

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-2
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

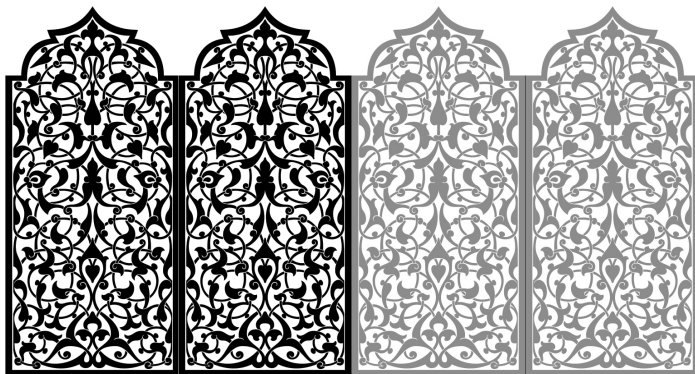
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

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

07.00.00 Исторические науки и археология,
23.00.00 Политология,
26.00.01 Теология (отрасль науки: философия, филология, история, искусствоведение, культурология, педагогика).



Том 14 / № 2 / июнь / 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 межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Сопредседатели редакционного совета

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

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

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

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

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

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

Члены редакционного совета

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

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

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

Басиюни Жуда Абдулгани, Ph. D., проф., ректор Казахско-Египетского исламского университета «Нур» (Алматы, Казахстан).

Васильев Алексей Михайлович, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, директор Института Африки Российской академии наук, зав. каф. африканистики и арабистики Российского университета дружбы народов, 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. сектора Европейских исследований факультета гуманитарных наук 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. Департамента 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, 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, проф. Санкт-Петербургского государственного университета, 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:

Акиева 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. 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).

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 религиозоведческого общества (Ростов-на-Дону, Россия).

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

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

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

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

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

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

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

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

Сеидова Гюльчохра Надировна, канд. филос. наук, проф. каф. юридических и гуманитарных дисциплин филиала Дагестанского государственного университета в г. Дербенте, зав. отделением каф. ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций,

специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу (Дербент, Россия).

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

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

Солодовник Диляра Медехатовна, канд. ист. наук, доц., зам. директора Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, зав. кафедрой ЮНЕСКО ИСАА МГУ, 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

Хабутдинов А. Ю.

Развитие мусульманской общины Татарстана в 2016 —
начале 2018 г. 25

Хайрутдинов А. Г., Ибрагимов Р. Р.

Письменное наследие Мусы Джаруллаха Бигеева:
находки, наличное и искомое 43

Емельянова Н. М.

Религиозная политика как инструмент интеграции
казахов в состав России в XVIII–XIX вв. 61

ОБРАЗОВАНИЕ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН

Хабибуллина Г. Ю.

Проектная технология в исламском образовательном
учреждении 79

ИСЛАМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Насыров И. Р.

Взгляды Катиба Челеби (Хаджи Халифа) на общество
и государство 95

Соколова Ф. С., Шаврина М. С.

Исламские диаспоры в Финляндии: динамика развития,
процессы этнической самоорганизации и интеграции 111

Бурмистров К. Ю.

Еврейский мессианиззм в Османской империи XVII — XX вв. 127

ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ И ЗА ЕЁ ПРЕДЕЛАМИ

- Албогачиева М. С.-Г.**
Женские суфийские практики громкого зикра в Ингушетии 149
- Мухетдинов Д. В.**
Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках
неомодернизма 165
- Патеев Р. Ф.**
Современная исламская теология в контексте перспектив
возрождения отечественного мусульманского богословия 183
- Измайлов Р. Р.**
Противодействие псевдоисламским экстремистским
организациям в социальных сетях: проблема эффективности 201

РЕЦЕНЗИИ

- Мухетдинов Д. В.**
Рецензия на диссертационную работу Р. Р. Аббясова 217



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-2
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005

Published quarterly

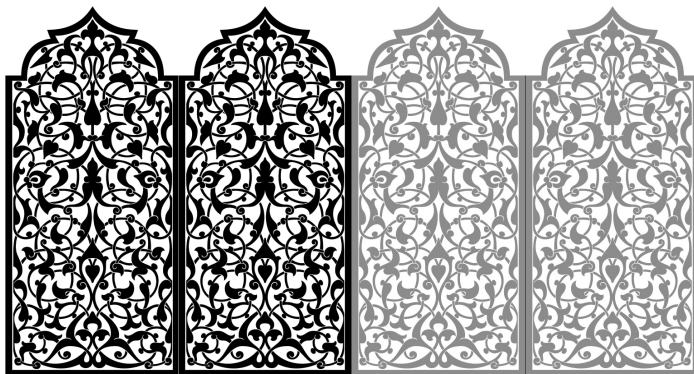
The journal is in the list of leading peer-reviewed scientific journals and publications, where major scientific results of dissertations for academic degrees of doctor and candidate of sciences are to be published in the fields on sciences according to the

Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

07.00.00 Historical Sciences and Archaeology,

23.00.00 Political Science,

26.00.00 Theology



2018 / vol. 14 / no. 2 / June

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

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

Co-chairmen of the editorial board

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

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

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

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

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

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

Members of the editorial board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kemper, Michael, Ph. D. (Hist.), prof. of the Research group of European Studies, the Department of European Studies, University of Amsterdam (Amsterdam, Netherlands).

Khairatdinov, Damir, Cand. Sci. (Hist.), 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 Ethnic Policies of the South-Russian Institute of Management, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, member of the experts' council of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science (Rostov-on-Don, Russian Federation).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vasilyev, Alexey, Dr. Sci. (Hist.), member of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of African Studies, Russian Academy of Sciences, head of chair of African and Arab Studies, People Friendship University of Russia (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, prof. of Saint Petersburg State University, 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 Modern East, the Faculty of History, Political Science and Law (History and Archives Institute, Russian State University For the Humanities), scientific programs director of Marjani Foundation (Moscow, Russian Federation).

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

knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).

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

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

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

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 Aff airs of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Solodovnik, Dilara, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof., deputy director, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, head of UNESCO Chair of Institute of Asian and African Studies of 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).

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

Aidar Yu. Khabutdinov

Development of Muslim Community of Republic of Tatarstan
in 2016 — Early 2018 25

Aidar G. Khayrutdinov, Rushan R. Ibragimov

The Written Heritage of Musa Jarullah Bigeev: Lost and Found 43

Natalya M. Emel'yanova

Religious Policy as a Tool of Integration of Kazakhs into Russia 61

EDUCATION OF MUSLIMS OF RUSSIA

Gulfiya Yu. Khabibullina

Project Technologies in Islamic Theological Education 79

ISLAMIC CIVILIZATION YESTERDAY AND TODAY

Ilshat R. Nasyrov

Views of Katib Celebi on State and Society 95

Flera Kh. Sokolova, Maria S. Shavrina

The Muslim Diaspora in Finland: Its Development, Ethnic
Self-Organization and Integration 111

Konstantin Yu. Burmistrov

Jewish Messianism in the Ottoman Empire from the 17th
to the 20th Centuries 127

ISLAM IN POST-SOVIET RUSSIA AND OUTSIDE ITS BORDERS

Makka S.-G. Albogachieva

Female Sufi Practices of Loud Dhikr in Ingushetia 149

Damir V. Mukhetdinov

Philosophy of Isma‘il Raji al-Faruqi: Looking for the
Neomodernism 165

Rinat F. Pateev

Modern Islamic Theology and the Revival of Russian School
of Islamic Theology 183

Rais R. Izmailov

Opposition to Pseudo-Islamic Extremist Organizations
in Social Networks: the Problem of Effectiveness 201

REVIEWS

Damir V. Mukhetdinov

Review: Thesis of Rushan R. Abbyasov 217



ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН







А. Ю. Хабутдинов

Казанский филиал Российского государственного университета правосудия,
Институт международных отношений, истории и востоковедения, Казанский
(Приволжский) федеральный университет, экспертный совет ВАК
при Минобрнауки России по теологии, г. Казань

РАЗВИТИЕ МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЫ ТАТАРСТАНА В 2016 — НАЧАЛЕ 2018 Г.

