такого-то месяца, начни призывать людей к Истине; в то время я соберу своих сподвижников и мы будем совершать *ду'а* о тебе!»<sup>5</sup> Другой ученик Васи́ла, Хафс б. Салим, был послан в Хорасан, где прославился своими диспутами с Джахмом б. Сафваном в городе Тирмиз<sup>6</sup>. Не менее успешной была миссия 'Абдуллаха б. Хариса в Магрибе: согласно ал-Балхи, жители целого города, «название которому ал-Байда» и в котором [проживают] сто тысяч вооруженных [мужей]», последовали за васи́ловским учением<sup>7</sup>. Позже, во многом благодаря проповеди 'Абдуллаха, мутазилитские идеи получают широкое распространение в североафриканских государствах Идрисидов<sup>8</sup> и Рустамидов<sup>9</sup>. Менее масштабной, но, тем не менее, успешной были йеменская проповедь ал-Касима б. ас-Са'ди и аравийская миссия 'Аййуба б. ал-'Автана<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> *Аш-Шариф ал-Муртада*. Ал-'Амали. Бейрут, Дар ал-китаб ал-'арабийй, 1967. Т. 1. С. 163.

<sup>2</sup> *Ал-Балхи, 'Абу ал-Касим*. Баб зикр ал-м'у'тазила // *Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила*. Тунис, 1974. С. 90.

<sup>3</sup> Из учеников Васи́ла следует особо упомянуть основателя зайдизма, имама Зайда б. 'Али б. ал-Хусайна, Бишра б. Са'ида и 'Абу 'Усмана аз-За'фарани — мутазили́тов, под началом которых обучались 'Абу ал-Хузайл ал-'Аллаф и основатель багдадской школы мутази́лизма Бишр б. ал-Му'тамир. См.: *Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх*. Ал-Милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 155; *Ал-Малти, 'Абу ал-Хасан*. Ат-Танбих ва ар-радд. Каир, 1949. С. 42–43.

<sup>4</sup> *Ал-'Аскари, 'Абу Хилал*. Ал-'Ава'ил. Танга, 1408 г. х. С. 198.

<sup>5</sup> *Ал-Химйари, Нашван*. Ал-Хор ал-'айн. Каир, 1948. Т. 1. С. 61.

<sup>6</sup> См.: *Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади*. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // *Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила*. Тунис, 1974. С. 237.

<sup>7</sup> См.: *Ал-Балхи, 'Абу ал-Касим*. Баб зикр ал-м'у'тазила // *Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила*. Тунис, 1974. С. 67.

<sup>8</sup> См.: *Субхи, А.* Аз-Зайдиййа. Бейрут, 1991. С. 89.

<sup>9</sup> См.: *Ал-Хамави, Йакут*. Му'джем ал-булдан. Бейрут, 1993. Т. 2. С. 8.

<sup>10</sup> См.: *Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади*. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // *Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила*. Тунис, 1974. С. 251; *Ал-Балхи, 'Абу ал-Касим*. Баб зикр ал-м'у'тазила // *Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила*. Тунис, 1974. С. 67.

Наряду с активной педагогической и полемической деятельностью, басрийский мыслитель прославился своими фундаментальными трудами в различных областях исламского богословия. Так, 'Абд ад-Джаббар пишет, что после смерти Василя его жена, сестра 'Амра б. 'Убейда 'Умму Йусуф, отдала 'Абу ал-Хузайлу ал-'Аллафу два сундука написанных рукою богослова книг<sup>1</sup>. Наследие Василя необычайно велико: по свидетельству средневековых источников, его перу принадлежали труды по каламу, исламскому праву (фикху), риторике и апологетике<sup>2</sup>. Также, как явствует из источников, Василь стал основоположником исламской доксографии: согласно ад-Джахизу, ученый впервые в истории исламской культуры описал воззрения «еретиков, классов хариджитов, крайних шиитов и хашвитов»<sup>3</sup>. Однако несмотря на разнообразие трудов, известных современникам основоположника мутазилизма и его ученикам, до нас дошли лишь немногие отрывки, представляющие собою, как правило, проповеди Василя и его письма<sup>4</sup>.

В 131/ 748 г.<sup>5</sup>, за год до падения династии Омейядов, Василь б. 'Амра завершает свой жизненный путь. Источники не упоминают о неких особых обстоятельствах последних лет жизни Василя, что позволяет предположить, что богослов умер и был похоронен в Басре — центре созданного им религиозного учения. Главой молодой школы мысли в сер. VIII в. становится сподвижник Василя и его родственник 'Амр б. 'Убейд.

\* \* \*

Догматическая основа современного Василу учения мутазилизма проступает в доксографических источниках крайне скудно. Так, ал-Багдади

<sup>1</sup> См.: *Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади*. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 241.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 234; *Ал-Йафи'и, 'Абдуллах*. Мир'ат ад-джинан. Бейрут, 1997. Т. 1. С. 214–215; *Ал-Хамави, Йакут*. Му'джам ал-'удаба'. Каир, б. г. Т. 19. С. 249.

<sup>3</sup> См.: *Ал-'Аскари, 'Абу Хилал*. Ал-'Ава'ил. Танга, 1408 г. х. С. 196.

<sup>4</sup> Различные источники приписывают перу Василя следующие труды: «Тысяча вопросов в опровержении манихеев», «Секты мурджиитов», «Покаяние», «Смыслы Корана», «Классы ученых и невежд», «Трактат [о] срединном положении», «Наставления [в] единобожии и справедливости», «Путь к познанию Истины», «Трактат [о] проповеди» и «Книга фетв» (см.: *Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади*. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 241; *Ибн Халликан*. Вафиййат ал-а'йан. Бейрут, 1972. Т. 6. С. 7; *Ибн ан-Надим, Мухаммад*. Ал-Фихрист. Каир, 1929. С. 251; *Ал-'Аскалани, Ибн Хаджар*. Лисан ал-мизан. Хайдарабад, 1911. Т. 6. С. 214). До нас же дошли следующие тексты: «Хутба [Василя], в которой он опустил букву "ар-ра"» (Навадир ал-Махтутат. Ал-Маджму'а ас-санйия. Каир, 1973. С. 118–135), «Описание произошедшего между [Василом] и 'Амром б. 'Убейдом» (*Ал-'Андалуси, Ибн 'Абд Рабби-хи*. Ал-'Акд ал-фарид. Каир, 1935. Т. 1. С. 341; *Ибн ан-Надим, Мухаммад*. Ал-Фихрист. Каир, 1929. С. 251; *Ибн Халликан*. Вафиййат ал-а'йан. Бейрут, 1972. Т. 6. С. 7), «Слово об опровержении Джа'фара ас-Садика» (*Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади*. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 239), «Слово о браке» (Там же. С. 238).

<sup>5</sup> См.: *Ибн ан-Надим, Мухаммад*. Ал-Фихрист. Каир, 1929. С. 251; *Ал-'Аскалани, Ибн Хаджар*. Лисан ал-мизан. Хайдарабад, 1911. Т. 6. С. 214 и др. Согласно же сообщению Ибн Халликана, годом смерти Василя является 181/ 797 г. (см.: *Ибн Халликан*. Вафиййат ал-а'йан. Бейрут, 1972. Т. 6. С. 7).

приводит три «постулируемых Василом» «нововведения» (*бида*): «суждение о совершившем великий грех [как о] находящемся в серединном положении... речение о кадаризме (т. е. об абсолютной свободе воли человека. — *Ф. Н.*)... [речение] о том, что одна из групп, [сражавшихся в Верблюжьей битве], нечестива»<sup>1</sup>. Аш-Шахрастани присовокупляет к трем упомянутым ал-Багдади тезисам четвертый — отрицание наличия у Бога каких-либо атрибутов, — справедливо называя его «незрелым»<sup>2</sup>. Тем не менее скудость сообщений о воззрениях Васила, послуживших идеологическим началом мутазилитской доктрины «пяти основоположений», не мешает пролить некоторый свет на условия возникновения учения Васила в контексте религиозной мысли Халифата Омейядов.

Отрицание реального существования божественных атрибутов (*сифат*) — теологическая парадигматика, возникновение которой характерно для богословия ислама конца I — начала II в. хиджры. Вопрос о соотношении атрибутов Аллаха и Его самости впервые был поставлен Джа'дом б. Дирхамом, решившим его в радикальном апофатическом ключе: согласно Джа'ду, Бог лишен реальных и вечных атрибутов, ибо допущение существования оных, противоречит божественному единству и трансцендентности, приводит мусульманина к политеизму и антропоморфизму-корпорализму — т. е. к «неверию» (*куфр*)<sup>3</sup>. Казнь «еретика» Куфы в первый день Праздника разговения 105/ 724 года не привела к результату, чаемому экзекуторами: проповедуемые Джа'дом взгляды нашли свое развитие в концепции Джахма б. Сафвана, который, как и его учитель, отрицал присущность Аллаху тех атрибутов, которыми могут обладать и его творения (таких как «знание», «жизнь» и т. д.)<sup>4</sup>. Вместе с тем Джахм признавал наличие у Аллаха других атрибутов, таких как «творение», «деяние» и «могущество»<sup>5</sup>.

Очевидно, Васил, знакомый с мыслью своего современника Джа'да б. Дирхама<sup>6</sup>, оказался под влиянием концепции последнего. Следует

<sup>1</sup> *Ал-Багдади, 'Абдулкахир*. Ал-Фарк байн ал-фирак. Бейрут, 1982. С. 5–7.

<sup>2</sup> См.: *Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх*. Ал-Милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 46–47. Интересно, что, согласно аш-Шахрастани, тезис о свободе воли человека Васил «излагал... чаще, нежели [свое учение] об атрибутах [Аллаха] (Там же).

<sup>3</sup> См.: *Ибн Касир, Исма'ил б. 'Умар*. Ал-Бида'а ва ан-нихайа. Бейрут, 1966. Т. 9. С. 350; *Ибн Нубата, Джамал ад-Дин*. Сарх ул-уйун. Каир, 1321 г. х. С. 203; *Ибн Таймийя, Такийй ад-Дин*. Ар-Рисала ал-хамавиййа. Эр-Рияд, 2004. С. 232–234.

<sup>4</sup> См.: *Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх*. Ал-Милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 98; *Ал-'Исфараййини, 'Абу ал-Музаффар*. Ат-Табсир фи ад-дин. Каир, 1955. С. 96.

<sup>5</sup> Согласно доктрине джахмитов, «человек... не может быть описан способным к действию... нет у него ни могущества, ни воли, ни выбора» (*Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх*. Ал-Милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 98).

<sup>6</sup> Согласно сообщению 'Усмана ад-Дарими, Джа'д впервые «огласил свои взгляды» именно в Басре (См.: *Ад-Дарими, 'Усман*. Ар-Радд 'ала ал-джахмиййа. Кувейт, 1985. С. 17). Причем казнь Джа'да вызвала одобрение учителя Васила ал-Хасана ал-Басри (См.: *Ибн Таймийя, Такийй ад-Дин*. Маджму' ал-фатава. Медина, 1995. Т. 20. С. 302).

отметить, что, согласно сообщениям доксографов, богослов не привнес в нее ничего нового, отвергнув более близкую к «зрелому» мутазилизму атрибутивную теорию Джахма. В свою очередь, мутазилитские мыслители займут срединную позицию между учениями Василя и Джахма, признав наличие «субстанциональных» атрибутов самости Бога, отрицая при этом их реальное, самостоятельное, отличное от нее (*за'ид*) существование.

Однако решение Василом вопроса о статусе совершившего великий грех (*кабира*) на самом деле является беспрецедентным в ранней исламской теолого-политической мысли. В то время как на фоне антиомейядских настроений, разгорался спор хариджитов и мурджиитов о границах понятия «вера» (*'иман*) и деяний, выводящих субъекта из этих границ, в Басре возникает сразу же несколько новых фиде-теорий. Ал-Хасан ал-Басри в духе, близком к хариджизму, учил о «лицемерии» (*нифак*) великого грешника, что, по справедливому замечанию ал-Багдади, лишь способствовало поляризации общества относительно проблем правове-рия и неверия<sup>1</sup>. В то же время ученик ал-Хасана Васил б. 'Атта' предлагает новую, более умеренную концепцию т. н. «срединного положения», в которой он, хоть и называет совершившего великий грех «нечестивцем» (*фасик*), не выводит его из ислама (как, впрочем, не оставляет его и в пространстве правове-рия)<sup>2</sup>. Свой тезис, противоположный мнению ал-Хасана, богослов подкрепляет доказательствами как ревелативно-го, так и метафизического характера. Согласно Василу, если, постулируя «лицемерие» великого грешника, его оппоненты ссылаются на характеристику «лицемера» как «нечестивца» (зачастую называемого в исламском богословии «обидчиком» — «*залим*») в 67-м аяте 9-й суры Корана, то, следуя этой логике, они должны объявить подобного грешника неверным, основываясь на другом аяте: «А неверные, они — обидчики» (2: 254)<sup>3</sup>. С другой стороны, каков путь человека к состоянию «лицемерности» как таковому? Если «лицемер» отстает от «знания [о] Боге» в момент совершения великого греха — то почему это знание не привходит в него одним «оставлением» его совершения?<sup>4</sup> Одновременно с этим Васил строит свою метафизическую схему веры и неверия:

Вера есть свойство добра. Когда они соединяются, человек зовется верующим, и это похвальное звание. Нечестивец не собрал [в себе] свойств добра и не заслуживает похвального звания, вследствие чего

<sup>1</sup> См.: Ал-Багдади, 'Абдулкахир. Ал-Фарк байн ал-фирак. Бейрут, 1982. С. 98.

<sup>2</sup> См.: Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 161.

<sup>3</sup> См.: Аш-Шариф ал-Муртада. Ал-'Амали. Бейрут, 1967. Т. 1. С. 165–166; Он же. Ал-Маниййа ва ал-'амал. Хайдарабад, 1898. С. 22–23.

<sup>4</sup> См.: Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 245; Аш-Шариф ал-Муртада. Ал-Маниййа ва ал-'амал. Хайдарабад, 1898. С. 23.

его не называют верующим. Но он не является также безусловно неверующим, потому что с ним остаются слова исповедания веры и все прочие добрые дела; нет причин отвергать их<sup>1</sup>.

Из этого, к сожалению, единственного дошедшего до нас василовского силлогизма, становится очевидным, что басрийский мутакаллим, хоть и в рамках религиозного дискурса своей эпохи, тяготел к рациональному обоснованию решения теологических проблем. Впоследствии этой методологии будут держаться как мутазилитские мыслители, так и другие мутакаллимы различных школ и направлений.

Основы этики и антропологии мутазилизма, оформившихся позднее в учении о божественных «справедливости» и «обещании и угрозе», также сравнительно легко вычитываются из дошедших до нас цитат Васи́ла б. 'Атта'. По мнению богослова, Бог «справедлив в Своем суде, щедр в Своих даяниях, и далек от всякого порицаемого... Он поощряет все прекрасное»<sup>2</sup>. Аллах не может творить зла или требовать от твари того, чего не желает Сам, — а следовательно, единственным источником зла в мире становится, по Василу, свободный человек. В свою очередь человек не может совершать какое-либо действие без внутренней уверенности в его свершении и подготовленности к нему (*'исти-та'а*); свобода действия антропоса, таким образом, ничем и никем не может быть ограничена<sup>3</sup>. Примечательно, что, согласно мутакаллиму, даже Пророк не может быть против своей воли принужден к служению Всевышнему — и это мнение позже разделят все видные деятели басрийской школы<sup>4</sup>. Также, во многом предвосхищая последующие антропологические построения философов калама, Васил впервые выделяет пять модусов человеческого действия, как то: движение, покой, устремленность (*и'тимадат*), умозрение и знание<sup>5</sup>.

Следующим моментом, определившим все дальнейшее развитие мутазилитской теологии, стал рационалистический подход мыслителей этой школы к коранической экзегезе (*тафсир*). Постулируемый примат (*такдим*) разума (*ал-'акл*) над слепым следованием «[ревелятивной] передаче» (*ан-накл*) подвиг видных мутакаллимов басрийской и багдадской школ к символично-аллегорическому истолкованию Священного Писания ислама (*та'вил*), исключаяющему буквалистскую

<sup>1</sup> *Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх*. Ал-Милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. С. 47. На основании указанных выводов о нечестивости мусульманина, совершившего великий грех, и о нечестии одной из сторон, участвовавших в «Верблюжьей битве», Васил строит свою правовую концепцию о недопустимости принятия в качестве доказательства свидетельства двух нечестивцев (*фасикайн*). См.: *Ал-Газали, 'Абу Хамид*. Ал-Мустасфа мин 'илм ал-'усул. Каир, 1937. Т. 2. С. 259.

<sup>2</sup> См.: *Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади*. Фадл ал-и'тизал ва табакаат ал-му'тазила // Фадл ал-и'тизал ва табакаат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 239.

<sup>3</sup> См.: *Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх*. Ал-Милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 47.

<sup>4</sup> См.: *Ал-Химйари, Нашван*. Ал-Хор ал-'айн. Каир, 1948. Т. 1. С. 264.

<sup>5</sup> См.: *Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх*. Ал-Милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 47.

интерпретацию коранических текстов. Несмотря на то, что из василового экзегетического наследия до нас дошли лишь немногочисленные разрозненные отрывки, мы, тем не менее, можем составить по ним некоторое представление о генезисе мутазилитского толкования, которое много позже кристаллизуется в знаменитых трудах аз-Замахшари, — в частности, в его толковании *ал-Кашишаф*.

У Васи́ла — как и у последующих поколений мутакаллимов — гносеологическая ценность текста Откровения не вызвала особых сомнений. «Истина не познается, кроме как через [ту часть] Книги Всевышнего Аллаха, которая не предполагает разночтений, — [равно как и через] сообщение, [переданное от Пророка] и принявшее форму доказательства», — передает 'Абд ад-Джаббар слова богослова<sup>1</sup>. Вместе с тем Васил включает в упомянутый выше гносеологический ряд и «здравый разум» (*ал-'акл ас-салим*)<sup>2</sup>, который, де-факто, и ставится им во главу угла его учения: так, открыто нигде не постулируя необходимости символично-аллегорического толкования и используя буквальный смысл коранических аятов в качестве доказательства своих тезисов, мыслитель, тем не менее, отрицает существование упомянутых в Коране атрибутов Бога (*ас-сифат ал-хабариййа*). Тем самым Васил вводит *та'вил* в самую структуру доктрины мутазилизма, закладывая основу для дальнейшего развития традиции мутазилитского *тафсира*.

Показателен также тот факт, что рационализм богослова нашел свое отражение и в интерпретации исламского концепта *мухкамат*<sup>3</sup>- и *муташабихат*<sup>4</sup>-аятов<sup>5</sup>. В то время как ряд традиционалистов развивают понимание аятов *мухкамат* как текстов, ясных для читателя, и тем самым противоположных *муташабихат* — неясным, неподвластным пониманию человека аятам<sup>6</sup>, Васил следующим образом решает проблему знаменитой коранической дихотомии:

[Айаты] *мухкамат* — [это те айаты, в которых] Аллах известил о Своем наказании нечестивцев, как в речении Его: «И кто убьет верующего

<sup>1</sup> *Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади*. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 234. Необходимо отметить, что в другом месте «доказательство» (*далил*) ставится Василом над данными перцепции: «То, что мы узнаем, не выходит за рамки [данных] пяти чувств и доказательства» (Там же. С. 240). В связи с этим интересно, что «доказательство», посредством которого производится всякое «различение» сущего, де-факто выступает тождественным любому умозрению, а реверлятивное знание в свою очередь становится вершиной упомянутого «доказательства».

<sup>2</sup> Там же. В передаче ал-'Аскари, к источникам истинного знания, по Василу, примыкает и «консенсус Общины» (*'иджма' мин ал-'умма*). См.: *Ал-'Аскари, 'Абу Хилал. Ал-'Ава'ил*. Танга, 1408 г. х. С. 195.

<sup>3</sup> Араб. «упрочненные».

<sup>4</sup> Араб. «подобные».

<sup>5</sup> Подробнее об обосновании данной концепции и полемике вокруг нее см.: *Ибрагим Т. К.* Каламское опровержение антропоморфизма // *Ишрак*. 2011. № 2. С. 367–368.

<sup>6</sup> См.: *Ат-Табари, 'Абу Джа'фар*. Тафсир. Каир, б. г. Т. 6. С. 170–182; *Ас-Суйути, Джалал ад-дин*. *Ал-'Иткан фи 'улум ал-Кур'ан*. Каир, 1368 г. х. Т. 1. С. 592–594.

умышленно...» (4: 93) и в [других], похожих на него, айатах угрозы; а [о] слове Его: «И другие [айаты] — *муташабихат*», — говорим: скрыл Аллах от Своих рабов Свое наказание и не прояснил, как именно будет Он истязать [за] пренебрежение [смыслом таких айатов]<sup>1</sup>.

Следует отметить тот факт, что большинство мутазилитов, рассуждавших на тему *муташабихат*-айатов, избегали агностицизма традиционалистов, примыкая к рационалистической экзегетической парадигме основателя басрийской школы<sup>2</sup>.

Несмотря на то, что положение об «обещании и угрозе» (*ал-ва'д ва ал-ва'id*) впервые вошло в число мутазилитских первооснов в учении 'Амра б. 'Убейда<sup>3</sup>, по справедливому замечанию аш-Шахрастани, тема наказания грешников и блаженства праведников является общей для всех теоретических построений мыслителей мутазилизма<sup>4</sup>. «[Одна] из милостей Аллаха, [дарованных] нам, — замечает Васил, — [состоит в том], что лжет укоряющий нас и говорящий: «Отвергают они муки могилы, [существование] *ал-Хавда*<sup>5</sup> и Суда», — тогда как мы этого не отвергаем»<sup>6</sup>. Источники, сохранившие немногочисленные слова 'Абу Хузайфы, свидетельствуют о вере последнего в посмертную участь человека, изложенную исламской доктриной. В частности, богослов говорит о реальном существовании ада и рая, о муках грешников<sup>7</sup> и блаженстве праведников<sup>8</sup>. Интересно учение теолога об эсхатологической судьбе детей: согласно сообщению ал-Химйари, Васил б. 'Атта' первым из мутазилитов постулировал вечное блаженство детей многобожников (*мушрикин*)<sup>9</sup>. Доказывая свой тезис, Васил прибегает к кораническим айатам<sup>10</sup>, подчеркивающим уникальность характера судьбы человека, связанной с «приобретенными» (*муктасаба*) им деяниями. Говоря о том,

<sup>1</sup> *Ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан*. Макалат ал-'ислабийин ва ихтилаф ал-мусалин. Бейрут, 1990. Т. 1. С. 293–294.

<sup>2</sup> Там же. С. 294–295.

<sup>3</sup> Текстуально само словосочетание «обещание и угроза» как часть мутазилитского терминологического аппарата впервые упоминается в диспутах 'Амра б. 'Убейда (в частности, с 'Абу 'Амром б. 'Ала'). См.: *Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади*. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 293.

<sup>4</sup> См.: *Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх*. Ал-Милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 45.

<sup>5</sup> *Ал-Хавд (хавд ан-набийй)* — согласно исламскому преданию, райский водоем, дарованный пророку Мухаммаду. — Ф. Н.

<sup>6</sup> *Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади*. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила // Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 237. Согласно утверждению 'Абд ад-Джаббара подобные обвинения в адрес мутазилитов происходят из отрицания учеником Васила, Дираром б. 'Амром, эсхатологической концепции классического ислама. См.: Там же. С. 201–202.

<sup>7</sup> Васил учил о вечном пребывании в аду великого грешника, не раскаявшегося перед смертью; тем не менее согласно убеждению теолога мучения такого грешника будут легче мук неверного. См.: *Ал-Хаййат, 'Абу ал-Хусайн*. Ал-Интисар ва ар-радд 'ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. Каир, 1925. С. 118; *Ал-Хамадани, 'Абд ал-Джаббар ал-кади*. Шарх ал-'усул ал-хамса. Каир, 1996. С. 713–714; *Ибн Муртада, ал-Махди ли Дин Аллах*. Табакат ал-му'тазила. Бейрут, 1961. С. 8.

<sup>8</sup> См.: *Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх*. Ал-Милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 47.

<sup>9</sup> См.: *Ал-Химйари, Нашван*. Ал-Хор ал-'айн. Каир, 1948. Т. 1. С. 256.

<sup>10</sup> В частности: Коран, 6: 164; 52: 21; 53: 9.

что «у детей нет приобретения, заложниками которого они бы стали»<sup>1</sup>, Васил, в тесной связи с оформившимися позже в качестве «догматов» мутазилизма положениями об абсолютной объективности божественного суда и «срединным положением» великого грешника, формулирует общую для мутакаллимов этой школы эсхатологическую концепцию, где основой для этико-теологической спекуляции становятся категории «справедливости» (*ал-‘ادل*) и «деяния» (*ал-фи‘л*).

Подводя краткий итог освещению и анализу сохранившихся сообщений о взглядах ’Абу Хузайфы Васи́ла б. ’Атта’, следует еще раз отметить тот факт, что учение Васи́ла — безусловно, в том виде, в котором оно дошло до нас, — не послужило поворотной точкой для современной ему мысли Халифата. Однако одновременно с этим, выделив уникальные стороны концепции Васи́ла, можно заметить, что все методологические предпосылки, необходимые для возникновения феномена мутазилитской школы калама, в ней все-таки присутствуют. Восприятие и переосмысление басрийскими мутакаллимами античного наследия было подготовлено главным образом рационалистической направленностью концепций богослова, которая в наследии последующих поколений мыслителей стала подлинной методологической основой новой философско-религиозной системы.

## Приложение

### *Хутба [Васи́ла], в которой он опустил букву «ар-ра’»<sup>2</sup>*

Хвала Аллаху ветхому, безначальному, вечному, бесконечному! [Хвала] Тому, Кто возвысился в унижении Своем и унизился в возвышении Своем! [Хвала] Тому, Кто неподвластен часу и месту! [Хвала] Тому, Кому не в тягость блюсти Свое создание, и [Тому, Кто] возвел его не по [бытийствующему до него] подобию, но [лишь Своими] художеством и искусством, великолепием осыпав землю, исполнив Свою волю и явив Свое знание, указывающее на Его божественность! Возвышен [же] Он — не следует за судом Его ничто, и нет отмены осуждению Его! [Воистину возвышен Тот], Чьему величию поклонилась всякая [вещь], Чьей власти все подчинено,

<sup>1</sup> *Ал-Химйари, Нашван*. Ал-Хор ал-‘айн. Каир, 1948. Т. 1. С. 256.

<sup>2</sup> Предлагаемый вниманию читателя отрывок интересен прежде всего своим внутренним, смысловым дуализмом. В то время как стиль проповеди Васи́ла носит традиционную для ислама риторическую форму, текст ее, в неявном, свернутом виде, содержит характерные именно для мутазилитской доктрины вкрапления: так, говоря о Боге, ’Абу Хузайфа обходит молчанием проблему Его атрибутов, лишь подчеркивая «возвышенность» Аллаха по отношению к свойствам твари. Также богослов подчеркивает важность индивидуального делания человека, исключая всяческую детерминированность его судьбы.

Перевод выполнен по: Навадир ал-Махтутат. Ал-Маджму‘а ас-санийа. Каир, 1973. С. 118–135.

Чья милость охватывает все, [Им созданное]! [Воистину возвышен Тот], от Чьего [ведения] не ускользнет и песчинка, [ибо] Он — Слышащий, Знающий! Свидетельствую, что нет бога [иного], нежели Аллах Единственный; нет подобного Ему! Святятся имена Его, велики благодеяния Его! Возвышен Он над свойствами всех созданий и избавлен Он от сходства со всякой изготовленной [человеком вещью]! Не достигают Его [человеческие] мечтания, не постигают Его умы и мысли; [но если] ослушаются [слуги] Его — знает Он [об этом; если] молят они Его — слышит Он [их мольбы], милуя кающихся, избавляя [их от их же] злодеяний и зная об [их] путях. Также свидетельствую свидетельством истины и ее словом, чистым помыслом и гласом души, что Мухаммад сын 'Абдуллаха — слуга Аллаха, Его Посланник и ставленник, посланный Им к созданию Его со словом света и наставления [на] истинный путь! [Свидетельствую также и о том], что [Посланник] донес истину [Аллаха], наставив [в ней] своих сподвижников и защитив ее! Не сбили его [с истинного пути] Аллаха ни осуждение невежды, ни мнение сомневающегося; [Посланник] же шел по нему к своей цели, пока не упокоил его [Всевышний]! Да благословит Аллах Мухаммада и его семейство [благословением], более великим, вечным и высоким, чем благословение Его чистейших посланников и честнейших ангелов, ведь Он — Восхваляемый, Всеславный!

Завещаю вам, о, слуги Аллаха, следовать Ему, повинуюсь Его указанию и избегая ослушания Его! Побуждаю я вас [к выполнению того], что возложено на вас, ибо следование Аллаху есть лучший клад и изумительнейшая судьба в обещанном [веке]. Да не отвлечет вас [от сего] низшая жизнь со своими обманами и богатствами, наслаждениями и вожделенными мечтами, ведь она — лишь малое удовольствие, без следа исчезающее! Много же вы видели из ее «чудес»: скольких манила она в свои сети — и погубила каждого, кто отдался ей!.. [Вначале] поила она их сладостью, смешанной с величием султанов, их весями и замками, их конями и битвами, их ложами, покоями и подданными; потом вонзала она в них свои когти, молола своими камнями, истязала своими клыками, заменяя их богатство нищетой, славу — бесчестьем, жизнь — небытием; стали могилы их селениями, змеи — обитателями их [тел]. Не осталось от них ничего — только видимые жилища их, их тени; нельзя [ныне] услышать ни одного из них. Ищите же — да помилует вас Аллах! — лучшее богатство — то есть послушание [Богу]! Следуйте [Аллаху], о, имеющие ум, может быть, вы будете счастливы! Да сделает нас Аллах теми, кто следует Его наставлению, [теми], кто следует своему счастью, [теми], кто, слыша слова, следует наилучшим [из них], — ибо сии суть те мыслящие, кого ведет Аллах Своим путем! Воистину, истинные жизнеописания [сих] спасшихся суть Книга Аллаха — велики айаты ее, ясны поучения ее! Ежели будет она вам читаться — внимайте ей, и, быть может, вы будете наставлены!

Отдаляюсь от Шайтана-соблазнителя к Аллаху Слышащему, Знающему! Именем Аллаха Изъясняющего, Милующего, [исповедаю]: «Скажи: “Он — Аллах — Един, Аллах вечный; не создал [сына] и не был создан, и не был Ему подобен никто!”» [Коран, 112]. Да будет нам польза от Книги Аллаха, ее ясных аятов, ниспосланных нам! Да удалит Он от нас муки ада, и да введет нас в сады Эдема! Учил же я вас тому [, чему научил Он нас], — и да будет доволен мною и вами Аллах!

### Источники и литература

*'Абу Рида М. Ибрахим б. Сайяр ан-Наззам ва ара'у-ху ал-каламиййа ал-фалсафиййа.* Каир: Лиджнат ат-та'лиф ва ат-тарджама, 1946. 192 с.

*Ал-'Андалуси, Ибн 'Абд Рабби-хи.* Ал-'Ақд ал-фарид. Т. 1. Каир: ал-Мактаба ат-тиджариййа ал-кубра, 1935. 312 с.

*Ал-'Аскалани, Ибн Хаджар.* Лисан ал-мизан. Т. 6. Хайдарабад: ад-Дакн, 1911. 640 с.

*Ал-'Аскари, 'Абу Хилал.* Ал-'Ава'ил. Танга: Дар ал-Башир, 1408 г. х. 443 с.

*Ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан.* Макалат ал-'исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин. Бейрут: ал-Мактаба ал-'асриййа, 1990. 650 с.

*Ал-Багдади, 'Абдулкахир.* Ал-Фарк байн ал-фирак. Бейрут: Дар ал-афак, 1982. 214 с.

*Ал-Балхи, 'Абу ал-Касим.* Баб зикр ал-м'утазила// Фадр ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Тунис: ад-Дар ат-тунисиййа ли-н-нашр, 1974. С. 63–119.

*Вольф М. Н.* Средневековая арабская философия: мутазилитский калам. Новосибирск: Новосибирский государственный университет, 2005. 80 с.

*Ал-Газали, 'Абу Хамид.* Ал-Мустасфа мин 'илм ал-'усул. Каир: Мактабат 'Иса ал-Баби ал-Халаби, 1937. 310 с.

*Ад-Дарими, 'Усман.* Ар-Радд 'ала ал-джахмиййа. Кувейт: ад-Дар ас-салафиййа, 1985. 204 с.

*Ал-Джахиз, 'Абу 'Усман.* Ал-Байан ва ат-табиййин. Т. 1. Каир: Мактабат ал-Ханиджи, 1998. 412 с.

*Аз-Захаби, Мухаммад б. Ахмад.* Сийар а'лам ан-нубала'. Т. 5. Бейрут: Му'ассасат ар-Рисала, 2001. 500 с.

*Аз-Захаби, Мухаммад б. Ахмад.* Тазкират ал-хуффаз. Т. 1. Хайдарабад: Да'ират ал-ма'ариф ал-'усманиййа, б. г. 400 с.

*Ибн ал-'Асир, 'Узз ад-Дин 'Али.* Ал-Камил фи ат-та'рих. Т. 3. Каир: ал-Мактаба ал-мунириййа, 1348 г. х. 515 с.

*Ибн Касир, Исма'ил б. 'Умар.* Ал-Бида'а ва ан-нихайа. Т. 9. Бейрут: Мактабат ал-Ма'ариф, 1966. 360 с.

*Ибн Муртада, ал-Махди ли Дин Аллах.* Табакат ал-му‘тазила. Бейрут: Дар мактабат ал-хайат, 1961. 207 с.

*Ибн ан-Надим, Мухаммад.* Ал-Фихрист. Каир: Матба‘ат ал-истикама, 1929. 600 с.

*Ибн Нубата, Джамал ад-Дин.* Сарх ул-уйун. Каир, 1321 г. х. 334 с.

*Ибн Са‘д, Мухаммад.* Китаб ат-Табакат ал-кабир. Т. 5. Бейрут: Дар Садир, 1957. 408 с.

*Ибн Таймиййа, Такийй ад-Дин.* Маджму‘ ал-фатава. Т. 20. Медина: Маджма‘ ал-малик Фахд, 1995. 616 с.

*Ибн Таймиййа, Такийй ад-Дин.* Ар-Рисала ал-хамавиййа. Эр-Рияд: Дар ас-Самай‘ии, 2004. 637 с.

*Ибн Халликан.* Вафиййат ал-а‘йан. Т. 6. Бейрут: Дар Садир, 1972. 440 с.

*Ибрагим Т. К.* Каламское опровержение антропоморфизма // Ишрак, № 2, М., 2011. С. 364–398.

*Ал-‘Исфараййини, ‘Абу ал-Музаффар.* Ат-Табсир фи ад-дин. Каир: Мактабат ал-Ханиджи, 1955. 254 с.

*Ал-‘Исфакани, ‘Абу ал-Фарадж.* Китаб ал-агани. Т. 3, 24. Бейрут: Дар Садир, 1950. 532, 363 с.

*Ал-‘Исфакани, ‘Абу ал-Фарадж.* Макатил ат-талибиййин. Каир: Дар ихйа’ ал-кутуб ал-‘арабиййа, 1949. 880 с.

*Ал-Йафи‘и, ‘Абдуллах.* Мир‘ат ад-джинан. Т. 1. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1997. 360 с.

*Ал-Кирафи, Шихаб ад-Дин.* Шарх танких ал-фусул. Каир: Шарикат ат-тиба‘а ал-фанниййа, 1973. 460 с.

*Ал-Малти, ‘Абу ал-Хасан.* Ат-Танбих ва ар-радд. Каир: ал-Мактаба ал-‘азхариййа, 1949. 186 с.

Навадир ал-Махтутат. Ал-Маджму‘а ас-саниййа. Каир: Мактабат ‘Иса ал-Баби ал-Халаби, 1973. 966 с.

*Ас-Сам‘ани, ‘Абу Са‘д ‘Абдулкарим.* Ал-Ансаб. Т. 1. Бейрут: Дар ал-джинан, 1988. 424 с.

*Ас-Сафадии, Салах ад-Дин.* Ал-Гайс ал-мунсаджим. Т. 2. Каир: ал-Матба‘а ал-‘азхариййа, 1305 г. х. 420 с.

*Субхи, А.* Аз-Зайдиййа. Бейрут: Дар ан-нахда ал-‘арабиййа, 1991. 486 с.

*Ас-Суйути, Джалал ад-Дин.* Ал-‘Иткан фи ‘улум ал-Кур‘ан. Т. 1. Каир: ал-Мактаба ал-хиджазиййа, 1368 г. х. 360 с.

*Ат-Табари, ‘Абу Джа‘фар.* Тафсир. Т. 6. Каир: Мактабат Ибн Таймиййа, б. г. 700 с.

*Ат-Тавхиди ‘Абу Хаййан.* Ал-Мукабасат. Каир, 1920. 383 с.

*Таш Кубри-заде, Ахмад б. Мустафа.* Мифтах ас-са‘ада ва мисбах ас-сийада. Т. 2. Каир: Дар ал-кутуб ал-хадиса, 1968. 570 с.

*Ал-Хаййат, ‘Абу ал-Хусайн.* Ал-Интисар ва ар-радд ‘ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. Каир: ад-Дар ал-‘арабиййа ли-тахкик ал-китаб, 1925. 320 с.

Ал-Хамави, Йакут. Му‘джем ал-‘удаба’. Т. 19. Каир: Мактабат ‘Иса ал-Баби ал-Халаби, б. г. 327 с.

Ал-Хамави, Йакут. Му‘джем ал-булдан. Т. 2. Бейрут: Дар Садир, 1993. 549 с.

Ал-Хамадани, ‘Абд ал-Джаббар ал-кади. Фадл ал-и‘тизал ва табакат ал-му‘тазила// Фадл ал-и‘тизал ва табакат ал-му‘тазила. Тунис: ад-Дар ат-тунисийа ли-н-нашр, 1974. С. 139–350.

Ал-Хамадани, ‘Абд ал-Джаббар ал-кади. Шарх ал-‘усул ал-хамса. Каир: Мактабат Вахба, 1996. 830 с.

Ал-Химйари, Нашван. Ал-Хор ал-‘айн. Каир: Матба‘ат ас-са‘ада, 1948. 318 с.

Аш-Шариф ал-Муртада. Ал-‘Амали. Т. 1. Бейрут, Дар ал-китаб ал-‘арабийй, 1967. 650 с.

Аш-Шариф ал-Муртада. Ал-Маниййа ва ал-‘амал. Хайдарабат: Да‘ират ал-ма‘ариф ал-‘усманиййа, 1898. 76 с.

Аш-Шахрастани, ‘Абу ал-Фатх. Ал-Милал ва ан-нихал. Бейрут: Дар ал-ма‘рифа, 1993. 665 с.

van Ess, J. Wasil b. ‘Ata’// The Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1986. Vol. 11. Pp. 164–165.

## References

‘Abu Rida M. (1946). *Ibrahim ibn Sayyar an-Nazzam wa Ara’uhu al-Kalamiyya al-Falsafiyya* [Ibrahim b. Sayyar an-Nazzam and His Philosophical Teachings]. Cairo: Lijnat at-ta’lif wa at-tarjama. 192 p. (in Arabic).

Al-‘Andalusi, Ibn ‘Abd Rabbihi (1935). *Al-‘Aqd al-Farid* [The Unique Jewells]. Cairo: al-Maktaba at-tijariyya al-kubra. 432 p. (in Arabic).

Al-‘Asqalani, Ibn Hajar (1911). *Lisan al-Mizan* [The Tongue of Scales]. Hyderabad: ad-Dakn. 7645 p. (in Arabic).

Al-‘Askari, ‘Abu Hilal (1408 H.) *Al-‘Awa’il* [First People]. Tanta: Dar al-Bashir. 443 p. (in Arabic).

Al-Ash‘ari, ‘Abu al-Hasan (1990). *Maqalat al-‘Islamiyyin wa Ihtilaf al-Musallin* [Theological Opinions of the Muslims]. Beirut: al-Maktaba al-‘asriyya. 650 p. (in Arabic).

Al-Baghdadi, ‘Abdulqahir (1982). *Al-Farq bayn al-Firaq* [The Difference between Sects]. Beirut: Dar al-afaq. 214 p. (in Arabic).

Al-Balkhi, ‘Abu al-Qasim (1974). *Bab Zikr al-Mu‘tazila* [About Mu‘tazilites]. Fadl al-‘itizal wa Tabaqat al-Mu‘tazila. Tunis: ad-Dar at-tunisiyya li-n-nashr. Pp. 63–119. (in Arabic).

Ad-Darimi, ‘Uthman (1985). *Ar-Radd ‘ala al-Jahmiyya* [In Response to Jahmites]. Kuwait: ad-Dar as-salafiyya. 204 p. (in Arabic).

Al-Ghazali, ‘Abu Hamid (1937). *Al-Mustasfa min ‘Ilm al-‘Usul* [Excerpts from al-‘Usul Theory]. Cairo: Maktabat ‘Isa al-Babi al-Halabi. 310 p. (in Arabic).

Al-Hamadani, 'Abd al-Jabbar (1974). *Fadl al-I'tizal wa Tabaqat al-Mu'tazila* [The Excellence of *Mu'tazilites* and Their Classes]. *Fadl al-I'tizal wa Tabaqat al-Mu'tazila*. Tunis: ad-Dar at-tunisiyya li-n-nashr. Pp. 139–350.

Al-Hamadani, 'Abd al-Jabbar (1996). *Sharh al-'Usul al-Khamsa* [Explaining of Five Principles]. Cairo: Maktabat Wahba. 830 p. (in Arabic).

Al-Hamawi, Yaqut. *Mu'jam al-'Udaba'* [The Dictionary of Writers]. Cairo: Maktabat 'Isa al-Babi al-Halabi. 6000 p. (in Arabic).

Al-Hamawi, Yaqut (1993). *Mu'jam al-Buldan* [The Dictionary of Countries]. Beirut: Dar Sadir. 2700 p. (in Arabic).

Harwn 'A (ed. 1973). *Nawadir al-Makhtutat* [Rare manuscripts]. Cairo: Maktabat 'Isa al-Babi al-Halabi. 966 p. (in Arabic).

Al-Himyari, Nashwan (1948). *Al-Hor al-'Ayn* [The Houris]. Cairo: Matba'at as-sa'ada. 318 p. (in Arabic).

Ibn al-Athir, 'Uzz ad-Din 'Ali (1348 H.). *Al-Kamil fi at-Ta'rikh* ["The Complete" in History]. Cairo: al-Maktaba al-muniriyya. 4750 p. (in Arabic).

Ibn Kathir, Isma'il b. 'Umar (1966). *Al-Bidaya wa an-Nihaya* [The Beginning and its End]. Beirut: Maktabat al-Ma'arif. 15000 p. (in Arabic).

Ibn al-Murtada, al-Mahdi li-Din Allah (1961). *Tabaqat al-Mu'tazila* [Classes of *Mu'tazilites*]. Beirut: Dar maktabat al-hayat. 207 p. (in Arabic).

Ibn an-Nadim, Muhammad (1929). *Al-Fihrist* [The Index]. Cairo: Maktabat al-istiqaama. 600 p. (in Arabic).

Ibn Nubata, Jamal ad-Din (1321 H.). *Sarh al-'Uyun* [The Expanse of Eyes]. Cairo. 334 p. (in Arabic).

Ibn Sa'd, Muhammad (1957). *Kitab at-Tabaqat al-Kabir* [The Big Book of Classes]. Beirut: Dar Sadir. 4000 p. (in Arabic).