ХАБУТДИНОВ Айдар Юрьевич — д-р ист. наук, проф.,

Московский исламский институт

(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, 12).

Казанский филиал Российского государственного университета правосудия

(420053, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, Ново-Азинская ул., 7а);

проф. Института международных отношений, истории и востоковедения,

Казанский (Приволжский) федеральный университет

(420008, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Пушкина, 1/55).

E-mail: aihabutdinov@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена развитию мусульманской общины Республики Татарстан (РТ) в 2016 — начале 2018 г. Этой работой автор продолжает серию публикаций, исследующих мусульманское сообщество Татарстана в 2000–2015 гг. В статье делается вывод, что в РТ в целом сохраняется стабильность в религиозной сфере. По мере сокращения республиканских полномочий, отмены национально-регионального компонента в школах, обязательности преподавания татарского языка и его фактического перевода в статус факультатива растет роль ислама как в духовной, так и в образовательной и культурной сферах. Духовное управление мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ) продолжает сохранять монополию среди мусульманских организаций в РТ. В республике выявляется

деятельность представителей запрещенных в Российской Федерации радикальных организаций, таких как ИГИЛ (ДАИШ), «Хизбут-Тахрир ал-Ислами», «Таблиги Джамаат». Правоохранительные органы ведут с ними активную борьбу, что приводит к ликвидации их ячеек в РТ, арестам, вынесениям приговоров с реальными сроками (так, приговоры лидерам этих организаций достигают 25 лет). В 2016–2017 гг. наблюдается сокращение количества преступлений террористической направленности, отсутствие терактов в РТ.

Ключевые слова: мусульмане, ислам, Республика Татарстан, Духовное управление мусульман Республики Татарстан, радикальные течения, исламское образование.

Для цитирования: Хабутдинов А. Ю. Развитие мусульманской общины Татарстана в 2016 — начале 2018 г. Ислам в современном мире, 2018; 2: 25–42; DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-2-25-42

Статья поступила в редакцию: 09.05.2018

Статья принята к публикации: 09.06.2018

Настоящей статьей мы продолжаем серию публикаций, посвященных развитию мусульманской общины Татарстана в 2000–2015 гг.¹ Феномен развития мусульманского сообщества в РТ в 1990-е гг. был достаточно подробно проанализирован в монографических трудах Р. М. Мухаметшина² и Р. А. Набиева³. Анализ ситуации в 2000-е гг. носил более эскизный характер и принадлежал по преимуществу тем же авторам⁴.

¹ Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. История Духовных управлений мусульман России в XVIII–XXI вв. Н. Новгород: ННГУ, 2012. С. 206–215; Хабутдинов А. Ю. Религиозное и социально-экономическое развитие Татарстана в августе 2013 — июле 2014 г.: между двумя рамаданами // Ислам в современном мире. 2014. Т. 13. № 2. С. 84–99; *Его же*. Правовое и политическое развитие Республики Татарстан в конце 2014–2015 г. // Ислам в современном мире. 2015. Т. 14. № 4. С. 163–176; *Его же*. Ситуационный анализ: Республика Татарстан // Ислам в мультикультурном мире. 5-й Казанский международный научный форум. Казань, 5–6 ноября 2015 г.: материалы ситуационного анализа «Современное состояние российской уммы» (памяти Е. М. Примакова). Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2016. С. 86–136; *Его же*. Мусульманская община республики Татарстан и проявления радикальных течений в 2016 г.: ситуационный анализ // Ислам в мультикультурном мире: межконфессиональное согласие и преодоление радикализма. VI Казанский международный научный форум (Казань, 17–18 декабря 2016 г.): материалы мониторинга «Исламские радикальные движения и преодоление радикализма в современном мире (памяти Е. М. Примакова)». Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2017. С. 91–109.

² Мухаметшин Р. М. Татары и ислам в XX веке. Казань: Фэн, 2003.

³ Набиев Р. А. Ислам и государство: культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2002.

⁴ Мухаметшин Р. М. Ислам в общественно-политической жизни современного Татарстана // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. 7. Казань, 2013. С. 680–694; Набиев Р. А. Власть и религиозное возрождение. Казань: Изд-во Казанск ун-та, 2014. 304 с.

Радикальное изменение ситуации в 2010-е гг. связано со сменой власти в республике (приход к власти Р. Минниханова после 20 лет-него правления М. Шаймиева), избранием трех муфтиев менее чем за три года (Г. Исаков (1998–2011), И. Файзов (2011–2013 гг.), Самигуллин (2013 — по наст. время)), с рядом терактов в РТ, и прежде всего с убийством видного исламского деятеля, бывшего заместителя председателя ДУМ РТ Валиуллы Якупова 19 июля 2012 г. Это кардинально изменило ситуацию в мусульманской общине республики, особенно в системе государственно-конфессиональных отношений¹. Смена руководства ДУМ РТ проявилась и в смене поколений: если муфтии Г. Исаков и И. Файзов были почти ровесниками (род. в 1957 г. и 1963 г. соответственно), то нынешний председатель ДУМ РТ К. Самигуллин родился в 1985 г. Продолжающиеся изменения требуют научного анализа, по возможности максимально приближенного к событиям.

С 1998 г. монопольные позиции в мусульманской общине РТ занимает единое ДУМ РТ, ранее — в 1992–1998 гг. — существовали как самостоятельное ДУМ РТ, так и ДУМ РТ в составе Центрального духовного управления мусульман. С 1998 по 2010 г. съезды ДУМ РТ проводились раз в четыре года. Поскольку в начале 2010-х гг. до истечения срока покинули свои посты муфтии — председатели ДУМ РТ, то внеочередные съезды (V и VI) прошли в 2011 г. и 2013 г. соответственно². На последнем, 17 апреля 2013 г., новым муфтием был избран К. Самигуллин³. В настоящее время возобновился регулярный характер проведения съездов: «17 апреля 2017 года в Казани прошел очередной, VII съезд Централизованной религиозной организации — Духовного управления мусульман Республики Татарстан... участников съезда поприветствовал Президент Республики Татарстан Рустам Минниханов. Большинством голосов делегатов Съезда — имамов мечетей Татарстана — муфтием избран Камиль-хазрат Самигуллин, первым заместителем муфтия РТ — Рустем-хазрат Валиуллин, главным казыем РТ — Джалиль-хазрат Фазлыев»⁴. Рустем-хазрат Валиуллин занимал ранее пост казыя северо-западного региона Татарстана. Таким образом, муфтий и главный (баш)казый сохранили свои посты, но произошла смена первого заместителя муфтия РТ, которым ранее был Рустам-хазрат Батров. Последний перешел в достаточно жесткую оппозицию к муфтияту и лично муфтию, критикуя

¹ Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. История Духовных управлений мусульман России в XVIII–XXI вв. С. 215–245.

² Там же. С. 206–215.

³ Хабутдинов А. Ю. VI съезд ДУМ РТ (Внеочередной) // Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь / коллект. авт.; сост. и отв. ред. А. Ю. Хабутдинов. М.: Издательский дом «Медина», 2017. С. 80.

⁴ В Казани прошел VII Съезд Духовного управления мусульман РТ. [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_17338.html (дата обращения: 17.04.2017).

его на страницах сайта «Бизнес-онлайн» и обвиняя, по сути, в «средневековом консерватизме»¹.

По официальным данным: «Централизованная религиозная организация — Духовное управление мусульман Республики Татарстан сегодня является организацией, включающей в себя: 9 казыхатов, 48 районных мухтасибатов, 1415 зарегистрированных приходов, 9 медресе, Российский исламский институт. В состав Духовного управления мусульман Республики Татарстан входит 1430 мечетей, в которых работают 1373 имама. На территории Татарстана работают более 700 мактабов, где обучается свыше 25000 шакирдов и работают 1400 преподавателей. На данный момент под эгидой ДУМ РТ функционируют 26 средств массовой информации и 48 сайтов районных мухтасибатов (данные на 1 января 2017 года)»². Данная вертикаль ДУМ РТ на местном уровне совпадает с административно-территориальной структурой сельских районов (с административно-территориальным делением РТ на районы), объединяя их райцентры. В отдельный мухтасибат выделен г. Набережные Челны. С декабря 2015 г. сама Казань разделена на 4 мухтасибата, границы которых совпадают с границами объединенных районов³.

Сам факт безальтернативного переизбрания муфтием К. Самигуллина, а также избрание близкого ему первого заместителя муфтия и ликвидация казанского мухтасибата (с небольшим перерывом просуществовавшего более 200 лет) свидетельствуют о прочности позиций действующего муфтия ДУМ РТ. При всём своём богатом опыте и связях баш казый Д. Фазлыев, заместители муфтия ДУМ РТ М. Джалялетдинов и Р. Мухаметшин вряд ли смогут претендовать на пост муфтия в силу как своего возраста, так и уровня знания арабского языка и богословского образования.

С момента создания самостоятельного ДУМ РТ в 1992 г. его первые муфтии Г. Галиулла и Г. Исаков ориентировались на сотрудничество с другими муфтиятами, вышедшими из состава Центрального Духовного управления мусульман, которые объединились в 1996 г. в Совет муфтиев России (СМР). В 2007 г. Г. Исаков был избран председателем СМР, но после его отставки муфтий И. Файзов заметил, что сопредседательство в СМР было лично инициативой Г. Исакова,

¹ Напр.: «Консерваторы сегодня идут в атаку. На разных фронтах. Не дожидаясь начала учебного года в академии, на этой неделе муфтий РТ Камиль хазрат Самигуллин обрушился с гневной критикой на идеи великого татарского богослова Мусы Бигиева. Он назвал его взгляды ересью и путем к анархии, его последователей — смутьянами, а самого Мусу хазрата устами его оппонентов — неверующим и атеистом». *Рустам Батыр*. «Болгарская исламская академия — не место для дискуссий?» [Электронный ресурс] // URL: <https://www.business-gazeta.ru/blog/347726> (дата обращения: 03.06.2017).

² Общая информация. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrt.ru/ru/about-us/obschaya-informatsiya> (дата обращения: 12.01.2017).

³ Мухтасибаты. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrt.ru/ru/about-us/muhtasibates/> (дата обращения: 03.04.2018).

и началось сближение ДУМ РТ с ЦДУМ РФ¹, продолжившееся и при новом муфтии К. Самигуллине. Однако при действующем муфтии складываются и две новые тенденции.

Первой из них является резкое усиление в идеологической сфере в РТ митрополита Казанского и Татарстанского Феофана. В отличие от предыдущего митрополита Анастасия он активно участвует в мусульманских мероприятиях: республиканских ифтахарах 2016 и 2017 гг. и «Болгар жыены» (отмечание годовщины принятия ислама болгарами). На заседании Межрелигиозного совета России (МСР), состоявшемся 27 марта 2018, «Митрополит Казанский и Татарстанский Феофан, ранее много лет служивший на Кавказе, указал на важность межрелигиозного взаимодействия в условиях террористической опасности и привел в пример опыт Беслана. Он активно поддержал инициативу создания отделения МСР в Татарстане.

Далее последовало выступление муфтия Татарстана Камиля Самигуллина, который осудил проявление экстремизма под религиозными лозунгами и выразил готовность активно участвовать в создаваемом филиале МСР в Казани»².

В реальности за более мягкими формулировками на сайте МСР скрывается предложение К. Самигуллина о запрете ваххабизма: «Межрелигиозный совет России, заседание которого прошло в Москве, принял решение обратиться к властям с предложением признать ваххабизм экстремистской идеологией, а ваххабитские организации — экстремистскими. С такой инициативой выступил председатель Духовного управления мусульман Татарстана Камиль Самигуллин. “Мы должны запретить эту идеологию... В нашей стране ваххабиты представляют совокупность разнотипных структур, они развиваются, эволюционируют. После такого запрета их деятельность значительно усложнится, что сократит приток людей в террористическое подполье”, — сказал муфтий республики»³.

В резолюции заседания Межрелигиозного совета России от 27 марта 2018 года, в частности, предлагается:

«2. Обратиться в органы государственной власти с предложением о признании ваххабизма экстремистской идеологией, а ваххабитских организаций — экстремистскими организациями»⁴.

¹ Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. История Духовных управлений мусульман России в XVIII–XXI вв. С. 119, 206–215.

² В Москве прошло заседание Межрелигиозного совета России. [Электронный ресурс] // URL: <http://interreligious.ru/news/news-council/v-moskve-proshlo-zasedanie-mezhreligioznogo-soveta-rossii.html> (дата обращения: 27.03.2018).

³ Межрелигиозный совет России предложил признать ваххабизм экстремистской идеологией. [Электронный ресурс] // URL: http://www.ng.ru/politics/2018-03-28/2_7199_extremism.html (дата обращения: 28.03.2018).

⁴ Резолюция заседания Межрелигиозного совета России от 27 марта 2018 года. [Электронный ресурс] // URL: <http://interreligious.ru/news/news-council/rezolyutsiya-zasedaniya-mezhreligioznogo-soveta-rossii-ot-27-marta-2018-goda.html> (дата обращения: 27.03.2018).

Второй тенденцией, связанной с деятельностью К. Самигуллина, является выстраивание некой альтернативной «высшей лиги» российского ислама из представителей более молодого поколения муфтиев. Традиционно на мероприятиях федерального уровня, включая мероприятия с участием президента России В. В. Путина, мы видим трех лидеров российского ислама: председателя ДУМ РФ и СМР Р. Гайнутдина, председателя Координационного центра мусульман Северного Кавказа (КЦМСК) И. Бердыева и председателя Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) Т. Таджуддина. Все они представляют так называемое «бухарское» поколение муфтиев, то есть получивших образование в Бухаре еще в советскую эпоху. Новое поколение, к которому принадлежит и К. Самигуллин, представляют Албир-хазрат Крганов (первоначально муфтий Чувашии, затем Москвы и Центрального региона в составе ЦДУМ) и Тахир-хазрат Саматов (муфтий Ханты-Мансийского АО, до 2016 г. — в составе ЦДУМ). В 2012 г. на IX съезде ЦДУМ по инициативе председателя ЦДУМ Т. Таджуддина они были смещены с постов заместителей председателя ЦДУМ¹. Потеряв в 2012 г. все посты в ЦДУМ, А. Крганов, тем не менее, сохранил контроль над обоими муфтиятами, а также создал Духовное собрание мусульман России, претендующее на всероссийский статус. В последние годы мы видим регулярные контакты между К. Самигуллиным, А. Кргановым и Т. Саматовым².

Муфтий ДУМ РТ регулярно занимается и просветительской деятельностью. Он проводит не только занятия в медресе «Мухаммадия», директором которого он стал в июле 2016 г.,³ но и регулярно (весной 2018 г. — еженедельно) — публичные лекции. Так, в рамках лектория «Исламика» в Ресурсном центре по развитию исламского и исламоведческого образования Института международных отношений, истории и востоковедения с марта начался курс лекций муфтия Камиля-хазрата Самигуллина «Исламское интеллектуальное наследие и умма Татарстана».

Лекции будут проходить в течение года. Сам лекторий разделен на три модуля: «История письменной фиксации, изучения и опубликования Священного Корана», «Вероучение *ахлю сунна вал-джамаа*», «Ханафитский фикх»⁴.

¹ Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. История Духовных управлений мусульман России в XVIII–XXI вв. С. 157.

² См. напр.: Мухаметрахимов А. Альбир Крганов и Камиль Самигуллин на Ново-Татарском кладбище почтили память мусульманских наставников. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.business-gazeta.ru/news/344726> (дата обращения: 2.05.2017).

³ Председатель ЦРО-ДУМ РТ, муфтий Татарстана Камиль-хазрат Самигуллин. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrt.ru/ru/management/> (дата обращения: 22.03.2017).

⁴ Муфтий РТ открывает цикл лекций в ИМОИиВ КФУ. [Электронный ресурс] // URL: <https://kpfu.ru/imoiv/islam/muftij-rt-otkryvaet-cikl-lekcij-v-imoiiiv-kfu.html> (дата обращения: 22.03.2018).

Муфтий ДУМ РТ выступил и одним из инициаторов претворения в жизнь планов по созданию Болгарской исламской академии. Цель, которую ставили в связи с этим власти РТ, была очевидна: предполагалось, что академия «станет идеологическим и учебным центром противостояния экстремизму и радикализму»¹.