Ibn Taymiyya, Taqiyy ad-Din (1995). *Majmu' al-Fatawa* [The Compendium of *Fatwas*]. Medina: Majma' al-malik Fahd. 20000 p. (in Arabic).

Ibn Taymiyya, Taqiyy ad-Din (2004). *Ar-Risala al-Hamawiyya* [Hama' Letter]. Riyadh: Dar as-Samayi'i. 637 p. (in Arabic).

Ibn Khallikan (1972). *Wafiyat al-A'yan* [Deaths of People]. Beirut: Dar Sadir. 4000 p. (in Arabic).

Ibragim T. K. (2011). *Kalamskoye Oproverjeniye Antropomorfizma* [Refutation of Anthropomorphism in *Kalam*]. *Ishraq. Ezhegodnik islamskoi filosofii* 2. Moscow: «Nauka». Pp. 364–398. (in Russian).

Al-'Isfahani, 'Abu al-Faraj (1950). *Kitab al-Aghani* [The Book of Songs]. Beirut: Dar Sadir. 8000 p. (in Arabic).

Al-'Isfahani, 'Abu al-Faraj (1949). *Maqatil at-Talibiyyin* [The Descendants of 'Abu Talib]. Cairo: Dar ihya' al-kutub al-'arabiyya. 880 p. (in Arabic).

Al-Isfarayyini, 'Abu al-Muzaffar (1955). *At-Tabsir fi ad-Din* [Wise Thoughts in Religion]. Cairo: Maktabat al-Khaniji. 254 p. (in Arabic).

Al-Jahiz, 'Abu 'Uthman (1998). *Al-Bayan wa at-Tabyyin* [The Book of Eloquence and Demonstration]. Cairo: Maktabat al-Khaniji. 1600 p. (in Arabic).

Al-Yafi'i, 'Abdullah (1997). *Mir'at al-Jinan* [The Mirror of Paradises]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya. 1440 p. (in Arabic).

Al-Khayyat, 'Abu al-Husayn (1925). *Al-'Intisar wa ar-Radd 'ala Ibn ar-Rawandi al-Mulhid* [Victory over Ibn ar-Rawandi the Atheist and Response to Him]. Cairo: Dar al-kutub al-haditha. 5136 p. (in Arabic).

Al-Malti, 'Abu al-Hasan (1949). *At-Tanbih wa ar-Radd* [Warning and Response]. Cairo: al-Maktaba al-'azhariyya. 186 p. (in Arabic).

Al-Qirafi, Shihab ad-Din (1973). *Sharh Tanqih al-Fusul* [The Commentary on Edited "al-Fusul"]. Cairo: Sharikat at-tiba'a al-fanniyya. 460 p. (in Arabic).

As-Safadi, Salah ad-Din (1305 H.). *Al-Ghayth al-Munsajim* [The Falling Rains]. Cairo: al-Matba'a al-'azhariyya. 1464 p. (in Arabic).

As-Sam'ani, 'Abu Sa'd (1988). *Al-Ansab* [The Genealogies]. Beirut: Dar al-jinan. 2600 p. (in Arabic).

Subhi A. (1991). *Az-Zaydiyya* [The Zaidites]. Beirut: Dar an-nahda al-'arabiyya. 486 p. (in Arabic).

Ash-Shahrastani, 'Abu al-Fath (1993). *Al-Milal wa an-Nihal* [Religions and Sects]. Beirut: Dar ma'raifa. 665 p. (in Arabic).

Ash-Sharif al-Murtada (1967). *Al-'Amali* [Book of Dictations]. Beirut: Dar al-kitab al-'arabiyy. 1280 p. (in Arabic).

Ash-Sharif al-Murtada (1898). *Al-Maniyya wa al-'amal* [The End and Hope]. Hyderabad: Da'irat al-ma'arif al-'uthmaniyya. 76 p. (in Arabic).

As-Suyuti, Jalal ad-Din (1368 H.). *Al-'Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* [The Perfect Guide to the Sciences of the Qur'an]. Cairo: al-Maktaba al-hijaziyya. 1200 p. (in Arabic).

At-Tabari, 'Abu Ja'far. *Tafsir* [The Commentary on Qur'an]. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya. 13874 p. (in Arabic).

Tash Kubri-zadeh, Ahmad b. Mustafa (1968). *Miftah as-Sa'ada wa Misbah as-Siyada* [The Key of Happiness and The Light of Might]. Cairo: Dar al-kutub al-haditha. 5136 p. (in Arabic).

At-Tawhidi, 'Abu Hayyan (1920). *Al-Muqabasat* [Borrowed Lights]. Cairo. 383 p. (in Arabic).

van Ess, J. (1986). *Wasil b. 'Ata'*. The Encyclopaedia of Islam. Leiden: Brill. Vol. XI, pp. 164–165.

Volf M. (2005). *Srednevekovaya Arabskaya Filosofiya: Mutazilitskiy Kalam* [Medieval Arab Philosophy: The Mu'tazilites]. Novosibirsk: Novosibirskiy gosudarstvenniy universitet. 80 p. (in Russian).

Az-Zahabi, Muhammad b. Ahmad (2001). *Siyar A'lam an-Nubala'* [Biographies of Great People]. Beirut: Mu'assasat ar-Risala. 13680 p. (in Arabic).

Az-Zahabi, Muhammad b. Ahmad. *Tazkirat al-Huffaz* [The Memorial of the *Hadith* Masters]. Hyderabad: Da'irat al-ma'arif al-'uthmaniyya. 1600 p. (in Arabic).

## VASIL B. 'ATTAH AND THE BIRTH OF MU'TAZILITE 'FIRST GROUNDS'

**Faris O. NOFAL,**

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

**Abstract.** The present article is devoted to the reconstruction and analysis of the religious teachings of Wasil b. 'Atta' — well-known Muslim apologist and theologian, the founder of Mu'tazilite school of kalam (7<sup>th</sup> — 8<sup>th</sup> centuries). On the basis of the remained fragments the author draws a conclusion about relative independence of Wasil's concept, which, though did not become a rotary point in modern to it thought, became a basis for "mature" kalam' theories.

The conclusion about rationalistic paradigmatics of theology of Wasil as the methodological beginning of Mu'tazilite' exegesis, theology and natural philosophy is separately drawn.

**Keywords:** Wasil b. 'Ata', al-Hasan al-Basri, Mu'tazilites, Kalam, Tafsir, Arab Philosophy, Islamic Theology.

UDC 1(091):11, 14

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-93-112



## ПЕРСОЯЗЫЧНАЯ ФИЛОСОФСКОЕ ТЕРМИНОЛОГИЯ НАСИРА ХУСРАВА\*

**КОРНЕЕВА**

**Татьяна Георгиевна,**

канд. филос. наук, науч. сотр. сектора  
философии исламского мира, Институт  
философии РАН

(115172, Россия, г. Москва,  
ул. Гончарная, д.12, стр.1).

E-mail: tankorney@gmail.com

**Аннотация.** Персидские философы внесли большой вклад в развитие арабо-мусульманской философии. Они создавали свои сочинения как на арабском, языке науки того времени, так и на персидском. Насир Хусрав (1004 — после 1074 г.) — выдающийся исмаилитский философ и поэт, который оказал значительное влияние на становление персоязычной философской терминологии. Цель работы — определить специфику и особенности персоязычной философской лексики в трактате Насира Хусрава *Гушайиши ва рахайиши* («Раскрытие и освобождение»), а также разрешить сложности, которые возникают при переводе этого трактата на русский язык.

**Ключевые слова:** перевод, арабо-мусульманская философия, исмаилизм, персидский язык, логико-смысловая теория, универсализм, бытие, существование.

**П**осле падения династии Сасанидов в VII в. ислам широко распространился по территории Персии, вытеснив на периферию господствовавший здесь ранее зороастризм. Вместе с новой религией в Иран пришел и новый язык. Если при Сасанидах языком делопроизводства и литературы был пехлевийский, или среднеперсидский, то с утверждением новой власти официальным языком стал арабский, оказавший большое влияние на дальнейшее развитие персидского языка: персы приняли арабскую графику, было заимствовано множество арабских слов, тогда как доисламские письменные памятники читались уже с большим трудом.

Начало развитию персидского языка как языка философии положил Абу Али Ибн Сина (980–1037). Перс по происхождению, он всю свою жизнь не покидал пределы персоязычного региона — родился в Афшане, недалеко от Бухары, жил в Хорезме, Исфакане, Хамадане. Научное наследие Ибн Сины охватывает многие области: медицину, математику, музыку, поэзию, философию и др. Однако для нас интерес представляет его трактат

*Дāниш-нāма* («Книга знания»), написанный в 1024–1037 гг., особенность которого состоит в том, что это первое философское сочинение на персидском языке. Трактат включает четыре главы: «Логика», «Метафизика», «Физика» и «Математика». В данной статье мы не будем подробно останавливаться на филолого-лингвистическом анализе этого произведения<sup>1</sup>, отметим лишь, что Ибн Сина применял метод калькирования арабских терминов на персидский язык, специализировал значения общеизвестных слов, а также использовал при словообразовании грамматические возможности среднеперсидского языка.

Саййид Х. Наср (р. 1933), иранский философ и специалист по суфизму, считал, что попытка Ибн Сины заменить арабские термины персидскими была «столь же неудачной, как если бы кто-либо стал писать философское сочинение на английском языке, не употребляя при этом слов латинского происхождения... Попытка Ибн Сины хотя и была героической, но отодвинула на два столетия применение персидского языка как научного языка (*as a serious language*) для философии»<sup>2</sup>. Лившиц В. и Смирнова Л. отмечали, что «терминологический аппарат *Дāниш-нāма* служил образцом для Насир-и Хусрау, Газали, Насир ад-Дина Туси, Кашани, которые восприняли многие термины Ибн Сины и создали по их образцам ряд новых»<sup>3</sup>, тем не менее нельзя не сказать, что основные свои труды Ибн Сина написал на арабском языке.

Другим мыслителем, оказавшим большое влияние на формирование новоперсидского языка, был исмаилитский философ и поэт Насир Хусрав (1004 — после 1074 г.). Он родился в городке Кубадийан провинции Хорасан в семье государственных служащих, получил хорошее образование, знал персидский и арабский языки, много путешествовал, имел широкие и разнообразные интересы. В возрасте около 40 лет Насир Хусрав принял решение отправиться в хадж. До нас дошло сочинение *Сафар-нāма* («Книга путешествия») — сборник путевых заметок Насира Хусрава, которые он делал во время своего паломничества в Мекку. Насир Хусрав изучал фортификационные сооружения городов, в которых останавливался, местные обычаи и верования, устройство городской жизни, товары в торговых лавках и многое другое. Е. Э. Бертельс

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. Лившиц В. А., Смирнова Л. П. Язык Даниш-нама и роль Ибн Сины в развитии персидско-таджикской научной терминологии / Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Часть III. Доклады и сообщения о творчестве Ибн Сины. М.: «Наука», 1981. С. 115–127; Afnan S. M. Philosophical terminology in Arabic and Persian / Soheil M. Afnan. Leiden: E. J. Brill, 1964. P. 55–68; Байзаев А. М. Язык «Донишнома» Абуали Ибн Сино (терминология и словообразование): автореферат дис. ... канд. филол. наук. Душанбе: 1992.

<sup>2</sup> Nasr S. The Persian Works of Shaykh Al-Ishrāq Shihāb al-Dīn Suhrawardī / Sayyed Hossein Nasr // The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996. P. 157.

<sup>3</sup> Лившиц В. А., Смирнова Л. П. Язык Даниш-нама и роль Ибн Сины в развитии персидско-таджикской научной терминологии / Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. III. Доклады и сообщения о творчестве Ибн Сины. М.: «Наука», 1981. С. 115.

отмечает, что «язык *Сафар-намэ* прост и естествен. Для человека, привыкшего к напыщенным периодам позднейших персидских прозаиков, он может даже показаться слишком простым и безыскусственным»<sup>1</sup>. Во время своего пребывания в Каире Насир Хусрав провел несколько лет при дворе Фатимидов, где ближе познакомился с исмаилитским учением. В 1052 г., приняв исмаилизм, он вернулся домой в Балх уже в качестве проповедника. Однако активная деятельность на этом поприще привела к тому, что в 1058–1059 гг. Насир Хусрав вынужден был покинуть дом и бежать из города<sup>2</sup>. Остаток жизни он провел в Бадахшане, где написал свои прозаические философские трактаты, а также сборник поэтических произведений. Стоит отметить, что все дошедшие до нас труды Насира Хусрава написаны на персидском. Несомненно, на его язык оказало влияние творчество Ибн Сины. Как полагают ученые, это связано с принадлежностью того и другого к исмаилизму<sup>3</sup>.

Востоковеды уделили немало внимания языку поэзии Насира Хусрава<sup>4</sup>, но язык философских трактатов ученого-исмаилита изучен недостаточно.

Вопросы о том, как переводить философские тексты и насколько они переводимы, поднимались не раз. Тема данной статьи не позволяет углубиться в историю изучения этого вопроса, поэтому мы остановимся непосредственно на проблеме перевода текстов восточной философии<sup>5</sup>.

Рассмотрим две крайние позиции по отношению к иноязычному: на одном полюсе расположен универсалистский подход, на другом — цивилизационный. Идея первого состоит в том, что во всех культурах есть общее «ядро», при этом различия между культурами объясняются

---

<sup>1</sup> *Насир-и Хусрау*. Сафар-намэ. Книга путешествия / пер. и вступ. ст. Е. Э. Бертельса. М. — Л.: Academia, 1933. [Электронный ресурс] // URL: <http://pamirian.ru/N.Khusraw.Safarname.pdf> (дата обращения: 14.07.17).

<sup>2</sup> Бертельс А. Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М.: Издательство восточной литературы, 1959. С. 189–190.

<sup>3</sup> Хотя нет прямых свидетельств того, что Ибн Сина был исмаилитом, по косвенным признакам можно предположить, что он симпатизировал исмаилитскому учению. Тем не менее Ибн Сина упоминается в числе исмаилитских авторов у Е. Бертельса (см.: Бертельс Е. Э. Авиценна и персидская литература // *Избранные труды: История литературы и культуры Ирана*. Т. 5. М.: Наука, 1988. С. 250) и Ж. Лазар (см.: Lazard G. The Rise of the New Persian Language // *The Cambridge History of Iran*. Vol. 4. The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs. Cambridge University Press, 1975. P. 631).

<sup>4</sup> См. Бертельс Е. Э. Насир-и Хусрау и его взгляд на поэзию // *Избранные труды: История литературы и культуры Ирана*. Т. 5. М.: Наука, 1988. С. 314–332; Додыхудоева Л. Р., Рейснер М. Л. Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007.

<sup>5</sup> О проблеме перевода философских текстов см. Псху Р. В. Ситуативная герменевтика как историко-философский метод исследования восточных философских текстов: автореферат дис. ... д-ра филос. наук. М., 2017; Смирнов А. В. Существует ли «всемирная философия», или Проблема преодоления чуждости чужого // *Историко-философский ежегодник-1994*. М.: Наука, 1995. С. 352–360; Корнеева Т. Г. Проблемы методологии востоковедения и интерпретация смысла иноязычного текста // *История востоковедения: традиции и современность: Материалы школы-конференции аспирантов и молодых ученых*. М.: ИВ РАН, 2014. С. 205–216.

спецификой, которая не оказывает на это «ядро» особого влияния. Соответственно при переводе философских текстов можно подобрать точный эквивалент иноязычным понятиям в родном языке.

Согласно второму — цивилизационному — подходу культуры не только не сводимы друг к другу, но и не могут быть поняты друг другом. Каждая из них — замкнутая единица, и носитель одной культуры не может проникнуть в другую. Таким образом, перевод иноязычных философских текстов, по сути, невозможен и сводится к интерпретации текста переводчиком.

Смирнов А. В. предложил логико-смысловой подход, который был апробирован на арабоязычных текстах арабо-мусульманской философии. Суть этого подхода в том, что носители разных макрокультур формируют различные картины мира. Несходство мировоззрений обусловлено различиями в смыслополагании: как мы воспринимаем окружающую действительность и каким способом ее формулируем<sup>1</sup>.

Логико-смысловой подход А. В. Смирнова успешно применяется на арабоязычном материале, однако встает вопрос, применим ли он к персоязычным текстам арабо-мусульманской философии? Смирнов А. В. проводит параллели между восприятием мира в арабо-мусульманской культуре и выражением этой картины в языке. Так, для арабо-мусульманской культуры больше характерна процессуальная картина мира, а для европейской — субстанциональная. Соответственно, в арабо-мусульманской философии сложилась определенная терминология, которая наилучшим образом подходит для выражения процессуальной картины мира. Процесс — это то, что связывает действующего и претерпевающее. Каждое явление можно записать в виде схемы: «*фā'ил* (действитель) — *фи'л* (действие) — *маф'ул* (претерпевающее)».

Рассмотрим персоязычную философскую лексику Насира Хусрава на примере трактата *Гушайиш ва рахайиш* («Раскрытие и освобождение»)². Трактат построен в виде вопросов ученика и ответов учителя и представляет собой краткое изложение исмаилитского учения.

Первый вопрос трактата касается связи между Творцом и творением: «Было ли время (*замāн*) между создателем и созданием? Был ли творец и властелин, когда творение еще не было создано? Создателем и властелином чего был Бог, когда не было творения?»³.

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001; Он же. Архитектоника сознания и архитектоника текста: вместо введения к «Наставлениям ищущему Бога» // *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014. С. 339–345; Он же. Механизмы смыслогенерации как ключ к пониманию инокультурных философских традиций: сравнительный анализ европейской и средневековой арабской мысли: резюме. Секция 30: Сравнительная философия // XIX World Congress of Philosophy. Vol. 2. 1993. [Электронный ресурс] // URL: <https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicatn/texts/gener.htm> (дата обращения: 14.07.17).

<sup>2</sup> *Насир Хусрав*. Гушайиш ва рахайиш. Лондон? 1419 г. х./1999 г. (на перс. яз.).

<sup>3</sup> Там же. С. 1.

Поскольку персоязычная терминология только начинала формироваться, то в трактате Насира Хусрава можно увидеть, как автор использовал в качестве синонимов термины, имеющие близкое, но все-таки разное значение:

Арабский термин	Персидский термин		
	(1) от гл. <b>кардан</b> (делать)	(2) от гл. <b>āфридан</b> (творить)	(3) от гл. <b>падйдāвардан</b> (делать видимым, создавать)
фā'ил (деятель)	кардгār или кārкун	āфридгār	падйдāваранда
фи'л (процесс)	каркард или кардār или кār	āфриниш	падйдāвардан
маф'ул (претерпевающее)	карда	āфрида	падйдāварда

Как следует из таблицы, Насир Хусрав использует в трактате три пары персидских терминов, образованных по правилам персидского языка.

При переводе на русский с этими терминами сложностей не возникает, однако когда мы переходим к категории бытия, начинаются трудности.

При переводе греческих текстов на арабский язык появилась необходимость подобрать арабский эквивалент понятиям «бытие» и «существование» при том, что в арабском языке глагол «быть» отсутствует как таковой. Переводчики использовали формы глагола *ваджада* «отыскивать, обнаруживать» (а точнее «он нашел; он отыскал», т. к. в арабском языке нет неопределенной формы глагола) и *кāна* «возникать, находиться»<sup>1</sup>. Термин *вуджūd*, за которым закрепилось значение «существование», дословно переводится «нахождение, обнаружение», термин *мавджūd* — «найденное, обнаруженное» — получил значение «сущее». Масдаркавн от глагола *кāна* используется реже и переводится как «бытие», а *кā'ин* — «бытийствующее».

<sup>1</sup> О проблеме перевода понятий «бытие» и «существование» см.: *Shehadi F. Metaphysics in Islamic Philosophy*. Delmar-N.Y.: Caravan Books. 1982; *Smirnov A. "To Be" and Arabic Grammar: The Case of kāna and wujida* // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 7. 2016. С. 174–201.

В своем трактате *Гушайиш ва рахайиш* исмаилитский философ образовывает термины «существование» и «сущее» от глагола-связки *хаст*: «сущее» — *хаст*, а «существование» — *хастӣ*. Кроме того, Насир Хусрав прибегает к методу частичного калькирования, чтобы передать арабские термины: *хаст-иваджиб* (необходимо сущее), *хаст-и мумкин* (возможно сущее) и *хаст-имутлақ* (абсолютно сущее). Термины для понятий «несущее» и «несуществование» образованы от отрицательной формы глагола-связки *нїст*: *нїст* — «несущее» и *нїстӣ* — «несуществование».

Для передачи термина «бытие» Насир Хусрав использует формы персидского глагола *бӯдан* — «быть». Возможно сущее — это промежуточное состояние между бытием (*бӯд*) и небытием (*набӯд*). Для понятия «существование» персидский философ использует основу прошедшего времени глагола *бӯдан* — *бӯд*, а для образования термина, обозначающего «небытие», Насир Хусрав прибавляет к основе прошедшего времени *бӯд* отрицательный префикс **на-**, образуя таким образом слово *набӯд*. Термин *бӯдиш* грамматически является именем действия, образован при помощи суффикса **-иш** и синонимичен термину *бӯд* — «бытие».

Как пишет А. В. Смирнов в статье «Словарь категорий: арабская традиция», «*кāна* (быть, существовать) выражает более общий аспект существования, тогда как *вуджида*, *йӯджад* (находиться) скорее означает “быть найденным”»<sup>1</sup>. Итак, мы видим, что Насир Хусрав в качестве более общего понятия использует формы глагола-связки *хаст*, что соответствует арабскому глаголу *кāна*, а для передачи «бытия-наличия» применяет формы глагола *бӯдан* «быть». Однако в трактате «Раскрытие и освобождение» встречается интересный пассаж, который отражает всю сложность перевода арабских терминов на персидский язык.

В двенадцатом вопросе трактата приводится доказательство тварности мира. Процитируем четвертый аргумент в пользу этого тезиса: «Четвертое доказательство того, что мир создан, таково: вещи, которые явлены (*йāфта*), указывают на то, что их сделало явленными. Так, звук — одна из явленных вещей, и письмо тоже из явленных вещей, и обе [эти вещи] стоят далеко друг от друга в явлении (*йāфтабӯдан*), но обе являются указанием на того, кто их делает явленными (*йāфтакунанда*). Весь мир целиком — явленный. Хотя в нем существуют противоположные вещи, но каждая из них указывает на того, кто делает ее явленной. Так как для каждой явленной [вещи] есть тот, кто делает ее явленной, и весь мир — явленный, то стало ясно, что у него есть тот, кто делает его явленным. А любая [вещь], для которой есть тот, кто сделал ее явленной, является созданной»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Смирнов А. В. Словарь категорий и понятий. Арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2001. С. 372.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Гушайиш ва рахайиш. Лондон: 1419 г. х./1999 г. С. 27.

Как видно из приведенного отрывка, процесс явления можно выразить в схеме «тот, кто делает явленным (*йāфтакунанда*) — явление (*йāфтабудан*) — явленное (*йāфта*)». Все формы образованы от персидского глагола *йāфтан* — «обнаруживать, находить» — синонима арабского глагола *ваджада*, о котором речь шла выше<sup>1</sup>. На наш взгляд, так Насир Хусрав сделал попытку передать процессуальность мира средствами персидского языка.

Таким образом, при работе с философскими текстами Насира Хусрава следует учитывать, что он был персом и писал на персидском языке, но его идеи и концепции берут начало в арабоязычной философской традиции. Это не могло не отразиться на той терминологии, которую формировал в своих работах Насир Хусрав. При применении логико-смыслового подхода, предложенного А. В. Смирновым, к текстам Насира Хусрава мы должны учитывать, что в основе арабоязычного мышления лежит отличный от европейского способ смыслополагания: высказывание типа «S есть P», где глагол «быть» выступает в качестве связки двух субстанций, будет верно и естественно для субстанционально-ориентированного мышления, тогда как для процессуально-ориентированного мышления связь такого типа будет искусственной. В основе арабоязычного способа смыслополагания лежит утверждение процесса, то есть связанность S и P происходит не за счет глагола «быть», а за счет процесса, объединяющего две субстанции: «учитель–обучение–ученик»<sup>2</sup>. Насир Хусрав стремился выразить на персидском языке те понятия и тот тип связи между ними, которые нехарактерны для фарси. При переводе на русский язык следует не только обращать внимание на персидское значение того или иного слова, но и учитывать корпус арабоязычной философской терминологии.

Саййид Х. Наср отмечал, что философская терминология, разработанная Насиром Хусравом, не прижилась потому, что он был исмаилитом<sup>3</sup>, этой же точки зрения придерживался и А. Бертельс<sup>4</sup>. Позднее на персидском создавали свои трактаты Насир ад-дин ат-Туси (1201–1274), Баба Афзал (Афзал ад-дин Кашани, ум. 1213/1214). Однако в большинстве своем философы-иранцы не стремились писать на персидском языке. Лазард Г. цитирует отрывок из сочинения Шахмардана ибн Аби ал-Хайр Рази (XI–XII вв.) «Равдат ал-мунаджжимйн» («Сад астрономов»,

<sup>1</sup> Впервые и более подробно этот пассаж был проанализирован в статье: Корнеева Т. Г. Проблема перевода персоязычных текстов арабо-мусульманской философии // *Философия и культура*. 2015. № 8(92). С. 1175–1181.

<sup>2</sup> Смирнов А. В. Смыслополагание и инаковость культур // *Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема / ответ*. ред. вып. А. В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 15–123.

<sup>3</sup> Nasr S. *The Persian Works of Shaykh Al-Ishrāq Shihāb al-Dīn Suhrawardī / Sayyed Hossein Nasr // The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996. P. 157.

<sup>4</sup> Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус»: (о соотношениях между человеком и Вселенной) / критич. текст, указ. и введ. в изучение памятника А. Е. Бертельса; под ред., с предисл. Б. Г. Гафурова и А. М. Мирзоева. М.: Наука, 1970. С. 78.

1073/4 г.), объясняющий эту тенденцию: «Самое удивительное, что когда они пишут книгу на персидском языке, то они утверждают, что используют этот язык для того, чтобы те, кто не знает арабского языка, могли ею воспользоваться. Но они прибегают к словам чистого персидского языка (*дарӣ-йивижā-и мутлақ*), которые сложнее арабских. Если бы они применяли слова, используемые в настоящее время, их было бы легче понять». Он добавляет, что сам использует только обычные слова, то есть арабские, которые любой может выучить за пять дней»<sup>1</sup>. И Насир Хусрав, и Шахмардан Рази жили и творили примерно в одно время, но придерживались противоположных точек зрения на персидский язык. Труды Насира Хусрава оказали большое влияние на становление новоперсидского языка, однако в дальнейшем использовалась арабоязычная философская терминология.

### Литература

*Afnan S. M.* Philosophical terminology in Arabic and Persian // Soheil M. Afnan. Leiden: E. J. Brill, 1964. 124 p.

*Lazard G.* The Rise of the New Persian Language // The Cambridge History of Iran. Vol. 4. The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs. Cambridge University Press. 1975. P. 595–632.

*Nasr S.* The Persian Works of Shaykh Al-IshrāqShihāb al-DīnSuhrawardī / Sayyed Hossein Nasr // The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Richmond, Surrey: CurzonPress, 1996. 375 p.

*Shehadi F.* Metaphysics in Islamic Philosophy. Delmar–N.Y.: Caravan Books. 1982. 154 p.

*Smirnov A.* “To Be” and Arabic Grammar: The Case of *kāna* and *wujida* // Ишрак: ежегодник исламской философии. 2016. № 7. 2016. С. 174–201.

*Байзаев А. М.* Язык «Донишнома» Абуали Ибн Сино (терминология и словообразование): автореферат дис. ... канд. филол. наук. Душанбе: 1992. 24 с.

*Бертельс А. Е.* Насир-и Хосров и исмаилизм. М.: Издательство восточной литературы, 1959. 289 с.

*Бертельс Е. Э.* Авиценна и персидская литература // Избранные труды: История литературы и культуры Ирана. Т. 5. М.: Наука, 1988. С. 241–260.

*Бертельс Е. Э.* Насир-и Хусрау и его взгляд на поэзию // Избранные труды: История литературы и культуры Ирана. Т. 5. М.: Наука, 1988. С. 314–332.

<sup>1</sup> *Lazard G.* The Rise of the New Persian Language // The Cambridge History of Iran. Vol. 4. The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs. Cambridge University Press, 1975. P. 632.

*Додыхудоева Л. Р., Рейснер М. Л.* Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава / Л. Р. Додыхудоева, М. Л. Рейснер. М.: Наталис, 2007. 384 с.

*Корнеева Т. Г.* Проблема перевода персоязычных текстов арабомусульманской философии // *Философия и культура*. 2015. № 8(92). С. 1175–1181.

*Корнеева Т. Г.* Проблемы методологии востоковедения и интерпретация смысла иноязычного текста // *История востоковедения: традиции и современность: Материалы школы-конференции аспирантов и молодых ученых*. М.: ИВ РАН, 2014. С. 205–216.

*Лившиц В. А., Смирнова Л. П.* Язык *Даниш-нама* и роль Ибн Сины в развитии персидско-таджикской научной терминологии // *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. III. Доклады и сообщения о творчестве Ибн Сины*. М.: «Наука», 1981. С. 115–127.

*Насир Хусрав*. Гушайиш ва рахайиш. Лондон: 1419 г. х./1999 г. 92 pp. (на перс. яз.)

*Насир-иХусрау*. Сафар-намэ. Книга путешествия / пер. и вступ. ст. Е. Э. Бертельса. М.—Л.: Academia, 1933.

*Псху Р. В.* Ситуативная герменевтика как историко-философский метод исследования восточных философских текстов: автореферат дис. ... д-ра филос. наук. М.: 2017. 58 с.

Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус»: о соотношениях между человеком и Вселенной / критич. текст, указ. и введ. в изучение памятника А. Е. Бертельса; под ред., с предисл. Б. Г. Гафурова и А. М. Мирзоева. М.: Наука, 1970. 147 с.

*Смирнов А. В.* Архитектоника сознания и архитектоника текста: место введения к «Наставлениям ищущему Бога» // *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2 / пер. с араб., введ. ст. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014. С. 339–345.

*Смирнов А. В.* Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. 504 с.

*Смирнов А. В.* Механизмы смыслогенерации как ключ к пониманию инокультурных философских традиций: сравнительный анализ европейской и средневековой арабской мысли: резюме. Секция 30: Сравнительная философия // *XIX World Congress of Philosophy. Vol. 2*. 1993.

*Смирнов А. В.* Словарь категорий и понятий. Арабская традиция // *Универсалии восточных культур*. М.: Изд. фир-ма «Вост. лит-ра» РАН, 2001. С. 346–382.

*Смирнов А. В.* Смыслополагание и инаковость культур // *Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема / отв. ред. выпуска А. В. Смирнов*. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 15–123.

Смирнов А. В. Существует ли «всемирная философия», или Проблема преодоления чуждости чужого // Историко-философский ежегодник-1994. М.: Наука, 1995. С. 352–360.

## References

Afnan S. M. (1964). *Philosophical terminology in Arabic and Persian*. Leiden: E. J. Brill. 124 p.

Lazard G. (1975). The Rise of the New Persian Language. *The Cambridge History of Iran. Vol.4. The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*. Cambridge University Press. P. 595–632.

Nasr S. (1996). The Persian Works of Shaykh Al-Isrāq Shihāb al-Dīn Suhrawardī. *Sayyed Hossein Nasr. The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Richmond, Surrey: Curzon Press. 375 p.

Shehadi F. (1982). *Metaphysics in Islamic Philosophy*. Delmar–N.Y.: Caravan Books. 154 p.

Smirnov A. (2016). “To Be” and Arabic Grammar: The Case of kāna and wujida. *Ishrak: ezhegodnik islamskoj filosofii*. 2016. No. 7. Pp. 174–201.

Bajzaev A. M. (1992). *Jazyk «Donishnoma» Abuali Ibn Sino (terminologija I slovoobrazovanie): avtoferat* [The Language of Abu ‘Ali Ibn Sina’s ‘Donishnoma’ (Terminology and Word-Formation. Abstract of thesis). Dushanbe. 24 s.

Bertel’s A. E. (1959). *Nasir-i Hosrov i ismailizm* [Nasir Khusraw and Isma‘ilism]. Moscow: Izdatel’stvo vostochnoj literatury. 289 p.

Bertel’s E. Je. (1988). Avicenna i persidskaja literature [Avicenna and the Persian Literature], In E. Je. Bertel’s. *Izbrannye trudy: Istorija literatury i kul’tury Irana*. Vol. 5. Moscow: Nauka. Pp. 241–260.

Bertel’s E. Je. *Nasir-i Husrau i ego vzgljad na poeziju* (1988). [Nasir Khusraw and his View on Poetry]. *E. Je. Bertel’s. Izbrannye trudy: Istorija literatury i kul’tury Irana*. Vol. 5. Moscow: Nauka. Pp. 314–332.

Dodyhudoeva L. R., Rejsner M. L. (2007). *Pojeticheskij jazyk kak sredstvo propovedi: koncepcija “Blagogo Slova” v tvorchestve Nasira Husrava* [The Poetic Language as a Mean of Homily: the Doctrine of ‘Good Word’ in Nasir Khusraw’s Works]. Moscow: Natalis. 384 p.

Korneeva T. G. (2015). Problema perevoda persojazychnyh tekstov arabo-musul’manskoj filosofii [The Problem of Translation of Arabo-Islamic Philosophical Texts Written in Persian]. *Filosofija i kul’tura*. 2015. No. 8(92). Pp. 1175–1181.

Korneeva T. G. (2014). Problemy metodologii vostokovedenija i interpretacija smysla inozazychnogo teksta. [Problems of Methodology of Oriental Studies and the Interpretation of Meaning of Texts Written in Foreign Language]. *Istorija vostokovedenija: tradicii i sovremennost’: (Materialy shkoly-konferencii aspirantov i molodyh uchenyh)*. Moscow: IV RAN. Pp. 205–216.

Livshic V. A., Smirnova L. P. (1981). Jazyk Danish-nama i rol' Ibn Siny v razvitii persidsko-tadzhikskoj nauchnoj terminologii [The Language of 'Danish-nama' and the Role of Ibn Sina in Development of Scientific Persian-Tajik Terminology]. *Pis'mennye pamjatniki i problem istorii kul'tury narodov Vostoka. XV godichnaja nauchnaja sessija LO IV AN SSSR. Chast' III. Doklady i soobshchenija o tvorchestve Ibn Siny*. Moscow: «Nauka». Pp. 115–127.

Nasir Husrav (1419/1999). *Gushajish va rahajish* [Knowledge and Liberation]. London. xii, 132, 92 pp. (in Persian)

Nasir-i Husrau (1933). *Safar-namje. Kniga puteshestvija* [Safar-Nameh. The Book of Voyage]. Per. i vstupit. stat'ja E. Je. Bertel'sa. Moscow–Lenin-grad: Academia.

Pshu R. V. (2017). *Situativnaja germenevtika kak istoriko-filosofskij metod issledovanija vostochnyh filosofskih tekstov: avtoreferat* [The Situative Hermeneutics as Methode of Studying of East Philosophy Texts in History of Philosophy. Abstract of thesis] Moscow. 58 p.

*Pjat' filosofskih traktatov na temu «Afaq va anfus»: (o sootnoshenijah mezhdu chelovekom i vselennoj)* (1970). [Five Philosophical Treatises Concerning 'Afaq va anfus' (Correlation Between the Man and the Universe)]. Moscow: Nauka. 147 p.

Smirnov A. V. (2014). Arhitektonika soznaniya i arhitektonika teksta: vmesto vvedeniya k «Nastavlenijam ishchushchemu Boga» [The Architectonics of Consciousness and Text]. *Ibn Arabi. Izbrannoe*. Vol. 2. Moscow: Jazyki slavjanskoj kul'tury: OOO «Sadra». Pp. 339–345.

Smirnov A. V. (2001). *Logika smysla. Teorija i ee prilozhenie k analizu klassicheskoj arabskoj filosofii i kul'tury* [The Logic of Meaning. Theory and Its Application to the Analysis of the Classical Arabic Philosophy and Culture]. Moscow: Jazyki slavjanskoj kul'tury. 504 p.

Smirnov A. V. (1993). *Mehanizmy smyslogeneracii kak ključ k ponimaniju inokul'turnyh filosofskih tradicij (sravnitel'nyj analiz evropejskoj i srednevekovoj arabskoj mysli) (rezjume) Sekcija 30: Sravnitel'naja filosofija*. [Mechanism of Meaning Generation as a Key to Comprehension of Non-European Philosophical Traditions (Comparative Analysis of European and Medieval Arabic Thought). Abstract]. *XIX World Congress of Philosophy*. V.2.

Smirnov A. V. (2001). *Slovar' kategorij i ponjatij. Arabskaja tradicija* [Dictionary of Categories and Concepts. Arabic Tradition]. *Universalii vostochnyh kul'tur*. Moscow: Izd. firma «Vost. lit-ra» RAN. Pp. 346–382

Smirnov A. V. (2010). *Smyslopolaganie i inakovost' kul'tur* [Meaning Setting and Difference of Cultures]. *Rossija i musul'manskij mir: inakovost' kak problema*. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur. Pp. 15–123.

Smirnov A. V. (1995). *Sushchestvuet li «vsemirnaja filosofija», ili Problema preodolenija chuzhdost i chuzhogo* [Does the 'World Philosophy' exist or the Problem of Overcoming of Alienness of the Alien]. *Istoriko-filosofskij ezhegodnik-1994*. Moscow: Nauka. Pp. 352–360.

## PERSIAN PHILOSOPHICAL TERMINOLOGY OF NASIR KHUSRAW

**Tatiana G. KORNEEVA**,  
Cand. Sci. (Philos.), researcher,  
Department of Philosophy of Islamic  
World, Institute of Philosophy RAS  
(bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow,  
115172, Russian Federation).  
E-mail: tankorney@gmail.com

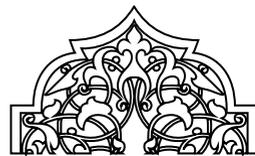
**Abstract.** Persian philosophers made a great contribution to the development of the Arab-Muslim philosophy. They created their own works in Arabic, which was the language of science of that time, and in Persian. Nasir Khusraw (1004 – after 1074) is an outstanding Isma‘ili philosopher and poet who had an impact on the development of Persian philosophical terminology. The relevance of the

study is due to the escalation of scientific interest to the Ismaili texts, which became available to scientists only in the XX century. The aim of the work is to determine the specificity and peculiarities of the Persian philosophical vocabulary in the treatise “Gushayish va Rahaish” (“Knowledge and Liberation”) written by Nasir Khusraw, and also to resolve the difficulties that appeared during translation this treatise into Russian. The article considers the history of the formation of the Persian scientific language, determines the contribution of Nasir Khusraw to its development, articulates the problems faced by the translator during the work on Nasir Khusraw’s philosophical texts. In the article we analyze the ways of understanding philosophical Persian texts.

**Keywords:** Translation, Arab-Muslim philosophy, Isma‘ilism, Persian language, logical-semantic theory, universalism, existence, being



**ОБРАЗОВАНИЕ  
РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН:  
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**





## МУСУЛЬМАНСКОЕ ПРАВО КАК ИСТОЧНИК ОБОГАЩЕНИЯ ЮРИДИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА



ТУКТАРОВА

Гузель Мансуровна,

канд. филол. наук, ст. преподаватель  
каф. языкознания и иностранных  
языков, Казанский филиал  
Федерального государственного  
бюджетного образовательного  
учреждения высшего образования  
«Российский государственный  
университет правосудия»  
(420088, Россия, Республика Татарстан,  
г. Казань, ул. 2-я Азинская, д. 7а).  
E-mail: guzeltuktarova@yandex.ru

*Ignoratis terminis artis,  
ignoratur et ars<sup>1</sup>.*

**Аннотация.** В статье предпринимается попытка пересмотра ряда утвердившихся в татарском языкознании мнений о явлении лексического заимствования арабизмов в татарский язык как результата языковых контактов — непосредственных или опосредованных, обосновывается тезис об особой роли мусульманского права как экстралингвистического фактора не только в формировании юридической терминологии татарского языка, но и в обогащении лексического запаса в целом, делается вывод относительно их «участия» в формировании юридической терминологии татарского языка.

**Ключевые слова:** мусульманское право, татарский язык, арабизм, терминология, юридическая терминология.

В последние годы в современном обществе наблюдается все более усиливающееся внимание к мусульманскому праву. Проводятся исследования, посвященные данному явлению, переиздаются работы мусульманских богословов, впервые опубликованные более ста лет назад. Несомненно, вклад мусульманских юристов в мировую правовую науку признается серьезным, однако интерес к предмету мусульманского права объясняется еще и тем, что роль ислама в современном мире оказывает заметное влияние как на политическую ситуацию во многих странах, так и на систему международных отношений в целом. Необходимо отметить, что в настоящее время мусульманское право, особенно в европейском его восприятии, чаще всего оценивается критически. Этот факт не удивляет, и объяснить его можно тем, что на современном этапе развития мирового сообщества ислам часто оказывается фактором

<sup>1</sup> Если терминология предмета неизвестна, неизвестен и сам предмет (*лат.*).

радикальной и разрушительной политики, необозримо далекой от ценностей демократии в современном ее понимании.

Однако было бы неверно ассоциировать ислам и мусульманское право только с политикой. Ислам — это мировая религия, и культура, ей соответствующая, лежит в основе образа жизни многих поколений мусульман, определяя их поведение. Решение политических и правовых проблем, затрагивающих последователей ислама, требует хотя бы общего представления об их правовой культуре. Мы не ставим задачу исследования мусульманского права с точки зрения критического или доброжелательного взгляда на данное явление. Мы также не задаемся целью оценить категории и понятия, разработанные мусульманскими юристами, с позиций привычного европейского правопонимания — мусульманское право представляет для нас интерес как источник обогащения юридической терминологии татарского языка.

Юридическая терминология представляет собой отдельный пласт терминологической лексики. Ее особенность мы усматриваем в необходимости учета разнообразных источников, «поставляющих» материал, или терминологические элементы — исконные в языке или оказывающиеся заимствованными и уже составляющими группу интернациональных элементов, а также специфики науки права, заключающейся в ее динамичности, тогда как термин как элемент языка — явление статическое.

Республика Татарстан на современном этапе развития не является регионом применения мусульманского права, это определяет ретроспективный характер исследования вопроса, поставленного в настоящей статье, применительно к юридической терминологии татарского языка. В начале VIII в. государственным языком мусульманского мира стал арабский, что нашло отражение в интеграции арабизмов в татарский язык.

Лексическое заимствование арабизмов, относящихся к сфере права, татарским языком традиционно объясняется в татарском языкознании тем, что арабский — это язык мусульманского мира. Однако экстралингвистический фактор в данном вопросе — влияние мусульманского права — остается без пристального внимания исследователей татарского языкознания, тогда как его философским, историко-правовым аспектам посвящены труды многих ученых (Р. М. Мухаметшин, А. Ю. Хабутдинов, А. Н. Юзеев, Х. Ю. Миннегулов, И. К. Загидуллин и др.). Лексическое проникновение арабизмов предметной области «право» в татарский язык можно объяснить рецепцией иностранного права в Золотой Орде XIII–XV вв., что происходило в силу возникновения соответствующих социально-политических условий — монгольские правители постоянно вступали в контакт с народами (необязательно завоеванными), обладавшими иной культурой и системой ценностей,

для чего заимствовались «нормы иностранного права, чтобы взаимодействовать на едином “правовом языке”»<sup>1</sup>. Думается, что так заимствовались иностранные реалии — без семантической ассимиляции в силу их безэквивалентности в тюркских языках. Классическое мусульманское право берет свое начало в монотеистическом мировоззрении, согласно которому государство представляется в виде теократии, глава которого есть Высшее существо. Этот Единый Создатель мира является не только верховным правителем, но также законодателем и судьей. Следствием такого теократического начала становится слияние понятий о праве и богослужении, источником которых служат Священные книги. В монотеистической картине мира законодатель — человек, занимающийся толкованием законов, рассматривающихся как Его непосредственные повеления, оказывается посредником между Божественным законом и человечеством. Таким образом, юристы должны были быть в определенной степени богословами, а богословы — юристами.