20 мая 2016 г. «вопросы развития системы мусульманского религиозного образования в России обсудили... участники совещания...

...Основной вопрос, поднятый на совещании, — создание Болгарской исламской академии... В Болгарской исламской академии будут готовить специалистов — магистров и докторов теологии и богословия. Было также отмечено, что проект создания Болгарской исламской академии получил одобрение Президента России Владимира Путина»².

По словам Президента Республики Татарстан Рустама Минниханова, «второе рождение» мусульманское религиозное образование, забытое в советское время, получило в конце 80-х — начале 90-х годов прошлого века... в то же время дали знать о себе и проблемы, связанные с утратой достойного преподавания мусульманского религиозного образования, с отсутствием квалифицированных кадров, а также привнесением извне взглядов, чуждых мусульманам России. Студенты, прошедшие обучение в мусульманских религиозных вузах за рубежом, подпадали под влияние экстремистских течений и радикальных религиозных групп»³.

21 мая 2016 г. президент Татарстана Рустам Минниханов заложил памятную капсулу в основание будущей Болгарской исламской академии. Он отметил, что в «истории было много татарских мусульманских деятелей, известных во всем мире. Но за последние сто лет многое в данной сфере было потеряно и теперь необходимо возрождать всё заново...»⁴

«Сегодня мы живем в непростые времена. Нам необходимо своим примером показать, как можно пребывать в мире и согласии. Традиции и обычаи, заложенные нашими предками, во многом нам в этом способствуют», — сказал Рустам Минниханов⁵.

¹ Хабутдинов А. Ю. Мусульманская община республики Татарстан и проявления радикальных течений в 2016 г.: Ситуационный анализ // Ислам в мультикультурном мире: межконфессиональное согласие и преодоление радикализма. VI Казанский международный научный форум (Казань, 17–18 декабря 2016 г.): материалы мониторинга «Исламские радикальные движения и преодоление радикализма в современном мире (памяти Е. М. Примакова)». С. 98.

² Бритвина Е. Пресс-служба Президента РТ. Рустам Минниханов: Работа по созданию системы мусульманского религиозного образования требует координации действий на всех уровнях. 20.05.2016. [Электронный ресурс] // URL: <http://president.tatarstan.ru/news/view/650490> (дата обращения: 12.01.2017).

³ Там же.

⁴ Президент Татарстана заложил памятную капсулу в основание Болгарской исламской академии. 21.05.2016. [Электронный ресурс] // URL: <http://tatarstan.ru/rus/index.htm/news/650691.htm> (дата обращения: 12.01.2017).

⁵ Там же.

В этой реплике содержится прямая отсылка к ситуации с радикальными группировками, в том числе и в Татарстане.

4 сентября 2017 г. в «Спасском районе Татарстана состоялось торжественное открытие Болгарской исламской академии. В церемонии приняли участие Президент Республики Татарстан Рустам Минниханов, полномочный представитель Президента РФ в ПФО¹ Михаил Бабич, Государственный Советник Татарстана Минтимер Шаймиев, руководитель Федерального агентства по делам национальностей Игорь Барин, Премьер-министр Республики Татарстан Алексей Песошин, Председатель Государственного Совета РТ Фарид Мухаметшин, представители различных религиозных конфессий, другие официальные лица»².

Создатели БИА получили весомый аванс, так как «Президент Российской Федерации Владимир Путин в связи с открытием в Татарстане Болгарской исламской академии направил приветственную телеграмму в адрес Президента Республики Татарстан Рустама Минниханова и многочисленных участников торжественной церемонии». В ней, в частности, говорится: «Болгарская академия призвана возродить традиции отечественной исламской богословской школы, стать общероссийским центром развития мусульманского образования. В её стенах будет осуществляться подготовка высококвалифицированных религиозных деятелей, проводиться серьёзная научная, исследовательская работа, воплощаться в жизнь масштабные социальные, культурные, просветительские, информационные проекты.

Уверен, что выпускники академии смогут получить уникальные знания, станут важной опорой мусульманской общины, своим трудом будут содействовать сохранению мира и согласия в стране»³.

На момент открытия в БИА принято 36 учащихся, «27 из них будут обучаться в магистратуре и 9 — в докторантуре». Цели открытия БИА, обозначенные в выступлениях федеральных чиновников, совпадали с изложенными в мае 2016 г. По словам полномочного представителя президента РФ в ПФО Михаила Бабича, «только за последний год учиться за рубежом из ПФО уехали 500 человек, а за 5 предыдущих лет — 3500»⁴. Глава Федерального агентства по делам национальностей

¹ ПФО — Приволжский федеральный округ.

² Рустам Минниханов и Михаил Бабич приняли участие в открытии Болгарской исламской академии. [Электронный ресурс] // URL: <http://prav.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/1001841.htm> (дата обращения: 04.09.2017).

³ Президент РФ Владимир Путин направил приветственную телеграмму участникам торжественного открытия Болгарской исламской академии. [Электронный ресурс] // URL: <http://prav.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/1001531.htm> (дата обращения: 04.09.2017).

⁴ Горожанинова М. Открытие Болгарской академии: спасибо Алишеру Усманову за «обучение, как в Стэнфорде». Но текущее финансирование вуза по-прежнему под вопросом. [Электронный ресурс] // URL: <https://realnoevremya.ru/articles/75505-reportazh-s-otkrytiya-bolgarskoy-islamskiy-akademii> (дата обращения: 04.09.2017).

Игорь Баринов заметил, что развитие системы традиционного религиозного образования и духовного просвещения особенно важно в условиях, «когда против России развёрнута настоящая идеологическая информационная война... результатами нашей совместной деятельности помимо снижения уровня религиозного экстремизма должно стать формирование отечественной исламской богословской школы, повышение конкурентоспособности российских исламских учебных заведений, поступательное развитие образовательного процесса в медресе и колледжах»¹.

Известные как эффективные менеджеры, ректор БИА Р. Мухаметшин и президент БИА К. Исхаков начинали свою карьеру в рамках идеологии КПСС, а также не имеют образования в области арабского языка и культуры. «Начальник управления образования БИА Алексей Петров, работавший до этого заместителем главы Кировского и Московского районов [г. Казани] по образованию, ...сравнивает ее с Оксфордом и Стэнфордом, которые также находятся далеко от города и имеют развитую инфраструктуру»².

Позиция властей по созданию БИА во многом объясняется непрекращающимся выявлением «преступлений экстремистской направленности», хотя в 2017 г. приговоры касались преимущественно преступлений, совершенных в предыдущие годы. Так, в отчете министра внутренних дел по Республике Татарстан А. В. Хохорина «О деятельности полиции за 2017 год» содержатся следующие сведения:

«В 2017 году выявлено 47 преступлений экстремистской направленности (2016 г. — 38) и 37 — террористического характера (2016 г. — 45), совершенные:

— 10 — членами запрещенных международных организаций “Исламское государство” и “Джебхат ан-Нусра”, которые участвуют в вооруженном конфликте на территории Сирии...

— 5 — пособниками запрещенной международной организации “Джебхат ан-Нусра”...

— 28 — лидерами и участниками ячеек международной террористической организации “Хизб ут-Тахрир аль-Ислами”...

— 2 — лидером и участником набережночелнинской ячейки международного религиозного объединения “Нурджулар”...;

— 7 — приверженцами радикального ислама по фактам размещения в сети Интернет материалов экстремистского и террористического

¹ Рустам Минниханов и Михаил Бабиц приняли участие в открытии Болгарской исламской академии. [Электронный ресурс] // URL: <http://prav.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/1001841.htm> (дата обращения: 04.09.2017).

² Горожанинова М. Открытие Болгарской академии: спасибо Алишеру Усманову за «обучение, как в Стэнфорде». Но текущее финансирование вуза по-прежнему под вопросом. [Электронный ресурс] // URL: <https://realnoevremya.ru/articles/75505-reportazh-s-otkrytiya-bolgarskoy-islamskiy-akademii> (дата обращения: 04.09.2017).

характера... и подготовки теракта на нефтеперерабатывающей станции на территории Альметьевского района ...

Вынесены приговоры по 29 ранее возбужденным уголовным делам. К уголовной ответственности привлечено 64 человека. Не теряет своей актуальности проблема выезда жителей республики в самопровозглашенное “Исламское государство” для участия на стороне боевиков в военных действиях на территории Сирии и Ирака. По имеющимся сведениям, в настоящее время в указанный регион выехало 85 жителей Татарстана.

По материалам УФСБ и МВД республики, в 2014–2017 годах в отношении 82 лиц, участников и пособников запрещенных международных организаций “Исламское государство” и “Джебхат ан-Нусра”, возбуждено 65 уголовных дел (79 преступлений)¹.

В конце 2017 — начале 2018 г. важнейшей темой дискуссий стал вопрос об обязательности и количестве часов преподавания в школах РТ татарского языка, входившего с начала 1990-х гг. в перечень обязательных предметов. 29 ноября 2017 г. было принято Постановление Государственного Совета Республики Татарстан «О преподавании и изучении государственных языков Республики Татарстан и родных языков народов, проживающих в Республике Татарстан», в котором говорится: «2. Предложить Министерству образования и науки Республики Татарстан... принять меры по организации учебного процесса в государственных и муниципальных образовательных учреждениях в Республике Татарстан в соответствии с примерными учебными планами, представленными Министерством образования и науки Российской Федерации 28 ноября 2017 года...»² Президент РТ назначил нового министра образования и науки Республики Татарстан вместо жёстко поддерживавшего обязательность преподавания татарского языка Энгеля Фаттахова, которого ранее «своим указом освободил... от должности вице-преьера РТ — министра образования и науки РТ в связи с переходом на другую работу»³. Языковая тема обсуждалась на родительских собраниях, где выбирали различные варианты обучения языкам народов РФ. Поскольку основная часть взрослого населения

¹ Государственный Совет Республики Татарстан. Постановление от 20 февраля 2018 года N2139-V ГС. «Об отчете Министра внутренних дел по Республике Татарстан А. В. Хохорина о деятельности полиции за 2017 год». [Электронный ресурс] // URL: <http://docs.cntd.ru/document/543548864> (дата обращения: 20.02.2018).

² «Постановление Государственного Совета Республики Татарстан “О преподавании и изучении государственных языков Республики Татарстан и родных языков народов, проживающих в Республике Татарстан”». 29 ноября 2017 года. NQ 2028-V ГС. [Электронный ресурс] // URL: http://www.gossov.tatarstan.ru/fs/site_documents_struc/zakon/6889_file_2028_ru.pdf (дата обращения: 29.11.2017).

³ Рустам Минниханов назначил Рафиса Бурганова исполняющим обязанности вице-преьера РТ — министра образования и науки РТ. [Электронный ресурс] // URL: <http://president.tatarstan.ru/news/view/1071698http://prav.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/1071698.htm> (дата обращения: 04.12.2017).

являются родителями школьников, то этот вопрос непосредственно затронул большинство жителей республики. С тех пор произошло как сокращение часов преподавания татарского языка, так и отказ ряда родителей от обучения ему. 19 июня 2018 г. в первом чтении Государственная Дума внесла поправки в «Закон об образовании», которые отменяют обязательность обучения нерусским языкам для школьников в республиках РФ¹.

Представители ДУМ РТ в 2017 г. активно поддерживали изучение татарского языка, его использование как языка проповедей и документооборота в ДУМ РТ. 6 декабря 2017 г. муфтий Татарстана Камиль-хазрат Самигуллин весьма подробно остановился на вопросе о языковой политике ДУМ РТ: «С начала нового, 2018 года мы запустим бесплатные курсы по изучению татарского языка, — объявил он. — Занятия будут организованы в 10 мечетях республики: в Казани — «Гаиля», «Тынычлык», «Энилэр», «Закабанная», «Ярдэм», среди районов — в Елабужском, Альметьевском, Нижнекамском, Набережночелнинском и Зеленодольском... Курсы будут длиться в течение трех месяцев по три урока в неделю...»

Муфтий-хазрат выразил свою четкую позицию относительно дальнейшей судьбы татарского языка: «В нашей стране религия отделена от государства, а значит ДУМ РТ борьбу за язык еще продолжит. Наши позиции останутся неизменными: изучать татарский язык нужно!»...

«Когда муфтият объявил свое решение о том, что отныне пятничные вагазы в мечетях республики будут проводиться на татарском языке, было много противников, — напомнил Камиль-хазрат. — Но прошел всего год. И те же самые люди подходят и благодарят меня. Они начали понимать язык!»...

Позицию муфтията... он подкрепил и аргументами, которые... приводил великий татарский просветитель Шигабутдин Марджани — известный активный защитник татарского языка. «В 1872 году появились разногласия среди татарских богословов, некоторые из них были против изучения русского языка. Однако Марджани считал, что изучение русского языка является обязательным, но с условием, что это не причинит вред культуре, народности и языку татар», — рассказал муфтий².

7 ноября 2017 г. заместитель муфтия Татарстана, многие годы возглавляющий мечеть «Марджани» в Казани, Мансур-хазрат Джалилетдинов обратился к татарстанцам и всему татарскому народу с призывом изучать родной язык.

¹ «У нас другого выхода нет!»: как депутаты Госдумы одобряли языковую реформу. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/386021> (дата обращения: 19.06.2018).

² Как прошла встреча муфтия с журналистами? [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/tu/news/news_19288.html (дата обращения: 06.12.2017).

«...На сегодняшний день в Татарстане остро стоит вопрос, изучать или не изучать татарский язык, — это абсурд и нонсенс. Мы столетиями шли к этому, столетиями наш народ дружно жил, и никому татарский язык не мешал»...

Мансур-хазрат призвал татар беречь и чтить родной язык, напоминая, что изучение и сохранение родного языка — долг каждого¹.

27 октября 2017 г. «во всех мечетях Республики Татарстан прошли пятничные проповеди, посвященные теме сохранения родного языка: «в Галиевской мечети Казани... прихожанам рассказали о национально-культурных ценностях татарского народа. “Татарский — язык великой культуры, — с такими словами обратился имам-хатыб мечети Тимергали-хазрат Юлдашев к единоверцам. — Но в последнее время, к сожалению, наблюдается кризис национального самосознания, утрата ценностных ориентиров и в частности, родного языка у татар»².

26 октября 2017 г. муфтий Татарстана Камиль-хазрат Самигуллин выразил свое мнение по поводу ситуации с татарским языком в материале для «Татар-информ»:

«В последнее время часто можно наблюдать безразличие к судьбе родного языка со стороны татар-мусульман, уверяющих, что татарский для них не имеет практической ценности...

Крупнейшие татарские ученые и богословы оставили после себя немало трудов на родном языке по акыйде, фикху, таджвиду, сире и ахляку, имеющих мировое значение в области теологии. Татарские поэты и писатели создали величайшие произведения, которые стали шедеврами мировой художественной литературы.

Задумайтесь: если бы в нациях не было необходимости, то почему Всевышний Аллах создал целые народы и великие цивилизации?! Таким образом, татары, потерявшие связь со своими историческими и национальными корнями, забыв о своем родстве и языке, идут против воли Создателя. Вот почему важно воспитывать подрастающее поколение в родных национально-религиозных традициях!

Нам есть чем гордиться: татарский язык — один из самых богатых языков в мире, красивый и совершенный. Нужно стремиться к его изучению. Он поможет нам познать не только наше духовное наследие, но и культуру других цивилизаций и языки тюркских народов. Я призываю своих единоверцев и соотечественников разговаривать на родном языке в кругу семьи и друзей. Пусть с ошибками, пусть с переплетением русских слов, но все же с искренней любовью к родному языку. Чем больше

¹ Мансур-хазрат: Вопрос, изучать или не изучать в республике татарский язык, — это абсурд и нонсенс. [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_19078.html (дата обращения: 07.11.2017).

² С минбаров всех республиканских мечетей призвали сохранить родной язык. [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_19005.html (дата обращения: 27.10.2017).

мы будем говорить на татарском, тем больше будем оттачивать родную речь.

Изучение родного языка — это обязанность каждого уважающего себя человека. Язык — это душа народа, хранитель знаний и мудрости. Его утрата обделяет нас и может стать причиной потери и нашей религии»¹.