Термин *шариат* в татарском литературном языке — *шәригать* представляет собой элемент заимствования из арабского языка. Ван ден Берг отмечал, что «мусульманское право имеет два источника: закон (*шар*, или *шариат*) и обычай (*адет* или *урф*)»<sup>2</sup>. Термин *шариат* является центральным в мусульманском мировоззрении. Однако значения «закон» и «шариат» не могут быть уравнены, поскольку последний включает в себя некоторые понятия, выходящие за пределы определения «закон», в то же время идеи и положения, определяемые законом, содержащимся в шариате, могут быть охарактеризованы как «правовые». Подтверждение этому мы находим у Бернарда Дж. Вайсса: «...шариат... содержит, наряду с правилами, указания для судебного применения этих правил и для их проведения в жизнь посредством государственных санкций. ...В архаическом арабском языке *шарй’а* означает «путь к источнику»<sup>3</sup>. Словами молитвы первой суры Корана молящиеся просят Бога «повести их правильной тропой». Хотя в этом айте Корана «тропа» передается словом *сират*, в данной молитве содержится основная тема, определяющая понятие *шариат* — Божественное руководство. Правильный путь, или *шариат*, означает для мусульманина образ жизни. Татарские богословы Абу-н-Наср Курсави (1776–1812), Шихаб ад-дин Марджани (1818–1889) всесторонне определяют многие ключевые понятия ислама, вытекающие из шариата. Бернард Дж. Вайсс

<sup>1</sup> Почакаев Р. Ю. Чингизово право: правовое наследие Монгольской империи в тюрко-татарских ханствах и государствах Центральной Азии (Средние века и Новое время). Казань: Татар. кн. изд-во. 2016. С. 59.

<sup>2</sup> Ван ден Берг. Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии / пер с гол.; предисл. Л. Р. Сюкияйнена. М.: Наталис: Рипол Классик, 2006. С. 16.

<sup>3</sup> Вайсс Бернард Дж. Дух мусульманского права / пер. с англ. СПб.: «ДИЛЯ», 2008. С. 33.

предлагает экстраполировать определение термина «шариат» из фразы *ал-ахкам аш-шар'ийа*<sup>1</sup>. Значение термина *ахкам* (ед. ч. *хукм*) исследователь передает словом «категоризации (категория)», хотя обычно *ахкам* переводится как «суждения» (у А. Курсави находим соответственно «постановление»<sup>2</sup>), тогда по Бернарду Дж. Вайссу поступки людей оказываются объектами этих категорий. Исследователь считает, что «термин *хукм* является эллиптическим: он используется вместо *ал-хукм 'ала-л-фи'л би-кавнихи каза* — «категория поступка как такого-то и такого-то»<sup>3</sup>. Термин *шар'ийа* — имя прилагательное, оно образовано от того же корня, что и *шариат*. Таким образом, фразу *ал-ахкам аш-шар'ийа* с интересующей нас правовой точки зрения мы можем вслед за Бернардом Дж. Вайссом перевести как «шариатские категории», или даже «категории, составляющие шариат»<sup>4</sup>. Определение термина мусульманского права *шариат* (в татарском литературном языке — *шәригать*), к которому мы пришли, не оставляет возможности использования его в качестве термина «закон» в контексте современного языка правотворчества, как составляемого на татарском языке в оригинале, так и в качестве языка перевода. В данном случае предлагаем термин *закон*. Термин мусульманского права *шариат* — *шәригать* — заимствован татарским литературным языком, что свидетельствует о роли мусульманского права в обогащении татарского языка.

Западные исследователи мусульманского права Бернард Дж. Вайсс и Ван ден Берг считали, что период после кончины Пророка, отмеченный первыми завоеваниями, в результате которых возник «Умаййадский халифат (661–750 гг. н. э.) и наследовавший ему Аббасидский халифат (750 — примерно 950 г. н. э.)»<sup>5</sup>, оказался наиболее значимым для формирования мусульманского права и мусульманского государства в целом. Умаййадский и Аббасидский халифаты «обеспечили политическую почву, необходимую для развития подлинного права»<sup>6</sup>. Значимость данного периода в развитии мусульманского общества для сферы права мы усматриваем в образовании четырех правовых школ (ед. ч. *мазхаб*), занимавшихся вопросами *усул ал-фикх* — дисциплин, изучавших теорию права и методологические принципы, следование которым необходимо при формулировке норм мусульманского права. Умаййады ввели в Халифате новую систему правосудия, что было их несомненным вкладом в развитие права. В этой системе отправление

<sup>1</sup> Вайсс Бернард Дж. Дух мусульманского права / пер. с англ. СПб.: «ДИЛЯ», 2008. С. 35.

<sup>2</sup> Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад) / пер. с араб. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 101.

<sup>3</sup> Вайсс Бернард Дж. Дух мусульманского права / пер. с англ. СПб.: «ДИЛЯ», 2008. С. 35.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 15.

<sup>6</sup> Там же.

правосудия было передано халифом (государем) назначаемым им чиновникам. Чиновники приобретали титул *кади*. В Словаре иностранных слов приводится следующее его толкование: «кади» [ар.] — судья, рассматривающий дела на основе мусульманского права (шариата). При переводе слова «судья» на татарский язык в Русско-татарском словаре предлагаются следующие его значения: *судья, хахим, казый* (уст.). В Толковом словаре татарского языка (Татар теленең аңлатмалы сүзлеге) приводится следующее толкование слова «казый»: «*Казый* — Шәригать законнары буенча хөкем итүче рухани»<sup>1</sup>, что в переводе означает «религиозное лицо по решению вопросов шариата» [перевод автора]. Татарское *казый* — заимствованный арабизм, ассимилировавшийся в татарском языке фонетически, но не семантически.

Следует отметить, что в статьях современных законодательных актов, юридических документов, переведенных на татарский язык<sup>2</sup>, термин *судья* употребляется как *хахим* (см., например, статьи Гражданского Кодекса Российской Федерации на татарском языке). По определению в мусульманском праве *хахим* наделен функциями третейского судьи. Свидетельство данному факту находим и у Ван ден Берга<sup>3</sup>. Лексические единицы *казый* и *хахим* являются заимствованиями арабского происхождения, источником которых служит мусульманское право.

Юридическая терминология татарского языка в сфере имущественных отношений достаточно ярко представлена арабизмами — терминологическими элементами мусульманского права. Так, татарскому термину «*милек*» — собственность — находим арабское соответствие, упоминаемое в мусульманском праве, — собственность — *мильк*; в татарском языке производное от «собственность» — *милек* — «собственник» образуется морфологическим способом — *милекче*, тогда как в арабском наблюдается изменение корневой гласной, соответственно «собственник» — *малик*.

В татарском языке *аманат* (аманат) — «залог, заложник, страхование»; «вещь, доверенная (оставленная) у кого-либо на хранение, заклад»<sup>4</sup>. Арабское *amana* — 1. «надежность, верность, честность»; 2. «вещь, отдаваемая на хранение; заклад; депозит»; 3. «дар, наследие». Арабское *кабул* — 1. «принятие, допущение, соглашение, согласие»; 2. «прием», 3. «наклонность, способность». В татарском языке *кабул булырга* — «исполнять», *кабул итәргә* — в разных значениях «принимать», *кабул итү* — «прием». Арабское *хакика* — 1. «истина, правда, реальность,

<sup>1</sup> Татар теленең аңлатмалы сүзлеге. Өч томда. Т. II. Казан: Татар. кит. нәшр, 1979. С. 22.

<sup>2</sup> Законотворчество в Республике Татарстан в настоящее время ведется на русском языке, его вариант на татарском языке представляет собой переведенную продукцию.

<sup>3</sup> *Ван ден Берг*. Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии / пер с гол.; предисл. Л. Р. Сюкияйнена. М.: Наталис: Рипол Классик, 2006. С. 194–195.

<sup>4</sup> Татарско-русский словарь: В 2 т. Т. 1 (А–Л). Казань: Магариф, 2007. С. 173.

действительность, подлинность»; 2. «существо, сущность»; 3. «истинная ценность». В татарском языке *хакыйкатъ* — «истина, правда». Арабское *арида* — «прошение, заявление, петиция». В татарском языке *гаприза* — «заявление, прошение». Арабское *джумхурийа* — «республика». В татарском языке *жәмһурият* — «республика».

В случаях, когда заимствуется только предметное значение, а также значение, не имеющее эквивалентов в языке-реципиенте, семантика совпадает как в языке-источнике, так и в заимствующем языке. В татарском языке *бэхас*: 1. «пари»; 2. «обсуждение, рассуждение»; 3. «изыскание, исследование, расследование»; 4. «спор, диспут, дискуссия». Арабское *бахс*: 1. «рассмотрение, обсуждение»; 2. «исследование, изучение, изыскание». В мусульманском праве терминологическая единица *шерик* — «совладелец»; татарская лексема *шәрик* — «компаньон, совладелец, пайщик», от которой слово образуется собирательное *шәриклек* — «общество, товарищество (на паях), компания»<sup>1</sup>.

Терминоединица современного татарского языка, его юридическо-го подъязыка *никах* «бракосочетание» представляет собой заимствованный арабизм исламского семейного права *никах* — «бракосочетание». Согласно нормам словообразования в татарском языке от *никах* образована лексема *никахлашу* — «заключение брака», формообразовано *никахны* в *никахны өзү* — «расторжение брака». В русско-татарских словарях — авторитетных источниках — лемма *брак* переведена как «*өйләнү* (о мужчинах), *кияүгә чыгу*, *тормышка чыгу* (о женщинах)»<sup>2</sup>; *вступить в брак* — *өйләнешү*, *расторгнуть брак* — *аерылышу*<sup>3</sup>. В тексте Семейного кодекса Российской Федерации на татарском языке — Россия Федерациясе Гаилә кодексы — юридический термин «брак» переведен как «*никах*»<sup>4</sup>. Так, Глава II Семейного кодекса на татарском языке называется «*Никахлашу һәм никахны өзү*» (заключение и прекращение брака), в тексте которой термин «брак» употребляется как «*никах*» и в различных его словоформах, а также с участием лексемы в терминообразовании: *никахлашу шартлары* (условия заключения брака), *никахлашу тәртибе* (порядок заключения брака), *никахлашу яше* (брачный возраст); *никахлашуга комачаулый торган хәлләр* (обстоятельства, препятствующие заключению брака); *никахлашучы затлар* (лица, вступающие в брак); *никахны юкка чыгару* (прекращение брака), *никахны*

<sup>1</sup> Татарско-русский словарь: В 2 т. Т. 2 (М–Я). Казань: Магариф, 2007. С. 617.

<sup>2</sup> Русско-татарский словарь: Ок. 47000 слов / Э. М. Ахунзянов, Р. С. Газизов, Ф. А. Ганиев и др.; под ред. Ф. А. Ганиева. 4-е изд., испр. М.: ИНСАН, 1997. С. 47; Русско-татарский словарь: В 4 т. Т. 1 (А – З). Казань: Таткнигоиздат, 1955. С. 65.

<sup>3</sup> Русско-татарский словарь: Ок. 47000 слов / Э. М. Ахунзянов, Р. С. Газизов, Ф. А. Ганиев и др.; под ред. Ф. А. Ганиева. 4-е изд., испр. М.: ИНСАН, 1997. С. 47.

<sup>4</sup> Россия Федерациясе Гаилә кодексы / тәрж.: М. Р. Әмирова, Н. Г. Хәйруллина. Казан: Татар кит. нәшр., 2007. 87 б.

өзү (расторжение брака)<sup>1</sup>. Законодательные акты, в том числе кодексы, регламентируют обязательства юридического характера, терминология их языка должна отвечать определенным требованиям, в частности требованию ясности, т. е. «правовые нормы должны быть понятны всем, кому они адресованы»<sup>2</sup>. Из последнего заключаем, что лексическая единица татарского языка, арабизм *никах*, может быть включена в словарную статью «Брак» при составлении русско-татарских словарей с пометой *юр.* (юридическое), а также при составлении тезаурусных словарей по юриспруденции на татарском языке.

В аспекте лексического обогащения татарского литературного языка арабизмами представляет интерес единица *зэkyat* (закят) — налог в пользу нуждающихся членов мусульманской общины. Институт *закята* существовал еще в «доисламское время и был связан с обычаем раздела захваченной добычи, часть которой помещалась в своего рода фонд взаимопомощи племен»<sup>3</sup>. Перевод лексической единицы *налог* в русско-татарских словарях — *салым, түләү*; лексической единицы *пóдать* — *имана, салым, ясак*. В русско-татарских словарях<sup>4</sup> в части перевода единицы *зэkyat* не представлена. Вместе с тем в татарско-русском словаре<sup>5</sup> находим словарную статью «Зэkyat» — дань, пóдать, а также единицу «Зэkyatчы» — сборщик закята, закятчик. В силу этих обстоятельств считаем возможным рекомендовать включение единицы *зэkyat* в словари при составлении русско-татарских словарей в части перевода.

Татарский на протяжении долгого времени испытывал влияние разных языков. Традиционные пласты заимствования составляют русский, а также тюркские языки. В условиях современной языковой глобализации в татарском литературном языке все чаще встречаются англицизмы, германизмы, проникающие в татарский язык через русский. Практика исследования заимствований в юридическом подъязыке татарского языка свидетельствует о том, что некоторая доля их приходится на арабский язык — терминологию мусульманского права. Арабские заимствования, слова исконно арабского происхождения, непосредственно или опосредованно заимствованные татарским языком (который относится к группе тюркских языков, в то время как арабский — к семитским языкам), представляют интерес для исследования в качестве иноязычной составляющей юридической терминологии татарского

<sup>1</sup> Россия Федерациясе Гаилә кодексы / төрж.: М. Р. Әмирова, Н. Г. Хәйруллина. Казан: Татар. кит. нәшр., 2007. 87 б.

<sup>2</sup> Юридическая терминология в образовании и науках об образовании / В. Е. Усанов, Т. Б. Земляная, О. Н. Павлычева, Т. Н. Хабеев. М.: Институт научной информации и мониторинга РАО, 2010. С. 333.

<sup>3</sup> Беккин Р. И. Исламская экономика. Краткий курс. М.: АСТ: Восток–Запад, 2008. С. 248.

<sup>4</sup> Русско-татарский словарь: Ок. 47000 слов / Э. М. Ахунзянов, Р. С. Газизов, Ф. А. Ганиев и др.; под ред. Ф. А. Ганиева. 4-е изд., испр. М.: ИНСАН, 1997. 720 с.; Русско-татарский словарь: В 4 т. Т. 1 (А–З). Казань: Таткнигоиздат, 1955. 358 с.

<sup>5</sup> Татарско-русский словарь: В 2 т. Т. 1 (А–Л). Казань: Магариф, 2007. 726 с.

языка в определении их терминопотребления. Тот факт, что мусульманское право на протяжении веков детерминировало мировоззрение, повседневную жизнь и взаимоотношения татар, большая часть которых в России следовала и следует ханафитскому мазхабу, позволяет рассматривать его как источник обогащения юридической терминологии татарского языка. Стоит отметить, что ценности, отражающие опыт многих поколений народа, никуда не исчезают, какие бы трудные периоды ни случались в его истории. Эти ценности заслуживают и требуют изучения их источников.

### Литература

Беккин Р. И. Исламская экономика. Краткий курс. М.: АСТ: Восток-Запад, 2008. 288 с.

Вайсс Бернард Дж. Дух мусульманского права / пер. с англ. М.; СПб.: «Диля», 2008. 310 с.

Ван ден Берг Л. В. С. Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии: / пер. с гол.; предисл. Л. Р. Сюкияйнена. М.: Наталис: Рипол Классик, 2006. 240 с.

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

Почекаев Р. Ю. Чингизово право: правовое наследие Монгольской империи в тюрко-татарских ханствах и государствах Центральной Азии (Средние века и Новое время). Казань: Татар. кн. изд-во, 2016. 311 с.

Русско-татарский словарь: В 4 т. Т. 1 (А-З). Казань: Таткнигоиздат, 1955. 358 с.

Русско-татарский словарь: Ок. 47000 слов / Э. М. Ахунзянов, Р. С. Газизов, Ф. А. Ганиев и др.; под ред. Ф. А. Ганиева. 4-е изд., испр. М.: ИНСАН, 1997. 720 с.

Татарско-русский словарь: В 2 т. Т. 1 (А-Л). Казань: Магариф, 2007. 726 с.

Татарско-русский словарь: В 2 т. Т. 2 (М-Я). Казань: Магариф, 2007. 726 с.

Юридическая терминология в образовании и науках об образовании / В. Е. Усанов, Т. Б. Земляная, О. Н. Павлычева, Т. Н. Хабеев. М.: Институт научной информации и мониторинга РАО, 2010. 704 с.

Россия Федерациясе Гаилә кодексы / тәрж.: М. Р. Әмирова, Н. Г. Хәйруллина. Казан: Татар. кит. нәшр., 2007. 87 б.

Татар теленең анлатмалы сүзлеге. Өч томда. Т. II. Казан: Татар. кит. нәшр., 1979. 726 б.

## References

- Bekkin R. I. (2008). *Islamskaya ekonomika. Kratkiy kurs* [The Brief Course of Islamic Economy]. Moscow: AST: Vostok – Zapad. 288 s.
- Weiss B. G. (2008). *Duh musul'manskogo prava* [The spirit of Islamic Law]. Saint Petersburg: «Izdatelstvo «Dilya». 320 s.
- Van den Berg (2006). *Osnovnye nachala musul'manskogo prava coglasno ucheniju imamov Abu Khanify i Shafii* [Main Grounds of Islamic Right According to Doctrines of Imams Abu Hanifa and al-Shafi'i]. Moscow: Natalis: Ripol Classic. 240 s.
- Kursavi Abu-n-Nasr (2005). *Nastavlenie lyudey na put istiny (al-Irshad li-l-ibad)* [Instruction of People How to Follow Way of Truth]. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. 304 s.
- Pochekaev R. Yu. (2016). *Chingizovo pravo: pravovoe nasledie Mongolskoy imperii v tyurko-tatarskikh Khanstvakh i gosudarstvakh Tsentralnoy Azii (Srednie veka i Novoe vremya)* [Chingiz's Right. Law Heritage of Mongol Empire in Turk-Tatar Khanates and States of Central Asia (Middle Age and Modern Epoche)]. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. 311 s.
- Russko-tatarskiy slovar: V 4-kh t. T. 1 (A – Z)* (1955). [Russian-Tatar Dictionary]. Kazan: Tatknigoizdat. 358 s.
- Russko-tatarskiy slovar: Ok. 47000 slov* (1997). [Russian-Tatar Dictionary]. 4-e izd., ispr. Moscow: INSAN. 720 s.
- Tatarsko-russkiy slovar: V 2-kh m. T. 1 (A – L)* (2007). [Tatar-Russian Dictionary]. Kazan: Magarif. 726 s.
- Tatarsko-russkiy slovar: V 2-kh m. T. 2 (M – Ya)* (2007). [Tatar-Russian Dictionary]. Kazan: Magarif. 726 s.
- Yuridicheskaya terminologiya v obrazovanii i naukakh ob obrazovanii: monografiya* (2010). [Juridical Terminology in Education and Education Sciences]. Moscow: Institut nauchnoy informatsii i monitoringa RAO. 704 s.
- Rossija Federacijase Gaila kodeksy* (2007). [Family Code of Russia. In Tatar]. Kazan: Tatar. kit. nashr. 87 b.
- Tatar telenen anlatmaly suzlege. Och tomda, II tom* (1979). [Etymological Dictionary of Tatar Language in 3 vol. Vol. 2]. Kazan, Tatarstan kitap nashriyate. 726 b.

## ISLAMIC LAW AS A SOURCE OF ENRICHMENT OF JURIDICAL TERMINOLOGY IN TATAR

**Guzel M. TUKTAROVA,**  
Cand. Sci. (Philol.), senior lecturer  
of the Department of linguistics  
and foreign languages, Kazan branch  
of the Russian University of Justice  
(7a, 2 Azinskaya Str., Kazan,  
Republic of Tatarstan, 420088,  
Russian Federation).  
E-mail: guzeltuktarova@yandex.ru

**Abstract.** The paper deals with an attempt to revise some opinions, which are popular in Tatar national linguistics and according to which Arabic terms are borrowed in Tatar owing to mediated or immediate language contacts. The author affirms, that the Islamic law as an extralinguistic factor played its particular important role not only in the formation of juridical terminology in Tatar, but also in the enrichment of Tatar language vocabulary in general. The analysis

of Arabic words being terms of the Islamic law demonstrates, how serious the Tatar vocabulary has been changed thanks to the islamization. The vocabulary of juridical sphere in Tatar is formed to the great degree by Arabic loan-words.

**Keywords:** Islamic law, the Tatar language, Arabism, terminology, legal terminology.

UDC 811.512.145

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-127-136



## ГАБДУЛЛА БУБИ — РЕЛИГИОЗНЫЙ ФИЛОСОФ И ПРОСВЕТИТЕЛЬ



### ЗАКИРОВ

#### Айдар Азатович,

науч. сотр., Центр исламоведческих исследований Академии наук РТ (420111, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Лево-Булачная, д. 36а).  
E-mail: aydarzak1@yahoo.com

**Аннотация.** В статье рассматриваются основные идеи Габдуллы Буби (1871–1922), которые характеризуют его как религиозного философа и просветителя. В частности, анализируются его полемический труд «Истина» и трактат «Женщины». В статье отражается проблематика трудов, дается их оценка. Также в нем отражены ключевые для коранической экзегетики понятия «насих» и «мансух», затрагивается концепция «открытия дверей иджитихада» как идейный инструмент религиозно-философских размышлений Г. Буби.

**Ключевые слова:** Габдулла Буби, «Истина», «Женщины», «Хакый-каты», насих, мансух, иджитихад, богословское наследие.

УДК 297.17  
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-137-150

**Г**абдулла (Нигматуллин) Буби (1871–1922) по праву считается одним из наиболее ярких представителей татарской теологической школы начала XX в., изучение его жизни и творческого наследия — важный шаг на пути возрождения отечественного мусульманского богословия. Г. Буби достаточно подробно изложил свою жизнь в автобиографических сочинениях «Краткая история медресе Иж-Буби»<sup>1</sup> и «Зиндан»<sup>2</sup>, а взгляды мыслителя были освещены в сочинениях его учеников Дж. Валиди<sup>3</sup> и З. Алиева<sup>4</sup> и в работах современных исследователей А. Х. Махмутовой и Р. А. Гимазовой. Г. Буби является автором многочисленных работ по богословию, большинство из которых написано на старотатарском языке с использованием арабской графики и арабоязычной исламской терминологии. Из всего этого богатого рукописного

<sup>1</sup> Буби Г. Буби мәдрәсәсенә тарихы. 1913–1918 // ОРРК НБ КФУ. № 207 Т. (№ 2653). 185 кз.

<sup>2</sup> Буби Г. Өч томлык сайланма әсәрләр. I–III томнар. 1914–1916. I т. 140 кз. // ОРРК НБ КФУ. № 208 Т. (№ 2652).

<sup>3</sup> Валидов Дж. Очерк истории образования и литературы волжских татар (до революции 1917 года). М.; Пг.: Госиздат, 1923. 107 с.

<sup>4</sup> Алиев З. Истәлекләр // ОРРК НБ КФУ. № 3258 Т.

и печатного наследия к настоящему времени в переводе на русский язык изданы лишь отдельные фрагменты «Истины», которые приведены в книгах А. Х. Махмутовой «Лишь тебе, народ, служенье!»<sup>1</sup> и Р. А. Гимазовой «Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби»<sup>2</sup>. К сожалению, богословское наследие Г. Буби изучено в недостаточной степени и нуждается в более глубоком анализе.

Мы полагаем, что процесс возрождения исламской богословской мысли в нашей стране должен сопровождаться переводом на русский язык трудов татарских ученых-теологов, осмыслением этих трудов с позиций современности и включением их в научный оборот. Осмысление и перевод богословского наследия татарского народа — процесс многогранный и сложный в связи с разрывом поколений и утратой преемственности в изучении этого пласта знаний в советский период. Вместе с тем вопрос этот находит понимание и поддержку со стороны руководства РФ. Так, на церемонии открытия Московской Соборной мечети 23 сентября 2015 г. В. В. Путин сказал, что «государство будет и впредь помогать воссозданию отечественной мусульманской богословской школы, своей системы религиозного образования»<sup>3</sup>. На этом этапе возрастает роль российских религиозных деятелей ислама, их оценки современных общественных процессов в стране и мире в целом. Сегодня требуется глубокий анализ российского богословского наследия как фактора противодействия внешнему религиозно-политическому дискурсу ислама, чуждому нашим традициям, ценностям и обладающему деструктивным потенциалом. В настоящей статье представлены религиозно-философские взгляды Г. Буби, изложенные в таких его сочинениях, как полемический труд «Истина» и трактат «Женщины».

В мусульманской экзегетике считается, что ниспослание аятов и интерпретация смыслов Корана обусловлены конкретными социально-историческими условиями развития исламского вероучения. Если при жизни пророка Мухаммада единственными источниками права были Коран и Сунна, то после его смерти, в период правления праведных халифов, решения принимались в рамках *иджма* (согласованное решение наиболее близких сподвижников) и *рай* (свободное мнение, основывающееся на толкованиях Корана и Сунны). М. Степанянц определяет «рай» как личное мнение, которое «было заменено иджтихадом, суждением менее произвольным, поскольку оно предполагало заключение на основе компетентного знания Корана и Сунны и понимания

<sup>1</sup> Махмутова А. Х. Лишь тебе, народ, служенье! История татарского просветительства в судьбах династии Нигматуллиных-Буби. Казань: Магариф, 2003. 453 с.

<sup>2</sup> Гимазова Р. А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби. Казань: Печатный двор, 2004. 220 с.

<sup>3</sup> Руководство РФ будет поддерживать развитие мусульманского богословия в стране // Интерфакс. 2015. 23 сент.). [Электронный ресурс] // URL: <http://interfax-religion.ru/print.php?act=news&id=60271> (дата обращения: 15.09.2017).

их смысла в заданной ситуации»<sup>1</sup>. В религиозно-правовой и богословской практике под *иджтихадом* понимается «труд, усердие в вынесении правовых предписаний и решение различных религиозных проблем и вопросов на основании аятов Корана, хадисов, кийаса и иджмы»<sup>2</sup>. В X в. в результате формирования правовых школ ислама и кодификации религиозно-правовых норм начала укрепляться мысль, что время *иджтихада* прошло, традиция *таклида*, т. е. следования религиозным постановлениям *муджтахидов* первых четырех столетий ислама, стала считаться нормой. Происходила постепенная догматизация религиозных норм, что привело к сдвигу в сторону ортодоксальности, конформизма и общинности, в противовес плюрализму мнений, инновациям, свободомыслию и индивидуализму<sup>3</sup>.

Несмотря на этот укоренившийся стереотип, некоторые мусульманские ученые и мыслители, такие как Абу Хамид ал-Газали (1058–1111), ибн Рушд (1126–1198), ал-Байдави (1226–1286), ибн Таймийа (1263–1328), Ибн Каййим ал-Джаузийа (1292–1350), Шах Валиуллах Дехлеви (1703–1762) неоднократно обращались к проблеме *иджтихада* и призывали использовать его в решении правовых и богословских споров. Обсуждение этой темы не утратило своей актуальности в Новое время, и такие ученые-мыслители мусульманского Востока, как Дж. ал-Афгани (1839–1897), М. Абдо (1849–1905), Р. Рида (1865–1935), М. Икбал (1877–1938), С. Ахмед-хан (1817–1898) призывали к открытию «дверей *иджтихада*». По их мнению, путь к *иджтихаду* «не только не закрыт, но и каждый факих, отвечающий требованиям веры, обязан использовать метод *иджтихада*»<sup>4</sup>.

На рубеже XIX–XX вв. в татарском обществе также возникает широкий интерес к вопросу *иджтихада* и *таклида*. *Иджтихад* рассматривается как одна из идейных основ для реформирования социальной, культурной, политической и экономической жизни татарского общества, а практика *таклида* — как одна из причин интеллектуального застоя и социально-экономического и политического упадка мусульманских народов. З. Камали (1873–1942)<sup>5</sup> считал, что «основы законов должны быть приведены в соответствие со строем времени, с уровнем развития разума и мышления». Он утверждал: «Они должны согласоваться

<sup>1</sup> Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX–XX вв. М.: Наука, 1974. С. 46.

<sup>2</sup> Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. С. 266. [Электронный ресурс] // URL: <https://megatorrents.kg/download/125617-Islamskij-enciklopedicheskij-slovar-Aj-dyn-Arif-ogly-Ali-zade-2007-PDF> (дата обращения: 15.06.2017).

<sup>3</sup> Lazzarini E. Rethinking the advent of jadidism // Kazan Islamic review. No. 1. Kazan, 2015. P. 134.

<sup>4</sup> Санаи Мехди. Мусульманское право и политика: учебное пособие. М., 2004. С. 42.

<sup>5</sup> З. Камали — мусульманский философ и религиозный деятель, педагог, основатель и директор уфимского медресе «Галия», ученик мусульманского богослова-реформатора, общественного деятеля и муфтия Египта М. Абдо.

с благом и мудростью для данного периода истории и быть способными решать возникающие с каждым новым веком проблемы; в связи с этим необходимо составление проектов, реформ и правил различного уровня, что доверяется специальной комиссии по учреждению законов. На языке Драгоценного Корана этот орган называется «Обладающие знанием о Божьем Деле» (*улу ал-амр*), «Обладатели способностями первооткрывателей» (*ахл истинбат*). В терминологии *фикха* [эта категория лиц] именуется *муджтахидами*. Решения, выносимые этой создающей законы комиссией, называются *иджма*»<sup>1</sup>. В своем проекте З. Камали не только указывал, что *иджитihad* применим, но и предлагал свой проект программы, который предусматривал принятие законов на все случаи жизни для проведения необходимых реформ в общественно-политической жизни.

Современник З. Камали М. Бигиев (1873–1949)<sup>2</sup> подчеркивал, что «для культурного, политического и социально-экономического возрождения мусульманских народов следовало преодолеть ряд серьезных недостатков и проблем в сфере *фикха*, а именно — межмазхабные разногласия и крайне порочную практику *таклида*»<sup>3</sup>. Он утверждал, что *таклид* — это недуг, который привел разум и сердца мусульман в состояние полного застоя, «превратил ислам из религии практического действия в религию оторванных от жизни догм», и далее: «Ослепляя нашу мысль, болезнь *таклида* осложнила наше социальное состояние и в итоге отвлекла наше внимание от чудесного шариата». Все политические и социальные проблемы, с которыми позже столкнулось мусульманское общество, являются следствием *таклида*<sup>4</sup>.

Г. Буби, последователь интеллектуальной традиции А. Курсави и Ш. Марджани (на произведениях последнего он практически вырос), в начале XX в. публикует серию очерков, посвященных насущным проблемам современности. Среди этих работ особое место занимают его произведения религиозно-философского характера, которые нашли широкое распространение среди шакирдов медресе и молодежи, — «Истина»<sup>5</sup>, «Прошло ли время *иджитihad*?»<sup>6</sup>, «Женщины»<sup>7</sup>, «Правильно ли читать проповедь на татарском языке?»<sup>8</sup>, «Многоженство

<sup>1</sup> Камали З. Философия ислама: В 2 т. Т. 1. Ч. I. Философия вероубеждения / пер., вступ. сл., примеч. и коммент. Л. Алмазовой. Казань: Татар. кн. изд-во, 2010. С. 142.

<sup>2</sup> Муса Бигиев — выдающийся татарский философ-богослов, общественный деятель, публицист; как и З. Камали, ученик М. Абдо.

<sup>3</sup> Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. Казань: «Фән», 2005. С. 122.

<sup>4</sup> Там же. С. 111.

<sup>5</sup> Буби Г. Хакыйкатъ. Ч. 1–8. Казан: Лито-Типография И. Н. Харитоновна, 1904–1906. 224 б.

<sup>6</sup> Буби Г. Заманы иджтиhad монкарыизме де'илме? Казан: Электро-типография «Миллят», 1909. 69 б.

<sup>7</sup> Буби Г. Хатыннар / А. Х. Махмутова, басмага эзерләуче. Яр Чаллы: «Ислам нуры» эшмәкәрлек үзәге, 2013. 302 б.

<sup>8</sup> Буби Г. Татарча хөтбә уку дәрестме? Казан: Электро-типография «Үрнәк», 1908. 35 б.

относительно сохранения здоровья»<sup>1</sup>, «Счастье в браке»<sup>2</sup> и др. Наиболее важный из них — его философско-полемический труд «Хакыйкатъ, яхуд Тугрылык» [«Истина, или Правильный путь»]. По словам его ученика Дж. Валидова, до 1910 г. Г. Буби написал под этим названием более двадцати очерков, которые широко разошлись среди молодежи в рукописных вариантах.

Первые семь частей этой работы были опубликованы в Казани в 1904–1905 гг. Восьмая часть была запрещена казанским губернатором после издания. Девятая часть не прошла цензуру (именно она послужила основанием для обвинения Г. Буби в антиправительственной деятельности и осуждения в 1912 г.). Дж. Валидов в статье, написанной после смерти учителя, отмечал: «Его “Хакыйкатъ” [«Истина»] являлась своеобразным журналом, особенно в последних, неопубликованных, частях, и выносила на открытое обсуждение актуальные вопросы эпохи. Они касались всех сторон человеческой жизни. «Истина» в свое время была очень популярным произведением и передавалась шакирдами из рук в руки. Своей смелостью в религиозных вопросах ее автор приводил в изумление молодежь, у которой только-только начала пробуждаться мысль. Трудно указать на какое-либо другое произведение, которое бы так способствовало потере авторитета ортодоксального духовенства и крушению старометодных медресе. Многие из приехавших в Иж-Буби учиться, и я в том числе, были людьми, прочитавшими «Истину» и стремившимися услышать эти мысли из уст самого автора»<sup>3</sup>.

Во введении, которое было издано как первая часть, раскрывается замысел сочинения и предлагается определение философской категории «истина» [хакыйкатъ]. Г. Буби трактует «истину» как «своеобразный клад», который следует искать, а пути подхода к нему усердно и настойчиво узнавать у ученых<sup>4</sup>. Исследователи жизни и творчества Г. Буби слово «тугрылык» переводили со старотатарского на русский язык как «верность, преданность, лояльность». Однако нам представляется, что это понятие следует переводить как «правильный путь», «праведность» [на современном турецком языке «doğruluk»], что более соответствует названию и содержанию сочинений: «Правильный путь — это то, что возвышает и ценится среди людей, его обязывает каждый шариат, каждый человек ищет его, согласуясь со своей совестью, которая направляет человека на этот правильный путь»<sup>5</sup>. Следующие слова также подтверждают

<sup>1</sup> Буби Г. Тәгәддәе зәужәте хифзы сыйххәтә татбыйкь. Оренбург: Типография Гильман Ибрагимовича Каримова, 1901. 20 б.

<sup>2</sup> Буби Г. Тәзәүеждә сәгадәт. Оренбург: Типография Гильман Ибрагимовича Каримова, 1902. 35 б.

<sup>3</sup> Цит. по: Марданов Р. Рахимов С. Миннуллин Р. Бертуган Бубыйларһәм Иж-Бубый мәдрәсәсе: Тарихи-документаль жьентык. Казан: Рухият, 1999. 167–168 б.

<sup>4</sup> Буби Г. Хакыйкатъ. Ч. 1–8. Казань: Лито-Типография И. Н. Харитоновна, 1904–1906. С. 34.

<sup>5</sup> Там же. С. 2.

наш вариант названия: «Даже педагоги и шейхи, которые кажутся учеными людьми, не придерживаются пути Пророка и его сподвижников. Причина — в упадке образования и просвещения, в следовании решениям и фетвам ленивых ученых, которые достигли статуса ученых и отказались от первоначальных обязательных положений религии и не занимаются благовидными делами. Они не понимают, что правильный путь [тугрылык] — это не путь предков и праотцов, а путь счастья и благополучия, который предписал нам ислам»<sup>1</sup>.

В серии очерков «Истина» Г. Буби рассматривает богословскую дихотомию *насих–мансух*, ссылаясь на трактат Джалал ад-дина ас-Суйути (ум. 1505) «Совершенство в коранических науках»<sup>2</sup>. В этой работе Дж. ас-Суйути указывает, что «насах» применим лишь в отношении 20 аятов Корана<sup>3</sup>, а Г. Буби считает, что и эти 20 *айатов* не являются отмененными<sup>4</sup>. Г. Буби полагает недопустимым относить *айаты* к категории отмененных, в то время как *хадисы* можно отнести к разряду с неясным смыслом<sup>5</sup>. Тем более, если это *хадис* с одним передатчиком, так как тот может быть склонен к ошибкам — и в принятии решений, и в передаче *хадиса*.

Г. Буби отмечает: «Среди старых мусульманских ученых были удивительные люди, которые, начав говорить о чем-либо, по возможности старались умножить его». В качестве примера он приводит знаменитого *карья* [чтец Корана наизусть] Абу ал-Касима Хибатуллу бин Салама бин Насра бин Али ал-Багдади (ум. в 410 г. *хиджры*), который в одной только суре «Бакара» насчитал 30 *мансухов*. Всего же он насчитал 225 *мансухов*. Он даже посчитал отмененной суру «Аспр»<sup>6</sup>. Г. Буби указывал, что «имам ас-Суйути, несмотря на то, что он жил спустя пятьсот лет после Абу ал-Касима ал-Багдади, не побоялся уменьшить число аннулированных аятов до 20»<sup>7</sup> и предлагал не отменять положение 20 аятов окончательно: «Я обратился к различным авторитетным тафсирам, чтобы проанализировать толкования и причины ниспослания 225 аятов, которые имам Абу ал-Касим посчитал отмененными и обнаружил, что они применяются. Я даже обнаружил, что некоторые из 20 аятов, определенные имамом ас-Суйути вышедшими из употребления, применялись на практике»<sup>8</sup>. В качестве примера, он приводит

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

<sup>2</sup> Суйути Дж. Совершенство в коранических науках. Вып. 4: Учение о понимании смыслов Корана / под общ. ред. Д. В. Фролова. М.: Восток–Запад, 2005. 320 с.

<sup>3</sup> Муртазин М. Ф. Кулиев Э. Р. Корановедение. М.: Издательство Московского исламского университета, 2011. С. 263.

<sup>4</sup> Буби Г. Хакыйкатъ. Ч. 1–8. Казань: Лито-Типография И. Н. Харитоновна, 1904–1906. С. 14.

<sup>5</sup> Там же. С. 105.

<sup>6</sup> Там же. С. 9.

<sup>7</sup> Там же. С. 10.

<sup>8</sup> Там же. С. 14.

*айат* об оставлении завещания, который Абу ал-Касим ал-Багдади почитал отмененным *айатом* о *закяте*: «Они расходуют из того удела, которым мы их наделяем. Благочестивые из вас те, кто расходуют на пути Аллаха имущество, которым мы их наделили»<sup>1</sup>. Согласно Г. Буби, трактовка айата такова, что предполагает расходование части имущества на пути Аллаха и не предусматривает обязательность закята. Он считает, что в «старые времена» исконно исламские ценности были подменены и в народе прочно укоренились не присущие исламу толкования, которые впоследствии стали именоваться традицией.

Изучив отменяющие и отмененные айаты в коранических науках, Г. Буби заключает, что в Коране не может быть насха, а хадисы с одним передатчиком не являются доводом в пользу отмены коранических предписаний. Он считает, что айаты дополняют друг друга: в некоторых случаях они носят уточняющий, а в других — обобщающий характер. Он рассматривает Коран как целостный, логически заверченный текст.

В трудах Г. Буби особое место занимают идеи таких мыслителей, как уже упоминавшийся Мухаммад 'Абдо и Ахмед Мидхат<sup>2</sup> (1844–1913). Вслед за египетским реформатором и мыслителем М. 'Абдо он утверждает, что обращение к разуму — одно из неизменных качеств ислама, именно поэтому первоначальный, истинный ислам является естественной и высшей религией, предоставляющей человеку возможность развития его естественных потребностей. Г. Буби считает, что ислам способствует сохранению здоровья человека, является источником равенства, истинной цивилизации, возвышенной культуры<sup>3</sup>. Он глубоко убежден, что ислам дает свободу разума и воли, устраняет этнические и классовые различия между людьми, кем бы они ни были — богатыми или бедными, арабами или неарабами, и называет благочестие, разум и законоположения шариата наивысшей добродетелью. Г. Буби позиционирует себя как истинный мусульманин и заключает: «Не существует в мире другой религии кроме ислама, которая препятствовала бы совершению греховных деяний, призывала бы к добру и производила бы впечатление на человека. Сказать — религия ислама — значит сказать — источник воспитания. Если мы поистине изучим причины скверных деяний, которые принижают достоинство человека, то мы увидим недостаток воспитания»<sup>4</sup>. Он глубоко переживает отставание мусульман от других народов из-за их невежества и косности мышления, призывает приобретать знания у немусульман: «Народы, исповедующие другие религии, уже давно проснулись. А мы все еще продолжаем

<sup>1</sup> Буби Г. Хақыкатъ. Ч. 1–8. Казань: Лито-Типография И. Н. Харитоновна, 1904–1906. С. 26.

<sup>2</sup> Мидхат Ахмед — крупнейший турецкий писатель, основоположник жанра романа и рассказа, журналист, переводчик и издатель Османской империи периода Танзимата.

<sup>3</sup> Буби Г. Хақыкатъ. Ч. 1–8. Казань: Лито-Типография И. Н. Харитоновна, 1904–1906. С. 138.

<sup>4</sup> Там же. С. 183–184.

спать в клетке невежества. Другие народы, зная, что мы — мусульмане, переносят наше невежество и глупости на ислам. Ибо всем известно, что прогресс каждого народа исходит из истинной религии, основанной на настоящей добродетели»<sup>1</sup>.

В своих сочинениях заметное внимание Г. Буби уделяет женскому вопросу, посвятив ему труд под названием «Женщины»<sup>2</sup>. Он считает, что исламский шариат наделил женщин большими правами, нежели другие религии и сравнивает их права с правами европейских женщин.

Во-первых, указывает он, ислам наделил женщин правом свободного пользования своим имуществом. Во-вторых, он дал им право получать образование и владеть любыми профессиями. Ислам практически уравнивал в правах женщин и мужчин, за исключением двух-трех позиций. Они получили право быть опекунами над мужчинами, издавать религиозно-правовые и судебные решения.

В качестве примера Г. Буби ссылается на решение второго халифа Умара ибн ал-Хаттаба, который назначил женщину управляющим рынками Медины. Для сравнения он обращает внимание на российские реалии того времени, когда женщина не имела права заниматься адвокатской деятельностью или занимать должность судьи<sup>3</sup>.

Он также предлагает отказаться от идеи подчинения женщины своему мужу, устоявшихся общественных и семейных норм (когда женщины не обедают вместе с мужем, встречают мужа стоя — с почтением и покорностью, отгоняют от мужа мух в летнее время, выказывают готовность подать стакан воды, держа его в руках). Г. Буби задается вопросом: «Неужели вы полагаете, что ваши женщины являются детьми и обязаны в каждом деле следовать воле своего мужа?» В качестве аргумента он приводит слова ученых-педагогов о том, что ограничение свободы препятствует развитию ребенка, сковывает его волю. Г. Буби не сводит процесс воспитания детей к назиданиям родителей и предлагает развивать их естественным образом<sup>4</sup>. Он считает, что девочек с малых лет следует обучать различным ремеслам (хлебопекарное дело, ткачество, ведение домохозяйства), прививать им желание изучать изящные искусства и развивать у них утонченные возвышенные чувства, в том числе побуждать к живописи и музыке<sup>5</sup>. Живопись и музыку он рассматривает как одни из способов воспитания в человеке возвышенных чувств<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Буби Г. Хакыйкатъ. Ч. 1–8. Казань: Лито-Типография И. Н. Харитоновна, 1904–1906. С. 93.