В начале мая 2018 г. были подведены итоги работы курсов «Без — татарлар!» по изучению татарского языка. В ходе этого мероприятия «муфтий Татарстана Камиль-хазрат Самигуллин встретился с преподавателями примечетских курсов “Без — татарлар!” Гости... подвели итоги и высказали свои пожелания и предложения по дальнейшему функционированию проекта, который стартовал впервые в феврале текущего года в 13 мечетях республики... Большинство из них воспитывали или продолжают воспитывать детей в смешанных браках, значительное количество желающих выучить второй государственный язык составляли те, кто приехал в Татарстан из других российских регионов.

Бесплатные трехмесячные курсы стартовали в феврале текущего года по инициативе муфтия Татарстана Камиля-хазрата Самигуллина в 6 казанских мечетях — “Кабан арты”, “Гаилә”, “Тынычлык”, “Әниләр”, “Ярдәм” и “Марджани” и 7 мухтасибатах республики — Альметьевском, Зеленодольском, Набережночелнинском, Нижнекамском, Елабужском, Нурлатском, Чистопольском. Обучение в рамках курса прошло в двух направлениях: “Татарский язык” и “История татар и основы ислама”.

...Трехмесячные курсы “Без — татарлар” содержали 36 академических часов для “начинающих” и “продолжающих”.

В ходе встречи преподаватели единодушно обратились к муфтию с просьбой рассмотреть возможность увеличить количество занятий до 6 месяцев...

В Набережных Челнах татарский язык изучали на базе мечети “Ак мәчет”. Примечательным здесь является то, что почти все 43 человека², записавшиеся на курсы, добросовестно завершили свое обучение и получили сертификаты. “Учебник позволил организовать занятия в форме интенсива и на основе коммуникативных технологий”, — подчеркнул преподаватель курсов, кандидат филологических наук Ринат Хазиев»³.

Такая активная позиция ДУМ РТ в языковом вопросе увеличивает роль мечети и медресе как центров национальной культуры. Одним из

¹ Татарский — язык великой культуры. [Электронный ресурс] // URL: <http://sntat.ru/obshchestvo/tatarskiy-yazyk-veliko-y-kultury/> (дата обращения: 26.10.2017).

² 37 человек, по словам директора медресе Р. Шайхевалиева.

³ Курсы «Без — татарлар!» завершились: муфтий встретился с преподавателями для подведения итогов. [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_20087.html (дата обращения: 04.05.2018).

результатов может стать отход от варианта татарского языка, испытавшего сильное влияние советской традиции, что позволит вернуть татарский язык к его литературным и языковым корням «золотого века татарской культуры», то есть к началу прошлого столетия. Светская школа с ее полностью русскоязычными экзаменами, начиная с 4-го класса и завершая ЕГЭ, всё более отходит от традиций передачи национальных традиций, языков и культур. В связи с ликвидацией почти всех национальных школ вне РТ и массовой утратой татарского языка встаёт вопрос о том, какими языковыми и культурными навыками, прежде всего знанием истории и культуры своего народа, будут обладать учащиеся медресе и исламских вузов. Поскольку ликвидация образования на родных нерусских языках касается всех народов РФ, то возникает вопрос, на каких основах они будут возрождать традиции отечественного богословия. 36 или даже 72 часа в течение учебного года явно недостаточно по сравнению с предыдущими объемами преподавания татарского языка и литературы, который в разных классах составлял от 2 до 5 часов в неделю.

В условиях ликвидации системы образования на родном языке и продолжающейся централизации страны (для РТ это вопрос о наименовании главы республики и остатки упоминаний о суверенитете в Конституции РТ) увеличивается роль религии ислама в легитимации властей РТ. Первый президент РТ М. Шаймиев в период своих полномочий не принимал участия в публичных богослужениях, что регулярно осуществляет действующий президент РТ Р. Минниханов¹. Символичным оказался тот факт, что планировавшаяся как татарская гимназия школа в новом микрорайоне Казани была превращена в полилингвальную гимназию и открыта 1 сентября 2017 г.² При этом в основной части Советского района Казани нет ни одной татарской гимназии. Таким образом, именно открытие БИА стало единственным свидетельством развития татарской традиции просвещения.

Можно увидеть определенный символ и в том, что 1 сентября — в День знаний — руководители РТ приняли участие не в национальном, а в религиозном мероприятии. Так, «в Галеевской мечети Казани Президент Республики Татарстан Рустам Минниханов принял участие в праздничной молитве по случаю праздника Курбан-байрам»³.

¹ Хабутдинов А. Ю. Ситуационный анализ: Республика Татарстан // Ислам в мультикультурном мире. 5-й Казанский международный научный форум. Материалы ситуационного анализа «Современное состояние российской уммы» (памяти Е. М. Примакова). С. 87–88.

² Рустам Минниханов открыл новую полилингвальную гимназию в Советском районе Казани. [Электронный ресурс] // URL: <http://president.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/1000685.htm> (дата обращения: 01.09.2017).

³ Рустам Минниханов принял участие в праздничной молитве по случаю праздника Курбан-байрам. [Электронный ресурс] // URL: <http://president.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/1000518.htm> (дата обращения: 01.09.2017).

Недавно отреставрированная Галеевская мечеть и прилегающий к ней комплекс являются резиденцией ДУМ РТ и своеобразным символом развития ислама в Казани в эпоху президентства Р. Минниханова.

С 2013 года в Татарстане проводится республиканский ифтар. 15 июня 2017 г. в V республиканском ифтаре приняли участие Президент РТ Рустам Минниханов, Государственный Советник РТ Минтимер Шаймиев, руководитель Аппарата Президента РТ Асгат Сафаров, министр здравоохранения РТ Адель Вафин, жители республики, а также религиозные деятели, среди которых митрополит Казанский и Татарстанский Феофан, главный раввин республики Ицхак Горелик¹. Журналисты рассказали о мероприятии языком цифр: «10 тыс. человек, 1,3 т говядины, 600 кг риса и 3 т овощей — вчера вечером на территории Казанской академии тенниса прошел главный ифтар Татарстана». Традиционным местом проведения республиканского ифтара был стадион «Казань Арена». Однако в 2017 г. праздник был перенесен из-за проведения Кубка конфедераций по футболу².

Таким образом, в последние два с лишним года мы видим усиление религиозного фактора в Татарстане скорее по причине сокращения самостоятельности республики — прежде всего в сферах политики и образования. Муфтий ДУМ РТ К. Самигуллин в 2017 гг. был переизбран на новый срок и продолжает укреплять свои позиции в республике. Новым флагманом мусульманского образования в РТ и в целом в России должна стать Болгарская исламская академия, открывшаяся в сентябре 2017 г. В республике продолжают аресты и процессы по делам участников радикальных организаций, запрещенных в РФ. В целом, в РТ сохраняется стабильная ситуация, но наблюдается рост напряженности, прежде всего по вопросу об обязательности преподавания татарского языка в школах.

Литература

Мухаметшин Р. М. Ислам в общественно-политической жизни современного Татарстана // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. 7. Казань, 2013. С. 680–694.

Мухаметшин Р. М. Татары и ислам в XX веке. Казань: Фэн, 2003. 303 с.

Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. История Духовных управлений мусульман России в XVIII–XXI вв. Н. Новгород: ННГУ, 2012. 262с.

¹ Рустам Минниханов принял участие в республиканском ифтаре. [Электронный ресурс] // URL: <http://president.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/949406.htm> (дата обращения: 15.06.2017).

² «Жаль, что в 2018 году опять не сможем ифтар провести на «Казань Арене», но даст Аллах...» [Электронный ресурс] // URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/348857> (дата обращения: 16.06.2017).

Набиев Р. А. Власть и религиозное возрождение. Казань: Изд-во Казанск ун-та, 2014. 304 с.

Набиев Р. А. Ислам и государство: культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2002. 244 с.

Хабутдинов А. Ю. Мусульманская община Республики Татарстан и проявления радикальных течений в 2016 г.: ситуационный анализ // Ислам в мультикультурном мире: межконфессиональное согласие и преодоление радикализма. VI Казанский международный научный форум (Казань, 17–18 декабря 2016 г.): материалы мониторинга «Исламские радикальные движения и преодоление радикализма в современном мире (памяти Е. М. Примакова)». Казань, изд-во Казанского ун-та, 2017. С. 91–109.

Хабутдинов А. Ю. Религиозное и социально-экономическое развитие Татарстана в августе 2013 — июле 2014 г.: между двумя рамаданами // Ислам в современном мире. 2014. Т. 13. № 2. С. 84–99.

Хабутдинов А. Ю. Правовое и политическое развитие Республики Татарстан в конце 2014–2015 г. // Ислам в современном мире. 2015. Т. 14. № 4. С. 163–176.

Хабутдинов А. Ю. Ситуационный анализ: Республика Татарстан // Ислам в мультикультурном мире. 5-й Казанский международный научный форум. Казань, 5–6 ноября 2015 г.: материалы ситуационного анализа «Современное состояние российской уммы» (памяти Е. М. Примакова). Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2016. С. 86–136.

References

Khabutdinov A. Yu. (2014). Religioznoe i social'no-ehkonomicheskoe razvitie Tatarstana v avguste 2013 — iyule 2014 g.: mezhdvu dvumya ramadanami [Religious, Social and Economic Development of Tatarstan Between Two Ramadan Months (August 2013 — July 2014)]. *Islam v sovremennom mire*. T. 13. № 2. Pp. 84–99.

Khabutdinov A. Yu. (2015). Pravovoe i politicheskoe razvitie Respubliki Tatarstan v konce 2014–2015 g. [Legal and Political Development of Republic of Tatarstan in Late 2014–2015]. *Islam v sovremennom mire*. T. 14. № 4. Pp. 163–176.

Khabutdinov A. Yu. (2016). Situacionnyj analiz: Respublika Tatarstan [Situation Analysis: Republic of Tatarstan]. *Islam v mul'tikul'turnom mire. 5-j Kazanskij mezhdunarodnyj nauchnyj forum. Kazan', 5–6 noyabrya 2015 g.: materialy situacionnogo analiza «Sovremennoe sostoyanie rossijskoj ummy» (pamyati E. M. Primakova)*. Kazan: KFU. Pp. 86–136.

Khabutdinov A. Yu. (2017). Islam v mul'tikulturnom mire: mezhekonsfessional'noe soglasie i preodolenie radikalizma. VI Kazanskij mezhdunarodnyj nauchnyj forum (Kazan, 17–18 dekabrya 2016 g.): materialy monitoringa «Islamskie radikal'nye dvizheniya i preodolenie radikalizma v sovremennom mire (pamyati E. M. Primakova). Kazan: KFU. Pp. 91–109.

Khabutdinov A. Yu. (Ed.) (2017). *Islam v Tatarstane: ehnciklopedicheskij slovar'* [Islam in Tatarstan: an Encyclopaedic Dictionary]. Moscow: Medina. 312 p.

Mukhametshin R. M. (2003). *Tatary i islam v XX veke* [Tatars and the Islam in the 20th Century]. Kazan: Fan. 303 s.

Mukhametshin R. M. (2013). Islam v obshchestvenno-politicheskoy zhizni sovremennogo Tatarstana [Islam in Social and Political of Today Tatarstan]. In *Istoriya tatar s drevnejshih vremen: v 7 t. T. 7*. S. 680–694.

Mukhetdinov D. V., Khabutdinov A. Yu. (2012). *Istoriya Duhovnyh upravlenij musul'man Rossii v XVIII–XXI vv.* [The History of Spiritual Boards of Muslims of Russia in XVIII–XXI Centuries]. Nizhniy Novgorod: NNGU. 262 p.

Nabiev R. A. (2002). *Islam i gosudarstvo: kul'turno-istoricheskaya ehvoluciya musul'manskoj religii na Evropejskom Vostoke* [Islam and the State: Cultural and Historical Evolution of Islam in European East of Russia]. Kazan: KGU. 244 s.

Nabiev R. A. (2014). *Vlast' i religioznoe vozrozhdenie* [The Power and the Religious Renaissance]. Kazan: KFU. 304 s.

THE DEVELOPMENT OF MUSLIM COMMUNITY OF REPUBLIC OF TATARSTAN IN 2016 — EARLY 2018

Abstract. This article is dedicated to the development of Muslim community of Republic of Tatarstan in 2016-early 2018. The author continues his series of books and articles, dedicated to the development of Muslim community in Tatarstan in 2000–2010-s. He comes to a conclusion that the stability in the religious sphere prevails in the republic, as a whole. The abridgement of the rights of republic, the abolition of national-regional component in schools and compulsory teaching of Tatar language leads to an upheaval of the role of Islam in spiritual sphere in whole, and education and culture spheres in particular. The Muslim Spiritual Administration of Republic of Tatarstan continues to secure its monopoly among the Muslim organizations in RT. Meanwhile the representatives of the radical organizations, which activities are forbidden in Russia, such as ISIS, Hizb ut-Tahrir al-Islami, Tablighi Jamaat continue their activities. Law enforcing organs continue their struggle against these organizations, which leads to the liquidation of their branches, arrests and penalties with real terms in jail. In 2016-early 2018 we see the decrease of terrorism connected crimes and absence of terrorist attacks in Tatarstan.

Keywords: Muslims, Islam, Republic of Tatarstan, the Muslim Spiritual Administration of Republic of Tatarstan, radical movements, Islamic education.

Aidar Yu. KHABUTDINOV

Dr. Sci. (Hist.), Full Professor, Moscow Islamic Institute

(12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).

Kazan Branch of Russian State University of Justice

(7a, Novo-Azinskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420053, Russian Federation).

Dr. Sci. (Hist.), Full Professor, Institute of International Relations, History and Oriental Studies, Kazan (Volga) Federal University

(1/55, Pushkina Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420008, Russian Federation).

E-mail: aihabutdinov@mail.ru



07.00.02. Отечественная история

УДК 930.85 История

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-2-43-60



А. Г. Хайрутдинов,

Институт истории имени Ш. Марджани, АН РТ, г. Казань

Р. Р. Ибрагимов,

Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых,
г. Владимир

ПИСЬМЕННОЕ НАСЛЕДИЕ МУСЫ ДЖАРУЛЛАХА БИГЕЕВА: НАХОДКИ, НАЛИЧНОЕ И ИСКОМОЕ

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

ИБРАГИМОВ Ринат Рушанович — аспирант каф. философии и религиоведения, Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых (600016, Россия, Владимирская область, г. Владимир, ул. Большая Нижегородская, 79).
E-mail: irr33@ya.ru

Аннотация: Статья посвящена анализу письменного наследия Мусы Бигеева. Предложена классификация этого наследия по видам, освещены последние результаты поисковой работы по обнаружению и выявлению прижизненно изданных книг и иных работ ученого, составлен максимально полный на данный момент список его трудов, доступных для исследования, предпринята попытка решения вопроса об общем количестве его прижизненно изданных работ, а также составлен список работ, которые еще только предстоит обнаружить.

Ключевые слова: Муса Бигеев, российская богословская школа, источниковедение, российское мусульманство, письменное наследие Мусы Бигеева, прижизненные издания трудов Мусы Бигеева, поиск и выявление книг Мусы Бигеева.

Для цитирования: *Хайрутдинов А. Г., Ибрагимов Р. Р.* Письменное наследие Мусы Джаруллаха Бигеева: находки, наличное и искомое. Ислам в современном мире, 2018; 2: 43–61; DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-2-43-60

Статья поступила в редакцию: 25.02.2018

Статья принята к публикации: 25.04.2018

Классификация письменного наследия Мусы Бигеева, направлений его научной деятельности и постановка задач*

Выдающийся татарский мусульманский религиозный мыслитель, богослов и общественный деятель Муса Джаруллах Бигеев (1873–1949) оставил после себя поистине огромное и богатое письменное наследие, которое создавалось на протяжении фактически всей его сознательной жизни. Так, если говорить об изданных трудах ученого, факт публикации коих считается исследователями установленным, то, по имеющимся данным, эта часть его письменного наследия создавалась с 1905 по 1946 г. В творческой биографии Мусы Бигеева наиболее плодотворным был период с 1905 по 1917 г., когда он написал основные свои наиболее важные труды. В отрезок времени с 1918 по 1933 г. ряд его сочинений, написанных в Петрограде, а затем — в Ленинграде¹, был издан за границей, в частности в Берлине, Стамбуле и Каире. Ряд прижизненных работ этого татарского богослова и религиозного мыслителя увидел свет в издательствах различных индийских городов в период времени с 1944 по 1946 г., когда их автор находился под домашним арестом, которому его подвергла британская колониальная администрация. К настоящему моменту известно, что книги и статьи Мусы Бигеева печатались также в Казани, Оренбурге, Санкт-Петербурге/Петрограде, Стамбуле, Берлине, Бхопале, Бомбее (совр. Мумбаи), Лахоре, Карачи и, наконец, в Каире.