<sup>2</sup> Буби Г. Хатыннар / А. Х. Махмутова, басмага эзерләүче. Яр Чаллы: «Ислам нуры» эшмәкәрлек үзәге, 2013. 302 б.

<sup>3</sup> Там же. Б. 20.

<sup>4</sup> Там же. Б. 31.

<sup>5</sup> Там же. Б. 187.

<sup>6</sup> Там же. Б. 190.

Г. Буби доказывает необходимость приобретения знаний и просвещения как религиозный долг мусульманина: «На деле нам, взяв в назидаение эти выводы, необходимо прилагать усилия, совершать иджтихад, быть осведомленным в каждой науке и просвещении, ремесле и промышленности, мотивировать наш народ к учению и овладению ремеслом. И мы, муллы, обязаны делать это по шариату. Шариат предписывает нам, муллам, делать это»<sup>1</sup>. Данная мысль была высказана в то время, когда в большинстве мусульманских учебных заведений изучали только религиозные дисциплины, а попытки новометодистов включить в учебную программу светские предметы воспринимались как отступление от норм ислама. О том, какая атмосфера царила в медресе самого Г. Буби, находим у Дж. Валидова: «Абдулла Буби и Зияуддин Камали принадлежат к более молодому поколению мусульманских улемов и являются учениками и распространителями идей египетских реформаторов... Они видят в Коране ту центральную исходную точку, из которой берет начало прогрессирующая человеческая культура. В этих двух медресе Коран толковался по самой новой моде: его айатам придавались самые невероятные значения в целях осуществления идей нового времени. Ислам — это сама культура, вот то короткое выражение, которым характеризуются эти учреждения. Хотя в них главное значение придавалось богословию, но и светские науки получили полное гражданство. Молодые мударрисы, стараясь приспособить ислам к светской культурной жизни, подвергали эту религию всевозможному упрощению, пренебрегая мелочами, относящимися к внешним обрядам веры»<sup>2</sup>. Г. Буби считал, что религиозные знания не раскрывают физических свойств вещей, поэтому необходимы светские знания: «Всевышний вложил пользу в каждое творение, скрыв ее от нас, наделил нас разумом и повелел размышлять над способом их извлечения, чтобы мы раскрыли эти блага. Значит, нам следует пользоваться этими благами, а для того чтобы воспользоваться ими, мы должны знать пути и способы их применения. Невозможно познать их, если не ведать такими общеизвестными науками, как химия, механика, зоология, ботаника...» Далее следует вывод: «Если мы постараемся познать блага в творениях Всевышнего, созданных для нашей же пользы, и будем изучать науки, которые способствовали этому, Всевышний будет доволен нами и даст нам благоденствие и свободу, превратит наше будущее в рай. Если же мы будем искать счастье в молитве, зикре и четках, мы лишимся божественной милости, будем находиться в рабстве и унижении, не увидим и капли счастья, а наше будущее окажется в геенне»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Буби Г. Хакыйкатъ. Ч. 1–8. Казань: Лито-Типография И. Н. Харитоновна, 1904–1906. С. 179.

<sup>2</sup> Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы волжских татар (до революции 1917 г.). М.: Государственное издательство, 1923. С. 66.

<sup>3</sup> Буби Г. Хакыйкатъ. Ч. 1–8. Казань: Лито-Типография И. Н. Харитоновна, 1904–1906. С. 178–179.

Г. Буби в своих сочинениях формировал особое отношение к труду, порицал праздность: «Жизнь любого творения состоит из двенадцати месяцев. Из них четыре, то есть одна треть жизни, являются запретными для вас: праздный образ жизни является запретным. Религия обязывает нас выделять на труд восемь часов — это естественный закон для сохранения здоровья. Восемь часов определены для сна, а остальные восемь часов — на еду и поклонение, дабы люди сохраняли естественный баланс жизненных сил. Если человек не отводит восемь часов на труд, он не получит умений и навыков для продолжения жизни. Внутренние животные чувства и страсти окутывают нас, побуждают к занятию бесполезными делами. Ваша задача — силой разума одолеть эти чувства и страсти»<sup>1</sup>. Как сторонник практицизма и здравого смысла, он предлагает пути выхода из положения, в котором оказалась мусульманская умма: «Давайте возложим души и головы на путь знания и просвещения, ведущий к свободе и независимости. Поставим на повестку дня вопрос об отсутствии в шариате дел, исполняемых людьми, называемыми ишанами, и основанных на представлении, что подчинение и молчание ведут к величию и добру. Таким образом мы очистим нашу религию от этой фальши и покажем всему миру, что это естественная и цивилизованная религия»<sup>2</sup>.

Г. Буби отмечает, что счастье и благополучие не достигаются путем молитв или благих намерений, приводя в подтверждение своей мысли хадис: «Прилагай усилия в мирской жизни так, как будто ты собираешься жить вечно, а для загробной жизни так, как будто ты собираешься покинуть этот мир завтра»<sup>3</sup>. На основе этих рассуждений Г. Буби заключает, каким должен быть истинный мусульманин: «Мусульманин станет последователем уважаемых предков только в том случае, если он размышляет, стремится проникнуть из явного в тайное, сведущ в законах науки. Благие дела не рассматривает как один из способов пополнения своего кармана. Он станет в числе тех, кто искренне возносит благодарность Всевышнему Аллаху. Следовательно, истинным мусульманином будет тот, кто выбирает путь, соответствующий Корану и Сунне, порицает праздный образ жизни, стремится иметь свое суждение об айатах и творениях Всевышнего, использует свой разум, чувства и способности, имущество и богатство лишь там, где оно может быть использовано»<sup>4</sup>. М. Вебер характеризует такой подход как «жизненное поведение, которое базируется на сознательной оценке мироздания и отношении к нему с точки

<sup>1</sup> Буби Г. Хакыйкатъ. Ч. 1–8. Казань: Лито-Типография И. Н. Харитоновна, 1904–1906. С. 156.

<sup>2</sup> Там же. С. 190.

<sup>3</sup> Там же. С. 95.

<sup>4</sup> Там же. С. 188.

зрения посюсторонних интересов отдельной личности», и именует его «практическим рационализмом»<sup>1</sup>.

В обобщенном виде мысли и размышления Г. Буби можно свести к следующим ключевым идеям: возрождение религиозной мысли и практики в их первоначальном виде; переосмысление богословского и интеллектуального наследия ислама и адаптация его к реалиям эпохи; отрицание мусульманской мистической традиции и ишанизма как социального института; призыв к осознанному и деятельному поведению в жизни; «открытие врат *иджтихада*» и интеллектуализация общественной жизни; уравнивание в правах мужчин и женщин. Публикация этих очерков имела огромное значение в то время, когда религиозные установки пронизывали все стороны жизни татарского общества, когда в нем господствовало убеждение, что все действия и поступки человека четко регламентированы шариатом. Эти сочинения, провозглашая торжество человеческого разума, способствовали пробуждению сознания, развязывали инициативу людей, открывали перед ними возможности для самостоятельного поиска истины, служили руководством к действию, своеобразным маяком.

## Литература

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

Буби Г. Хакыйкаты. Ч. 1–8. Казань: Лито-Типография И. Н. Харитонова, 1904–1906. 224 с.

Буби Г. Хатыннар / А. Х. Махмутова, басмага әзерләүче. Яр Чаллы: «Ислам нуры» эшмәкәрлек үзәге, 2013. 302 б.

Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем. М.: Прогресс, 1990. 808 с.

Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы волжских татар (до революции 1917 года). М.; Пг.: Госиздат, 1923. 107 с.

Гимазова Р. А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби: (конец XIX — начало XX в.). Казань: Печатный двор, 2004. 220 с.

Камали З. Философия ислама: В 2 т. Т. 1. Ч. I. Философия вероубеждения / пер., вступ. сл., примеч. и коммент. Л. Алмазовой. Казань: Татар.кн. изд-во, 2010. 319 с.

240 б.

Бертуган Бубыйлар һәм Иж-Бубый мәдрәсәсе: Тарихи-документаль жыентык / Р. Марданов, Р. Миннуллин, С. Рахимов. Казан: Рухият, 1999. 240 б.

<sup>1</sup> Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем. М.: Прогресс, 1990. С. 95.

Махмутова А. Х. Лишь тебе, народ, служенье! (История татарского просветительства в судьбах ди-настии Нигматуллиных-Буби). Казань: Магариф, 2003. 453 с.

Санаи Мехди Мусульманское право и политика: учебное пособие. М., 2004. 97 с.

Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX–XX вв. М.: Наука, 1974. 188 с.

Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. Казань: Издательство «Фэн» Академии наук РТ, 2005. 180 с.

Lazzerini E. Rethinking the Advent of Jadidism // Kazan Islamic review. 2015. No. 1. Kazan. 2015. P. 132–146.

## References

Ali-zade A. A. (2007). *Islamskiy ensiklopedicheskiy slovar'* [Islamic Encyclopedic Dictionary]. M.: Ansar 920 p.

Bubi G. (1904–1906). *Haqiqat'* [The Truth]. Parts 1–8. Kazan: Lito-tipografiya I. N. Haritonova. 224 p.

Bubi G. (2013). *Hatinnar* [The Women]. Yar Challi: «Islam nuri» eshmerkerlek uzege. 302 b.

Weber M. (1990). *Izbrannie proizvedeniya: Per. s nem.* M.: Progress. 808 p.

Validov J. (1923) *Ocherk istorii obrazovannosti i literatury volzhskih tatar (do revolyutsii 1917 goda)* [Outline of History of Education and Literature of Volga Tatars Before the Revolution of 1917]. M.; Petrograd: Gosizdat. 107 p.

Gimazova R. A. (2004). *Prosvetitel'skaya deyatel'nost' Nigmatullinikh-Bubi* [Enlightenment Activity of Nigmatullin-Bubi]. Kazan: Pechatniy dvor. 220 p.

Kamali Z. (2010). *Filosofiya islama: v 2 t.* T. 1: Chast I. *Filosofiya veroubezhdeniya* [The Philosophy of Islam in 2 vol. Vol. 1. Part 1. The Philosophy of Theological Doctrine]. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. 319 p.

Mardanov R. Rahimov S. Minnullin R. (1999) *Bertugan Bubililar hem Izh-Bubi medresese: Tarihi-dokumental' zhientik.* [The Family of Bubi and Izh-Bubi Madrasah. Historical and Documental Anthology] Kazan: Ruhayat. 240 p.

Mahmutova A. H. (2003) *Lish' tebe, narod, sluzhen'ye! (Istoriya tatarskogo prosvetitel'stva v sud'bah dinastii Nigmatullinikh-Bubi)* [Only for You, Nation, My Service (History of Tatar Enlightenment Movement and the Fate of Dynasty of Nigmatullin-Bubi)]. Kazan: Magarif. 453 p.

Sa'di 'Abd al-Rahman bin Nasr (2008). *Tolkovaniye Svyachennogo Korana «Oblegcheniye ot Velikodushnogo i Milostivogo»: Smislovoy perevod Korana na russkiy yazik s kommentariyami Abdar-Rahmana as-Sa'di* [Interpretation of Holy Quran 'Relief from Generous and Merciful': Notional Translation of Quran into Russian with the Commentaries of 'Abd al-Rahman as-Sa'di]. V 3 t./Per. s. arab. E. Kuliyeu. M.: Umma. T. 1–3. 1152 p.

Sanai Mehdi (2004). *Musul'manskoye pravo i politika: Uchebnoye posobie* [Islamic Law and Policy: Manual]. M. 96p.

Stepanyants M. T. (1974). *Islam v filosofskoy i obchestvennoy misly zarubezhnovo Vostoka XIX–XX vv.* [Islam in Philosophical and Social Thought of East of XIX–XX Centuries]. M.: Nauka. — 267 p.

Hayrutdinov A. G. (2005). *Musa Jarullah Bigiev*. Kazan: Fen. 180 p.

Ibrahim Mustafa (1972). *El-mugzhem al-waseet* [Average Dictionary]. Istanbul: El-meketeb el-Islemiyye. 1067 p.

*Osmanlıca — Türkçe Lügat* (1994). [Ottoman — Modern Turkish dictionary]. İstanbul: TÜRDAV. 577 p.

Lazzerini E. *Rethinking the advent of jadidism*. Kazan Islamic review. № 1. P. 132–148.

## GABDULLA BUBI AS RELIGIOUS PHILOSOPHER AND ENLIGHTENER

**Aidar A. ZAKIROV,**

research fellow, Center of Islamic  
Studies, Academy of Sciences of Republic  
of Tatarstan

(36a, Levo-Bulachnaya Str., Kazan,  
420111, Russian Federation).

E-mail: aydarzak1@yahoo.com.

**Abstract.** The author of this article analyzes the religious and philosophical thoughts of outstanding Tatar theologian and enlightener Gabdulla Bubi (1871–1922) which were widespread among the students of madrasah in the beginning of the 20th century. Especially the author of this article examines the polemical work *Istina* and treatise *Zhenchini*. Considers problems raised in the works

of G. Bubi, gives his own assessment. Reviews the key terms of Quranic exegesis as abrogation (*nasih we mensuh*) and deals with the issue of free individual search in Quranic interpretation (*idzhtihad*) which is believed to be the core beliefs of life of G. Bubi. The translation and comments are presented by the author of this article.

**Keywords:** Gabdulla Bubi, truth, haqiqat, women, *nasih*, *mansuh*, abrogation, *idzhtihad*, theological thought.

UDC 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-137-150



## РОССИЙСКИЕ МУСУЛЬМАНЕ ВОЛГО-УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА В УНИВЕРСИТЕТЕ АЛ-АЗХАР (В XIX — НАЧАЛЕ XX В.)



### ИСЛЯМОВ

#### Ренат Вафович,

аспирант, Институт стран  
Азии и Африки, Московский  
государственный университет имени  
М. В. Ломоносова  
(125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая,  
д. 11, стр. 1);  
проректор по научной работе  
Московского исламского института  
(125009, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).  
E-mail: islam.dumrf@gmail.com

**Аннотация.** В данной статье предпринимается попытка выяснить влияние ведущего мусульманского университета ал-Азхар на представителей российского ислама, формирование их образа мыслей, а также выявить его роль в социокультурных и общественно-политических процессах, в которые было вовлечено мусульманское сообщество России в середине XIX — начале XX в., связанных в первую очередь с реформой религиозного образования и возникновением интеллигенции.

**Ключевые слова:** Российские мусульмане, ислам, ал-Азхар, Мухаммад Абдо, конфессиональное образование, реформаторство.

УДК 94

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-151-170

Вопросы развития взаимоотношений представителей российского мусульманства с «исламским миром»<sup>1</sup> и, в частности, с мусульманами Египта уже давно вызывают неподдельный интерес у отечественных востоковедов и являются предметом тщательного и многостороннего изучения. Не оставались без внимания исследователей и учащиеся главного религиозного университета арабского Востока — ал-Азхар, которые, возвратившись на Родину, не только распространяли полученные знания, но и становились трансляторами подчас реформаторских идей, генерировавшихся в стенах этого учебного заведения.

Хотя тема российских мусульман в ал-Азхаре в исторической ретроспективе до сих пор не была предметом специального исследования в отечественной арабистике, отдельные сюжеты, в частности о деятельности университета

<sup>1</sup> Несмотря на неоднозначность выражения «исламский мир», или «мусульманский мир», ряд востоковедов все же говорят о наличии у мусульманских стран цивилизационного сходства, что позволяет рассматривать их как своего рода подсистему в системе международных отношений. См.: *Наумкин В. В.* Россия и исламский мир // *Ислам и мусульмане: культура и политика: статьи, очерки и доклады разных лет.* М.—Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. С. 554.

и его влиянии в подготовке интеллигенции, все же рассматривались в работах некоторых ученых. О нём писали такие известные представители российской арабистики, как В. В. Бартольд и И. Ю. Крачковский<sup>1</sup>. К истории университета, школьного дела у арабов и характеристике органов печати обращались такие виднейшие российские востоковеды, как А. Е. Крымский и Б. В. Миллер<sup>2</sup>.

В советской литературе изучению роли ал-Азхара отводилось особое место в связи с освещением периода зарождения буржуазной идеологии в Египте и роли духовенства в общественно-политической жизни страны в условиях идеологической и антиколониальной борьбы<sup>3</sup>.

По мере развития российско-египетских исторических связей рос интерес отечественных исследователей к обозначенной тематике. В этих работах большое внимание уделялось роли и месту ал-Азхара в социально-политической структуре Египта в целом<sup>4</sup>.

В данной статье предпринимается попытка выяснить влияние ведущего мусульманского университета ал-Азхар на представителей российского ислама, формирование их образа мыслей, а также выявить его роль в социокультурных и общественно-политических процессах, в которые было вовлечено мусульманское сообщество России в середине XIX — начале XX в., связанных в первую очередь с реформой религиозного образования.

Для российских мусульман получение религиозного образования всегда имело принципиальное значение. Это было связано с задачами не только формирования личности мусульманина как таковой, но и укрепления в сознании подрастающего поколения важности этноконфессиональной идентичности и сохранения традиций, что приобретало особую актуальность в условиях национальной и религиозной политики, проводимой царской Россией. Выдающийся богослов и историк — муфтий Центрального духовного управления мусульман Р. Фахретдин писал, что после падения Казанского ханства в 1552 г. часть мусульман бежала в Дагестан, Крым и даже в Османскую империю, где впоследствии получила религиозное образование. На рубеже XVII–XVIII вв.

<sup>1</sup> См., например: *Крачковский И. Ю.* Шейх Тантави, профессор С.-Петербургского университета (1810–1861). Избранные сочинения. Т. 5. М.–Л., 1958. С. 229–299.

<sup>2</sup> См. подробнее: *Крымский А. Е., Миллер Б. В.* Все мусульманский университет при мечети аль-Азхар в Каире, его современная наука, печать и журнальная деятельность: Труды Восточной комиссии Московского археолог. об-ва. Т. 2. Вып. 3. М., 1903. С. 169–199.

<sup>3</sup> См.: *Малюковский М. В.* Начальный этап мусульманской реформации в Египте // Ученые записки ИВ АН СССР. Т. XVII. М., 1959; *Ацамба Ф. М.* Формирование рабочего класса в Египте и его экономическое положение. М., 1960; *Нестеров Ф. Ф.* Общественная мысль в Египте в период с конца XIX по тридцатые годы XX в. // Труды Университета дружбы народов им. П. Лумумбы. Т. XXXII. М., 1968; *Шарипова Р. М.* Современная историография ОАР о роли университета аль-Азхар в период буржуазной реформации ислама в Египте в конце XIX — начале XX в. // Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971; *Она же.* Роль руководства «Аль-Азхара» в современной модернизации ислама // Религия и общественная мысль стран Востока. М., 1974.

<sup>4</sup> См.: *Кириллина С. А.* Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX — начало XX в.). М., 1989; *Москалец О. В.* Основные этапы формирования университета ал-Азхар (XIX — нач. XX в.) // Ислам в современном мире. 2017. № 3(13). С. 67–82.

эти люди, вернувшись на Родину, возглавили процесс возрождения мусульманского просветительства<sup>1</sup>. Особую роль в восстановлении системы образования в медресе Р. Фахретдин отводит улемам из Дагестана и их ученикам из числа татар<sup>2</sup>. Однако в силу ряда объективных причин, среди которых исследователи<sup>3</sup> называют отсутствие торгово-экономических интересов татарской буржуазии на Кавказе, а также начавшуюся в 1817 г. длительную и изнурительную Кавказскую войну, дагестанская модель мусульманского образования оказалась невостребованной мусульманами Волго-Уральского региона.

В период правления Екатерины II начинают укрепляться торгово-экономические и дипломатические связи России со Среднеазиатскими государствами, что положило начало активному освоению Российской империей этого региона. Проводниками политики колониальной экспансии стали татарское духовенство и буржуазия, выступавшая также в роли торговых агентов<sup>4</sup>. Так, наряду с экономическим освоением этих земель татары стали обучаться в медресе Средней Азии, наиболее известными среди которых были учебные заведения Бухары. Знание ислама, языков и обычаев Средней Азии, получаемое в медресе, представлялось наиболее актуальным в то время. Однако необходимо отметить, что получение образования в медресе Бухары было доступным не для всех наших соотечественников. Финансовую нагрузку по обеспечению пребывания студентов в мусульманских центрах Средней Азии могли выдержать лишь представители богатых сословий из числа промышленников, торговцев и духовенства. О немногочисленности людей, вернувшихся после обучения в Бухаре, писал и выдающийся богослов и историк Ш. Марджани<sup>5</sup>. Несмотря на то, что медресе и имеющиеся при них комнаты для проживания в Бухаре подпадали под категорию вакуфного имущества (завещанного на благотворительные цели), студентам их все-таки сдавали за деньги. В своих воспоминаниях Ш. Марджани писал, что во время учебы в Бухаре он жил в комнате, которая обошлась ему в эквивалент российских 35 рублей, что по меркам середины XIX века было весьма немаленькой суммой<sup>6</sup>. Если

<sup>1</sup> См.: *Хабутдинов А. Ю.* Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX века. Казань, 2001. С. 70–74.

<sup>2</sup> *Фахретдин Р. Без — Шималь (Болгар) тореклэрэндэ гыйлем тэксил иту рэвешлэре // Болгар вэ Казан тореклэре.* Казан, 1993. Б. 238–239.

<sup>3</sup> См., например: *Махмутова А. Х.* Возрождение и развитие системы образования татар-мусульман в Волго-Уральском регионе в конце XVIII — начале XX в. // Научный Татарстан. № 1. 2011. С. 179.; *Хабутдинов А. Ю.* Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX века. Казань, 2001. С. 73–74.

<sup>4</sup> Подробно см.: *Косач Г. Г.* Город на стыке двух континентов: оренбургское татарское меньшинство и государство. М., 1998. С. 37.

<sup>5</sup> *Марджани Ш.* Аль-кыйсме ас-сани мин китаби мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Болгар (Часть вторая из книги «Собрание полезных сведений о делах Казани и Булгара»). Казан, 1900. Б. 296.

<sup>6</sup> *Шихабутдин Марджани: сборник статей, посвященных 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г.* Казань, 2015. С. 41.

говорить о самой системе образования в этих медресе, то она носила схоластический характер, а основным методом обучения было заучивание не только Корана и хадисов, но также отдельных фраз, отрывков и даже целых книг<sup>1</sup>. Однако именно бывшие ученики бухарских медресе возглавили большинство крупных медресе Волго-Уральского региона, особенно в первой половине XIX века.

Если на первых порах бухарские стандарты способствовали возрождению религиозного образования и исламских традиций среди татар, то в XIX–XX вв., в условиях социально-экономических и политических изменений, которые происходили в России и мире, национальная буржуазия все больше начинает осознавать необходимость поиска новых подходов к системе подготовки интеллигенции, обращаясь в основном к традициям европейской и российской педагогики. В вопросах получения религиозного образования российские мусульмане начинают ориентироваться не на среднеазиатские медресе, а на такие центры мусульманской учености, как Стамбул и Каир. Определенную роль в этом сыграла и критика образования в Бухаре теми, кто непосредственно обучался в здешних медресе. Ш. Марджани, проучившийся 11 лет (1838–1849) в среднеазиатских учебных заведениях и знавший эту систему изнутри, разъяснял тем, кто обращался к нему за советом: «Несмотря на то, что в Бухаре получают знания, читая всевозможные толкования и примечания, знания учеников Бухары очень скудны. В Стамбуле и Египте на знания обращают большее внимание, ученики там более образованны, поэтому и сына Бурханутдина я отправил в Стамбул»<sup>2</sup>.

Стамбул, по мнению исследователя Д. Р. Гильмутдинова, был популярен у мусульман Волго-Уральского региона, «скорее, не из-за уровня предоставляемых компетенций, а в связи с культурной близостью»<sup>3</sup>. Последнее обстоятельство, вероятно, было решающим в выборе Турции не только для получения образования, но и для проживания теми, кто потерял веру в возможность нормальных взаимоотношений с Российским государством. Если в XVI–XVIII вв. большую часть мигрантов составляла национальная элита в лице феодалов и улемов, то миграция конца 1870-х гг. охватила преимущественно крестьянское население<sup>4</sup>. Не вдаваясь в подробности переселения мусульман в Османскую империю, отметим,

<sup>1</sup> См. подробно: *Джурбаев Д. Х.* Система мусульманского образования в Бухарском ханстве в конце XVIII — начале XIX в. (по материалам русских источников) // Вестник Таджикского государственного университета права, бизнеса и политики. Серия: Социальные науки. № 3(55). 2013. С. 209–216.

<sup>2</sup> Шихабутдин Марджани: сборник статей, посвященных 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. Казань, 2015. С. 46.

<sup>3</sup> *Гильмутдинов Д. Р.* Российские муллы в Османской империи (1685–1924), по данным татарских историко-биографических энциклопедий // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. Т. 158. Кн. 3. Казань, 2016. С. 726.

<sup>4</sup> Хабутдинов А. Ю. *Хабутдинов А. Ю.* Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX века. С. 112.

что совокупность ряда причин, среди которых были частые российско-турецкие войны и конфликты, начавшаяся в 1831 г. Турецко-египетская война, а также стремление мусульман из России к изучению источников по исламу на арабском языке и получению прочных знаний, предопределила популярность Египта и, в частности, университета ал-Азхар как традиционного учебного заведения с многовековой историей.

Первые, пусть и поверхностные, сведения об ал-Азхаре мы получаем из дневниковых записей мусульманских паломников, посетивших исламские святыни еще в XIX в. и ранее<sup>1</sup>. Будучи одним из транзитных пунктов на пути следования в Мекку и Медину, Египет с его многовековой традицией в сфере исламского образования пользовался популярностью у российских мусульман. Остановившись в Стране пирамид, они знакомились с известными шейхами и учеными, посещали их занятия, получали новые и закрепляли уже имеющиеся знания. Так, один из российских паломников — педагог и богослов из с. Петряксы (ныне Нижегородской обл.) Хамидулла Альмушев, — описывая в своих путевых заметках знакомство с Мухаммадом Абдо, отмечал его высокую образованность и компетентность: «Я встретился с муфтием Абдулом и даже побывал на его занятии по тафсиру «Джалалайн». Авторитетный учитель, который знает все тонкости своего предмета!»<sup>2</sup> Во второй половине XIX в. волна миграции из мусульманских регионов царской России привела к росту численности российских подданных в Египте. Вероятно, на это повлияло присоединение к России обширных территорий Кавказа и Средней Азии. Так, по данным самой полной и подробной всеобщей переписи населения Египта 1897 г., в стране насчитывалось 4225 выходцев из России. Численность российских мусульман достигала 332 чел<sup>3</sup>. При этом из 523 александрийских россиян 140 являлись хивинцами и 42 бухарцами. Остальные мусульмане — выходцы из районов Поволжья и Северного Кавказа<sup>4</sup>. Любопытно, что ранее, в отчете российского генконсула в Каире И. Лекса за 1880 г., говорилось: «...русских подданных и живущих в Египте под нашим покровительством: Черногорцев, Сербов, Болгар и уроженцев Средней Азии считают 250; чисто русских весьма мало, так что русско-подданные большей частью Греки, Армяне, Черкесы, Ташкентцы и Самаркандцы»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> «Рихлат аль-Марджани (Путешествие Марджани)» Шихабдина Марджани (1880 г.), «Хадж-наме» Хамидуллы Альмушева (1899–1890 гг.). Н. Новгород, 2006.

<sup>2</sup> Альмушев Х. Хадж-наме. Книга о хадже. Путевые заметки. Н. Новгород, 2006. С. 42.

<sup>3</sup> Всеобщая перепись населения 1897 г. Ч. 1. Каир, 1931. Цит. по: Горячкин Г. В. Русская Александрия. Судьбы эмиграции в Египте. М.: «Русский путь», 2012. С. 58.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Горячкин Г. В. Египет глазами россиян середины XIX — начала XX в. Политика. Экономика. Культура: Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XV. Народы Ближнего Востока. Кн. 2. М., 1992. С. 125–126.; Он же. Русская Александрия: Судьбы эмиграции в Египте. 2-е изд., испр. и доп. М.: Русский путь, 2012. С. 307.

Развитие торговых и политических отношений, усиление грузопассажирского потока в Египет, общая благоприятная обстановка в Стране пирамид привели к образованию здесь российской колонии. Этому предшествовали два важных исторических события — долгожданное завершение строительства Суэцкого канала и его открытие в 1869 г., а также создание в 1856 г. Русского общества пароходства и торговли (РОПИТ), которое взамен эпизодических торговых контактов наладило регулярное торговое сообщение между Россией и Египтом.

В Египте российские мусульмане не только знакомились с его учеными, но и становились свидетелями европейского влияния на эту страну и связанной с ним реформаторской деятельности ряда мусульманских правителей, в том числе в сфере просвещения и образования. Так, в 1799 г. на пути к святыням паломник из с. Кайбицы Свияжского уезда Казанской губернии (ныне — Кайбицкий район РТ) Ишан Валид ал-Кайбычи стал очевидцем французского завоевания Египта<sup>1</sup>, которое сопровождалось акциями гуманитарного свойства — открытием в мамлюкском дворце в Каире библиотеки и научного центра, пропагандировавшего достижения европейской мысли, а также выпуском первой в мусульманском мире газеты «ат-Танбих»<sup>2</sup>.

Известны случаи, когда мусульмане из Волго-Уральского региона были близки ко двору египетских правителей и при их участии и влиянии даже занимали посты преподавателей в университете ал-Азхар. По меньшей мере два татарских имама были лично знакомы с приёмным сыном Мухаммеда Али-паши (1769–1849), известным тогда полководцем и государственным деятелем — Ибрагимом-пашой (1789–1848). Речь идет об имаме и мударресе в с. Ташкичу (ныне село в Арском районе Республики Татарстан)<sup>3</sup> Шамсуддине бин Абдуррашиде бин Усмани бин Абдулкадыре ал-Кышкари, создавшем, по мнению Ш. Марджани, лучшее медресе того времени. Следуя в Мекку для совершения хаджа, он познакомился с Ибрагимом-пашой, после чего остался в Каире, где был назначен преподавателем фарси в ал-Азхаре, при этом также занимался вопросами фикха. После его смерти в 1832 г. на эту должность был назначен в 1833 г. другой выходец с Волги — Мухаммедамин бин

<sup>1</sup> *Мэджани Ш.* Аль-кыйсме ас-сани мин китаби мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Болгар (Часть вторая из книги «Собрание полезных сведений о делах Казани и Булгара»). Казан, 1900. Б. 221.

<sup>2</sup> *Lewis B.* The Muslim discovery of Europe. New-York; London, 1982. P. 295, 304.

<sup>3</sup> Сложно сказать, о каком селе идет речь: таковое имелось как в Казанском уезде Казанской губернии, так и в Белебеевском уезде Уфимской губернии. Гильмутдинов Д. Р. в своей статье указывает на второй вариант. См.: *Гильмутдинов Д. Р.* Российские муллы в Османской империи (1685–1924), по данным татарских историко-биографических энциклопедий // Ученые записки Казанского университета. Серия: «Гуманитарные науки». Т. 158. Кн. 3. Казань, 2016. С. 726.

Сайфулла бин Абдулхамид бин Динмухаммад бин Шигаи (ранее — имам в деревне Наласа, ныне Арского района РТ). Проработав недолгое время, он скончался в Каире в том же году<sup>1</sup>.

Кроме вышеуказанных, в трудах Ш. Марджани, Р. Фахретдина и М. Рамзи упоминаются биографии нескольких десятков лиц, преимущественно выходцев с Поволжья и из Приуралья, проходивших обучение в Каире. Эти сведения позволяют предположить, что процесс получения образования российскими мусульманами в Стране пирамид чаще всего носил фрагментарный и несистемный характер, что объясняется рядом факторов. Вплоть до начала XX в. посещение занятий в ал-Азхаре было свободным, а система обучения не предполагала деления на ступени и сдачу квалификационных экзаменов<sup>2</sup>. Немаловажным является и то обстоятельство, что на пути следования паломников Каир был лишь одним из центров исламской культуры, где российские мусульмане совершенствовали свои знания. Их маршруты были индивидуальны и строились в зависимости от запросов и предпочтений самих хаджиев. Чаще всего в столицу вилайета приезжали в целях исправления и улучшения рецитации Корана, что позволяет говорить о высоком уровне египетской школы в части подготовки хафизов и в целом компетенций местных шейхов в области наук о Священном писании ислама. По возвращении в родные места после продолжительного отсутствия представители российского ислама становились имамами, занимались образованием и воспитанием подрастающего поколения. Правда, были и исключения, как, например, в случае с выходцем из города Тара Тобольской губернии (ныне Омская область) по имени Нияз бин Хайдар бин Ярымсаид бин Хайдар бин Гали (1772–1847) — он «был большим купцом, держал фабрику, завод, мастерскую, в знаменитых столицах Сибири его магазины работали четко, слаженно». В Каире он общался с учеными, с помощью которых, в частности, имел возможность исправить рецитацию Корана, получив даже соответствующее свидетельство<sup>3</sup>. Не став имамом, Нияз бин Гали занялся благотворительностью: оказывал помощь мечетям и медресе, оплачивал учебу способных учащихся.

Рассказывая о российских мусульманах в ал-Азхаре, следует подробно остановиться на тех изменениях, которые переживал в результате преобразований всемирный исламский университет в конце XIX — XX в. и которые привели в итоге к реформе «умов и сердец» мусульман не только Египта, но и других стран.

<sup>1</sup> *Мэджани Ш.* Аль-кыйсме ас-сани мин китаби мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Болгар (Часть вторая из книги «Собрание полезных сведений о делах Казани и Булгара»). Казан, 1900. Б. 129–130, 238–239.; *Фахреддин Р.* Асар (Следы). Казан: Рухият, 2006. Т. 1. С. 137.

<sup>2</sup> *Мухаммед Абд ал-Муним Хафаджи.* Ал-Азхар фи ал ам (История ал-Азхара за 1000 лет). Ч. 3. Каир, 2009. С. 206.

<sup>3</sup> *Фахреддин Р.* Асар (Следы). Казан: Рухият, 2009. Т. 2. Б. 33.

Во главе реформаторов стоял шейх Мухаммад Абдо (1849–1905). После окончания ал-Азхара в 1877 г. он читал лекции по теологии и этике, давал частные уроки и вел курсы в некоторых правительственных школах. М. Абдо проявлял большой интерес к социальным и гражданским проблемам своего времени. Премьер-министр Рийад-паша назначил его руководителем правительственной прессы, в том числе официальной газеты «ал-Вакаи ал-Мисрийя» («Египетские новости»).

Для Египта было чем-то новым видеть шейха ал-Азхара ратующим за реформы в образовании, суде и других областях. В 1879 г., когда другой реформатор — Джамал ад-дин Афгани — был изгнан из страны, он сказал: «Я оставляю вам Мухаммада Абдо. Его мудрости будет достаточно для Египта»<sup>1</sup>. Однако в 1882 г. за участие в восстании ал-Ораби-паша Мухаммад Абдо был на время выслан из Египта. После примирения с английскими властями в 1888 г. М. Абдо вернулся в Египет и был назначен судьей сначала в провинции, затем в Каире. Вскоре после этого он стал также членом Национального Законодательного Совета, а потом и главным муфтием Египта. М. Абдо выступал за усвоение достижений западной цивилизации, за распространение просвещения и технических знаний в мусульманских странах. Важное место в своей деятельности он отводил ал-Азхару, реформирование которого, по его замыслу, должно было привести к изменениям в сознании мусульман в масштабах всего мира: «Реформировать его — значит реформировать весь мусульманский мир», — заявлял муфтий<sup>2</sup>.

М. Абдо был не первым, кто начал движение за реформы в ал-Азхаре. Некоторые шаги были сделаны до него<sup>3</sup>. Первый закон, который был издан в 1872 г., утвердил программу преподаваемых предметов и порядок проведения экзаменов. По этому закону для получения звания алима необходимо было сдавать экзамены специальной комиссии из шести улемов, назначенных ректором. В нем также шла речь о необходимости выпускать грамоту от имени правительства о том, что студент успешно завершил учебу в ал-Азхаре. Закон от 24 марта 1885 г. утвердил с незначительными отклонениями экзаменационную систему, принятую в 1872 г.

В 1888 г. либерально настроенные шейхи ал-Азхара пожелали включить в программу современные науки — арифметику, геометрию и географию. После совета с муфтием и другими авторитетами ректор объявил, что будет справедливым преподавать математические науки — арифметику и геометрию, так как они не противоречат истинному исламу. Однако новым предметам отводилась второстепенная роль по сравнению с традиционными, а их преподавание если и допускалось, то велось по старым

<sup>1</sup> Bayard Dodge Ale-Azhar. A millennium of muslim learning. Washington, 1961. P. 130.

<sup>2</sup> Нестеров Ф. Ф. Общественная мысль в Египте в период с конца XIX по тридцатые годы XX в. // Труды Университета дружбы народов им. П. Лумумбы. Т. XXXII. М., 1968. С. 74.

<sup>3</sup> Абд ал-Муним Хафаджи. Ал-Азхар фи ал ам. Ал-Кахира, 1954. С. 4–5.

учебным пособиям. Астрономию изучали по книге, написанной ал-Джабарты в XVIII веке, тексты по математике были составлены ибн Хейсамом (ум. в 1039 г.). Подобные учебники использовались и по другим предметам. Вместе с тем существовали определенные ограничения. Так, историческая философия «ал-Мукаддима», написанная ибн Халдуном в XIV в., была запрещена, хотя Мухаммад Абдо настаивал на ее изучении. Муфтий считал ал-Азхар самым благоприятным местом для научного и религиозного возрождения, и в реформах, начатых здесь, видел средство для повышения роли Египта на всем Востоке. Но такое возрождение, по его мнению, могло случиться только при настоящей науке и вере<sup>1</sup>.

В этот период в стенах ал-Азхара происходила борьба между единомышленниками М. Абдо и сторонниками консервативных шейхов. Муфтий стремился воспитать поколение, не связанное средневековыми традициями и стремящееся к свободному мышлению. Для этого он в первую очередь хотел изменить систему преподавания в университете: 1) ввести в программу на правах основных и постоянных новые предметы, включая арифметику, алгебру, геометрию, географию и др.; 2) установить график регулярных занятий вместо случайных индивидуальных лекций учителей; 3) ввести ежегодные экзамены на всех курсах; 4) обязать студентов изучать труды знаменитых мусульманских ученых в подлинниках, а не по объяснениям плохо подготовленных учителей; 5) централизовать библиотеку; 6) соблюдать санитарные условия в мечети<sup>2</sup>. По замыслу реформаторов, предполагалось также создать факультеты, на которых студенты могли бы получать определенную специализацию, например кадиев шариатских судов, мусульманских миссионеров, имамов, проповедников и иных служителей культа в мечетях. Реформаторы стремились приспособить религиозную школу Египта к требованиям повседневной жизни, чтобы выпускники школы могли применить свои знания на практике. Уже первые мероприятия реформаторов встретили сопротивление со стороны ортодоксального духовенства ал-Азхара. Ректор университета Мухаммед ал-Анбаби отверг предложение М. Абдо ввести в учебный процесс новые дисциплины. В изданной им фетве по вопросу преподавания философских и математических наук он доказывал, что вполне достаточным является воспитывать традиционными методами и в прежнем объеме, чтобы студенты после учебы работали там, куда их определяют<sup>3</sup>.

Нужно сказать, что при хедиве Тауфике М. Абдо и его сторонникам так и не удалось изменить что-либо в университете ал-Азхар, поскольку с 1882 г. и до своей смерти Тауфик оставался номинальным правителем

<sup>1</sup> Абд ал-Муним Хафаджи. Ал-Азхар фи ал ам. Ал-Кахира, 1954. С. 125.

<sup>2</sup> Абд ал-Муталь ас-Саиди. Тарих ал-ислах фи ал-Азхар (История реформы в ал-Азхаре). Каир, 1951. С. 37.

<sup>3</sup> Там же.

страны, в то время как реальная власть перешла к англичанам. Однако ситуация изменилась в 1892 г., когда на престол взошел его сын Аббас II Хильми. Стремясь объединить вокруг себя влиятельных людей Египта, чтобы противостоять фактическому господству англичан, среди прочих он приблизил к себе и М. Абдо. В это время ректором ал-Азхара стал шейх Хасуна ан-Навави, который был известен своими либеральными взглядами. При нем был принят закон от 3 января 1895 г. о создании в университете Административного совета, членами которого стали шейхи, представлявшие 4 мазхаба, и два государственных деятеля — Мухаммад Абдо и Абд ал-Керим Салман. Административный совет во главе с М. Абдо приступил к проведению реформ в ал-Азхаре. Прежде всего он обратил внимание на оплату труда преподавателей. Закон от 29 июня 1895 г. ввел новую систему окладов, размер которых теперь зависел от звания преподавателя и от читаемого курса. Этот закон также коснулся и студентов: за хорошую успеваемость они стали получать денежное вознаграждение. Кроме того, были улучшены бытовые условия студентов и преподавателей, увеличены хлебные рационы и денежные пособия студентам, повышены оклады чиновникам и обслуживающему персоналу. Был произведен ремонт учебных корпусов, общежитий студентов и квартир преподавателей, построены новые корпуса. Библиотека университета также была приведена в порядок: собраны и систематизированы книги, установлены правила пользования библиотекой.

Вскоре учащиеся, в том числе мусульмане из Российской империи, стали свидетелями реформирования системы и методики преподавания в университете. 1 июля 1896 г. был издан закон, по которому в программу университета были включены новые предметы: математика, география, гражданская история ислама, лингвистика и литература. До этого главными дисциплинами были основы исламского права, мусульманская юриспруденция, богословие, хадисы, толкование Корана, грамматика, синтаксис, логика и риторика. Все предметы теперь были разделены на две категории. К первой относились философские и правовые дисциплины, которые включали теологию, религиозную этику, юриспруденцию, комментарии и предания. Вторую категорию составляли предметы, включающие два раздела грамматики (нахв и сарф), три раздела риторики, логику, арифметику, алгебру. Вместе с тем студентам давали возможность изучать и другие дисциплины — композицию, ораторское искусство, язык, литературу и элементарную геометрию<sup>1</sup>. Новые предметы читали приглашенные преподаватели из Дар ал-Улум, высшей образовательной светской школы, которая была основана в 1872 г. по указу хедива Исмаила-паши. Помимо этого, были

<sup>1</sup> Абд ал-Муталь ас-Сауди. Тарих ал-ислах фи ал-Азхар (История реформы в ал-Азхаре). Каир, 1951. С. 133, 141.

усовершенствованы условия приема в ал-Азхар: возраст поступающего должен был быть не менее 15 лет, он должен был знать наизусть некоторую часть Корана, уметь читать и писать<sup>1</sup>. По новому закону ректор признавался главой Административного совета и руководителем ал-Азхара с относящимися к нему школами.

В результате реформ преподавание в ал-Азхаре стало проводиться по строгой программе и единой методике. Все преподаватели были обязаны прослушать специальный курс по новой методике чтения лекций ведущего исламского вуза. Выпускники университета, претендовавшие на должности преподавателей в государственных школах и специальных учебных заведениях, подвергались специальным конкурсным экзаменам.

Таким образом, Мухаммад Абдо и Абд ал-Керим Салман использовали свое положение в Административном совете для осуществления задуманных реформ. Несмотря на свою занятость на государственной службе, М. Абдо находил время читать лекции в ал-Азхаре. Он вел курсы по богословию, толкованию Корана, шариата и хадисов.

Несомненно, такие масштабные реформы требовали не только больших усилий их идеологов, но и поддержки со стороны правительства. Оказывая некоторое время содействие курсу реформаторов, Аббас II, тем не менее, изменил к ним отношение, когда те призвали обратить на цели преобразований доходы вакфов, которые, заметим, оставались единственной доходной статьей, неподконтрольной оккупационным властям. Тогда хедив вывел М. Абдо и А. Салмана из Административного совета, чтобы их места заняли шейхи из лагеря консерваторов. Началась чехарда в управлении университетом: на должности ректора сменились сразу два человека. В результате Аббас II остановился на кандидатуре консерватора Абд ар-Рахмана аш-Ширбини, с приходом которого все реформы М. Абдо и его сторонников были свернуты и восстановлены прежние порядки и традиции.

Борьба между двумя силами не оказала большого влияния на притягательность ал-Азхара как учебного заведения. Сюда по-прежнему стремились молодые люди из отдаленных концов исламского мира, о чем, в частности, свидетельствует российская статистика. Разумеется, ее показатели улучшали и интересные политические события, происходившие в Долине Нила.

Возвращаясь к разговору о российских мусульманах в ал-Азхаре, перечислим наиболее известных из них, обучавшихся в Египте в конце XIX — начале XX в. Это известные богословы, историки, философы, общественные и политические деятели.

На рубеже веков в ал-Азхаре проходил обучение российский богослов, общественный деятель, один из лидеров татарского национального

<sup>1</sup> Bayard Dodge. A millennium of muslim learning. Washington, 1961. P. 136.

движения Муса Джарулла Бигиев (1875–1949). Нужно сказать, что в Каире М. Бигиев испытал разочарование сродни тому, что он почувствовал в Бухаре и Стамбуле. Виной тому, скорее всего, атмосфера, царившая в религиозных образовательных учреждениях Каира, а также несостоявшаяся реформа ал-Азхара. Потеряв надежду на получение системного образования в университете, он решает заниматься самостоятельно и начинает брать частные уроки у различных преподавателей, в том числе посещает теологические семинары М. Абдо. Параллельно с учебой М. Бигиев активно работает в Египетской национальной библиотеке, где он занимается серьезным исследованием хранящихся там Священных свитков и истории Корана<sup>1</sup>. Из Египта М. Бигиев отправляется в хадж, после чего проводит некоторое время в Мекке и Медине, посещая различные религиозные занятия и уроки. Следующим после Хиджаза пунктом его путешествия стала Индия, где на протяжении шести месяцев он обучался в исламском университете города Девабанда. Неудовлетворенный пребыванием в Индии, он вернулся в Каир, где продолжил исследования по истории Корана и корановедению. Прежде чем вернуться на родину, он посетил также Бейрут и Сирию. По возвращении в Россию в 1905 г. М. Бигиев публикует результат своих многолетних научных изысканий — труд «История Корана и его списков» («Тарих ал-Кур’ан ва-л-Масахиф»)<sup>2</sup>.

В 1899–1903 гг. в ал-Азхаре обучался будущий муфтий Центрального духовного управления мусульман (с 1936 по 1950 гг.) Габдрахман Расули (1881–1950), сын известного ишана и шейха суфийского ордена накшбандийа Зайнуллы Расули. После возвращения из Каира в г. Троицк в 1903 г. он начал преподавать в медресе своего отца «Расулия» арабский язык и новый тогда предмет — историю ислама. Когда З. Расулев полностью отдал руководство медресе сыну, тот окончательно перестроил образовательную программу на джадидистский лад, значительно расширив преподавание светских дисциплин, включая историю, географию, физику, химию, зоологию и другие научные дисциплины. В годы Великой Отечественной войны он председательствовал на собрании улемов ЦДУМ, где была объявлена священная война германскому фашизму. Муфтий тогда лично пожертвовал 50 000 рублей на строительство танковой колонны<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Бигиев М. Дж.* Избранные труды: В 2 т. Т. 1 / пер. с осман. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 18–19; *Мехмет Гёрмес.* Муса Джаруллах Бигиев / пер. с тур. яз. А. Г. Хайрутдинова. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamrf.org/musabigiev4> (дата обращения: 07.02.2018).

<sup>2</sup> Позже эти этюды выходят также в Египте в общественно-политическом и религиозном журнале «ал-Манар» в 1907 г. — Тарих аль-масахиф // Ал-Манар. Каир, 1907. С. 187–191. Данная работа была переиздана в ИД «Медина» в 2016 г. в рамках серии «Российское мусульманское богословское наследие»: *Бигиев Муса.* История Корана и его сводов. М.: ИД «Медина», 2016. 88 с.

<sup>3</sup> *Хабутдинов А. Ю.* Российские муфтии. От екатерининских орлов до ядерной эпохи (1788–1950). Н. Новгород, 2006. С. 55–57.

Основатель и директор уфимского медресе «Галия» Зыяэтдин Камали (1873–1942) обучался в университете ал-Азхар на философском факультете в период до 1904 г. На формирование его взглядов, в частности в вопросах реформаторства, разработки исламской философии, а также педагогической деятельности, большое влияние оказал М. Абдо. Заметив прилежность своего ученика и его стремление к знаниям, известный реформатор даже предлагал З. Камали остаться в университете для преподавания<sup>1</sup>.

В известном исламском университете с 1904 по 1906 г. проходил обучение татарский журналист и историк Габдулбари Баттал (1880/82–1969). Во время своего пребывания в Стране пирамид он начал сотрудничать с редакциями изданий «ал-Манар», «ал-Муайид», «ал-Мукатим», затем работал постоянным сотрудником газеты «ал-Джарида». Будучи активным джадидом, ввел в учебный план медресе г. Троицка Мухаммадия ряд светских предметов<sup>2</sup>.

Вероятно, кто-то может подумать о прошедшем обучении в ал-Азхаре исключительно как о носителях традиционных для того времени консервативных взглядов на жизнь и религию. Однако при подробном знакомстве с биографиями некоторых из них обнаруживаются порой удивительные вещи. Примером тому — нерядовая судьба журналиста и литератора Камиля Мотыги (Тухватуллина) (1883–1941), который обучался в Египте в 1900–1902 гг. Сын имама и сам имам и мударрис в Уральске (ныне Казахстан), впоследствии он работал в редакциях многих татарских общественно-политических газет, но славу себе снискал как талантливый певец, что вызывало порой противоречивую реакцию в татарской среде. Однако это нисколько не мешало ему выступать с концертами в 1909–1917 гг. и 1925–1929 гг., а часть средств, вырученных в 1914–1917 гг., направить в пользу раненых на фронтах Первой мировой войны<sup>3</sup>. Кстати, за примерами одобрительного отношения исламских богословов к слушанию и пению К. Мотыги его сторонники среди общественных деятелей и ученых часто обращались к египетскому журналу «ал-Манар»<sup>4</sup>.

Как уже отмечалось, не каждый мог позволить себе обучение за рубежом, поскольку это было довольно затратное мероприятие. Большой вклад в реализацию задачи подготовки татаро-башкирской национальной элиты внесли мусульманские благотворительные общества. Так, за счет стипендии, учрежденной по духовному завещанию основателя и попечителя медресе «Хусаиния» А. Г. Хусаинова в Оренбурге,

<sup>1</sup> Камали З. Философия ислама. Т. 1. Казань: Татарское кн. изд-во, 2010. С. 12.

<sup>2</sup> Ислам на Урале: энциклопедический словарь. М.: Издательский дом «Медина», 2009. С. 49–50.

<sup>3</sup> См. Тухватуллин Х. К. Камиль Мотыги Тухватуллин. Жизнь и деятельность: Рукопись / Х. К. Тухватуллин — 1962 // Архив Национального музея РТ. Фонд К. Мотыги, 115.

<sup>4</sup> См. Ислам и музыка. Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. С. 23.

в разные годы в ал-Азхар были направлены З. Н. Аюханов, В. Б. Батталов, С. Н. Бикбулатов, Ш. В. Вахидов, Л. Заидов, С. Насыров-Нугманов, Г. Г. Рафиков, А. Сайфутдинов, Г. М. Файрушин<sup>1</sup>.

Известный татарский просветитель, ученый и педагог Сунгатулла Бикбулатов (1886–1954) обучался в Каире в период между 1906 и 1910 г. Он не ограничивал себя занятиями в ал-Азхаре, а расширял свои познания и в светских учебных заведениях. Как писал об этом сам татарский просветитель: «В Каире, кроме посещения лекции по арабскому языку и литературе в Эль-Азхаре (старинном Каирском университете), я посещал лекции в Каирском педагогическом институте. А также во вновь открытом (по европейскому образцу) Каирском университете, но вольным слушателем, так как иностранцев тогда не принимали в египетские учебные заведения»<sup>2</sup>. В дореволюционный период С. Бикбулатов издал 16 трудов, среди которых — учебники по истории ислама и арабскому языку на татарском языке. В 1944 г. С. Бикбулатов сыграл большую роль в восстановлении преподавания арабского языка в Казанском государственном университете на вновь созданном отделении татарского языка и литературы<sup>3</sup>. В 1910–1914 гг. в Каире учился другой стипендиат — Закир Аюханов (1889–1961). В историю он вошел как языковед и прекрасный педагог-методист. Из-под его пера вышло 17 учебников и учебно-методических пособий, а составленный им букварь «Алифба» в 1929–1968 гг. выдержал 25 изданий и был основным учебным пособием в школах Башкортостана. Наряду с педагогической деятельностью он также активно занимался религиозными вопросами, в частности по таким актуальным в условиях социально-экономических преобразований темам, как ростовщичество и закят, что в свою очередь вызвало полемику на страницах журнала «Шура» с его коллегой по альма-матер М. Бигиевым<sup>4</sup>.

Таким образом, ал-Азхар сыграл если не ключевую, то одну из основных ролей в формировании мировоззрения его учащихся из числа российских мусульман. Как высказывался в 1910 г. известный этнограф Л. Штернберг об обучении представителей российского мусульманства в Каире: «Здесь... как в Индии, английская свобода породила в мусульманстве идеи, которым, может быть, суждено изменить всю психику мусульманского мира»<sup>5</sup>. После обучения они возвращались в родные

<sup>1</sup> Денисов Д. Н. Роль оренбургского медресе «Хусаиния» в развитии мусульманского образования // Ученые записки Казанского государственного университета. Казань, 2010. Т. 152. Кн. 3. Ч. 2. С. 70.

<sup>2</sup> Марданишин М. М. Педагогическая деятельность С. Бикбулатова // Казанский педагогический журнал. 2008. Вып. 9. С. 116.

<sup>3</sup> Там же. С. 115.

<sup>4</sup> См.: Яикбаев К. Я. Аюханов Закир Насырович // Башкирская энциклопедия. Т. 1. Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия», 2005. С. 265; Яйыкбаев К. Я. Мәгрифәтсе мөгәллимдәр, күренекле укы-тыусылар һәм мәғариф эшмә-кәрсәре: Тарихи-педагогик очерктар һәм һүрәтләмәләр. 1-се кит. Өфө: Китап, 2003. Б. 48–50.

<sup>5</sup> Цит. по: Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX века. Казань, 2001. С. 181.

места, как правило, убеждёнными сторонниками исламских культурных ценностей. Именно из них складывалась интеллектуальная элита мусульманского общества — будущие религиозные и общественно-политические деятели, писатели, поэты, учёные и просветители.

## Литература

*Абд аль-Муним Хафаджи.* Ал-Азхар фи аль ам. ал-Кахира, 2009. Ч. 3. 383 с.

*Абд аль-Муталь ас-Сауди.* Тарих аль-ислах фи аль-Азхар (История реформы в аль-Азхаре). Каир, 1951. 232 с.

*Альмушев Х.* Хадж-наме. Книга о хадже. Путевые заметки. Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2006. 112 с.

*Ацамба Ф. М.* Формирование рабочего класса в Египте и его экономическое положение (1914–1952 гг.). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1960. 183 с.

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

*Бигиев Муса.* История Корана и его сводов. М.: ИД «Медина», 2016. 88 с.

*Гильмутдинов Д. Р.* Российские муллы в Османской империи (1685–1924), по данным татарских историко-биографических энциклопедий // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. Т. 158. Кн. 3. 2016. С. 717–732.

*Горячкин Г. В.* Египет глазами россиян середины XIX — начала XX в. Политика. Экономика. Культура // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XV. Народы Ближнего Востока. Кн. 2. М., 1992. 331 с.

*Горячкин Г. В.* Русская Александрия: Судьбы эмиграции в Египте. 2-е изд., испр. и доп. М.: Русский путь, 2012. 336 с.

*Денисов Д. Н.* Роль оренбургского медресе «Хусаиния» в развитии мусульманского образования // Ученые записки Казанского государственного университета. Казань, 2010. Т. 152. Кн. 3. Ч. 2. С. 68–78.

*Джурабаев Д. Х.* Система мусульманского образования в Бухарском ханстве в конце XVIII — начале XIX в. (по материалам русских источников) // Вестник таджикского государственного университета права, бизнеса и политики. Серия: «Общественные науки». № 3(55). 2013. С. 209–216.

Ислам и музыка / сост., пер., вступ. ст. Г. Сайфуллиной. Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. 383 с.

Ислам на Урале: энциклопедический словарь. М.: Издательский дом «Медина», 2009. 476 с.

*Камали З.* Философия ислама. Т. 1. Казань: Татарское кн. изд-во, 2010. 319 с.

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

*Косач Г. Г.* Город на стыке двух континентов: оренбургское татарское меньшинство и государство. М.: ИСАА МГУ, 1998. 148 с.

*Крачковский И. Ю.* Шейх Тантави, профессор С.-Петербургского университета (1810–1861): Избранные сочинения. Т. 5. М. — Л., 1958. С. 229–299.

*Крымский А. Е., Миллер Б. В.* Всеумусульманский университет при мечети ал-Азхар в Каире, его современная наука, печать и журнальная деятельность // Труды Восточной комиссии Московского археолог. об-ва. Т. 2. Вып. 3. М., 1903. С. 169–199

*Малюковский М. В.* Начальный этап мусульманской реформации в Египте // Ученые записки ИВ АН СССР. Т. XVII. М., 1959. С. 110–149.

*Марданишин М. М.* Педагогическая деятельность С. Бикбулатова // Казанский педагогический журнал. 2008. Вып. 9. С. 115–119.

*Махмутова А. Х.* Возрождение и развитие системы образования татар-мусульман в Волго-Уральском регионе в конце XVIII — начале XX в. // Научный Татарстан. 2011. № 1. С. 173–194.

*Москалец О. В.* Основные этапы реформирования университета ал-Азхар (XIX–нач. XX в.) // Ислам в современном мире. 2017. № 3(13). С. 67–82.

*Мэржани Ш.* Аль-кыйсме ас-сани мин китаби мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Болгар (Часть вторая из книги «Собрание полезных сведений о делах Казани и Булгара»). Казань, 1900. 368 б.

*Наумкин В. В.* Ислам и мусульмане: культура и политика. Статьи, очерки и доклады разных лет. М. — Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. 768 с.

*Нестеров Ф. Ф.* Общественная мысль в Египте в период с конца XIX по тридцатые годы XX в. // Труды Университета дружбы народов им. П. Лумумбы. Т. XXXII. М., 1968. С. 63–93.

*Тухватуллин Х. К.* Камиль Мотыги Тухватуллин. Жизнь и деятельность: рукопись / Х. К. Тухватуллин — 1962 // Архив Национального музея РТ. Фонд К. Мотыги, 115. Х. К.

*Фәхреддин Р.* Асар (Следы). Казан: Рухият, 2006. Т. 1. 360 б.

*Фәхреддин Р.* Асар (Следы). Казан: Рухият, 2009. Т. 2. 304 б.

*Фәхретдин Р.* Без — Шималь (Болгар) тореклэрэндэ гыйлем тэхсил иту рэвешлэре // Болгар вэ Казан тореклэре. Казань, 1993. 287 с.

*Хабутдинов А. Ю.* Российские муфтии. От екатерининских орлов до ядерной эпохи (1788–1950). Н. Новгород, 2006. 60 с.

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

*Шарипова Р. М.* Роль руководства «Аль-Азхара» в современной модернизации ислама // Религия и общественная мысль стран Востока: сборник. М.: Наука, 1974. С. 159–182.

*Шарипова Р. М.* Современная историография ОАР о роли университета аль-Азхар в период буржуазной реформации ислама в Египте

в конце XIX — начале XX в. // Религия и общественная мысль народов Востока: сборник. М.: Наука, 1971. С. 241–252.

Шихабутдин Марджани. Сборник статей, посвященных 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. 494 с.

Яикбаев К. Я. Аюханов Закир Насырович // Башкирская энциклопедия. Т. 1. Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия», 2005. С. 265;

Яйыкбаев К. Я. Мәгрифәтсе мөгәллимдәр, күренекле укытыусылар һәм мәгариф эшмәкәрзәре: Тарихи-педагогик очерктар һәм һурәтләм-эләр. 1-се кит. Өфө: Китап, 2003. 254 с.

Dodge, Bayard. *Ale-Azhar. A millennium of muslim learning*. Washington, 1961. 239 p.

Lewis B. *The Muslim discovery of Europe*. New-York; London, 1982. 350 p.

## References

Abd al-Mun'im al-Khafajī (2009). *Al-Azhar fi alf'am* [The Thousand Years of al-Azhar]. Cairo. Part 3. 383 p.

Abd al-Muta'al al-Sa'idi (1951). *Ta'rih al-islam fi al-Azhar* [The History of Reform in al-Azhar]. Cairo,.

Almushev H. (2006). *Hadzh-name. Kniga o hadzhe. Putevye zametki* [Hajname. The book of Hajj. Travel notes]. Nizhniy Novgorod: Makhinur. 112 p.

Azamba F. M. (1960). *Formirovanie rabochego klassa v Egipte i ego ehkonomicheskoe polozhenie (1914–1952 gg.)* [Formation of the Working Class in Egypt and its Economic Situation (1914–1952)]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 183 p.

Bigiev M. Dzh. (2005). *Izbrannye trudy* [Selected Works]. In 2 volumes. Vol. 1. Translated from Osman. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 336 p.

Bigiev M. (2016). *Istoriya Korana i ego svodov* [The history of the Qur'an and its Vaults]. Moscow: ID Medina. 88 p.

Gilmudinov D. R. (2016). *Rossijskie mully v Osmanskoj imperii (1685–1924), po dannym tatarskih istoriko-biograficheskikh ehnciklopedij* [The Russian Mullahs in the Ottoman Empire (1685–1924), According to the Tatar Historical and Biographical Encyclopedias]. *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki*. Vol. 158. Book 3. 2016. P. 717–732.

Goryachkin V. G. (1992). *Egipet glazami rossiyan serediny XIX — nachala XX v. Politika. Ehkonomika. Kul'tura* [Egypt of the Middle XIX — early XX century in the Russian Point of View]. *Materialy k serii «Narody i kul'tury»*. Vyp. XV. *Narody Blizhnego Vostoka*. Vol. 2. Moscow. 331 p.

Goryachkin V. G. (2012). *Russkaya Aleksandriya: Sud'by eh migracii v Egipte* [Russian Alexandria: the Fate of the Exile in Egypt]. 2nd revised edition. Moscow: Russkiy put'. 336 p.

Denisov D. N. (2010). Rol' orenburgskogo medrese «Husainiya» v razvitií musul'manskogo obrazovaniya [The Role of the Orenburg Madrasah 'Husainiya' in the Development of Muslim Education]. *Uchenye zapiski Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta*. Kazan, 2010. Vol. 152, Book 3. Part 2. P. 68–78.

Juraboev J. H. (2013). Sistema musul'manskogo obrazovaniya v Buharskom hanstve v konce XVIII — nachale XIX v. (po materialam russkih istochnikov) [System of Muslim Education in the Bukharan Khanate in the Late XVIII — Early XIX Centuries (on materials of Russian sources)]. *Vestnik Tadzhijskogo gosudarstvennogo universiteta prava, biznesa i politiki. Seriya: obshchestvennyye nauki*. No. 3 (55). 2013. P. 209–216.

*Islam i muzyka* (2015). [Islam and Music]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 383 p.

*Islam na Urale: ehnciklopedicheskij slovar'* (2009). [Islam in Ural Region: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Izdatel'skiy dom "Medina". P. 49–50.

Kamali Z. (2010). *Filosofiya islama* [The Philosophy of Islam]. Vol. 1. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 319 p.

Kirillina S. A. (1989). *Islam v obshchestvennoj zhizni Egipta (vtoraya polovina XIX — nachalo XX v.)* [Islam in the Public Life of Egypt (the Second Half of the XIX — Early XX Century)]. Moscow. 203 p.

Kosach G. G. (1998). *Gorod na styke dvuh kontinentov: orenburgskoe tatarskoe men'shinstvo i gosudarstvo* [City at the Junction of Two Continents: Orenburg Tatar Minority and the State]. Moscow, 1998. 148 p.

Krachkovsky I. Y. (1958). Shejh Tantavi, professor S-Peterburgskogo universiteta (1810–1861) [Sheikh al-Tantawi, Professor of St. Petersburg University (1810–1861)]. *Izbranniye sochineniya*. Vol. 5. Moscow-Leningrad, 1958. P. 229–299.

Krimskiy A. E., Miller B. V. (1903). Vsemusul'manskij universitet pri mecheti al-Azkhar v Kaire, ego sovremennaya nauka, pechat' i zhurnal'naya deyatel'nost' [Muslim University of al-Azhar Mosque in Cairo: Modern Science and Publishing of Books and Magazines]. *Trudy Vostochnoj komissii Moskovskogo arheolog. ob-va*. Vol. 2. Part. 3. Moscow, 1903, P. 169–199.

Malkowski M. V. (1959). Nachal'nyj ehtap musul'manskoj reformacii v Egipte [The Initial Phase of the Islamic Reformation in Egypt]. *Uchenye zapiski IV AN SSSR*. Vol. XVII. Moscow. P. 110–149.

Mardanshin M. M. (2008). *Pedagogicheskaya deyatel'nost' S. Bikbulatova* [The Pedagogical Activity of S. Bikbulatov]. *Kazanskiy pedagogicheskij zhurnal*, 2008, Issue 9. P. 115–119.

Mahmutova A. Kh. (2011). Vozrozhdenie i razvitie sistemy obrazovaniya tatar-musul'man v Volgo-Ural'skom regione v konce XVIII — nachale XX v. [Revival and Development of Education System of Muslim Tatars in the Volga-Ural Region in the Late XVIII — Early XX Centuries]. *Nauchniy Tatarstan*. No. 1. 2011. P. 173–194.

Mehmet Görmez. *Jarullah Bigiev* [transl. from the Turkish by A. G. Khairutdinov] [Electronic resource]//URL: <https://www.islamrf.org/musabigiev4> (accessed 07.02.2018).

Moskalets O. V. (2017). The Main Stages of Reforming of al-Azhar University (XIX– Beginning of XX Century). *Islam v sovremennom mire*. 2017. No. 3 (13). P. 67–84.

Marjani Sh. (1900). Al'-kyjsme as-sani min kitabi mustafad al'-ahbar fi ahvali Kazan va Bolgar (Chast' vtoraya iz knigi «*Sobranie poleznyh svedenij o delah Kazani i Bulgara*») [The Second Part of the Book Collection of Useful Information About the Affairs of Kazan and Bulgar']. Kazan. 368 p.

Naumkin V. V. (2008). Rossiya i islamskiy mir [Russia and the Islamic World]. *Islam i musul'mane: kul'tura i politika. Stat'i, ocherki i doklady raznyh let*. Moscow–Nizhniy Novgorod: ID "Medina". 768 p.

Nesterov F. F. (1968). Obshchestvennaya mysl' v Egipte v period s konca XIX po tridcatye gody XX v. [The Public Thought in Egypt in the Period From the Late XIX Century to the 1930s]. *Trudy Universiteta druzhby narodov imeni P. Lumumby*. T. XXXII. M., 1968. P. 63–93.

Tuhvatullin H. K. (1962). Kamil' Motygi Tuhvatullin. Zhizn' i deyatel'nost': rukopis' [Kamil Motygi Tuhvatullin. Life and Activity: Manuscript]. *Arhiv Nacional'nogo muzeya RT. Fond K. Motygi, 115*. H. K.. Manuscript.

Fahreddin R. (2006). *Athar* [Traces]. Kazan. Vol. 1. 360 p.

Fahreddin R. (2009). *Athar* [Traces]. Kazan. Vol. 2. 304 p.

Fahretdin R. (1993). *Bez — Shimal' (Bolgar) toreklerendeh gyjlem tehsil itu reveshlere* [Methods of Knowledge Obtaining in our, the Northern Turks (Bulgars) Culture]. Kazan. 287 p.

Khabutdinov A. Y. (2006). *Rossijskie muftii. Ot ekaterininskih orlov do yadernoj ehpoi (1788–1950)* [The Russian Muftis. From Ekaterina's 'Eagles' to the Nuclear Epoch (1788–1950)]. Nizhniy Novgorod 2006. 60 p.

Khabutdinov A. Y. (2001). *Formirovanie natsii i osnovnye napravleniya razvitiya tatarskogo obshchestva v konce XVIII — nachale XX veka* [Formation of the Nation and the Main Directions of Development of Tatar Society in the Late XVIII — Early XX Centuries]. Kazan, 2001. 383 p.

Sharipova M. R. (1974). *Rol' rukovodstva «Al'-Azkhara» v sovremennoj modernizatsii islama* [The Role of the Leadership of al-Azhar University in the Modernization of Islam at the Present Time. *Religiya i obshchestvennaya mysl' stran Vostoka: sbornik*. Moscow..

Sharipova M. R. (1971). *Sovremennaya istoriografiya OAR o roli universiteta al'-Azkhara v period burzhuaznoj reformatsii islama v Egipte v konce XIX — nachale XX v.* [Modern Historiography of the UAR on the role of the University of al-Azhar During the Bourgeois Reformation of Islam in Egypt in the Late XIX — Early XX Century]. *Religiya i obshchestvennaya mysl' narodov Vostoka: sbornik*. Moscow. P. 241–252.

*Shihabutdin Mardzhani. Sbornik statej, posvyashchennyh 100-letiyu Sh. Mardzhani, izdannij v Kazani v 1915 g.* (2015) [Shihab al-Din Marjani: Collection of Papers Dedicated to Centenary of Marjani, Published in Kazan in 1915]. Kazan. 494 p.

Aitbaev K. Y. (2005). Ajuhanov Zakir Nasirovich [Ayukhanov Zakir Nasirovich]. *Bashkirskaya entsiklopedia*. Vol.1. Ufa: Nauchnoe izdatel'stvo 'Bashkirskaya entsiklopediya', 2005. P. 265.

Jaikbaev K. J. (2003). *Megrifetse mogellimder, kurenikle ukytyusylar hehm megarif ehshmekerzere: Tarihi-pedagogik ocherktar hehm hurehtlehmelehr* [Famous Scientists, Prominent Teachers and Well-Known Patrons. Historical and Pedagogical Essays. Ufa: Kitap. 254 p. (in Bashkir)

Bayard Dodge (1961). *Al-Azhar. A Millennium of Muslim Learning*. Washington. 239 p.

Lewis B. (1982). *The Muslim Discovery of Europe*. New-York- London. 350 p.

### *Education of Muslims of Russia: History and Present Time*

## MUSLIMS FROM RUSSIA (VOLGA-URAL REGION) IN THE AL-AZHAR UNIVERSITY DURING THE NINETEENTH AND THE BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURIES

### **Renat V. ISLYAMOV,**

postgraduate student, Department of the History of the Near and Middle East, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (11/1, Mohovaya Str., Moscow, 125009, Russian Federation), vice-rector for research, Moscow Islamic Institute (12, Kirov Lane, Moscow, 125009, Russian Federation).  
E-mail: islam.dumrf@gmail.com

**Abstract.** This article attempts to find out the influence of the leading Muslim University of al-Azhar on the representatives of Islam in Russia, the formation of their way of thinking, as well as to identify its role in the socio-cultural and socio-political processes, in which the Muslim community of Russia was involved in the middle of the XIX<sup>th</sup> — early XX centuries, associated primarily with the reform of religious education and the emergence of the 'intelligentsia'.

**Keywords:** Muslims of Russia, Islam, al-Azhar, Muhammad 'Abduh, religious education, reformation.



*ИСЛАМ  
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*





## ИСЛАМИЗМ, ТЮРКИЗМ И ТАТАРИЗМ КАК КОМПОНЕНТЫ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ ТАТАР НАЧАЛА XX ВЕКА\*

**ЮЗЕЕВ**

**Айдар Нилович,**

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

**Аннотация.** Этапы распространения исламизма среди татарского народа: а) исламизм как официальная идеология булгаро-татар (922–1552); б) исламизм периода преследования (1552–1788); в) исламизм конца XVIII в. — 1917 г., характеризовавшийся как реформаторским крылом, так и традиционалистским. Две разновидности общетюркской идеологии: татарский и турецкий тюркизм. Лидеры татарского тюркизма: Ф. Карими (1870–1937), Дж. Валиди (1887–1932), Х. Максуди (1868–1941); лидеры турецкого тюркизма: Ю. Акчура (1876–1935), Х.-Г. Габаша (1863–1936). Сторонники «татаристов»: Ш. Марджани (1818–1889), К. Насыри (1825–1902), Р. Фахраддин (1859–1936), Г. Ахмеров (1864–1911).

**Ключевые слова:** Исламизм, тюркизм, татаризм.

УДК 304.9  
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-173-182

**И**сламизм, тюркизм и татаризм как компоненты общественно-политического сознания татар имеют отношение к этнической составляющей татарского общества, являясь лишь частью философских направлений XX века, таких как просветительство, религиозное реформаторство, либерализм, консерватизм и социализм.

Если тюркизм и татаризм явления сравнительно молодые (конца XIX — начала XX в.), то исламизм имеет тысячелетнюю историю (начал формироваться еще в IX в.). Исламизм как идеология татарского народа прошел несколько основных этапов развития, когда этнокультурная и религиозная идентификация татар были тождественны. Эти этапы следующие: а) исламизм как официальная идеология булгаро-татар (922–1552); б) исламизм периода преследования (1552–1788); в) исламизм конца XVIII в. — 1917 г., характеризовавшийся как реформаторским крылом, так и традиционалистским.

Исламизм начального этапа, являясь духовной основой булгаро-татарского государства, дал

\* Статья печатается в авторской редакции.

возможность распространения и проникновения ислама во все сферы жизни общества, определяя его быт, традиции и культуру. В Казанском ханстве религия тождественная этнокультурной составляющей была главенствующим началом духовной жизни татарского общества. После завоевания 1552 г., исламизм, характерный для основной массы татарского населения, дал ему возможность сохранить себя как этнос, не ассимилироваться русским народом, противостоять жесткой политике христианизации татар, противопоставив ей идеологию духовной общности всех мусульман. Но к концу XIX — началу XX в. исламизм утратил свое былое влияние во многом благодаря татаристам, которые считали, что татарскому обществу необходима не идеология мусульманской общности (умма), а наоборот выделение татарской нации из массы мусульман, подчеркивание ее особенностей — для свободного развития своего языка, культуры, государственных форм устройства. Тем не менее среди сторонников исламистов были популярные татарские общественно-политические деятели, либеральные теологи М. Биги (1875–1949) и З. Камали (1873–1942). Например, Биги писал: «Все мусульмане России являются одной нацией (миллят) с точки зрения своей природы, языка, литературы, религии и устремлений». При этом он не отрицал национальность, которая должна способствовать объединению мусульман различных кровей. Так он писал: «Национальность (миллят) — это совокупность таких особенностей, как религия, традиции, история, нравы. В национальности принимается во внимание и единство по крови, и единство в религии, и единство исторического и социального бытия. Еще более почитаемым в единстве национальности является элемент культуры»<sup>1</sup>. В том же духе писал Камали, полагая, что его деятельность служит лишь одной цели — национальному возрождению мусульман России: «Мы — и не большевики, и не меньшевики, и не кадеты, а мусульмане»<sup>2</sup>.

Не менее важным компонентом общественно-политической мысли татарского общества рубежа XIX–XX вв. был тюркизм, опиравшийся на идею создания тюркской общенациональной общности на основе объединения всех тюркских народов России. Родоначальником тюркизма стал крымский татарин Исмаил Гаспринский (1851–1914), который выступал за политическую свободу тюркских народов в составе России через их единение и выдвинул лозунг: «Единство в мыслях, словах и делах». За общественно-политическую деятельность по объединению тюркских народов Гаспринского прозвали «отцом нации». Он пропагандировал новые идеи (джадидские) на языке тюрки, универсальном для всех тюркских народов России, со страниц основанной им газеты

<sup>1</sup> Муса Бигиев. Азбука ислама // Минарет. 2006. № 3. С. 30.

<sup>2</sup> Камали З. Баян ал-хакикат // Башкорт. 1918. 29 сен. Б. 2.

«Тарджиман» («Переводчик»), очень популярной среди тюрков-мусульман, издававшейся с 1883 по 1918 годы в течение двадцати с лишним лет. Российская революция 1905–1907 гг. дала толчок для распространения идей тюркизма. В результате у тюрков начало формироваться общетюркское сознание, опиравшееся на идею национального единства.

Следует выделить две разновидности общетюркской идеологии: татарский и турецкий тюркизм.

Лидеры татарского тюркизма, такие как Ф. Карими (1870–1937), Дж. Валиди (1887–1932), Х. Максуди (1868–1941) подчеркивали особое историческое место татар среди других тюрков и считали, что именно татары должны объединить тюркские народы. Так, Фатих Карими полагал Волго-Уральский район центром тюркского мира и предлагал волжских татар называть северными тюрками<sup>1</sup>. В то же время он писал о соединении принципов ислама и социализма: «Основные для ислама принципы равенства, справедливости, милосердия лежат и в основе социализма и демократии». Карими подчеркивал, что социалистическая идеология вызвана к жизни увеличивающейся поляризацией на бедных и богатых и в будущем станет причиной революционных событий в Европе<sup>2</sup>.

Другое направление общетюркской идеологии возглавил татарский теоретик политического тюркизма Юсуф Акчура (1876–1935) отмечая, что три съезда российских тюрков (1905–06), хотя и назывались мусульманскими, были в сущности национальными (тюркскими)<sup>3</sup>. Ю. Акчура в отличие от И. Гаспринского, в реализации идеи единства российских тюрков возлагал надежду на Турцию. Он, полагая, что северные тюрко-татары вполне самостоятельная нация, выступает сторонником тюркского единства как единства языка, расы, обычаев, морали и религии, которое «служило бы процессу формирования большой политической нации, способной сохранить себя среди других великих наций». Акчура считает, что эта идея в развитой форме существует в России. По существу, это концепция строительства политической нации, опирающейся на этносы, состоящей из тюркских народов, у которых сходные языки, одно происхождение, одни и те же обычаи и у большинства из них общая религия, с большой территорией, охватывающей значительную часть Азии и Восточную Европу. Среди тюркских народов, поскольку они утратили свою самостоятельность как государственные образования, Османская Турция, как прогрессивное и цивилизованное государство играет доминирующую роль и способна себя сохранить как национальное государство. Он полагает, что в далеком будущем между двумя

<sup>1</sup> Карими Ф. Истамбул мактуплары. Оренбург, 1913. Б. 415.

<sup>2</sup> Карими Ф. Ислам и социализм // Вақыт, 1906. № 31.

<sup>3</sup> Мухаметдинов Р. Ф. Зарождение и эволюция тюркизма. Казань, 1996. С. 31.

мирами белой и желтой рас сформируется турецкий мир, где Османское государство возьмет на себя ту роль, которую сейчас в мире желтой расы стремится выполнить Япония<sup>1</sup>.

Акчура видит и негативные моменты претворения в действительность концепции тюркского единства. Главным препятствием для осуществления этой идеи он считает Россию, где «есть подданные тюркского происхождения. Поэтому, исходя из необходимости защиты своих интересов, только это государство будет препятствовать объединению тюрков. Что же касается других христианских государств, то, возможно, некоторые из них даже поддержат политику тюркского единства, так как она наносит ущерб интересам России»<sup>2</sup>.

Его представления были близки османскому тюркизму, выступавшему за трансформацию полиэтнической империи в этническую нацию турок. Во многом поэтому (из-за мнимой связи с Турцией) российский государственно-политический аппарат навесил ярлык «пантюркизм», фактически синонимичный панисламизму, на татарский тюркизм, который ни в коей мере не пропагандировал идею исключительности тюрков в сравнении с другими народами России, а служил цели этноконфессиональной консолидации российских тюрков вокруг волжских татар.

Акчура в политике тюркского единства отводил определенную роль исламу, который будет способствовать формированию тюркской нации, то есть становлению туркизма. «Мусульманская религия может стать важным фактором формирования великой тюркской нации». Для этого ислам «должен измениться таким образом, чтобы допустить в самом себе формирование наций, подобно тому, как это происходило в последнее время в христианстве».

Он не выделяет ислам как главенствующий фактор в формировании нации, а подходит к толкованию его функций по-новому и пишет: «Религии могут сохранить свое политическое и общественное значение, лишь объединяясь с этносами, помогая и даже служа им». Акчура видит в религии источник морально-этических норм. Со временем ислам, по его мнению, больше будет функционировать в сфере частной жизни человека, и чтобы увеличить его общественную значимость, необходимо, чтобы он способствовал становлению этносов (наций): «Религии как таковые постепенно теряют свое значение и силу. Религии все более переносят свою деятельность из общественной среды в личную сферу жизни человека. В обществе свобода совести начинает занимать место, ранее принадлежавшее всем религиям... Вследствие этого, религии могут сохранить свое общественное и политическое значение, лишь объединяясь с этносами, помогая и даже служа

<sup>1</sup> Акчураоглу Юсуф. Уч тарзи сиясат. Анкара, 1976. С. 33–34.

<sup>2</sup> Там же. С. 35.

им (в России — православие, в Германии — протестантизм, в Англии — англиканская церковь, в разных странах — католицизм)»<sup>1</sup>.

Татарский историк Х.-Г. Габаши (1863–1936), полагая предками татар болгар<sup>2</sup>, поддерживал концепцию общетюркской идентичности. Согласно его взглядам, основанным на библейско-коранических традициях и мусульманской историографии происхождения народов, тюркские племена появились от Тюрка сына Иафета, бывшего сыном Ноя, и в дальнейшем расселились на большой территории. Эти тюркские племена не сошли с исторической арены, а присоединились и растворились в более сильных племенах. Потеряв старый этноним, они сохранили некоторые прежние черты своего этнического характера, который продолжал жить в их потомках. Поэтому, по мнению Габаши, все тюркские народы родственны друг другу и со временем могут объединиться под флагом Османской империи, бывшей в то время единственным тюркоязычным государством<sup>3</sup>, тем самым выступая сторонником турецкого тюркизма.

Идеи тюркизма были популярными на страницах газет «Вақыт» («Время»), «Юлдуз» («Звезда»), «Казан мухбире» («Казанский вестник»), «Тан йолдызы» («Утренняя звезда»)». Тем не менее концепция тюркизма имела успех у небольшой части татарской интеллигенции и не была распространена среди основной массы татарского населения.

У истоков концепции татаризма стоял татарский мыслитель Ш. Марджани (1818–1889), который не призывает отказываться от этнонима «татары», а наоборот, подчеркивает, что татары являются прежде всего татарами. «Некоторые [из наших соплеменников] считают пороком называться татарами, избегая этого имени, и заявляют, что мы не татары, а мусульмане... Бедняги!.. Если ты не татарин и не араб, таджик, ногаец; и не китаец, русский, француз, прусак и не немец, так кто же ты?»<sup>5</sup>

Идеи татаризма особенно популярными стали после Октябрьского манифеста 1905 г., поскольку до этого времени татарам было запрещено иметь свою периодику (выпускалась только газета «Тарджиман»). После выхода Манифеста большая часть газет стала печататься на татарском языке, концепцию которого впервые разработал Каюм Насыри (1825–1902), выступавший за язык, понятный для всех слоев населения. Вплоть до реформ Насыри в устной форме и деловой сфере функционировал тюркский/старотатарский письменный язык, так называемый «тюрки», наряду с классическим арабским и персидским языками — языками религии, науки и поэзии. Татарский просветитель

<sup>1</sup> Akcuraoglu Yusuf. Uc tarzi siyaset. Ankara, 1976. S. 34–35.

<sup>2</sup> Габаши Х.-Г. Муфассал тарих каум тюрки. Уфа, 1909.

<sup>3</sup> Татары. М., 2001. С. 301.

<sup>4</sup> Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы среди татар. М.–Пг., 1923. С. 82.

<sup>5</sup> Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. Т. 1. Казан, 1897. Б. 4.

не призывал отказываться от этнонима «татары», а выдвинул и обосновал идею принадлежности своих соотечественников к единой татарской нации<sup>1</sup> и писал, что «народ наш и нация татарская»<sup>2</sup>.

Насыри дает первое толкование сущности татарской нации. К признакам татарской нации он относит: происхождение («народ тюркского племени»), общность территории («татары, живущие в Сибири, Оренбургской, Казанской и других губерниях правой стороны Волги и в Астраханской губернии»), общность государства («живущие в России»), культуры («имеют свою литературу») и языка (наречие «среднее или татарское, на котором говорят народы тюркского племени, мы обычно называем татарским языком»)<sup>3</sup>. Из вышеуказанных признаков он особо выделяет четвертый признак — язык, считая татарский язык наиболее красивым и «чистым» из тюркских языков.

Татарский реформатор и просветитель Р. Фахраддин (1859–1936) был сторонником «татаристов», хотя этноним татары считал ошибочным, предпочитая ему, этноним тюрков (казанские тюрки)<sup>4</sup>. Он научно обосновал происхождение современных татар от волжских болгар, являвшихся тюрками и полагал, что в формировании болгарского этноса участвовали тюркские и финно-угорские племена, таким образом, подтверждая вслед за Марджани, что болгарский этнос многокомпонентен. Фахраддин полагает, что Болгарское государство кануло в Лету, но народы, его населявшие, не исчезли, живут и поныне. «Болгарские казанские тюрки» в настоящее время живут в Казанской, Самарской, Уфимской, Оренбургской, Вятской, Саратовской и Астраханской губерниях<sup>5</sup>. Таким образом, Фахраддин научно обосновал, что «болгарские и казанские тюрки» и есть предки и этноним современных татар.

С одной стороны, Фахраддин употребляет термин «тюрки, болгарские и казанские тюрки» как этноним татар Поволжья и Приуралья, чтобы рельефнее показать отсутствие связи между современными ему татарами и монголами. С другой — термин «тюрки», а не «турки», ученый употребляет и для названия современных татар, которые, имея свою, отличную от других тюркских народов идентичность, свою материальную и духовную культуру, являются самостоятельной нацией. Такая трактовка самоназвания татарской нации носила исторический и культурологический характер, но не политический — «пантюркистский», в чем пытались обвинить ученого.

Иногда Фахраддин употребляет и словосочетание «мусульмане-тюрки». В этом случае под «мусульманами» подразумеваются татары,

<sup>1</sup> Насыри К. Календарь 1885. Казан, 1884. Б. 34–36.

<sup>2</sup> Насыри К. Лэхжэи татары. Казан, 1895. 1 ж. Б. 3.

<sup>3</sup> Насыри К. Краткая татарская грамматика, изложенная в примерах. Казань, 1860. С. I–II.

<sup>4</sup> Фахраддин Р. Болгар ва Казан тэрэклэре. Казань, 1993.

<sup>5</sup> Фахраддин Р. Болгар ва Казан тореклэре // Казан утлары. 1989. № 11. Б. 173.

которые как выразители своих многовековых духовных традиций, являются частью мусульманской цивилизации, имеют определенную духовную близость с народами арабо-мусульманского Востока. В данном контексте слово «мусульманин» для ученого не является этнонимом.

Тем не менее Фахраддин не предлагал отказываться от термина татары, хотя избегал употреблять его из-за ошибочности. Его позиция ближе взглядам сторонников татаристов и значительно отличается от соответствующих воззрений тюркистов.

Булгаро-татарскую теорию происхождения поддерживал также историк Г. Ахмеров (1864–1911), который в начале XX в. писал: «Сами казанские татары... считают себя потомками булгар... Некоторые из них имеют даже родословные, писавшиеся начиная с булгарских времен... Кроме казанских татар, среди тюркских и финских народов этих краев нет больше претендующих на этноним “болгар”»<sup>1</sup>.

Вначале XX в. идеи тюркизма, так же как и идеи татаризма, были популярны среди прослойки татарской буржуазии и интеллектуальной элиты, поскольку, согласно взглядам последних, только объединившись, тюрки (татары, проживающие во многих регионах России), составлявшие меньшинство населения России в сравнении со славянами (русскими), могли заявить о себе как об организованной силе. В то же время идеи исламизма были распространены среди основной массы татарского населения. После первой российской революции 1905–1907 гг. положение разительно изменилось: идеи татаризма, возводившие татарскую идентичность к волжским булгарам стали играть все большую роль как в общественно-политической жизни татарского общества, так и в жизни простого населения. Во многом этому способствовали ведущие татарские авторитеты (теологи, интеллигенция, предприниматели) и многовековое взаимодействие с Россией и русской культурой. Вплоть до 1917 г. центральными вопросами для татарской буржуазии и интеллектуальной элиты были вопросы развития татарской национальной культуры, религии, образования, истории, традиций и обычаев<sup>2</sup>, которые могли быть реализованы в рамках Российского государства. Идеи татаризма в сравнении с исламизмом и тюркизмом играли и до сих пор играют главенствующую роль в общественно-политическом сознании татарского народа, которые в наиболее общем виде воплотились в действительность в современной Конституции Республики Татарстан.

<sup>1</sup> Ахмеров Г. Избранные труды. Казань, 1998. С. 28–29.

<sup>2</sup> Нафигов Р. И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли. Казань, 1964. С. 50–53.

## Литература

- Муса Бигиев. Азбука ислама // Минарет. 2006. № 3. С. 30–35.
- Камали З. Баян ал-хакикат // Башкорт. 1918. 29 сен. Б. 2.
- Карими Ф. Истамбул мактуплары. Оренбург, 1913. 415 б.
- Карими Ф. Ислам и социализм // Вақыт. 1906. № 31.
- Мухаметдинов Р. Ф. Зарождение и эволюция тюркизма. Казань: Заман, 1996. 271 с.
- Акчураоглу Юсуф. Уч тарзи сиясат. Анкара, 1976. 86 с.
- Габаши Х.-Г. Муфассал тарих каум тюрки. Уфа: Восточная печать, 1909. 180 б.
- Татары. М.: Наука, 2001. 583 с.
- Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы среди татар. М.— Пг.: Госиздат., 1923. 106 с.
- Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. Казан: Домбровский тип., 1897. 1 т. 254 б.
- Насыйри К. Календарь 1885. Казан: Университет тип., 1884. 50 б.
- Насыйри К. Ләхжэи татари. Казан: Университет тип., 1895. 1 ж. 332 б.
- Насыйри К. Краткая татарская грамматика, изложенная в примерах. Казань: Университет. тип., 1860. 80 с.
- Нафигов Р. И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли. Казань, 1964. С. 50–53.
- Фахраддин Р. Болгар ва Казан тэреклэре. Казан: Таткитнашр., 1993. 288 б.
- Фахраддин Р. Болгар ва Казан тэреклэре // Казан утлары. 1989. № 11. Б. 167–183.
- Ахмеров Г. Избранные труды. Казань: Таткнигоиздат., 1998. 372 с.

## References

- Musa Bigiev (2006). *Azbuka Islama* [Alphabet of Islam]. Minaret. № 3. P. 30–35.
- Kamali Z. (1918). *Bajan al-hakikat* [Explanation of Essence]. Bashkort. 29 Sept.
- Karimi F. (1914). *Istanbul maktuplari* [The Istanbul Letters]. Orenburg, 1914. 415 p. (in Tatar).
- Karimi F. (1906). *Islam i socialism* [Islam and Socialism]. Vakit [Time]. № 31.
- Muhametdinov R. F. (1996). *Zarogdenie i evolutsija turkisma* [The Beginning and Evolution of Turkism]. Kazan: Zaman (in Russian).
- Akchuraoglu Usuf (1978). *Uch tarsi sijasat* [Three Types of Policy]. Ankara (in Turkish). 86 s.

Gabashi H-G. (1909). *Mufasssal tarih kaum turki* [Detailed History of Turkish People]. Ufa: Vostochnaja pechatj. 180 p. (in Tatar).

*Tatari* (2001). [The Tatars] Moscow: Nauka (in Russian).

Validi J. (1923). *Ocherk istorii obrazovannosti i literatury sredi Tatar* [Essay on History of Tatar Education and Literature]. Moscow-Petrograd: Gosizdat., 106 p. (in Russian).

Mardjani Sh. (1897). *Mustafad al-ahbar* [Treasure of Information]. Kazan: Dombrovskij tip. Vol.1. (in Tatar).

Nasiri K. (1884). *Kalendar 1885* [Calendar 1885]. Kazan: Universitet tip. 50 p. (in Tatar).

Nasiri K. (1895). *Lahghai tatari* [The Tatar Language]. Kazan: Universitet tip. 1g. 332 p. (in Tatar).

Nasiri K (1860). *Kratkaja tatarskaja grammatica, izlogennaja v primerah* [Abridged Tatar Grammar, Accounted in Examples]. Kazan: Universitet tip. 80 p. (in Russian).

Fahraddin R (1993). *Bulgar va Kazan Turuklari* [Bulgar and Kazan Turks]. Kazan: Tatkitnashr. 288 p. (in Tatar).

Fahraddin R. (1989). *Bulgar va Kazan Turuklari* [Bulgar and Kazan Turks]. Kazan utlari. № 11. P. 167–183. (In Tatar).

Ahmerov G. (1998). *Izbrannie trudi* [Selected Works]. Kazan: Tatknig-oizdat. 372 p. (In Russian).

## ISLAMISM, TURKISM AND TATARISM AS COMPONENTS OF SOCIAL-POLITIC CONSCIOUSNESS TATARS AT THE BEGINNING OF THE XX CENTURY

**Aidar N. YUZEEV,**

D. Sci. (Philos.), full professor, head  
of Department of Socio-Humanitarian  
Disciplines, Kazan branch of the Russian  
State University of Justice  
(7a, 2nd Azinskaya Str., Kazan,  
Republic of Tatarstan, 420088,  
Russian Federation).  
E-mail: youzeev@yandex.ru

**Abstract.** Stages of spreading Islamism among Tatar people: a) Islamism as official ideology of Bulgur-Tatars (922–1552); b) Islamism of the period of persecution (1552–1788); c) Islamism at the late XVIII c. – 1917, characterized by reformat and traditional branches. Two varieties of Turkism ideology: Tatar and Turkish Turkism emerged. Leaders of Tatar Turkism: F. Karimi (1870–1937), J. Validi (1887–1932), H. Maksudi (1868–1941); leaders of Turkish Turkism: U. Akchura (1876–1935), H.-G. Gabashi (1863–1936). Adherents of ‘tatarists’: Sh. Marjani (1818–1889), K. Nasiri (1825–1902), R. Fahraddin (1859–1936), G. Ahmerov (1864–1911).

**Keywords:** Islamism, Turkism, Tatarism.



## РОЛЬ ИНСТРУМЕНТОВ «МЯГКОЙ СИЛЫ» ВО ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКЕ КОРОЛЕВСТВА САУДОВСКАЯ АРАВИЯ



**МОХАММАД**

**Мария Джафаровна,**

выпускница аспирантуры каф.  
международных политических  
процессов факультета политологии,  
Санкт-Петербургский государственный  
университет  
(191124, Россия, г. Санкт-Петербург,  
ул. Смольного, д. 1/3, 7-й подъезд).  
E-mail: maria\_mokhammad@mail.ru

**Аннотация.** Во внешнеполитическую практику Саудовской Аравии в конце XX в. произошло внедрение инструментария «мягкой силы». Данная статья имеет целью рассмотрение особенностей саудовской модели «мягкой силы» и оценку ее эффективности с точки зрения приоритетных внешнеполитических задач. Автор выделяет ислам в качестве основного фактора «мягкой силы» Саудовской Аравии. Значительное внимание уделено институциональному аспекту несилового воздействия, а также информационно-коммуникационным технологиям.

**Ключевые слова:** Ближний Восток, Саудовская Аравия, внешняя политика, политические технологии, «мягкая сила», ислам.

**Концептуализация феномена «мягкой силы»**

**П**ри анализе внешней политики Саудовской Аравии фокус внимания исследовательского сообщества, как правило, смещен в сторону материальных ресурсов, в особенности нефтяного потенциала. Вместе с тем имеет место нивелирование роли «мягкой силы» как политической технологии, оказывающей значительное влияние на систему международных отношений. Валидность инструментария «мягкой силы» продемонстрировали события «арабской весны», внесшие существенные коррективы в политическую карту Ближневосточного региона.

Концепция «мягкой силы» была введена в научный оборот в 1990 г. профессором Гарвардского университета США Дж. Наем<sup>1</sup>. Исследователь определил данный феномен как «способность влиять на других с помощью приобщающих инструментов, определяющих международную повестку дня, а также с помощью убеждения и позитивной привлекательности, в целях достижения желаемых

<sup>1</sup> Nye Jr. J. Bound to Lead: The Changing Nature of American Power. New York: Basic Books, 1990. P. 20–21.

результатов»<sup>1</sup>. В качестве основополагающих источников «мягкой силы» им были выделены культура, политические ценности и внешняя политика, находящие отражение в принципах мультилатерализма, согласно которым региональные и глобальные проблемы подлежат решению на основе сотрудничества<sup>2</sup>.

На современном этапе очевидное лидерство в сфере применения «мягкой силы» принадлежит США. Примечательно, что к концу XX в., американская концепция репрезентационной силы была принята на вооружение внешнеполитическими элитами многих незападных государств, в первую очередь получив широкое распространение в Юго-Восточной Азии, за которым последовало проникновение в регион Ближнего Востока. В результате проекции западного опыта на реалии арабо-мусульманского «региона» произошло видоизменение концепции «мягкой силы». Конвертация религиозного потенциала в фактор внешнего влияния послужила идеологическим подспорьем в попытке формирования устойчивой ассоциации прогресса с образом мусульманского государства. Вместе с тем ближневосточная интерпретация «мягкой силы» характеризуется гипертрофированной ролью государства в сочетании с недооценкой значимости институтов гражданского общества. К числу государств, осуществляющих наиболее активные меры по внедрению рассматриваемой технологии, принадлежат Турция, Катар, Иран и Саудовская Аравия. Данная статья посвящена рассмотрению роли инструментов «мягкой силы» во внешней политике Эр-Рияда.

Предварительно отметим, что первые попытки формирования сетей сотрудничества были предприняты саудовскими лидерами после окончания Второй мировой войны и носили предупредительный характер, обусловленный чувством незащищенности, в основе которого лежало «самовосприятие в качестве островного государства в окружении врагов»<sup>3</sup>. Основной императив саудовской внешней политики сводился к сохранению установленного режима. Текущая внешнеполитическая стратегия Эр-Рияда свидетельствует о преодолении «синдрома окружения» и стремлении к многовекторности, находящем отражение в укреплении национальных позиций на различных уровнях системы международных отношений. К этим уровням относятся: субрегион Персидского залива, регион Ближнего Востока, международное сообщество.

<sup>1</sup> Nye Jr. J. *The Future of Power*. New York: Public Affairs, 2011. P. 20–21.

<sup>2</sup> Nye Jr. J. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs, 2004. P. 142.

<sup>3</sup> Long D. E., Maisel S. *The Kingdom of Saudi Arabia*. 2nd ed. Gainesville, FL: University Press of Florida, 2010. P. 144.

## Ислам как основа влияния

Фундаментом несилового влияния Саудовской Аравии принято считать ислам, в связи с чем наибольшую важность приобретают взаимоотношения в мусульманской группе. На правах места зарождения ислама и расположения его святынь, включающих мечеть Масджид ал-Харам в Мекке и мечеть Масджид ан-Набави в Медине, Эр-Рияд транслирует претензии на лидерство в мусульманском мире, которые в свою очередь прослеживаются в титуле саудовского монарха «Хранитель двух святынь. Защитник двух священных мечетей». В 1986 г. Король Фахд ввел в оборот данный титул, ранее принадлежавший правителям Арабского халифата, для укрепления легитимности правящего режима. Королевство позиционирует себя как лидера доминирующей среди мусульман суннитской ветви ислама. Численная несоразмерность с представителями других исламских течений, главным образом шиитами, представляется имплицитным фактором, сдерживающим соперников-.

Говоря об инструментализации ислама в соответствии с политическими мотивами, целесообразно отметить, что истоки религиозной легитимации правящего режима восходят к XVIII в., когда правитель города Ад-Дирийя Мухаммад ибн Сауд и исламский проповедник Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб заключили союз с целью объединения Аравии. Таким образом была заложена религиозно-политическая основа саудовской государственности, центральное место в которой заняла доктрина ваххабизма, впоследствии признанная частью более широкого течения в суннитском исламе — салафизма<sup>1</sup>.

К концу XX в. произошло внедрение ваххабизма во внешнеполитический арсенал Саудовской Аравии в качестве инструмента «мягкой силы». Пропаганда мировоззренческих установок «чистого» ислама, провозглашающего приверженность принципам раннемусульманского общества, а также отказ от практик, не утвержденных Кораном и Сунной, превратились в неотъемлемую часть идеологической экспансии. Риторика представительства «истинного» ислама встала на защиту саудовских внешнеполитических интересов, получив широкое применение в ходе геополитического противостояния с Ираном как средство активизации сектантских противоречий в государствах, традиционно склонных к негативному восприятию шиитского меньшинства, таких, как Малайзия, Индонезия, Бангладеш и Пакистан. В данном случае манипулирование «иранской угрозой» представляет собой механизм консолидации суннитов под руководством Эр-Рияда.

<sup>1</sup> Wiktorowicz Q. Anatomy of the Salafi Movement // Studies in Conflict and Terrorism. 2006. Vol. 29. № 3. P. 207.

Тем не менее главным проводником саудовского внешнего влияния и концепции ваххабизма продолжает оставаться хадж, для совершения которого в Саудовскую Аравию ежегодно стекаются около трех миллионов человек<sup>1</sup>. После захвата Мекки в 1924 г. саудовское руководство получило доступ к доходам от паломничества, а также контроль над соблюдением необходимых ритуалов в традиционной исламской манере, иными словами, согласно интерпретации авторитетных саудовских богословов, на которых также была возложена функция определения официальной даты хаджа. Даже шииты, не признающие суннитское верховенство над святыми местами, были вынуждены принять саудовский календарь, чтобы иметь возможность участвовать в праздничных мероприятиях. Подобное положение дел позволяет саудитам акцентировать внимание мусульман на достигнутом ими единстве ислама<sup>2</sup>. Кроме того, под их руководством инфраструктура мест паломничества претерпевает перманентное обновление, как и предоставляемые услуги. Саудовская Аравия инвестирует значительные средства в организацию хаджа, размещение паломников и подарки верующим (к примеру, копии Корана и брошюры религиозного содержания, изданные в главной типографии Медины — Комплексе имени Короля Фахда), преподнося свою деятельность как служение исламу.

В контексте саудовского прозелитизма немаловажную роль играет религиозное образование, ведущим экспортером которого с 1960 г. является Королевство<sup>3</sup>. Первоначально оно было мобилизовано в качестве комплементарного фактора сдерживания идеологической гегемонии Египта и Исламской революции в Иране. В дальнейшем просветительская деятельность стала выполнять функцию автономного инструмента стабилизации настроений внутренней аудитории и повышения лояльности внешней среды. В условиях конкуренции с каирским университетом Ал-Азхар за религиозно-политический статус был основан Исламский университет Медины, а затем возникли университет имама Мухаммада ибн Сауда и университет Умм ал-Кура. Также Королевство начало финансирование строительства мечетей и медресе за пределами мусульманского региона, в частности в государствах Африки к югу от Сахары, в Восточной Азии, Европе и США<sup>4</sup>. На современном этапе саудовский образовательный контент продолжает

<sup>1</sup> *Yamin M., Albugami M. A.* An Architecture for Improving Hajj Management // ICISO 2014: Service Science and Knowledge Innovation. 2014. Vol. 426. May 23–24. P. 188.

<sup>2</sup> *Kedar M.* The Hajj and the Struggle for Islamic Hegemony // The Begin-Sadat Center for Strategic Studies. 2017. № 573. August. [Electronic resource] // URL: <https://besacenter.org/wp-content/uploads/2017/08/573-The-Hajj-and-the-Struggle-for-Islamic-Hegemony-Kedar-final-1.pdf> (Date: 27.11.2017).

<sup>3</sup> *Kovacs A.* Saudi Arabia Exporting Salafi Education and Radicalizing Indonesia's Muslims // GI-GA-Focus. 2014. № 7. November. [Electronic resource] // URL: [https://www.gigahamburg.de/en/system/files/publications/gf\\_international1407.pdf](https://www.gigahamburg.de/en/system/files/publications/gf_international1407.pdf) (Date: 26.11.2017)

<sup>4</sup> *Reynolds G. S.* Saudi Arabia, Salafism, and U. S. Foreign Policy // Principles. 2017. Vol.3. № 5. [Electronic resource] // URL: Saudi Arabia, Salafism, and U. S. Foreign Policy (Date: 11.12.2017)

способствовать продвижению позитивного образа Королевства, клана Ал-Сауд и салафистской интерпретации ислама наряду с нивелированием противоречий между постулатами ваххабизма и проводимой в государстве политикой модернизации<sup>1</sup>.

Апелляция к исламу как элементу «мягкой силы» невозможна без упоминания специализированных международных институтов, способствующих выстраиванию общепринятых установок и формированию легитимности политического авторитета национальных акторов. В 1962 г. саудовская сторона инициировала образование Лиги мусульманского мира. В условиях «Арабской холодной войны», в ходе которой Г. А. Насер предпринял попытку переворота в регионе, обращение к религиозным ценностям позволило саудовскому истеблишменту успешно противостоять секуляристской риторике египетского лидера. Данный контрманевр не только способствовал обоснованию традиционной структуры консервативной монархии и укреплению легитимности режима, но и послужил подтверждением саудовского авторитета в качестве представителя мусульманского мира. Таким образом была обеспечена институциональная основа для расширения сотрудничества, и в распоряжении Эр-Рияда появился официальный механизм для формирования политической повестки дня мусульманской «уммы».

В 1969 г. на волне публичного негодования населения арабо-мусульманского региона в связи с попыткой поджога мечети Ал-Акса в Иерусалиме, было принято решение о создании Организации исламского сотрудничества, а сам инцидент стал символом борьбы за контроль над мусульманскими святынями в Иерусалиме. В основу новой международной структуры был заложен принцип религиозной солидарности, в соответствии с которым главы мусульманских государств обязались совместно защищать права и интересы мусульманской уммы, поддерживать палестинский народ в борьбе за освобождение Палестины и консультироваться по вопросам укрепления сотрудничества и помощи в экономической, научной, культурной и духовной сферах. С течением времени поощрение религиозно-политической идеологии панисламизма заняло центральное место во внешней политике Саудовской Аравии, став частью религиозной «мягкой силы», востребованной для поддержания лояльности мусульманского сообщества.

Подводя итог, можно отметить, что на ислам возложена роль идентифицирующего бренда, обеспечивающего политическую легитимность режима, а упомянутые каналы трансляции «мягкой силы» позволяют Эр-Рияду воспроизводить риторику покровителя интересов ислама в региональном разрезе и на международной арене.

---

<sup>1</sup> Kovacs A. Saudi Arabia Exporting Salafi Education and Radicalizing Indonesia's Muslims // GIGA-Focus. 2014. № 7. November. [Electronic resource] // URL: [https://www.gigahamburg.de/en/system/files/publications/gf\\_international1407.pdf](https://www.gigahamburg.de/en/system/files/publications/gf_international1407.pdf) (Date: 26.11.2017)

## Институциональный аспект

В силу географической близости, наличия общего социокультурного кода, аналогичных политических характеристик и сходной экономической базы основополагающее место в перечне внешнеполитических интересов Эр-Рияда занимает субрегион Персидского залива, в состав которого наряду с Саудовской Аравией входят Объединенные Арабские Эмираты, Бахрейн, Катар, Кувейт и Оман, образовавшие в 1981 г. Совет сотрудничества Арабских государств Персидского залива (ССАГПЗ) с целью достижения интеграции в политической, экономической, социальной и культурной областях, а также в интересах обеспечения региональной безопасности совместными усилиями. Поводом послужило вовлечение «аравийской шестерки» в глобальное противостояние в период «холодной войны», за которым последовали Исламская революция в Иране в 1979 г. и Ирано-иракская война в 1981 г. на фоне усиления внутренней поляризации арабского мира после подписания египетско-израильского мирного договора в 1979 г.

Консолидация арабских государств Залива в значительной мере упрочила позиции Саудовской Аравии в борьбе за лидерство в субрегионе с учетом ослабления Ирана и Ирака. Определяя возможности Королевства в качестве «центра силы» по отношению к малым арабским государствам рассматриваемой зоны, Г. Г. Косач и Е. С. Мелкумян отмечают, что оно превосходит членов ССАГПЗ по численности населения, размеру национальной территории, достигнутому финансовому могуществу, а также по определяемому этим могуществом престижу в сфере мировой политики<sup>1</sup>. Подтверждением значимости Королевства служит тот факт, что генеральный секретариат организации расположен в Эр-Рияде, а штаб Объединенных военных сил, находящихся под командованием представителей саудовских вооруженных сил, базируется в Хафр-эль-Батине.

Следует отметить, что, несмотря на наличие большого оборонного потенциала, при столкновении с внешними угрозами государства Совета сотрудничества, как правило, стремятся к урегулированию конфликтов посредством дипломатических решений, определенная роль в продвижении которых принадлежит Саудовской Аравии.

По мнению Дж. Костинера, выбор в сторону медиации способствует реализации нескольких важных функций. Во-первых, таким образом саудовской стороне удастся не допускать проникновения локальных конфликтов в зону Персидского залива. Во-вторых, образ посредника

<sup>1</sup> Косач Г. Г., Мелкумян Е. С. Внешняя политика Саудовской Аравии. Приоритеты, направления, процесс принятия решения / под ред. А. О. Филоник. М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, 2003. С. 88.

позволяет саудитам сохранять позицию в политическом авангарде, обеспечивая безопасность собственного государства, поскольку нападение на такого рода посредника представляется крайне неосмотрительным действием<sup>1</sup>.

Активное участие в формировании региональной повестки дня способствует укреплению международной легитимности и престижа Королевства, что позволяет рассматривать посредничество в качестве одного из инструментов «мягкой силы», способствующих реализации внешнеполитических интересов Эр-Рияда.

К числу последних некоторые эксперты относят также политику энергетического давления<sup>2</sup>. Королевство осуществляет не только военную, но и экономическую поддержку альянса, к примеру, Дж. Галларотти и Я. ал-Филали приводят информацию о том, что 70% нефтегазовых доходов Бахрейна составляют поступления с нефтяного месторождения Абу Шафах в Саудовской Аравии<sup>3</sup>. Энергетическая взаимозависимость членов организации отличает данный блок от других региональных объединений. Односторонние инициативы, идущие вразрез с коллективными целями, могут подорвать экономическое благосостояние как страны-инициатора, так и остальных членов картеля.

Впрочем, даже в рамках подобного союза имеют место противоречия, в особенности если речь идет о выработке единой политики сдерживания Ирана. Саудовская Аравия придерживается мнения о невозможности сотрудничества с ним, в то время как Катар склоняется к противоположной точке зрения. Эскалации напряженности способствует скрытая конфронтация Дохи и Эр-Рияда за региональное лидерство, следствием которой стал катарский дипломатический кризис. В итоге 5 июня 2017 г. члены ССАГПЗ объявили о разрыве дипломатических отношений с Катаром, мотивировав это связями эмирата с терроризмом. Однако, поскольку в действительности ни одна из сторон не заинтересована в длительном ухудшении отношений, наиболее вероятным сценарием развития событий представляется урегулирование конфликта на основе учета Катаром интересов аравийских монархий при посредничестве Соединенных Штатов, которые, в свою очередь, являются близким союзником Катара.

Следующее направление саудовской внешнеполитической деятельности — арабский мир, главным организационным воплощением которого стала образованная в 1945 г. Лига арабских государств (ЛАГ),

---

<sup>1</sup> *Kostiner J. GCC Perceptions of Collective Security in the Post-Saddam Era / Kamrava M. / The International Politics of the Persian Gulf. Modern Intellectual and Political History of the Middle East. New York. Syracuse University Press. 2011. P. 109.*

<sup>2</sup> *Gallarotti G.M., Al Filali I. Y. The Soft Power of Saudi Arabia // International Studies. 2012. № 49. P. 235.*

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

нацеленная на реализацию идеи единства независимых арабских государств. В настоящее время организация превратилась в арену столкновения интересов отдельных региональных акторов, особое место среди которых принадлежит государствам Персидского залива.

Для повышения влияния в рамках ЛАГ Саудовская Аравия активно использует ресурсы «мягкой силы». Королевство является крупнейшим донором гуманитарной помощи в ближневосточном регионе<sup>1</sup>. Такого рода содействие не ограничивается арабо-мусульманским регионом и распространяется и на государства, принадлежащие к числу стратегических партнеров, например, Индию и Китай. В последние десятилетия, отмеченные признанием существенной экономической и политической роли Королевства мировым сообществом, произошла активизация гуманитарного направления в государствах, не соответствующих профилю традиционных получателей помощи. Наиболее яркими примерами служат Гаити, Кения и Непал.

В число субъектов гуманитарной помощи входят: руководство Королевства, влиятельные министерства, организации, аналогичные Национальному обществу Красного Полумесяца Саудовской Аравии, Саудовский фонд развития, религиозные и благотворительные организации, а также ряд неправительственных организаций<sup>2</sup>.

Религиозный мотив выступает в роли катализатора саудовской благотворительной деятельности, принцип которой закреплен в пяти столпах ислама как закят, или обязательный годовой налог в пользу нуждающихся, а также средства на развитие проектов, способствующих распространению ислама. Говоря об этом, следует разделять понятия «закят» и «садака», второе из которых подразумевает добровольное пожертвование. Кроме того, поощрение благотворительной деятельности присутствует в арабской культуре.

## Информационно-коммуникационные технологии

Глобальный переход к информационному обществу свидетельствует о необходимости обращения к информационному потенциалу «мягкой силы». Значительный рост инвестиций в сферу информационно-коммуникационных технологий связан с тем, что они играют первостепенную

---

<sup>1</sup> *Al Yahya K., Fustier N.* Saudi Arabia as a Humanitarian Donor: High Potential, Little Institutionalization / Ed. by N. Kumanoff, C. Meier, O. Read // GPPI Research Paper. 2011. № 14. [Electronic resource] // URL: [http://www.gppi.net/fileadmin/user\\_upload/media/pub/2011/al-yahya-fustier\\_2011\\_saudi-arabia-as-humanitarian-donor\\_gppi.pdf](http://www.gppi.net/fileadmin/user_upload/media/pub/2011/al-yahya-fustier_2011_saudi-arabia-as-humanitarian-donor_gppi.pdf) (Date: 21.11.2017).

<sup>2</sup> *Al Yahya K., Fustier N.* Saudi Arabia as a Humanitarian Donor: High Potential, Little Institutionalization.

роль в новой парадигме экономического развития Саудовской Аравии, направленной на преодоление сырьевой зависимости.

К числу наиболее эффективных каналов массовой коммуникации относится Интернет, доступ к которому саудовское общество получило в 1998 г.<sup>1</sup> В настоящее время интеграцию Королевства в глобальное коммуникационное пространство осуществляет Комиссия по коммуникациям и информационным технологиям, согласно данным которой уже к концу 2016 г. интернет-пользователи составили около 74,9% саудовского населения<sup>2</sup>.

В Королевстве регламентирована процедура фильтрации информационных потоков с целью защиты исламских ценностей. Главным образом блокировке подвергаются сайты антиисламской направленности, содержащие критику деятельности руководства Саудовской Аравии, а также материалы, имеющие сексуальный подтекст либо предоставляющие сведения о наркотиках, алкоголе, азартных играх и терроризме<sup>3</sup>. Основные задачи всемирной сети сводятся к укреплению политических связей с общественностью, распространению религиозного контента и стимуляции экономического развития.

В то же время имеет место продвижение консервативных установок посредством телерадиовещания, в роли реципиентов которого выступает преимущественно население арабских государств. Главным конкурентом Саудовской Аравии в медиа-пространстве с 1996 г. является Катар, чей телеканал «Al Jazeera» допускает открытое обсуждение внутривосточных проблем Ближневосточного региона с участием как правительственных деятелей, так и представителей оппозиции. Новаторство в сфере новостной политики позволило телеканалу «Al Jazeera» заполнить лакуны в социально-политическом охвате саудовских средств массовой информации.

В противовес Катару в 2003 г. был запущен саудовский телеканал «Al Arabiya», нацеленный на доминирование в мире кабельного и спутникового телевидения на Ближнем Востоке. Данный телеканал транслирует политические, экономические и спортивные новости, ток-шоу и репортажи, а также выступает в качестве платформы для продвижения публичной дипломатии. Государственная цензура обеспечивает позитивное освещение общественно-политической деятельности правительства Саудовской Аравии и отсутствие освещения в резонансных ситуациях. Процесс телерадиовещания включает политическую рекламу, нацеленную на создание положительного имиджа Королевства,

---

<sup>1</sup> Communications and Information Technology Commission (CITC). Annual Report, 2016. [Electronic resource] // URL: [http://www.citc.gov.sa/en/mediacenter/annualreport/Documents/PR\\_REP\\_012Eng.pdf](http://www.citc.gov.sa/en/mediacenter/annualreport/Documents/PR_REP_012Eng.pdf) (Date: 18.12.2017).

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

а также укрепление легитимности правящего режима как образцовой модели государственного управления. При этом Королевству пока не удалось достигнуть степени идентификации с собственной спутниковой сетью средств массовой информации, присущей Катару, внешняя политика которого воспринимается в тесной связи с охватом телеканала «Al Jazeera»<sup>1</sup>.

Для оказания воздействия на аудиторию, выходящую за пределы Ближневосточного региона, используются инвестиции в глобальные медиа-источники, к примеру, в американский информационный канал «FoxNewsChannel» и социальную сеть для публичного обмена сообщениями «Twitter». Под руководством частных телерадиовещательных компаний Саудовской Аравии находится ряд крупных спутниковых радиостанций, пользующихся популярностью в арабских диаспорах по всему миру благодаря трансляции через американские спутниковые сети «Dish» и «Direct TV». К ним относятся «Middle East Broadcasting Center FM», «Panorama FM», «ART Zikr» и «ART Music»<sup>2</sup>.

Поддержка государственных органов способствует достижению значительного прогресса в развитии информационно-коммуникационных технологий, необходимых для формирования образа прогрессивного государства. Между тем в последние годы в Саудовской Аравии отмечается настороженное отношение к инструментам «мягкой силы» интерактивного поколения, обусловленное усилением негативного восприятия технических инноваций консервативной частью саудовского духовенства, а также опытом событий «арабской весны», катализатором которой послужили цифровые технологии.

## Глобальное влияние

Объективный интерес Эр-Рияда связан с укреплением позиций на международной арене посредством инструментария «мягкой силы», и в первую очередь — за счет механизма институционализации национальных интересов.

В саудовской внешнеполитической риторике прослеживается тенденция инициализации международных объединений с последующим закреплением Королевства в лидирующей роли. Ключевым фактором, предопределяющим данный процесс, как правило, является экономический мотив. К примеру, в 1960 г. Саудовская Аравия приняла участие в основании Организации стран — экспортеров нефти (ОПЕК),

<sup>1</sup> *Hammond A.* Saudi Arabia's Media Empire: Keeping the Masses at Home // Arab Media and Society. 2007. October. [Electronic resource] // URL: [http://www.arabmediasociety.com/articles/downloads/20071001152622\\_AMS3\\_Andrew\\_Hammond.pdf](http://www.arabmediasociety.com/articles/downloads/20071001152622_AMS3_Andrew_Hammond.pdf) (Date: 21.11.2017).

<sup>2</sup> Ibid.

получив таким образом доступ к контролю над глобальным энергетическим рынком как единственный член организации, обладающий необходимым объемом свободных добывающих мощностей<sup>1</sup>. Лидерство в ОПЕК обеспечило саудитов действенным рычагом влияния на мировую экономическую систему, с 1970 г. пребывающую в состоянии острой зависимости от цены на нефть.

Интеграция в мировое политическое пространство потребовала расширения сетей сотрудничества. В 1945 г. Королевство присоединилось к Организации Объединенных Наций, в 1957 г. — к Международному валютному фонду и Международному банку реконструкции и развития, в 1999 г. — к «Группе двадцати», в 2005 г. — к Всемирной торговой организации. В качестве инструментов формирования положительного имиджа и привлечения симпатий международного сообщества широкое применение получили гуманитарная помощь, миротворчество, и образовательная деятельность в сочетании с информационной политикой.

Немаловажным стимулом для актуализации потребности в позитивном восприятии послужили события 11 сентября 2001 г. По причине того, что 15 из 19 террористов принадлежали к числу саудовских граждан, как и глава террористической организации ваххабитского толка «Ал-Каида», взявшей на себя ответственность за эти теракты, Саудовской Аравии были предъявлены обвинения в связях с террористами. Ситуация усугублялась тем, что более 100 заключенных тюрьмы в Гуантанамо, задержанных в ходе операции в Афганистане, также имели саудовское гражданство. Затем последовали подозрения в содействии палестинским террористам-смертникам и упреки в отказе поддержать план США по операции в Ираке<sup>2</sup>. Предъявленные обвинения были опровергнуты саудовской стороной, а в ответ на критику относительно экспорта религиозного экстремизма был инициирован ряд образовательных реформ, направленных на делегитимацию терроризма в общественном сознании посредством упора на мирную природу ислама<sup>3</sup>.

Тем не менее в 2016 г. Конгресс США принял законопроект, предоставляющий возможность семьям жертв терактов 11 сентября подавать иски против Саудовской Аравии, минуя принцип суверенного иммунитета. Впрочем, широкий комплекс взаимных интересов, лежащий в основе отношений по линии Вашингтон — Эр-Рияд, не позволил социально-политическим пертурбациям нарушить формат стратегического партнерства, установленный между двумя государствами. В настоящее время Королевство продолжает служить поручителем энергетической

<sup>1</sup> Ежов С. С., Белова М. А. Новая старая роль ОПЕК // Нефть России. 2015. № 3. С. 10.

<sup>2</sup> Zhang J., Benoit W. L. The Message Strategies of Saudi Arabia's Image Restoration Campaign after 9/11 // Public Relations Review. 2004. № 30. P. 161–162.

<sup>3</sup> Blanchard C. M. The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya // CRS Report for Congress. 2008. P. 5.

безопасности Вашингтона и проводником американских интересов в Ближневосточном регионе, в то время как Соединенные Штаты выступают гарантом национальной безопасности саудитов и усиливают их позиции в региональном и глобальном измерениях.

Правда, несмотря на привилегированный статус американо-саудовского союза, мнения двух государств зачастую расходятся. В качестве примера можно привести текущую внешнеполитическую линию Саудовской Аравии, осуществляемую под руководством наследного принца Мухаммеда бин Салмана, свидетельствующую о стремлении к свободе геополитического маневра. Выступив инициатором наложения эмбарго на Катар, Саудовская Аравия спровоцировала упомянутый ранее дипломатический кризис в Персидском заливе, потенциальная эскалация которого может иметь негативные последствия для экспорта нефти из субрегиона, способствующего стабильности экономики США.

Решение Саудовской Аравии возглавить коалицию суннитских государств, противостоящих повстанцам-хуситам в йеменском конфликте, привело к столкновению интересов региональных и глобальных акторов. Стоит отметить что Эр-Рияд относит хуситов к числу союзников Тегерана, а попадание Саны в зону шиитского влияния может привести к дестабилизации Аравийского полуострова и несет угрозу непосредственно клану Ал-Сауд. Реализация такого рода сценария может повлечь за собой ослабление американских позиций на Ближнем Востоке в противовес России, Китаю и Ирану, которые обретут стратегическую точку опоры в Йемене, а также выход к Аденскому заливу. В настоящий момент главным итогом военной кампании в Йемене стала масштабная гуманитарная катастрофа. Представители ООН осуждают инициированную Саудовской Аравией блокаду Йемена, последствием которой является беспрецедентный уровень эскалации напряженности<sup>1</sup>.

Аналогичная ситуация складывается в Сирии, на территории которой произошел конфликт между правительством Башара Асада и оппозиционными силами, ставший центральным эпизодом регионального соперничества между Саудовской Аравией и Ираном. Средства массовой информации незамедлительно предъявили Королевству обвинения в поставках оружия и боеприпасов повстанческим объединениям, связанным с исламистскими и джихадистскими группировками, в число которых входят «Исламское государство» и «Джебхат ан-Нусра»<sup>2</sup>. Стоит отметить, что заинтересованность Саудовской Аравии

<sup>1</sup> Oakford S. Confidential U. N. Document Questions the Saudi Arabian Blockade That's Starving Yemen. TheIntercept. 2017. [Electronic resource] // URL: <https://theintercept.com/2017/11/16/u-n-security-council-saudi-arabia-blockade-yemen-famine-iran/> (Date: 19.12.2017)

<sup>2</sup> Организации, запрещенные в РФ. Sengupta K. Turkey and Saudi Arabia Alarm the West by Backing Islamist Extremists the Americans Had Bombed in Syria. Independent. 2015. [Electronic resource] // URL: <http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/syria-crisis-turkey-and-saudi-arabia-shock-western-countries-by-supporting-anti-assad-jihadists-10242747.html> (Date: 11.12.2017).

в смене правящего режима в Сирии связана с возможностью ослабить позиции Ирана, военизированной ливанской шиитской организации «Хезболла» и палестинского исламистского движения «ХАМАС», которые в свою очередь противостоят интересам Соединенных Штатов на Ближнем Востоке. Правительству Башара Асада удастся сохранять позиции при поддержке России, которая стала рассматриваться как ключевой игрок в возможной мирной сделке.

Вмешательство во внутренние дела Йемена и Сирии подорвало имидж Королевства, несмотря на наличие у него статуса донора гуманитарной помощи в зонах упомянутых конфликтов. В 2015 г. правительством Саудовской Аравии был учрежден Центр гуманитарной помощи и гуманитарных операций имени Короля Салмана, основные усилия которого сосредоточились на преодолении последствий гражданских войн в Йемене и Сирии. В данном случае институционализация форм предоставления содействия не связана с альтруизмом, а скорее является следствием сдвига внешнеполитической стратегии Эр-Рияда в сторону интервенционизма.

Вышеприведенные факты дают основания полагать, что внешнеполитические приоритеты Королевства Саудовская Аравия проявляют себя прежде всего на региональном уровне, реализуясь преимущественно через призму силового воздействия. Что касается несиловых методов продвижения национальных интересов, то они подменяются традиционными системами связей: этническими, конфессиональными, племенными, династическими.

Позиционированию себя в качестве современного передового государства способствует использование нефтеэкспортных доходов для приобретения внешних атрибутов «прогрессивности» и «престижа» на международной арене. Вместе с тем нельзя не отметить положительную динамику в процессе имплементации инструментария «мягкой силы» в саудовскую внешнеполитическую стратегию, но обсуждение полномасштабной реализации его потенциала в условиях архаичной политико-религиозной структуры представляется преждевременным.

## Литература

*Ежов С. С., Белова М. А.* Новая старая роль ОПЕК // Нефть России. 2015. № 3. С. 10–14.

*Косач Г. Г., Мелкумян Е. С.* Внешняя политика Саудовской Аравии. Приоритеты, направления, процесс принятия решения / под ред. А. О. Филоник. М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока. 2003. 236 с.

*Al Yahya K., Fustier N.* Saudi Arabia as a Humanitarian Donor: High

Potential, Little Institutionalization / ed. by N. Kumanoff, C. Meier, O. Read // GPPI Research Paper. 2011. № 14.

*Blanchard C. M.* The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya // CRS Report for Congress. 2008. 6 p.

Communications and Information Technology Commission (CITC). Annual Report. 2016. 116 p.

*Gallarotti G. M., Al Filali I. Y.* The Soft Power of Saudi Arabia // International Studies. 2012. № 49. P. 233–261.

*Hammond A.* Saudi Arabia's Media Empire: Keeping the Masses at Home // Arab Media and Society. 2007. October.

*Kedar M.* The Hajj and the Struggle for Islamic Hegemony // The Begin-Sadat Center for Strategic Studies. 2017. No. 573. August.

*Kostiner J.* GCC Perceptions of Collective Security in the Post-Saddam Era / Kamrava M // The International Politics of the Persian Gulf. Modern Intellectual and Political History of the Middle East. New York. Syracuse University Press. 2011. Pp. 94–119.

*Kovacs A.* Saudi Arabia Exporting Salafi Education and Radicalizing Indonesia's Muslims // GIGA-Focus. 2014. № 7. November.

*Long D. E., Maisel S.* The Kingdom of Saudi Arabia. 2nd ed. Gainesville, FL: University Press of Florida. 2010. 176 pp.

*Nye Jr. J.* Bound to Lead: The Changing Nature of American Power. New York: Basic Books. 1990. 336 pp.

*Nye Jr. J.* Soft Power: The Means to Success in World Politics. New York: Public Affairs. 2004. 192 pp.

*Nye Jr. J.* The Future of Power. New York: Public Affairs. 2011. 320 pp.

*Oakford S.* Confidential U. N. Document Questions the Saudi Arabian Blockade That's Starving Yemen. The Intercept. 2017.

*Reynolds G. S.* Saudi Arabia, Salafism, and U. S. Foreign Policy // Principles. 2017. Vol. 3. No. 5.

*Sengupta K.* Turkey and Saudi Arabia Alarm the West by Backing Islamist Extremists the Americans Had Bombed in Syria. Independent. 2015.

*Wiktorowicz Q.* Anatomy of the Salafi Movement // *Studies in Conflict and Terrorism*. 2006. Vol. 29. No. 3. Pp. 207–239.

*Yamin M., Albugami M. A.* An Architecture for Improving Hajj Management // ICISO 2014: Service Science and Knowledge Innovation. 2014. Vol. 426. May 23–24. Pp. 187–196.

*Zhang J., Benoit W. L.* The Message Strategies of Saudi Arabia's Image Restoration Campaign after 9/11 // Public Relations Review. 2004. No. 30. Pp. 161–167.

## References

- Ezhov S. S., Belova M. A. (2015). Novaya staraya rol' OPEK [The new Old role of OPEC]. *Neft' Rossii*. 2015. No. 3. P. 10.
- Kosach G. G., Melkumyan E. S. (2003). *Vneshnyaya politika Saudovskoj Aravii. Prioritety, napravleniya, process prinyatiya resheniya* [Foreign Policy of Saudi Arabia. Priorities, Directions, Decision-Making Process]. Moscow: Institut izucheniya Izrailiya i Blizhnego Vostoka. 88 p.
- Al Yahya K., Fustier N. (2011). Saudi Arabia as a Humanitarian Donor: High Potential, Little Institutionalization. *GPPI Research Paper*. 2011. No. 14.
- Blanchard C. M. (2008). *The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya. CRS Report for Congress*. 5 p.
- Communications and Information Technology Commission (CITC). Annual Report*. (2016).
- Gallarotti G. M., Al Filali I. Y. (2012). The Soft Power of Saudi Arabia. *International Studies*. 2012. No. 49. P. 235.
- Hammond A. (2007). Saudi Arabia's Media Empire: Keeping the Masses at Home. *Arab Media and Society*. 2007. October.
- Kedar M. (2017). The Hajj and the Struggle for Islamic Hegemony. *The Begin-Sadat Center for Strategic Studies*. 2017. No. 573. August.
- Kostiner J. GCC Perceptions of Collective Security in the Post-Saddam Era. *Kamrava M. The International Politics of the Persian Gulf. Modern Intellectual and Political History of the Middle East*. New York. Syracuse University Press. 2011. 109 p.
- Kovacs A. Saudi Arabia Exporting Salafi Education and Radicalizing Indonesia's Muslims. *GIGA-Focus*. 2014. No. 7. November.
- Long D. E., Maisel S. (2010). *The Kingdom of Saudi Arabia*. 2nd ed. Gainesville, FL: University Press of Florida. 144 p.
- Nye Jr. J. (1990). *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*. New York: Basic Books. P. 20–21.
- Nye Jr. J. (2004). *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs. 2004. 142 p.
- Nye Jr. J. (2011). *The Future of Power*. New York: Public Affairs. P. 20–21.
- Oakford S. (2017). Confidential U. N. Document Questions the Saudi Arabian Blockade That's Starving Yemen. *The Intercept*.
- Reynolds G. S. (2017). Saudi Arabia, Salafism, and U. S. Foreign Policy. *Principles*. 2017. Vol. 3. No. 5.
- Sengupta K. (2015). Turkey and Saudi Arabia Alarm the West by Backing Islamist Extremists the Americans Had Bombed in Syria. *Independent*. 2015.
- Wiktorowicz Q. (2006). Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict and Terrorism*. 2006. Vol. 29. № 3. P. 207.

Yamin M., Albugami M. A. (2014). An Architecture for Improving Hajj Management. *ICISO 2014: Service Science and Knowledge Innovation*. 2014. Vol. 426. May 23–24. P. 188.

Zhang J., Benoit W. L. (2004). The Message Strategies of Saudi Arabia s Image Restoration Campaign after 9/11. *Public Relations Review*. 2004. No. 30. P. 161–162.

### *Islam in Social and Political Life of States and Peoples*

## THE ROLE OF 'SOFT POWER' TOOLS IN FOREIGN POLICY OF THE KINGDOM OF SAUDI ARABIA

### **Maria D. Mohammad,**

postgraduate student, Department of International Political Processes, Faculty of Political Science, Saint Petersburg State University (1/3, Smolnii Str., Entrance 7, Saint Petersburg, 191124, Russian Federation).  
E-mail: maria\_mokhammad@mail.ru

**Abstract.** At the end of the 21<sup>st</sup> century arose an implementation of 'soft power' instrumentation into the foreign policy practice of Saudi Arabia. The present article is aimed at reviewing the main components of the Saudi Arabian 'soft power' model and evaluating its effectiveness in terms of priority foreign policy objectives, primarily, strengthening national positions in the Middle East, secondarily, increasing prestige on the inter-

national scene. Within the framework of conceptualization of «soft power» phenomenon is raised a question about the modification of the Western concept corresponding to eastern realities. The author singled out Islam as the main factor of the «soft power» of Saudi Arabia. Considerable attention is paid to the institutional aspect of non-military influence, as well as information and communication technologies.

**Keywords:** Middle East, Saudi Arabia, foreign policy, political technologies, 'soft power', Islam.



## РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО ОБРАЗА: ТУРКМЕНСКИЙ КОВЕР И НАЦИОНАЛЬНАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ



**АТАНОВА**

**Снежана Александровна,**

мл. науч. сотр., Институт  
востоковедения РАН  
(107031, Россия, г. Москва,  
ул. Рождественка, 12);  
аспирант, Национальный институт  
восточных языков и цивилизаций  
(75007, Франция, г. Париж,  
ул. Рю де Лиль, 2).  
E-mail: snej.atanova@gmail.com

**Аннотация.** В статье рассматривается значение ковра в консолидации национального сообщества. Отдельно анализируется репрезентация национального образа через ковровое культурное наследие. Процессы, происходящие в современном Туркменистане, исследуются через призму теоретических подходов Эрика Хобсбаума и Эдварда Саида.

**Ключевые слова:** культурное наследие, национальный образ, национальная идентичность, Туркменистан, Центральная Азия.

УДК 391.984  
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-199-208

**Ш**ерстяной ковер — обязательный атрибут туркменского дома, приобрести его можно на еженедельном базаре любого города Туркменистана<sup>1</sup>. Ковры в Туркменистане создаются на протяжении нескольких веков. По типу узла, по орнаменту они существенно отличаются от ковров стран — соседей по региону. Более того, орнаментика ковров, созданных в разных частях страны, также имеет существенные отличия. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть на государственный флаг Туркменистана, на котором представлены пять ковровых орнаментов-гёлей<sup>2</sup> как символы туркменских племен и пяти велаятов (областей) государства. Флаг — часть государственной символики, и цель данной работы — выяснить, почему из всего огромного культурного наследия Туркменистана для репрезентации этой страны на мировой арене выбран именно ковер и, следовательно, какую роль играют ковер и ковровые изделия в жизни

<sup>1</sup> Полевые материалы автора, далее — ПМА.

<sup>2</sup> Г. Пугаченкова и В. Горшкова определяют гель (туркм. göl) как племенной узор. Гель может иметь форму сложного медальона, восьмиугольника, ромба и др. См., например: Пугаченкова Г. А. Искусство Туркменистана: Очерк с древнейших времен до 1917 г. М.: Искусство, 1967.

туркменского народа. Ограничено ли значение ковра исключительно экономическими и культурными рамками? Как следует рассматривать ковроткачество — в качестве ресурса для «изобретения традиций» или же в контексте «собственного ориентализма»? И как инструментализируется ковровое культурное наследие в национально-государственном строительстве и национальном брендинге?

Исследователи Кассен и Хоффмейстер различают в периодизации туркменского ковроткачества следующие этапы: архаичный, классический, переходный и коммерческий<sup>1</sup>. Для современного активного коммерческого периода, начало которого датируется приблизительно 1800–1825 гг.<sup>2</sup>, характерна большая вариативность типов и цветов ковровых изделий. Их по-прежнему изготавливают отдельные ковровщицы, но все больше — на ковровых фабриках, кроме того, в их производстве отступают порой от традиционных техник, например, используют современные красители при окраске ковровой пряжи.

### Из истории коврового орнамента

Артефакты говорят о существовании ковроткачества на территории Туркменистана с периода бронзы<sup>3</sup>. На становление этого вида ремесел, равно как и на ковровую орнаментику, повлияла каждая из существовавших здесь цивилизаций. Например, бактрийское ковроделие подарило туркменским коврам эллинистические мотивы — «меандр с виноградным листом» и стрельчатую арку, орнамент *накши хишт* («рисунок из кирпичей») предположительно появился с приходом арабов. С приходом в регион тюркских племен, в частности в эпоху Сельджукской империи (XI–XII вв.), появляются гёлевые композиции и изображения птиц, в том числе и двуглавых, с распахнутыми крыльями<sup>4</sup>. Большие объемы производимой шерсти и активизация торговли благодаря развитию Великого Шелкового пути обусловили производство ковров в коммерческих целях к концу XIII в., и именно к этому периоду относится высказывание Марко Поло о туркменских коврах как о «самых тонких и красивых»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cassin Jack, Hoffmeister, Peter. Tent Band, Tent Bag: ClassicTurkmenWeaving. Coburg/Esbach, 1988.

<sup>2</sup> Cassin, Jack. Turkmen rug studies: some “S” group ‘Salor’ gol chuval Examined. [Электронный ресурс] // URL: [https://www.academia.edu/15399119/TURKMEN\\_RUG\\_STUDIES\\_Some\\_S\\_group\\_salor\\_gol\\_chuval\\_Examined](https://www.academia.edu/15399119/TURKMEN_RUG_STUDIES_Some_S_group_salor_gol_chuval_Examined) (дата обращения: 19.01.2018).

<sup>3</sup> Царева Е. Г. Ковер как исторический источник: к истории формирования художественного облика и структурных особенностей туркменского ковра XVI — начала XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. № 3(22). С. 166.

<sup>4</sup> Царева Е. Г. Ковер как исторический источник: к истории формирования художественного облика и структурных особенностей туркменского ковра XVI — начала XX в. С. 167.

<sup>5</sup> Гундогдыев О. Ковер — душа туркмен // Туркменистан. 2005. № 2. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.turkmenistaninfo.ru/?page\\_id=6&type=article&elem\\_id=page\\_6/magazine\\_5/10&lang\\_id=ru](http://www.turkmenistaninfo.ru/?page_id=6&type=article&elem_id=page_6/magazine_5/10&lang_id=ru) (дата обращения: 19.01.2018).

В XIV–XV вв. ковроделие приближается к современному состоянию, обретая «индивидуально-племенной характер»<sup>1</sup>. Раскрывая эту тему и в частности исследуя феномен туркменских гёлей, В. Мошкова отмечает, что каждое туркменское племя располагает собственным запасом орнаментов-эмблем, которые остаются неизменными и по своему происхождению восходят к тотемным изображениям огузских племен, как древним, так и средневековым<sup>2</sup>. Такие репрезентативные эмблемы-гёли соседствуют с претерпевающими изменения, а иногда и заимствованными мотивами. Тем самым современный декор смешивается с древним орнаментом, внося художественное разнообразие в орнаментальность туркменских ковров. Историческое значение ковровых узоров заключается в сосуществовании в них различных эпох.

### Ковровые гёли и ковровые формы

Пять ковровых гёлей представлены на зеленом полотнище государственного флага Туркменистана (рис. 1)<sup>3</sup>. Каждый из них соответствует одному из пяти туркменских племен: теке, йомут, салор, човдур, эрсары. Все вместе ковровые орнаменты символизируют консолидацию туркменского народа в рамках единого государства, отражают единение всех туркменских племен, объективно репрезентируют образ нации через культурное наследие.

На флаге они располагаются сверху вниз соответственно перечисленным племенам: первый — теке-гёль, второй — капса-гёль, третий — салор, четвертый — човдур и, наконец, пятый — арабатчи-гёль<sup>4</sup>.

Все гёли построены по принципу золотого сечения, в пропорции 21 на 34. Используемые в орнаменте цвета — жёлтый, белый, красный и зелёный — символизируют четыре основные стихии: огонь, воду, воздух, землю. Обычно форма гёля и его внутреннее

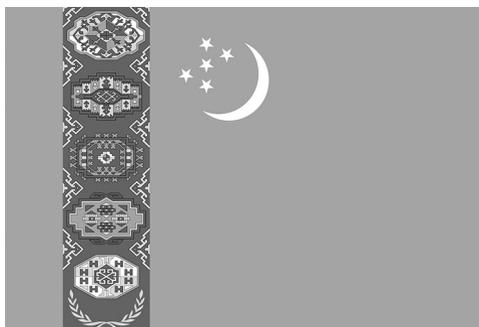


Рис. 1. Флаг Туркменистана

<sup>1</sup> Царева, Е. Г. Ковер как исторический источник: к истории формирования художественного облика и структурных особенностей туркменского ковра XVI — начала XX в. С. 168.

<sup>2</sup> Мошкова В. Г. Ковры народов Средней Азии конца XIX — начала XX вв. Ташкент, 1970. С. 228, 230.

<sup>3</sup> Закон Туркменистана «О государственном флаге» // Ведомости Меджлиса Туркменистана. 1.01–31.03.2001 г. С. 28–29.

<sup>4</sup> Tzareva E. Lestapisd' Asie Centrale et du Kazakhstan: Turkmènes, Ouzbeks, Karakalpak, Kirghizes, Kazakhs, Beloudj. L., 1984. С. 214–218.

заполнение различаются у каждого туркменского племени, тем самым его идентифицируя. Орнамент ковра выглядит следующим образом: центральная часть симметрично заполнена гёлями-медальонами, по каймовой раме расположен мелкий геометрический орнамент. Кайма может идти в один или в несколько рядов. Кроме постилочного ковра «haly», существует масса других ковровых форм: занавес дверной «ensi», «karounuk» и «dezlik» — также подвешиваемые на дверной проем для его обрамления, ковровые мешки для хранения утвари, посуды и одежды — «torba», «tchouval», «mafratch» и «khordjoun», попоны на верблюда «asmaldyk» и попоны на лошадь, коврик для намаза «namazlyk», коврик для погребения «ayatlyk», ковровые ленты для юрты «iolam», «bou» и «yur», «salachak» — коврик для люльки, футляр для Корана — «bochtche».

Вариативность ковровых форм воплощается в разнообразии функций, которые они выполняют: утилитарную, социальную, сакральную и эстетическую. Орнаменты, используемые в этих ковровых формах, несут декоративную и символическую нагрузку. Ковроделие в Туркменистане представляло и представляет высокоразвитый жанр не только народного промысла, но художественного творчества. Будучи частью быта и социальной жизни туркменского народа, ковер является маркером племенной и этнической идентичности. Племенной — поскольку через ковровые символы идентифицирует различные племенные группы; этнической и национальной — поскольку помогает выделиться в региональном и мировом пространстве.

Кроме ковроделия, у туркмен бытуют другие ремесленные и творческие практики. Например, широко распространены вышивальное мастерство и керамика. В обоих случаях мотивы вышивки и узоры керамических изделий близки к ковровой орнаментике и также выступают идентификаторами этнической и племенной принадлежности.

### **Создание традиций или «собственный ориентализм»?**

Взаимосвязанность ковроделия с другими видами ремесленно-творческой деятельности, его присутствие во всех сферах жизни, определяют знаковую функцию туркменского ковра как национального достояния туркмен. Этот статус подтверждают учреждение национального праздника — Дня ковра, приходящегося на последнее воскресенье мая<sup>1</sup>; открытие музея ковра<sup>2</sup> в Ашхабаде; проведение ковровых выставок, организация которых возложена на государственное объединение «Туркменхалы», Тор-

<sup>1</sup> Праздник учрежден в 1992 г.

<sup>2</sup> Музей создан постановлением Президента Туркменистана от 20 марта 1993 г.

гово-промышленную палату Туркменистана и Всемирную ассоциацию ценителей туркменского ручного ковроделия<sup>1</sup>.

В мае 2010 г. была проведена международная специализированная выставка «Туркменский ковер — мелодия нашей души»<sup>2</sup>. В рамках выставки прошла X конференция Всемирного общества ценителей туркменского ковра. Для участия в мероприятиях в Ашхабад прибыли ученые-искусствоведы и коллекционеры из России, Германии, Бельгии, Франции, Китая, Ирана, Пакистана, Афганистана и других стран мира. Аналогичные выставки и конференции проходят в Ашхабаде на периодической основе, обычно эти мероприятия приурочены к общенациональному празднику ковра<sup>3</sup>. Как правило, в день праздника проходит торжественная церемония награждения лучших работников ковровой отрасли и торжественный концерт при участии туркменских деятелей культуры и искусства.

Обязательный элемент праздника — публикации о нем в ключевых СМИ страны «Нейтральный Туркменистан» и «Turkmenistan» на туркменском и русском языках. Такие публикации появляются в преддверии Дня ковра и по содержанию делятся на три группы. Первые представляют собой поздравления, адресованные главе государства и народу. Вторые — это указы и постановления о материальных вознаграждениях работников отрасли по случаю Дня ковра. Третьи — научно-популярные статьи о туркменском ковроделии и коврах. Часть публикаций, особенно официальные указы и поздравления, распространяется также через другие печатные, радио- и телевизионные СМИ. Таким образом, ковроделие формирует основу для создания определенных традиций, которые, будучи элементом государственной политики, служат задачам национально-государственного строительства и консолидации нации. «Изобретение традиций» в трактовке британского историка Эрика Хобсбаума<sup>4</sup>, основывающееся на культурном и историческом наследии, наблюдается и в других государствах Центральной Азии. В Кыргызстане, например, это праздник шырдака — «Кыргыз шырдагы», или «Всемирные игры кочевников», проводимые с 2014 г.

Вместе с тем на примере туркменского ковроделия можно проследить, как проявляется «собственный ориентализм» Туркменистана.

<sup>1</sup> Ассоциация учреждена в 2001 г.

<sup>2</sup> Туркменский ковер — мелодия нашей души, 2010: Международная выставка и конференция туркменского ковра. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.expoclub.ru/db/exhibition/view/7683/> (дата обращения: 02.12.2017).

<sup>3</sup> Завершилась Международная выставка и научная конференция «Туркменский ковер — душа туркмен». [Электронный ресурс] // URL: <http://www.turkmeninform.com/ru/news/20110531/04216.html> (дата обращения: 02.12.2017); В Ашхабаде проведены международная отраслевая выставка и конференция. [Электронный ресурс] // URL: <http://tdh.gov.tm/news/articles.aspx&article339&cat14> (дата обращения: 02.12.2017); В Туркменистане торжественно отметили Праздник туркменского ковра. [Электронный ресурс] // URL: <https://turkmenportal.com/blog/10828/v-turkmenistane-torzhestvenno-otmetili-prazdnik-turkmenskogo-kovra> (дата обращения: 02.12.2017).

<sup>4</sup> The Invention of Tradition. Edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger. Cambridge University Press, 1983. P. 1–14.

В отличие от концепта «ориентализма», предполагающего ангажированность Запада, ведущую к трансляции и — как следствие — к формированию тенденциозного образа Востока, «собственный ориентализм», в трактовке Эдварда Саида<sup>1</sup>, направлен на идентификацию себя как «Других»<sup>2</sup> через призму ориенталистских взглядов. Идентификация Туркменистана через ковровые формы вписывается в рамки «собственного ориентализма» в силу следующих обстоятельств. Во-первых, ковры демонстрируют уникальность и самобытность Туркменистана. Во-вторых, создается современный образ страны, где доминирование традиций противостоит модерну Запада. «Собственный ориентализм» Туркменистана пришел на смену «ориентализму» и имажинативным практикам времен Российской империи и Советского Союза. В постколониальном контексте стремление страны отойти как можно дальше от бывшей метрополии выражается в демонстрации богатого культурного и исторического багажа, тем самым утверждаются собственные независимость и состоятельность. Если «ориентализм» является оправданием завоевательной политики в отношении нецивилизованного государства (в которое приносится цивилизаторская миссия), можно предположить, что в пространстве государств Центральной Азии «ориентализм собственный» заявляет о культурной, исторической, политической и экономической самодостаточности страны.

Ассортимент ковровых изделий, производимых в Туркменистане, пополняется новыми образцами. В свое время российский исследователь Е. Г. Царева определила, что «круг производимых туркменами ковровых изделий [...] — более 30 видов»<sup>3</sup>. Сегодня их намного больше. Кроме традиционных: постилочного ковра, различных ковровых чучалов, ритуальных ковриков и т. д. — появляются новые ковровые формы. Футляры для сотовых телефонов и других гаджетов, дамские сумки, кошельки, косметички и шкатулки.

Ковровое разнообразие широко представлено не только в музеях, но и в государственных магазинах, частных антикварно-сувенирных лавках, на базарах страны. Через торговые точки ковры попадают к новым владельцам, которые могут жить как в Туркменистане, так и далеко за его пределами. В любом случае при реализации коврового изделия, наряду с получением экономической выгоды, решаются и другие задачи: укрепляется связь между традицией ковроткачества, туркменскими гражданами и государством; транслируется уникальный

<sup>1</sup> Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006.

<sup>2</sup> Iwabuchi K. 1994, 'Complicit exoticism: Japan and its other' // The Australian Journal of Media & Culture. 1994. No. 8(2). С. 49–82. [Электронный ресурс] // URL: <https://claudiajb.wordpress.com/2015/04/02/self-orientalism-through-japanese-manga/> (дата обращения: 01.02.2017).

<sup>3</sup> Царева Е. Г. Искусство ковроделия и культурное наследие Туркменистана // Культурное наследие Туркменистана. Ашгабат–СПб., 2000. С. 203.

национальный образ Туркменистана внешней аудитории. Тем самым словосочетание «туркменские ковры» позитивно сказывается на восприятии страны. Подобный эффект имеет место, например, относительно Швейцарии, которая ассоциируется с производством качественных часов, или Японии, которая воспринимается как страна цифровой электроники, или Франции, снискавшей себе славу законодательницы мод. В целом, как следует из работ ряда исследователей<sup>1</sup>, так называемый «эффект страны происхождения» влияет на восприятие этой самой страны, то есть представляет часть национального брендинга. Таким образом, ковровые изделия не только могут служить целям национально-государственного строительства, но также представляют ресурс в репрезентации национального образа на международной арене. Казахстан и Кыргызстан для достижения этой цели, среди прочих инициатив, вносят свое национальное наследие в международно признанный Репрезентативный список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО. Среди внесенных объектов — войлочные ковры, навыки изготовления юрты, национальные виды спорта, традиционные музыкальные инструменты и практики<sup>2</sup>. От Туркменистана в этом списке представлены три номинации: искусство пения и танца «Куштдепди», эпос Гёр-оглы и праздник Новруз. Ковры объявлены национальным достоянием Туркменистана, и можно полагать, что вскоре они также окажутся в авторитетном списке ЮНЕСКО.

### Вместо заключения

Передаваясь от одного поколения другому, традиции ковроткачества тесно переплетаются с культурой, историей, религией, экономикой страны. Исследуя Среднюю Азию в конце 80-х гг. московский этнограф Сергей Поляков сделал выводы о глубоком традиционализме среднеазиатского общества. Ученый трактует традиционализм как образ жизни, как комплексную социально-экономическую систему, которая основана на определенных хозяйственных отношениях<sup>3</sup>. Ковроткачество неотделимо от традиционного уклада жизни туркменского народа и в свете данной интерпретации демонстрирует не столько изобретение традиций, сколько

<sup>1</sup> См., например: *Pasquier, Martial*. Nation branding and the country-of-origin effect. *Country Case Insight — Switzerland* // *Nation Branding: Concepts, Issues, Practice*. In: K. Dinnie (ed.). Oxford, 2008. С. 77–91; *Chang, Chingching*. Country of Origin as a Heuristic Cue: The Effects of Message Ambiguity and Product Involvement // *Media Psychology*. Vol. 6. 2004. Issue 2. Pp. 169–192; Maheswaran, Durairaj. Chen, Cathy Yi. Nation Equity: Incidental Emotions in Country of Origin Effects // *Journal of Consumer Research*. Vol. 33. 2006. No. 3. Pp. 370–376.

<sup>2</sup> Browse the Lists of Intangible Cultural Heritage and the Register of good safeguarding practices. [Электронный ресурс] // URL: [https://ich.unesco.org/en/lists?text=&country\[\]=00114&multination-al=3&display=inscriptionID#tabs](https://ich.unesco.org/en/lists?text=&country[]=00114&multination-al=3&display=inscriptionID#tabs) (дата обращения: 20.01.2018).

<sup>3</sup> Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М., 1989. С. 3–5.

укрепление существующих, что способствует консолидации общества, решая таким образом внутривосточные задачи. Вместе с тем, вобравшее в себя опыт многих поколений, искусство ковроделия — неотъемлемая часть культурного наследия народа. Как показывает практика национального брендинга, репрезентация страны с помощью коврового декора помогает выделиться на фоне других, подчеркивает ее исключительность.

### Источники:

Закон Туркменистана «О государственном флаге» // Ведомости Меджлиса Туркменистана. 1.01–31.03.2001 г. С. 28–29.

Полевые материалы автора, сентябрь 2012, октябрь 2017.

### Литература:

*Мошкова В. Г.* Ковры народов Средней Азии конца XIX — начала XX в.: материалы экспедиций 1929–945 гг. Ташкент: Фан, 1970. 256 с.

*Поляков С. П.* Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М., 1989. 112 с.

*Пугаченкова Г. А.* Искусство Туркменистана. Очерк с древнейших времен до 1917 г. М.: Искусство, 1967. 328 с.

*Саид Э. В.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006. 636 с.

*Царева Е. Г.* Искусство ковроделия и культурное наследие Туркменистана // Культурное наследие Туркменистана. Ашгабат–СПб., 2000. С. 202–205.

*Царева Е. Г.* Ковер как исторический источник: к истории формирования художественного облика и структурных особенностей туркменского ковра XVI — начала XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. № 3(22). С. 165–174.

*Cassin J., Hoffmeister P.* Tent Band, Tent Bag: Classic Turkmen Weaving. Coburg–Esbach: Magna Mater Press, 1988. 127 p.

*Chang, Chingching.* Country of Origin as a Heuristic Cue: The Effects of Message Ambiguity and Product Involvement // Media Psychology. Vol. 6. 2004. Issue 2. Pp. 169–192.

*Iwabuchi K.* 1994, 'Complicit exoticism: Japan and its other' // The Australian Journal of Media & Culture. Vol. 8. No. 2. С. 49–82.

*Maheswaran, Durairaj & Chen, Cathy Yi.* Nation Equity: Incidental Emotions in Country-of-Origin Effects // Journal of Consumer Research. Vol. 33. 2006. No. 3. Pp. 370–376.

*Pasquier M.* Nation branding and the country-of-origin effect. Country Case Insight — Switzerland // Nation Branding: Concepts, Issues, Practice. In: K. Dinnie (ed.). 2008. Pp. 77–91.

The Invention of Tradition / ed. by Eric Hobsbawm and Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Vii, 320 p.

Tzareva E. Les tapis d'Asie Centrale et du Kazakhstan: Turkmènes, Ouzbeks, Karakalpak, Kirghizes, Kazakhs, Beloudj. Leningrad: Aurora, 1984. 224 p.

### Sources

Zakon Turkmenistana «O gosudarstvennom flage» (2001). [Law of Turkmenistan 'About National flag of Turkmenistan']. *Vedomosti Medjlisa Turkmenistana*, 1.01–31.03.2001. Pp. 28–29.

Author's Field Materials (AFM), September 2012, October 2017.

### References

Cassin, Jack, Hoffmeister, Peter (1988). *Tent Band, Tent Bag: Classic Turkmen Weaving*. Coburg/Esbach. 127 p.

Chang, Chingching. Country of Origin as a Heuristic Cue: The Effects of Message Ambiguity and Product Involvement (2004). *Media Psychology*. Vol. 6. 2004. Issue 2. Pp. 169–192.

Gunogdyev O. (2005). *Kover — dusha turkmen* [Carpet as Turkmen Soul]. *Turkmenistan*. 2005. № 2.

Iwabuchi, K. (1994). 'Complicit Exoticism: Japan and its Other', *The Australian Journal of Media & Culture*. Vol. 8. No. 2. Pp. 49–82.

Maheswaran, Durairaj. Chen, Cathy Yi (2006). *Nation Equity: Incidental Emotions in Country-of-Origin Effects*. *Journal of Consumer Research*. Vol. 33. 2006. No. 3. Pp. 370–376.

Pasquier, M. Nation branding and the country-of-origin effect. Country Case Insight — Switzerland (2008). In: K. Dinnie (ed.) *Nation Branding Concepts, Issues, Practice*. Pp. 77–91.

Moshkova V. G. (1970). *Kovry narodov Sredney Azii konza XIX — natchala XX vv* [Carpets of Central Asia Nations (End of the XIXth — Beginning of the XXth Centuries)]. Tashkent: FAN. 256 p.

Pasquier, Martial (2008). Nation branding and the Country-of-Origin Effect. Country Case Insight — Switzerland. K. Dinnie (ed.) *Nation Branding Concepts, Issues, Practice*. Oxford. Pp. 77–91.

Poliakov S. P. (1989). *Tradizionalizm v sovremennom sredneaziatskom obshestve* [The Traditionalism in the Modern Society of Central Asia]. Moscow. 112 p.

Pugatchenkova G. A. (1967). *Iskusstvo Turkmenistana. Otcherk s drevneyshikh vremen* [The Art of Turkmenistan. Sketch of History from the Ancient Times]. Moscow: Iskusstvo. 328 p.

Said E. (2006). *Orientalism. Zapadnye konceptzii Vostoka* [Orientalism]. St. Petersburg. 636 p.

*The Invention of Tradition* (1983). (Eds. Eric Hobsbawm and Terence Ranger). Cambridge University Press. 320 p.

Tsareva E. (1984). *Les tapis d'Asie Centrale et du Kazakhstan: Turkmènes, Ouzbeks, Karakalpak, Kirghizes, Kazakhs, Beloudj*. Leningrad. 224 p.

Turkmenskiy kover — melodiya nashey dushi [The Turkmen Carpet As Melody of Our Soul] (2010). *Mejdunarodnaya vystavka i konferenziya turkmenskogo kovra*.

Tsareva E. G. (2000). *Iskusstvo kovrodeliya i kulturnoe nasledie Turkmenistana* [The Art of Carpet Making and Cultural Heritage of Turkmenistan]. *Kulturnoe nasledie Turkmenistana*. Ashgabat–St. Petersburg. Pp. 202–205.

Tsareva E. G. (2013). Kover kak istoricheskiy istotchik: k istorii formirovaniya khudojestvennogo oblika i strukturnykh osobennostey turkmenskogo kovra XVI — nachala XX v. [Carpet as Historical Source. The History of Formation of Art Character and Structure Features of Turkmen Carpets at the XVIth — the Beginning of the XXth Centuries]. *Vestnik arheologii, antropologii i etnografii*. 2013. № 3(22). Pp. 165–174.

### *Islam in Social and Political Life of States and Peoples*

## REPRESENTATION OF TURKMEN NATIONAL IMAGE. THE TURKMEN CARPET AND NATIONAL SELF-IDENTIFICATION

**Snezhana A. ATANOVA,**

junior researcher, Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences (Rozhdestvenka, 12, Moscow, 107031, Russian Federation).

Post-graduate student, National Institute for Oriental Languages and Civilizations (rue de Lille, 2, Paris, 75007, France).

Email: snej.atanova@gmail.com

**Abstract.** The article considers the importance of carpet in the consolidation of the national community. It is also analyzes the representation of a national image through the cultural heritage. The theoretical approaches of Eric Hobsbawm and Edward Said are used to study the both processes that are taking place in modern Turkmenistan.

**Keywords:** cultural heritage, national image, national identity, Turkmenistan, Central Asia.



## АНТУН СААДЕ И ИДЕОЛОГИЯ ПАНСИРИАНИЗМА



**АЛИМОВА**

**Альфия Наилевна,**

аспирант каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова  
(125009, Россия, г. Москва,  
ул. Моховая, д. 11, стр. 1).  
E-mail: alfiya\_alimova@mail.ru

**Аннотация:** Статья посвящена крупнейшему идеологу пансирианизма Антуну Сааде (1904–1949), в ней рассматривается биография политика, его деятельность на этом поприще, идейные установки созданной им Сирийской национал-социальной партии, выступавшей за возрождение сирийской нации и создание на землях Благодатного Полумесца единого государства. Доктрина пансирианизма представляет собой один из интереснейших образцов ближневосточных националистических идеологий, во многом определявших политическое развитие региона в XX в.

**Ключевые слова:** Большая Сирия, сирийская арабская идентичность, нация, пансирианизм, СНСП, Антун Сааде.

УДК 304.9  
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-209-222

**В** первой половине XX в. на Ближнем Востоке стали распространяться националистические идеологии, протестированные социальной трансформацией региона и расширением контактов арабов с европейской культурой. Одни из этих идейных течений претендовали на общеарабский масштаб (панарабизм, баасизм), другие апеллировали к локальным этническим сообществам (ливанский «финикизм» или арамейские/асирийские националистические концепции). В этом ряду партий и идеологий особое место занимает пансирианизм, представление о существовании единой национальной общности в рамках Большой Сирии<sup>1</sup> или, шире, Благодатного Полумесца<sup>2</sup>. Подобные концепции стали зарождаться на волне просветительского

<sup>1</sup> Большая Сирия (Биляд аш-Шам) — территория исторической Сирии (современные САР, Ливан, Палестина и Иордания), входящая в регион Благодатного Полумесца.

<sup>2</sup> «Благодатный Полумесец» («Плодородный полумесец»), (Fertile Crescent) — название дуги плодородных земель, обрамляющей Сирийскую пустыню с запада, севера и востока. Это определение впервые использовал американский ученый Дж. Г. Брэдстед. Занимает современные территории Ливана, Израиля, Сирии, Ирака, юго-востока Турции, юго-запада Ирана, северо-запада Иордании и Египта.

движения в Сирии 2-й пол. XIX в., однако получили свое окончательное идейное и организационное оформление в 1930-е гг. усилиями Антуна Сааде (1904–1949), одного из самых ярких арабских мыслителей и политиков того времени.

### Семья Антуна Сааде

Антун Сааде, один из крупнейших сирийских идеологов XX в., родился в 1904 г. в православной семье в городке аш-Шувейр, расположенном в Горном Ливане. Мать Антуна, Наифа Насир Ханейсер, рано ушла из жизни (1913 г.), и мальчик воспитывался бабушкой.

Сильное влияние на Антуна оказал его отец Халиль Сааде (1857–1934). Он был врачом, журналистом, писателем, переводчиком и политическим деятелем. Помимо родного языка свободно говорил на турецком, французском, английском, испанском и португальском. В молодые годы Халиль входил в кружок последователей видного сирийского идеолога и просветителя Бутруса ал-Бустани (1819–1883), впервые выдвинувшего идею сирийской идентичности<sup>1</sup>. В издававшемся ал-Бустани журнале «ал-Джинан», объединившем прогрессивных арабских журналистов и писателей, Халиль Сааде опубликовал свою первую статью «Отсталость нашей страны и ее прогресс». Х. Сааде писал о причинах, обусловивших экономическую и культурную отсталость Сирии, главной из которых он считал разногласия между религиозными общинами. По мнению автора, эти разногласия были самым разрушительным недугом, мешающим позитивному взаимодействию и сотрудничеству в обществе. Второй причиной он называл человеческий эгоизм. Закрывая глаза на интересы своей страны и народа, сирийцы никогда не смогут добиться высокого уровня развития. Третью причину он видел в отсутствии социальной справедливости.

Выпускник Сирийского протестантского колледжа<sup>2</sup>, тесно общавшийся с западными миссионерами, Халиль Сааде был в числе первых ливанских эмигрантов, решившихся покинуть Османскую империю. В 1886 г. он переехал в Каир, где занимался политической деятельностью и публицистикой, печатаясь как в арабоязычной, так и в англоязычной прессе. При участии Халиля в 1889 г. была основана «Центральная Ассамблея» — тайная политическая организация, выступавшая за

<sup>1</sup> Крымский А. Е. История новой арабской литературы. XIX — начало XX в. М.: Наука, 1971. С. 301.

<sup>2</sup> Одно из ведущих учебных заведений Ближнего Востока, основанное в 1866 г. протестантскими миссионерами. После 1920 г. Сирийский протестантский колледж был переименован в Американский университет Бейрута. См.: Anderson Betty. S. The American University of Beirut: Arab nationalism and liberal education. University of Texas Press. Austin, 1965. P. 14.

самоуправление арабов в рамках Османской империи<sup>1</sup>. Работая в газете «Ал-Ахрам» в 1902–1903 гг., Халиль поддерживал контакты с лидерами египетского национального движения.

В начале 1914 г. Халиль Сааде эмигрировал в Южную Америку, где провел последние 20 лет своей жизни. В Буэнос-Айресе он выпускал журнал «Ал-Маджалля» и впоследствии учредил в Аргентине «Ассоциацию сирийских журналистов» для защиты прав коллег по цеху во всем мире<sup>2</sup>. В октябре 1916 г. отец Антуна Сааде создал «Сирийское общество» — объединение эмигрантов, занимавшееся решением вопросов культурного и социального характера и защитой интересов сирийцев за рубежом.

В 1919 году Халиль Сааде переехал в Бразилию, где основал еженедельную газету «Ал-Джарида»<sup>3</sup>. Она была своего рода связующим звеном между родиной и эмигрантами ливанского, сирийского и палестинского происхождения. Это издание стало платформой для выражения национальных воззрений многих эмигрантских писателей<sup>4</sup>.

### Становление молодого политика

Свое первое образование Антун Сааде получил в церковной школе ал-Фарер в Каире, а после смерти матери вернулся в родной город к бабушке и продолжил обучение в школе селения Брумманна. В возрасте 15 лет, подобно многим сирийцам, он отправился в поисках лучшей жизни за океан. Сначала жил у своего дяди в Соединенных Штатах, где несколько месяцев трудился рабочим на железнодорожной станции, а затем переехал в Бразилию к отцу. Там он выучил португальский, немецкий и русский языки. В 1922–1923 гг. Антун опубликовал несколько статей с призывами положить конец французской оккупации и предоставить Сирии независимость. В 1927 г. молодой политик основал Свободную сирийскую партию, просуществовавшую три года<sup>5</sup>. В 1930 г. он представил на суд общественности свою первую политическую программу, где призывал к отделению религии от государства и политическому воссоединению Большой Сирии, которая, по его мнению, включала

<sup>1</sup> *Ali Hamie*. Khalil Saadeh: L'homme et l'oeuvre 1857–1934. PhD Dissertation, University of Paris, Sorbonne, 1986. P. 66.

<sup>2</sup> *Samuel Baily*. Conclusion: Common Themes and Future Directions // *Mass Migration to Modern Latin America*, 2002. P. 284.

<sup>3</sup> *Akram Khater*. Queen of the House?: Making Immigrant Lebanese Families in the Mahjar. *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, Beshara Doumani, Editor. Albany: SUNY Press, 2003. P. 271–272.

<sup>4</sup> *Salim Mujais*. Antoun Saadeh: A Biography. Kutub, 2004. P. 3–7.

<sup>5</sup> *Albert Hourani and Nadim Shehadi*. *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*. London: IB Tauris, 1992. P. 337.

территории Ливана, Сирии, Ирака, Кувейта, Трансиордании, Палестины и Кипра<sup>1</sup>. Примерно в это время он решил вернуться в Ливан.

### Создание партии и новая эмиграция

По приезду в Бейрут в 1932 г. Антун Сааде преподавал немецкий язык в Американском университете Бейрута и возобновил публицистическую деятельность на страницах журнала «Ал-Маджалля». В стенах Американского университета он стал искать единомышленников. 16 ноября 1932 г. Антун основал тайный политический кружок, из которого выросла Сирийская национал-социальная партия (СНСП). Официально партия была учреждена в 1936 году.

После основания СНСП Антун Сааде занялся созданием сети подпольных филиалов партии в Ливане и за рубежом. Идеология СНСП нашла приверженцев в Ливане, Сирии, Палестине, Иордании и Ираке. Как писал А. Сааде: «Я заложил принципы объединения нации в фундамент своей партии и пошел вперед, полностью пренебрегая существованием [режима] мандата»<sup>2</sup>.

Целью партии была не только борьба с французским владычеством, но и консолидация сирийской нации в рамках единого суверенного государства, способного самостоятельно определять свою судьбу. Внешний враг в лице французского колониализма, возможно, какое-то время способствовал популярности партии, однако главным вопросом для А. Сааде оставалось не столько отвержение мандата, сколько формирование сирийской идентичности как условия успешного оживления Сирии в будущем.

В 1935 г. о существовании партии стало известно мандатным властям, Антун Сааде был задержан по обвинению в создании незаконной тайной организации и приговорен к шести месяцам тюремного заключения. В тюрьме он написал свою программную книгу «Происхождение наций» (ноябрь 1935 — март 1936).

Во время следующего заключения (с конца июня 1936 по ноябрь 1936 г.) Антун Сааде написал брошюру «Принципы партии». С марта по ноябрь 1937 г. он снова находился за решеткой. В эти месяцы политик работал над новой книгой — «Возрождение сирийской нации», однако рукопись была конфискована тюремной администрацией.

В 1938 г. руководитель СНСП покидает Ливан с целью организовать филиалы партии среди сирийских эмигрантов. Присоединившись

<sup>1</sup> Beshara, Adel. Saadeh and the greater Syria scheme. Ithaca Press, 2007. P. 79.

<sup>2</sup> Antun Saadeh. The Explanation of the Principles. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.ssnp.com/new/library/saadeh/principles/> (дата обращения: 23.11.2017).

к сирийской диаспоре в Бразилии, он учреждает газету «Новая Сирия». Через год, в 1939 г., он переезжает в Аргентину, где проводит следующие восемь лет. Там Сааде продолжает публицистическую деятельность, основав газету «Ал-Зубаа». В 1943 г. он женится на девушке из сирийской диаспоры, Джульетте ал-Мир, у них рождаются три дочери. Показательно, что между собой члены семьи Антуна Сааде общались на классическом арабском, использование разговорного диалекта было запрещено. Идеолог пансирианизма настаивал на том, что арабский язык выступает одним из главных факторов самобытной сирийской цивилизации.

Модернистские политические взгляды А. Сааде имели в своей основе чувство ответственности за судьбу народа и страны. Несмотря на то, что ему пришлось покинуть родину и провести значительную часть жизни за ее пределами (1920–1930 и 1938–1947 гг.), политик жил проблемами своего отечества, читал лекции в университетах, посещал философские семинары и переписывался с ведущими арабскими интеллектуалами эпохи<sup>1</sup>. Поддержку своим взглядам он нашел у писателей Джебрана Халиля Джебрана, Михаила Нуайме, историка Филипа Хитти, также мечтавших о возрождении сирийского национального самосознания<sup>2</sup>.

### Последние годы

Во время Второй мировой войны Антун Сааде получил также бразильское гражданство на имя Мужаеса Доурела Шуэйра (Moujaeses Dhourel Choueir), придумав себе псевдоним по названию горы неподалеку от того места, где он родился. Это дало ему возможность обезопасить свой зарубежный банковский счет, созданный для финансирования СНСП. Чтобы поддержать ячейки партии и способствовать распространению пансирийских идей, он лично посетил разные уголки «Большой Сирии», побывал в Иордании, Палестине, на Кипре, в Ираке, где были созданы филиалы СНСП. А. Сааде ездил также в Европу, в частности в Италию и Германию, он выступал с осуждением колониальной политики Великобритании и Франции. В то время, когда лидер СНСП пребывал в эмиграции, партию в Ливане возглавлял Табит Нехме (1944–1947). Он был лоялен властям независимого Ливана, утверждавшим, что эта страна — не часть Сирии, а отдельное суверенное государство

<sup>1</sup> Beshara, Adel. Saadeh and the greater Syria scheme. Ithaca Press, 2007. P. 96.

<sup>2</sup> Михаил Нуайме (1889–1988), известный арабский писатель, Джебран Халиль Джебран (1883–1931), классик «сиро-американской» литературы, Филип Хури Хитти (1886–1978), крупнейший историк, основатель американской арабистики — все они родились и выросли в Ливане в православных семьях, впоследствии эмигрировали и жили в основном в США.

со своей национальной идентичностью. Вслед за Табитом идею о ливанской нации поддержали и другие видные члены партии. В немалой степени именно это побудило Антуна Сааде к возвращению из Латинской Америки.

Прибыв в Международный аэропорт Бейрута 2 марта 1947 г., Антун Сааде был встречен как герой<sup>1</sup>. Тысячи сторонников лидера пансирианизма из Ливана, Сирии, Палестины восторженно приветствовали его речи о единой сирийской нации.

Однако по мере нарастания политической и пропагандистской активности лидера СНСП множились и его проблемы. Власть негативно воспринимала его деятельность, поскольку ливанскую правящую элиту не устраивал проект «Большой Сирии». А. Сааде, со своей стороны, отвергал саму идею ливанской государственности. Не признавая конфессионального общественного устройства Ливана, он предлагал строить единую пансирийскую нацию на землях, которые составляли историческую, или Большую Сирию. Для него Республика Ливан была творением французских властей при соучастии Маронитского патриархата. Антун Сааде, будучи христианином православного толка, никогда не придавал значения религиозной принадлежности. Его больше интересовали идеологические принципы и геополитические рамки Великой Сирии, он придерживался светских установок и идеалов. В своих выступлениях он требовал объединения Ливана и Сирии, утверждая, что нет ливанской или отдельной арабской национальности, а есть сирийская арабская национальность. Он утверждал, что принципы СНСП избавят человека от противоречий в понимании собственной идентичности.

Ливанские власти вскоре запретили деятельность СНСП, вынудив Сааде перебраться в Дамаск. Здесь он встретился с Хусни аз-Заимом (1897–1949), сирийским диктатором курдского происхождения, который пообещал оказать ему поддержку и предоставить политическое убежище.

4 июля 1949 г. Антун Сааде возглавил неудавшийся мятеж, целью которого было свержение ливанского правительства и последующее воссоединение Ливана и Сирии (как он это называл, «первая национальная социальная революция, направленная на уничтожение власти тирании и коррупции»)<sup>2</sup>. Члены СНСП пересекли сиро-ливанскую границу и намеревались напасть на правительственные учреждения и полицейские участки, однако большинство повстанцев было задержано ливанскими властями.

<sup>1</sup> *Dawisha, Adeed. Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair. Princeton: Princeton University Press, 2003. P. 202.*

<sup>2</sup> *Pipes, Daniel. Greater Syria: The History of an Ambition. New York: Oxford University Press, 1992. P. 71.*

Путч провалился, А. Сааде бежал в Сирию, но 6 июня 1949 г. был выдан в Ливан сирийским диктатором Хусни аз-Заимом. Ливанские власти обещали провести гласное политическое расследование дела Сааде, однако уже через два дня, 8 июля 1949 г., он был приговорен к смерти и расстрелян<sup>1</sup>.

Дальнейшая судьба СНСП складывалась достаточно драматично, она организовывала заговоры и участвовала в вооруженных конфликтах, долгое время была под запретом в Сирии и Ливане, однако по сей день остается значимой политической силой в Ближневосточном регионе.

### Идеология Антуна Сааде

После распада Османской империи в результате Первой мировой войны на части сирийских территорий было создано Арабское королевство Сирия под управлением Фейсала, сына хиджазского короля Хусейна. Однако оно просуществовало недолго. По решению международной конференции в Сан-Ремо в апреле 1920 г. Сирия и Ливан были переданы под мандатное управление Франции. 24 июля 1920 г. французские войска вошли в Дамаск. На подмандатных территориях в 1921 гг. были образованы государство Дамаск, государство Алеппо, Алавитское государство, государство друзов, автономный санджак Александретта и государство Великий Ливан.

Несправедливость решений колонизаторов, потеря независимости пробудили у жителей Сирии национальные чувства. Людей с различными религиозными воззрениями объединяла общая идея о возвращении государственного суверенитета.

В своих лекциях и письмах Антун Сааде говорил, что еще с детства искал способы решения проблем своей страны. «Причиной прошлых и настоящих бедствий»<sup>2</sup> он считал потерю национального суверенитета. Эти размышления привели его к изучению национализма, этноконфессиональных идентичностей и проблемы социальной справедливости. Национализм, считал А. Сааде, есть не что иное, как уверенность людей в себе и своем государстве, своего рода психологический комфорт. Судьба Сирии, считал Сааде, больше никогда не должна решаться на переговорах внешних сил без участия самой сирийской нации<sup>3</sup>.

Одной из форм идеологического сопротивления французской власти стала идеология пансирианизма, нашедшая свое наиболее полное выражение в трудах А. Сааде. В основе этой доктрины лежала концепция

<sup>1</sup> *Seale, Patrick*. The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab Politics 1945–1958. London: I. B. Tauris, 1986. P. 49.

<sup>2</sup> *Yamak, Labib Zuwiyya*. The Syrian Social Nationalist Party: An Ideological Analysis. Harvard University Press, 1966. P. 12.

<sup>3</sup> *Antun Saadeh*. The Genesis of Nations, Dar al-Fikr, Beirut, 1937. P. 10–11.

Большой Сирии и представление о сирийской нации как о совокупности разных народов, населяющих земли Благодатного Полумесяца, вне зависимости от их религиозной или языковой принадлежности. В отличие от большинства националистических теорий, идеология А. Сааде исходила из категорий географии: все народы, проживающие на территории Большой Сирии, как он полагал, входят в состав особой сирийской национальной общности и имеют единую гражданскую позицию, обусловленную единством территории проживания.

Созданная Антуном Сааде СНСП изначально была организована по образцу партии итальянских фашистов, хотя сам Сааде отрицал свою близость к фашистской идеологии. Он писал: «Наша партия построена не на фашистских или гитлеристских принципах, а на принципах, изначально присущих сирийскому народу»<sup>1</sup>.

Идеология Антуна Сааде была изложена в программном документе СНСП «Принципы партии». Как говорил сам автор: «Сперва я свел различные убеждения к одной идее, а именно: Сирия для сирийцев и сирийцы — это одна нация, затем я сформулировал основные принципы партии»<sup>2</sup>. Эта программа, как уже говорилось, была написана А. Сааде во время тюремного заключения в 1936 г.

А. Сааде, как и многим другим арабским политическим теоретикам, были свойственны высокая эмоциональность изложения и вместе с тем некоторая его непоследовательность и алогичность. Отчасти это проявилось и в формулировке восьми основных принципов СНСП, воплощающих доктрину сирийского национализма.

1. Сирия — для сирийцев, а сирийцы — свободная нация.
2. Сирийская идентичность — главная ценность сирийцев.
3. Большая Сирия — родина сирийской нации. Основным принципом сильной нации выступает воля народа, твердое желание жить в суверенном государстве.
4. Сирия — независимое государство, а сирийский народ — это единое общество, исторически проживающее на одной территории.
5. Сирийская родина — это та географическая среда, в которой возникла и развилась сирийская нация. Этот регион также известен как Сирийский Плодородный Полумесяц.
6. Сирийская нация — одна неделимая общность.
7. Сирийское национал-социальное движение основано ради сохранения и развития сирийской нации.
8. Интересы Сирии и сирийского народа — превыше всех остальных интересов. Для этой цели необходимо создание сильной армии,

<sup>1</sup> *AntunSaadeh. The Genesis of Nations. Dar al-Fikr. Beirut, 1937. P. 12.*

<sup>2</sup> *Antun Saadeh. The Explanation of the Principles. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.ssnp.com/new/library/saadeh/principles/> (дата обращения: 23.11.2017).*

способной защитить границы Сирии и отстаивать ее интересы на международной арене.

Идеология СНСП имела всеобъемлющий характер, затрагивая социальные, экономические, политические, духовные, психологические, этические аспекты. Партия пропагандировала идеал нового этического мышления сирийцев, основой которого выступают ценности «единства, братства, общности, дружелюбия и взаимоуважения». Сам Антун Сааде считал свою идеологию «единственным условием» возрождения сирийского народа<sup>1</sup>. Взгляды идеолога СНСП были в целом утопическими, но он искренне мечтал построить новый социальный порядок, основанный на солидарности, всеобщем счастье и достатке.

### Исторические воззрения

Серьезными оппонентами пансирианизма выступали конкурирующие националистические идеологии, в частности те из них, которые пропагандировали локальные формы идентичности, отрицающие представления о сирийском единстве. Наиболее влиятельной среди них была доктрина «финикизма», провозглашавшая национальную исключительность ливанцев и противопоставлявшая их арабским соседям. Антун Сааде считал, что ливанцы и сирийцы относятся к одной нации. Он критиковал миф о финикийском происхождении ливанцев, настаивая на их принадлежности к единой ханаанской общности. Формирование сирийского народа, по мнению политика, произошло на «земле Ханаанской», то есть в Палестине, в результате смешения трех народов: хананеев, хеттов и финикийцев. Это смешение породило особый сирийский тип, объединивший жителей внутренних областей региона и обитателей побережья. При этом Антун Сааде не вдавался в вопросы происхождения халдеев, ассирийцев и арамеюв, но подчеркивал, что все они — тоже сирийские народы. Все, кто исторически проживал на территории Большой Сирии, считал он, являются одним «социоисторическим народом». В книге «Появление наций» А. Сааде говорит, что все сирийцы — жители одного прекрасного дома, которым они должны гордиться и который следует беречь. Сирийцы — наследники сильной, жизнестойкой нации, которая смогла распространить свое влияние на всю территорию Благодатного Полумесяца<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Antun Saadeh*. The Explanation of the Principles. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.ssnp.com/new/library/saadeh/principles/> (дата обращения: 23.11.2017).

<sup>2</sup> The Tenth Conference. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.ssnp.com/new/library/saadeh/10\\_lectures/10\\_lectures](http://www.ssnp.com/new/library/saadeh/10_lectures/10_lectures) (дата обращения: 23.11.2017).

## Политическая программа

Антун Сааде старался донести свои мысли до сирийцев, пробудить в них националистические чувства, сподвигнуть к переменам. Как он писал, «воплощение принципов Сирийской национал-социальной партии и есть способ освобождения наших мыслей от стереотипов, убеждений и фантазий, которые мешают развитию сирийцев»<sup>1</sup>. Члены СНСП провозгласили своей задачей возрождение национального духа и пропаганду силы и значимости сирийской нации.

Одним из базовых принципов пансирийского движения был его подчеркнута светский характер. По мнению лидера СНСП, религия как политический институт несовместима с национализмом, особенно в Сирии. Национальное единство не может основываться на какой-либо религии, поскольку интересы государства не тождественны религиозным. В подтверждение своих слов А. Сааде ссылался на негативный исторический пример Османской империи.

В аргентинский период своей жизни Антун Сааде опубликовал книгу «Ислам в своих двух посланиях: Иисус Христос и Пророк Мухаммад». Суть её заключалась в том, что все религии Сирии имеют одинаковые морально-этические основы. А. Сааде полагал, что айаты Корана и изречения Пророка Мухаммада в мекканский период были почти идентичны псалмам и апостольским посланиям<sup>2</sup>. Политик мечтал консолидировать в рамках Великой Сирии мусульман и христиан всех толков. Характерно, что большинство пропагандистов светского арабского национализма происходили из среды христиан или других этноконфессиональных меньшинств. В рамках светских идеологий эти люди хотели преодолеть свой неполноправный социальный статус.

Отсюда проистекал один из принципов партийной программы: недопущение служителей культа к власти, невмешательство религиозных деятелей в государственные вопросы. Религия не могла быть основой для самоидентификации, критерием сирийской идентичности. Устранение барьеров между различными сектами и вероисповеданиями явилось важнейшим принципом СНСП. В религии, по мнению Антуна Сааде, кроется причина разобщенности сирийского народа, а также социально-экономической отсталости региона и трудностей, с которыми сталкивается процесс национального возрождения. А. Сааде предлагал возносить молитвы за обретение общей свободы и независимости — ценности, объединяющие сирийский народ, а не разъединяющие.

<sup>1</sup> *Antun Saadeh*. The Genesis of Nations. Dar al-Fikr. Beirut, 1937. P. 7.

<sup>2</sup> *Khoury G.* Une tutelle coloniale, le mandat français en Syrie et au Liban. Robert de Caix de Saint-Aymour. Paris, Berlin, 2006. P. 106.

Религиозные учения должны улучшать нравы людей, давать сирийцам силы, а не противопоставлять их друг другу, не подвергать дискриминации инаковерующих. СНСП выступала за национальное единство, которое будет стирать различия и противоречия между религиозными группами. Ведь последователи всех конфессий и сект, как считали пансирианисты, принадлежат к одной нации, сильной духом, динамичной и независимой.

Целью Антуна Сааде было не только обозначить национальную идентичность сирийцев, но и привести их в движение, пробудить сирийскую нацию, сделать ее современной и жизнеспособной. Таким образом, СНСП была задумана как инструмент трансформации общества и предлагала конкретную стратегию его модернизации. Антун Сааде планировал целый ряд социально-политических реформ.

1. Отделение религии от государства.
2. Ограничение вмешательства духовенства в политические и судебные дела.
3. Устранение противоречий между различными сектами и конфессиями.
4. Ликвидация привилегий имущих слоев, построение новых производственных отношений в обществе.
5. Создание эффективных вооруженных сил.

В программе партии были заложены шаги, направленные на улучшение социально-экономического положения людей, индустриализацию страны, а также достижение межэтнического и межконфессионального согласия.

По убеждению А. Сааде, до появления Сирийской национал-социальной партии судьба сирийцев зависела от внешней воли, а сам народ готов был мириться с условиями, которые диктовали ему Великие державы. СНСП стала платформой для консолидации всех сирийцев и обретения ими политической субъектности. Как писал Антун Сааде: «Я основал Сирийскую национал-социальную партию и свел различные националистические убеждения к одной идее, а именно, что Сирия принадлежит сирийцам, а сирийцы составляют один народ. Я также сформулировал программу принципиальных реформ, в частности отделение религии от государства, переход к социалистической модели производства, создание сильной армии, которая сможет определить судьбы нации и родины»<sup>1</sup>.

Таким образом, как новый объединяющий фактор была предложена идеология пансирианизма, которая базировалась на четырех важнейших понятиях — свобода, долг, организация, власть. Четыре конца

<sup>1</sup> Antun Saadeh. The Explanation of the Principles. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.ssnp.com/new/library/saadeh/principles/> (дата обращения: 23.11.2017).

красного вихря на флаге Сирийской национал-социальной партии символизируют именно эти четыре понятия.

Концепция пансирианизма при взгляде со стороны представляется несколько искусственной, но не более, чем другие националистические идеологии. СНСП проиграла историческую конкуренцию с баасизмом и ливанскими национальными концепциями. Однако те же баасисты подсознательно разделяли представления о «Великой Сирии», что наглядно проявилось в истории сирийско-ливанских отношений последних десятилетий XX в. Сама же СНСП, несмотря на все удары и поражения, сумела сохраниться до настоящего времени и занять свою нишу в сиро-ливанском политическом спектре.

### Литература

*Khater, Akram.* Queen of the House? Making Immigrant Lebanese Families in the «Mahjar» // Family History in the Middle East: Household, Property and Gender, Beshara Doumani, Editor. Albany: SUNY Press, 2003. P. 271–299.

*Hourani, Albert & Shehadi, Nadim.* The Lebanese in the World: A Century of Emigration. London: IB Tauris for the Centre for Lebanese Studies, 1992. xxiv, 741 p.

*Hamie, Ali.* Khalil Saadeh: L'homme et l'oeuvre 1857–1934. PhD Dissertation, University of Paris, Sorbonne, 1986. 202 p.

*Antonius G.* The Arab Awakening: the story of the Arab national movement. Beirut: Librairie du Liban, 1938. 470 p.

*Beshara, Adel.* Sa'adeh and the greater Syria scheme // Antun Sa'adeh: the man, his thought: an anthology. Ithaca Press, 2007. xiii, 626 p.

*Dawisha, Adeed.* Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair. Princeton: Princeton University Press, 2003. 365 p.

*Khoury G.* Une tutelle coloniale: le mandat francais en Syrie et au Liban: ecrits politiques de Robert de Caix. Paris, Berlin 2006. 536 p.

*Pipes, Daniel.* Greater Syria: The History of an Ambition. New York: Oxford University Press, 1992. X+240 p.

*Seale, Patrick.* The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab Politics, 1945–1958. London: I. B. Tauris, 1986. Xxii. 352 p.

*Baily, Samuel.* Conclusion: Common Themes and Future Directions // Mass Migration to Modern Latin America / Samuel L. Baily, Eduardo Jose Miguez. Wilmington, Del.; [Great Britain]: Scholarly Resources, 2002. 293 p.

*Mujais, Salim.* Antoun Saadeh: A Biography, Vol. I. The Youth Years. Beirut, Lebanon: Kutub, 2004. V, 221 p.

*Hitti Phillip K.* A Short History of Lebanon. London: Macmillan, 1965. xi, 248 p.

Yamak, Labib Zuwiyya. *The Syrian Social Nationalist Party: An Ideological Analysis*. Harvard University Press, 1966. vi, 177 p.

## References

Khater Akram (2003). *Queen of the House? Making Immigrant Lebanese Families in the Mahjar, Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, Beshara Doumani, Editor. Albany: SUNY Press. 241 p.

Albert Hourani and Nadim Shehadi (1992). *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*. (London: IB Tauris for the Centre for Lebanese Studies). xxiv, 741 p.

Ali Hamie (1986). *Khalil Saadeh: L'homme et l'oeuvre (1857–1934)*, PhD Dissertation, University of Paris, Sorbonne. 202 p.

Antonius G. (1938). *The Arab Awakening: the Story of the Arab National Movement*. Beirut: Librairie du Liban. 470 p.

Beshara, Adel. (2007). *Sa'adeh and the Greater Syria Scheme*. Ithaca Press. xiii, 626 p.

Dawisha, Adeed (2003). *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*. Princeton: Princeton University Press. 365 p.

Khoury G. (2006). *Une tutelle coloniale – Le mandat francais en Syrie et au Liban – Ecrits politiques de Robert de Caix*, Paris, Berlin. 536 p.

Pipes, Daniel (1992). *Greater Syria: The History of an Ambition*. New York: Oxford University Press. X, 240 p.

Seale, Patrick (1990). *The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab Politics, 1945–1958*. London: I. B. Tauris. Xxii, 352 p.

Samuel Baily (2002). *Conclusion: Common Themes and Future Directions, in Mass Migration to Modern Latin America*. P. 279–289. xxv, 293.

Salim Mujais. (2004). *Antoun Sa'adeh: A Biography*, Beirut: Kutub. 221 p.

Hitti Phillip K. (1965). *A Short History of Lebanon*. London: Macmillan. xi, 248 p.

Yamak, Labib Zuwiyya (1966). *The Syrian Social Nationalist Party: An Ideological Analysis*. Harvard University Press. vi, 177 p

## ANTUN SA'ADE AND THE IDEOLOGY OF PANSYRIANISM

**Alfiya N. ALIMOVA,**  
postgraduate student, Department of  
the History of the Near and Middle East,  
Institute of Asian and African Studies,  
Lomonosov Moscow State University  
(11, Bld. 1, Mohovaya Str., Moscow,  
125009, Russian Federation).  
E-mail: alfiya\_alimova@mail.ru

**Abstract.** The article is devoted to the greatest ideologist of PanSyrianism — Antun Sa'adeh (1904–1949). The author considers Sa'ade's biography, political activity, and ideological principles of the Syrian Social Nationalist Party (SSNP) which he created. The party SSNP expressed the resurgence of the revival of the Syrian nation and the creation of a single state on the lands of the Graceful Crescent. The doctrine of PanSyrianism is one of the most

interesting examples of Middle Eastern nationalist ideologies, which largely determined the political development of the region in the 20<sup>th</sup> century.

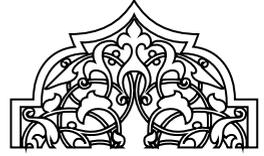
**Keywords:** Greater Syria, Syrian Arab identity, nation, PanSyrianism, SSNP, Antun Sa'adeh.

UDC 304.9

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-1-209-222



*РЕЦЕНЗИИ*





**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ:  
ЛОГИНОВ А. В. «ЕВРАЗИЯ И ИСЛАМ. ЕВРАЗИЙСКИЙ  
ВЕКТОР: МУСУЛЬМАНСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ  
И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ  
О ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ЕДИНСТВЕ РОССИИ–ЕВРАЗИИ»**

*М.: Большая Российская энциклопедия, 2017.*

**МУХЕТДИНОВ**

**Дамир Ваисович,**

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

**М**усульмане составляют значительную часть населения Российской Федерации, и их история является частью истории Российского государства. В последние годы активно появляется литература, посвященная различным аспектам политической, экономической и культурной истории российских мусульманских сообществ в контексте общероссийской истории. Такие работы нередко носят обобщающий характер. Если до XVI в. история российских му-

сульман, в сущности, сводится к истории разрозненных мусульманских общин, существовавших в рамках различных государственных образований, располагавшихся на территории будущей России, как, например, Хазарский каганат, Дербентский эмират, Волжская Булгария, Золотая Орда и государства, образовавшиеся в результате ее распада. Только после начала объединения этих разрозненных территорий вокруг Московского великого княжества действительно начинается формирование собственно полиэтнического и поликультурного Российского государства. Книга А. В. Логинова представляет собой попытку осмысления истории ислама в России именно в тот период, когда мусульманские сообщества уже оказались включёнными в общероссийские исторические процессы, — от поздних Средних веков до наших дней. Именно начало вхождения в XVI в. в состав Российского государства территорий, населенных тюркскими (resp. мусульманскими) народами, является для автора своеобразной точкой отсчета (с. 10). Речь идет о территориях Казанского и Астраханского ханств. Следует согласиться с косвенным указанием на то, что именно с XVI в. и не ранее мы

действительно можем говорить о существовании Российского государства, не отождествляя его с какими-либо другими государственными образованиями наличествовавшими на территории будущей Российской Федерации. Таким образом, А. В. Логинов осторожно и корректно обходит вопрос о об истоках самого Российского государства, что неизбежно привело бы к дискуссии вокруг соотношения понятий «Россия» и «Русь» и роли в становлении российской многонациональной государственности таких образований как, например, Хазарский каганат и Золотая Орда<sup>1</sup>, хотя, по-видимому, сам А. В. Логинов, как можно понять из некоторых его формулировок (с. 10), не отрицает влияния «ордынских политических традиций», но тем не менее в дальнейшем говорит об этом очень осторожно (с. 289–291).

Однако труд А. В. Логинова не является собственно исследованием истории ислама в России или истории взаимодействия мусульман с русским православным правительством, а скорее это попытка обоснования точки зрения на евразийство как идеологию, способную объединить разнородное — полиэтничное, поликультурное и полирелигиозное — российское общество, стать основой для формирования «русской цивилизационной идентичности». С этой точкой зрения можно соглашаться или не соглашаться, однако едва ли обоснованными будут попытки упрекнуть автора в тенденциозности или подгонке исторических фактов под заочно продуманную методологию — этого в книге нет, и сам автор понимает и оговаривает условность самого понятия «евразийства», вариативность толкований и изменчивость во временной и локальной динамике (с. 9).

Оригинальным и потому замечательным является тезис автора о том, что значительное влияние на развитие евразийских идей оказал джадидизм — интеллектуальное течение, зародившееся в среде российских мусульман в XIX в. (с. 8). Эта мысль имеет концептуальный характер, и именно она во многом определяет структуру работы А. В. Логинова и логику изложения материала.

Ниже я остановлюсь на тех моментах, которые мне кажутся заслуживающими наибольшего внимания не столько историков, сколько скорее философов, специалистов в области исторической политологии, этнологии, политической философии и философии истории, поскольку — независимо от того, соглашаемся мы с автором или нет, — они стимулируют дальнейшие дискуссии о роли ислама и мусульман в истории российского общества и государства.

Автор совершенно справедливо отмечает, что конфронтация мусульманских подданных с московскими, и позже российскими, властями

---

<sup>1</sup> См.: Мухетдинов Д. В. Предисловие // Ланда Р. Г. Россия и ислам: путь к взаимодействию / отв. ред. Д. В. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2016. С. 7, 14–16.

вплоть до времен Екатерины II проистекала не из религиозного антагонизма, а скорее провоцировалась перегибами властей — местных (с. 10), или центральных (с. 11–12). И уже в тот период, когда центральные власти начали вести более гибкую политику, по сути выражая готовность протянуть руку своим мусульманским подданным, внутри самой российской уммы наступило время интеллектуальных перемен — создались условия для осмысления российскими мусульманами своего места в рамках Российского государства и путей дальнейшего существования в нем. А. В. Логинов выделяет три возможных пути — можно сказать, поведенческие модели, — определявших возможные перспективы мусульман в их взаимоотношениях с российскими властями. Это, во-первых, *мухаджирство* — фактически эмиграция из России в те страны, где мусульмане ощущали себя более комфортно; во-вторых, это изоляционизм, по-разному проявившийся в истории российской уммы, будь то воинствующие и вовсе оторвавшиеся от социальной реальности агрессивные *ваисовцы*, либо, например, просто «плывшие по течению» и не вступавшие ни в какую конфронтацию, равно как и неохотно шедшие на контакт с властями *кадимисты* (А. В. Логинов не говорит о них в этом контексте, но, думается, вполне уместно отметить здесь и их); в-третьих, это представители *джадидского* движения — обновленцы, выходцы из мусульманской среды, видевшие будущее российской уммы именно в полиэтническом государстве, в условиях взаимодействия представителей различных культур и потому выступавшие за реформирование самой уммы (с. 17–19).

Автор книги совершенно справедливо выделяет среди флагманов джадидских идей представителей мусульманских народов, либо получивших светское образование, либо вступивших в тесное взаимодействие с представителями русской культуры, в ходе которого они смогли добиться больших успехов в общероссийском масштабе, будь то научная деятельность, гражданская или военная карьера. Среди них А. В. Логинов называет такие имена, как Ибрай Алтынсарин, Чокан Валиханов, Абай Кунанбаев, Хусаин Фаизханов<sup>1</sup>, Мирза Фатали Ахундов, Исмаил Гаспринский, полагая, что все, кроме последнего, собственно к джадидам не принадлежали (с. 20). Каждому из этих деятелей посвящен отдельный очерк (с. 23–48).

Что касается жизни и деятельности Фаизханова, вся его общественная деятельность, направленная на реформу мусульманского образования, как раз, наоборот, ставит его в один ряд с основоположниками

---

<sup>1</sup> Следует отметить, что на с. 37 книги А. В. Логинова указывается, что Фаизханов умер в 1866 г. в возрасте 38 лет, что давало бы год его рождения — 1828, но при этом на с. 35 указана верная дата рождения Фаизханова — 1823 г. (См.: Юзеев А. Н., Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизханов — первый татарский просветитель // Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. М.; Н. Новгород: ИД «Медина», 2014. С. 31–32).

джадидизма<sup>1</sup>, хотя, несомненно, масштабы деятельности И. Гаспринского гораздо шире, чем у всех перечисленных персоналий, в первую очередь занимавшихся проблемами собственных народов. Это соответствовало тому уровню задач, которые тогда стояли перед разрозненной российской уммой.

Это сам по себе очень важный момент: А. В. Логинов отмечает значение этих деятелей даже не в общероссийском, а именно в «евразийском масштабе», так как хотя и казахи И. Алтынсарин, Ч. Валиханов, А. Кунанбаев, и азербайджанец Ф. Ахундов были озабочены именно проблемами собственных народов (что, конечно, сегодня отмечается в суверенных Казахстане и Азербайджане), на тот момент они были подданными Российской империи и имели тесные контакты с представителями мусульманской интеллигенции других этносов, проживавших на ее территории, делаясь своими мыслями и идеями и, несомненно, оказывая влияние друг на друга (с. 20).

А. В. Логинов совершенно прав в том, что «общей направленностью всех течений российского джадидизма было стремление к признанию мусульманской уммы России полноценным и равноправным субъектом исторического развития страны». И, конечно, джадидизм в России может рассматриваться как закономерное исторически обусловленное явление, характерное для всего мусульманского мира, вступившего в XIX — начале XX в. в борьбу за право существовать самостоятельно, а не в состоянии колониального придатка западной цивилизации, и только модернизация могла способствовать тому, чтобы мусульманская цивилизация была признана равноправным участником межкультурного диалога (с. 51). Совершенно прав автор книги и в том, что отмечает такую характерную черту ислама как «охват всех сторон политической, общественной и индивидуальной деятельности мусульман», что превращает его из религии именно в образ жизни и мышления (с. 52). Поэтому невозможно рассматривать интеллектуальную деятельность любого представителя мусульманской культуры вне рамок, заданных его мировоззрением, что соответственно распространяется и на деятельность джадидов и их предшественников (с. 20, 52). Однако нельзя согласиться с утверждением, что «идеологи джадидизма не покушались ни на изменение богослужебной мусульманской практики, ни на коррекцию догматических установок (с. 51). Здесь усматривается некоторое противоречие автора. Стремление джадидов к иджтихаду имело методологическое значение не только для освобождения

<sup>1</sup> См.: [Мухетдинов Д. В.] Хусаин Фаизханов как посредник между двух цивилизационных начал [Выступление первого заместителя председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации Дамира Мухетдинова на пленарном заседании XIV Ежегодной всероссийской научно-практической конференции «Фаизхановские чтения» по теме: «Власть и общество в полирелигиозном Российском государстве: проблемы и уроки»]. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.dumrf.ru/upravlenie/speeches/12188> (дата обращения: 09.03.2018).

от «обязательного обращения к творчеству мусульманских религиозных авторитетов» — оно подрывало все механизмы традиционного функционирования мусульманского общества, приведшие его к косности и догматизму, способствовавшие пресечению инициативной деятельности, направленной на какие-то новации, и таким образом затормозившие все ее развитие. Речь идет о попытке концептуального переосмысления джадидами всего наследия Пророка Мухаммада. Реформу образования нельзя рассматривать саму по себе, поскольку именно изменение методики образования, расширение кругозора учащихся, стимулирование их на критическое осмысление происходящего вместо автоматической трансляции трактовок авторитетов должно было способствовать изменению представлений об этических и социальных стереотипах.

Трудно согласиться с Логиновым, а также с Беннингсеном, которого он цитирует, и в том, что «после блистательного начала лидерство в [джадидском] движении приняли представители крымско-татарского народа» (с. 55). Не отрицая значения усилий выходцев из крымско-татарского народа в развитии джадидского движения, я бы не решился сказать, что они в течение какого-то длительного периода выполняли роль его лидера. Деятельность Гаспринского и, например, Абдурешита Медиева (1880–1912), конечно, имела общероссийский масштаб, а издаваемые ими газеты стали главным рупором джадидов и основным полем полемики между представителями различных идей, однако это лишь один из аспектов проблемы. Так как, думается, среди деятелей, проявивших активность в политической сфере, справедливее было бы выделить другие имена, как, например, Г. Ибрагимова или М. Бигиева. Вместе с тем и здесь необходимо вспомнить о тезисе, на котором активно акцентирует внимание сам автор книги, о неоднородности джадидского движения, сплочение которого отчасти произошло только после создания первой политической организации мусульман (1905), ставшей затем партией (1906) — «Иттифак ал-муслимин», но и она прекратила существование в результате возникших разногласий по политическим вопросам между ее членами.

Много места в книге отведено анализу идей И. Гаспринского касательно взаимодействия мусульман с русским правительством и русской культурой в рамках единого политического пространства («русское мусульманство») (с. 71–81) и роли России в возможности сплочения вокруг нее мусульманских государств («русско-восточное соглашение») (с. 81–89). И здесь, давая пространные цитаты из работ крымско-татарского мыслителя И. Гаспринского, А. В. Логинов акцентирует внимание именно на взаимоотношениях тюрков-мусульман с русским народом и русской культурой, косвенно отождествляя вслед за ним самим понятия «Россия» и «русский», не оговаривая того, что И. Гаспринский,

будучи человеком своего времени, употреблял слово «русский» также и в значении «российский», потому что в Российской империи тех времен это понятие носило скорее конфессиональный оттенок и принадлежность к «русским», т. е. православным, определяла правовой спектр подданного империи, в этом случае обладавшего самыми широкими возможностями и считавшегося полноценным гражданином, в отличие от «инородцев»

Представляется, что именно недостаточное внимание частным вопросам, идеям отдельных персоналий и их деятельности способствовало тому, что взгляд на джадидизм получился у А. В. Логинова несколько однобоким. Вероятно, если бы автор поставил задачу глубже изучить события первых десятилетий XX в. — в частности, материалы мусульманских съездов, деятельность мусульман в период Гражданской войны, — историческая картина бы получилась более полной. Однако эти вопросы, к сожалению, обойдены в книге стороной.

Далее следует отметить, что заслуживает высокой оценки четвертая глава, в частности, та ее часть, которая посвящена взаимоотношениям мусульман с советской властью после Гражданской войны (с. 94–103).

Хочется заметить, что А. В. Логинов концентрирует внимание именно на истории идеологии, а не на истории уммы. Потому оригинально и в то же время неоднозначно выглядит его попытка отойти несколько в сторону от рассматриваемого географического пространства и переместиться несколько южнее, обратившись к проблеме «“иранского варианта” разработки евразийской цивилизационной проблематики» (с. 103). Автор книги обращает внимание на такое событие, как Иранская революция 1978–1979 гг., стремясь рассмотреть его как цивилизационный феномен — выражение противостояния глобализационной идеологии в ее западной интерпретации, с культом капитала, навязыванием соответствующей системы ценностей и разрушением традиционных институтов, характерных для той или иной культуры (с. 104–106, 118–120). Отдельно А. В. Логинов касается взаимоотношений Ирана и СССР в период 80-х годов XX в. и говорит об упущенной теоретической возможности СССР в период перестройки и либерализации в случае изменения религиозной политики сделать ставку на мусульманские страны, обретя таким образом круг важных союзников, гораздо более близких бывшей его ядром России по духу, нежели западный мир (с. 122–129). Это интересный тезис, но едва ли рассуждения о цивилизационном начале, признающем «основополагающую роль религиозной веры и противодействие идеологической экспансии Запада с культом потребления, гедонизма и аморальности» (с. 130), теократическом правлении в Иране и т. д. могут как-то сближаться с понятием «евразийство» в более или менее привычном понимании. Безусловно,

здесь, как и во многих других посылах труда А. В. Логинова, явно отражается антизападный дискурс.

Замечательны очевидные специалисту, но труднообъяснимые обывателю мысли автора книги касательно понимания ислама «как религиозной системы и социокультурной традиции», которая «представляет собой диалектическое единство общности и многообразия», в русле рассуждений о специфике формирования «мусульманского сегмента российской евразийской цивилизации» на многокомпонентной культурной основе (с. 132). Автор совершенно верно косвенно указывает на некорректность представления ислама как чего-то единого, цельного и неизменного (с. 133). Отчасти именно это — наличие локальных особенностей исламского вероучения — в совокупности с другими факторами, связанными с государственной политикой, обусловило существование значительного барьера между традициями советских мусульман и течениями, ставшими поникать в 80-е гг. XX в. в СССР с территорий Ближнего Востока. Вместе с тем именно последние способствовали подпитке мусульманской интеллектуальной элиты СССР в условиях ограничений и подавления (с. 139). Можно добавить здесь и фактическое отсутствие собственной традиции, связанное с уничтожением школы в результате репрессий 30-х гг. XX в.

В этом плане очень значимым выглядит подробный разбор идей и освещение А. В. Логиновым деятельности А. К. Ахтаева, одиозного и обычно с неохотой вспоминаемого деятеля, а также истории Исламской партии возрождения — первой мусульманской политической партии в СССР (с. 140–147). Нельзя не отметить и то, что значительное место в книге уделено идеям Гейдара Джемала, также стоявшего у истоков упомянутой партии (с. 147–180). Сегодня, уже после ухода из жизни этой, вне всякого сомнения, крупной фигуры (в декабре 2016 г.), существует актуальность специальных исследований его деятельности и взглядов. Ценность этой (шестой) главы книги очевидна, поскольку она не просто представляет собой одну из первых попыток осмысления деятельности современных мусульманских интеллектуалов России, выводя их из тени общественной жизни и вводя в круг исторических деятелей, но и обозначает ряд вопросов, дискуссии по которым еще предстоит вести.

Отдельная тема — место Кавказа в истории российской цивилизации, если хотим ее таковой видеть. Этому посвящена шестая, теоретическая по сути (с. 181–231), и восьмая, историческая, глава (с. 231–276). Не берусь высказываться относительно оценки крупных политических деятелей Чечни постсоветской эпохи. Однако кажется не совсем корректным каким-то образом сопоставлять указанных А. В. Логиновым персоналий в одной плоскости, поскольку это люди совершенно разного плана, действовавшие в различных исторических условиях,

лидеры, выдвинутые разными силами и обладавшие разными возможностями (с. 182).

Несомненную оригинальность представляет изложение в книге взглядов и идей «современных евразийцев», куда, кроме Л. Н. Гумилева и А. Г. Дугина «зачислены» политические деятели, такие как бесценный лидер Казахстана Н. А. Назарбаев и бывший президент Татарстана М. Ш. Шаймиев. Наиболее интересен здесь раздел «Современный российский ислам и евразийские идеи» (с. 284–299), удостоившийся внимания и муфтия шейха Равиля Гайнутдина, и автора настоящей рецензии (с. 292–296). Должен сказать, что мои взгляды изложены довольно точно и мне сейчас нечего добавить к емкому обзору, представленному в книге А. В. Логинова. Однако, анализируя мои взгляды, А. В. Логинов цитирует мои статьи, вышедшие лишь в 2009–2010 гг., поэтому остается выразить некоторое сожаление, что вне поля зрения автора осталась моя концептуальная работа «Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации», где моя позиция изложена наиболее подробно и аргументированно. Работа была издана несколько раз — в журнале «Минарет ислама»<sup>1</sup>, бюллетене «Россия и мусульманский мир»<sup>2</sup>, была доступна в электронном виде<sup>3</sup> и вышла отдельной книгой<sup>4</sup>. Иначе говоря, она также могла бы быть использована А. В. Логиновым при написании его работы.

Не могу согласиться с утверждением А. В. Логинова, что «собственно цивилиционистское содержание евразийской теории... нередко ускользает из теоретических построений мусульманских деятелей новой России, очевидно, не готовых принять и переосмыслить глубокую православно-христианскую онтологическую сущность классического евразийства, так и конъюктурно-политическую ориентированность его современных “альтернативных” вариантов» (с. 299). Это высказывание, несмотря на попытку его смягчения самим автором, выглядит, тем не менее, несколько категоричным и слишком обобщающим. «Классическое евразийство» — несомненно, продукт именно русской интеллигенции, увлеченной «романтикой» степных империй, однако, по утверждению самого же автора (см. выше), евразийство сегодня — очень обобщающее понятие, и то, что называют этим словом различные современные деятели, порой отстоит весьма далеко друг от друга.

<sup>1</sup> Мухетдинов Д. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации // Минарет ислама. 2014. № 3. С. 45–58; № 4. С. 4–28.

<sup>2</sup> Мухетдинов Д. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации // Россия и мусульманский мир. 2015. № 6. С. 32–70; № 7. С. 14–26.

<sup>3</sup> Мухетдинов Д. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.idmedina.ru/books/history\\_culture/?6180](http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?6180) (дата обращения: 09.03.2018).

<sup>4</sup> Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и концептуализации. М.: ИД «Медина», 2015. 164 с.

Однако, возвращаясь к мысли, высказанной мною выше по поводу недостаточно глубокого понимания сущности идей Исмаила Гаспринского, влияние которого на евразийство сам автор книги не отрицает, а наоборот особо отмечает, должен сказать, что «классическое евразийство» мы вполне можем рассматривать как одну из многих вариаций, имевших локальную и социокультурную обусловленность. Русские интеллигенты, взращенные в Российской империи, все равно не смогли до конца принять как равных бывших «инородцев», в работах же мусульманских просветителей, боровшихся за право российской уммы быть полноценной частью общества многонациональной страны, идеи славяно-тюркского или же, в другом срезе, христианско-мусульманского синтеза выглядят гораздо более осмысленными и последовательными — именно потому, что они смотрели на проблему с позиции угнетенных, а не с позиции тех, кто обладает всем необходимым спектром прав и может себе позволить философствование в качестве увлечения, потому не застрахован от излишней романтизации своих идей.

Точно так же «турецкое неоевразийство» (с. 299–309) нельзя рассматривать вне контекста развития общественной мысли не только в Турции, но еще в Османской империи, пережившей расцвет панисламизма, османизма, пантюркизма. Расцвет и упадок этих идейных течений происходил в ту же самую эпоху, когда развивался в Российской империи джадидизм. Только рассмотрение этих вопросов в обусловленной взаимосвязи и в контексте развития общественной мысли мусульманского мира в том временном отрезке в целом могло бы дать глубокое понимание не только природы и сущности этих течений, но уловить связующие их моменты.

Вышеизложенное — это фактически уже полемика с А. В. Логиновым, что еще раз показывает важность его книги, стимулирующей дальнейшие дискуссии по поводу перспектив развития евразийских идей. Издание этой книги, несомненно, является очень важным событием для современной историографии ислама в России, хотя, как уже говорилось, это не историческая работа, и мы не найдем здесь глубоких исследований и подробного разбора каких-то фактов.

Надо сказать, что не избежала книга и некоторых недостатков и неточностей. Например, на с. 54 мы встречаем наименование «Татария» применительно к XIX в. Конечно, написать «Татарстан» было бы еще более некорректно, однако и это понятие, несомненно, должно было бы быть заменено.

Версия «Корана Османа», переданная в 1917 г. в Петрограде большевиками краевому мусульманскому съезду, по недоразумению именуется (с. 92) «Муса Усмани» место «Мусхаф Усмани».

На с. 93 отмечается, что Р. Фахретдин стал муфтием после смерти Г. Баруди в 1921 г., но в действительности в 1921 г. Фахретдин стал

лишь исполнять обязанности муфтия и только в июне в 1923 г. на Втором Всероссийском съезде мусульманского духовенства, состоявшемся в Уфе, был избран муфтием<sup>1</sup>

Эти и некоторые другие неточности не умаляют концептуального значения книги А. В. Логинова, обобщающей имеющиеся данные о развитии и трансформации евразийских идей в контексте дискурса о взаимодействии России и мусульманского мира и, по сути, открывающей новый этап дискуссий.

---

<sup>1</sup> См.: Юзеев А. Н. Фахраддин Ризааддин (Ризаэтдин Фахретдинов) // Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь / отв. ред. А. Ю. Хабутдинов. М.: ИД «Медина», 2017 (Ислам в Российской Федерации. Вып. VII). С. 231.

**Главный редактор:**  
**Заместители**  
**главного редактора:**  
**Учредитель и Издатель:**

**Генеральный директор:**  
**Над номером работали:**

**Адрес редакции:**



**ИСЛАМ**

**В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

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).

129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.

Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона № 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-65168 от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу истории ислама, философских, политических, социальных и культурных аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым содействует критическому пониманию сложной природы идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реалий, характерных для мусульманских обществ в современном мире. Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. 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: 27.03.2018. Подписано к печати: 28.03.2018. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

В розницу – цена свободная.

© 2018 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2018 ООО «Издательский дом «Медина»»



Некоммерческий благотворительный фонд  
ФОНД ПОДДЕРЖКИ  
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,  
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



ISSN 2074-1529 (Print) DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-1

Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world*  
is published since 2005. Published quarterly.

**Editor-in-Chief:**  
**Deputy Editor-in-Chief:**

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)  
Vsevolod Zolotukhin (Moscow, Rostov-on-Don, Russian Federation)

**Founder&Publisher:**

Medina Publishing Ltd.  
12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation.  
Tel:/ Fax: 007 (499) 763-15-63  
E-mail: info@idmedina.ru  
Website: www.idmedina.ru

**General manager:**  
**The editorial staff:**

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).

**Registration:**

*Islam in the modern world* is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor).

PI certificate number FS 77-65168 on 28.03.2016.

The journal's materials are compliant with the Federal Law № 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of Children from Information Harmful to Their Health and Development" and classified as suitable for people aged 12 and over.

*Islam in the modern world* promotes an academic and critical examination of the history and contemporary philosophical, political, social and cultural aspects of Muslim societies. *Islam in the modern world* actively engages theoretical and empirical studies and by so doing promotes a critical understanding of the complex nature of ideas, values, social configurations and material realities of events associated with the development of Islam and Muslim societies. *Islam in the modern world* provides a forum for the interdisciplinary examination of diverse issues based on solid research and critical readings of developments in the modern world.

*Islam in the modern world* is subject to a peer review process.

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet (www.arpk.org) network – **94107**.

Put into production: 27.03.2018. Signed in print: 28.03.2018.

1000 copies



# ISLAM IN THE MODERN WORLD

© 2018 Editors of *Islam in the modern world*

© 2018 Medina Publishing Ltd



UNCOMMERCIAL CHARITABLE FUND  
«FUND FOR SUPPORT OF ISLAMIC  
CULTURE, SCIENCE AND EDUCATION»