* В данной статье сохраняется авторская транслитерация арабских, персидских и тюрко-татарских терминов.

¹ Одной из работ, написанных М. Бигеевым, когда он жил в Ленинграде, является, к примеру, книга: *Жаруллаһ М. Коръән кәримнең айт кәримләренә мөгъжиз ифадәләренә күрә Йәэжүж.* — Берлин. Б/и, 1933. Б. 37.

Известная часть письменного наследия Мусы Бигеева написана им на татаро-османском и арабском языках. В ходе исследований было также установлено, что Муса Бигеев переводил на арабский язык некоторые свои труды, написанные ранее на татаро-османском. Ученый также часто включал в свои тексты стихотворные фрагменты из произведений знаменитых поэтов, писавших на персидском языке, которым он также владел в совершенстве. Таким образом, для написания своих трудов Муса Бигеев пользовался арабской графикой, а также ее османским, татарским и персидским вариантами¹. Если судить по опубликованным книгам, а также по их названиям, факт публикации которых установлен, то видно, что начиная с 1935 года языком опубликованных письменных работ Мусы Бигеева становится исключительно арабский. Муса Бигеев не писал свои книги на русском языке, но известны документы, которые были написаны им на русском или переведены с русского языка. Ученый использовал в своих трудах также латиницу в тех случаях, когда имелаась необходимость привести оригинальное написание тех или иных терминов, используемых в европейских языках. Он подписывал свои работы как: *Муса Бигеев*, *Муса афанде Бигеев*, *Муса Джаруллах*, *Муса Джаруллах Ростовдони*, *Муса бин Джаруллах Ростовдони* и *Ибн Фатима*. В изданиях книг Мусы Бигеева встречаются также автографы их владельцев, в которых имя автора книги писалось как *Муса Джаруллах ар-Русийй*². Говоря о Мусе Бигееве, в странах мусульманского Востока использовали также и такое имя Мусы Бигеева, как *шайх-ул-ислам ар-Русийй*.

Опыт классификации всего массива письменного наследия Мусы Бигеева позволяет разделить его на следующие группы:

1) Первая и самая большая группа представлена его собственными (авторскими) религиозно-философскими и богословскими трудами, изданными на татаро-османском и арабском языках.

2) Во вторую группу входят переиздания ряда значимых трудов, написанных на арабском языке древними и современными ему мусульманскими богословами. Муса Бигеев готовил их к печати, редактируя, приспособлявая к запросам своего времени и к особенностям татарской религиозной системы образования, а также снабжая необходимыми комментариями.

3) Третья группа представлена изданиями, связанными с переводческой работой Мусы Бигеева. Речь идет о его комментированных переводах на татаро-османский язык Корана, образцов арабской

¹ Названия всех изданных работ Мусы Бигеева, встречающиеся в настоящей статье, представляют собой транслитерацию того или иного варианта арабской графики, который Бигеев использовал для их написания.

² См.: *Ибн Фатима*. Низāму-н-нас'и 'инд ал-'араб (кабл ал-ислām). Би-Миср: Матба'ат ас-са'ада, 1354/1935. 16 с.

и персидской поэзии. Сюда же относятся переводы с русского и, вероятно, с некоторых западных языков. Часть таких переводов снабжена комментариями Мусы Бигеева, что методологически роднит эти работы с трудами, относящимися к предыдущей группе.

4) Четвертая группа представлена сборниками документов мусульманских форумов, которые (документы) Муса Бигеев собирал, редактировал, систематизировал и публиковал.

5) Пятая группа представлена журнальными публикациями.

6) Шестая группа представлена публикациями в периодической печати газетного типа.

7) Отдельный пласт письменного наследия Мусы Бигеева представляют его дневниковые записи¹, а также документы эпистолярного жанра.

8) Важное значение имеет также архивоведческое направление поиска, поскольку в различных архивах (государственного и ведомственного подчинения, а также в частных) могут храниться документы, написанные М. Бигеевым собственноручно, что позволяет рассматривать эти документы в качестве части его письменного наследия.

В настоящее время работа по поиску, выявлению и отбору образцов письменного наследия Мусы Бигеева продолжается в рамках содержательного поля каждой из перечисленных выше групп.

В настоящей статье сформулирован и решается ряд актуальных задач, стоящих перед исследователями в области поиска, выявления и отбора рассредоточенных по миру опубликованных работ Мусы Бигеева, которые обозначены нами в первых четырех пунктах приведенной выше классификации. Поэтому необходимо помнить, что в статье речь идет о задачах, поставленных и решаемых применительно лишь к определенной части необъятного письменного наследия этого выдающегося татарского религиозного мыслителя.

1) Первая задача — ознакомление научной общественности с последними находками, сделанными в ходе поиска прижизненно изданных трудов Мусы Бигеева.

2) Другая задача — перечислить доступные для исследования книги Мусы Бигеева, опубликованные прижизненно.

3) Следующей задачей является внесение ясности в вопрос об общем количестве прижизненно изданных трудов ученого, а также тех его рукописей, которые были подготовлены им к изданию, но по тем или иным причинам остались неизданными.

4) Наиболее важной задачей является составление списка трудов Мусы Бигеева, которые на данный момент находятся вне научного оборота по причине отсутствия данных об их местонахождении.

¹ Подробнее о дневниках Мусы Бигеева см.: *Хайрутдинов А. Г.* Хаджнаме Мусы Бигеева. «Из России, можно сказать, я один...» // *Ислам в современном мире*. Т. 12. 2016. № 3. С. 27–29.

Прежде чем перейти к разговору о положении дел в оперативном поле каждой из перечисленных выше задач, целесообразно сформулировать четкое представление о структуре содержательной части выбранных для анализа первых четырех групп письменного наследия Мусы Бигеева.

Результаты многолетних исследований позволяют заключить, что по своему содержанию известные работы Мусы Бигеева относятся к следующим областям религиозной, религиозно-философской и общественной теории и практики:

1) Религиозное право (*фикх*), методология религиозного права (*уsul ал-фикх*) и различные проблемы религиозного права (*маса'ил шар'ийа*);

2) тафсир и коранические науки;

3) хадис и хадисоведение;

4) исламская религиозная мысль;

5) политические и социальные проблемы;

6) арабская, персидская, турецкая и татарская филология;

7) системы летоисчисления и определение наступления времени обязательных молитв (*микат*);

8) история религий и общественной мысли.

Последние находки прижизненно изданных трудов Мусы Бигеева

В ноябре 2017 года в рамках договора с Первым заместителем председателя ДУМ РФ Д. В. Мухетдиновым автор этих строк совершил выездную поисковую экспедицию в Национальную библиотеку (Milli Kütüphane) Турецкой Республики (НБТР). Благодаря опыту многолетней исследовательской работы в области сбора и изучения письменного наследия Мусы Бигеева автор сумел выяснить, что в хранилищах НБТР имеется ряд книг татарского ученого, которые отсутствуют в фондах российских библиотек, в частности Российской национальной библиотеки (РНБ) и Научной библиотеки Казанского (Приволжского) федерального университета (НБКФУ). Кроме этого, были подтверждены данные о том, что в фондах НБТР хранится часть¹ личного архива Мусы Бигеева.

Во время подготовки экспедиции, а также в ходе самой поисковой работы в НБТР были исследованы имеющиеся в ее фондах опубликованные работы Мусы Бигеева, произведен их

¹ По мнению некоторых исследователей наследия Мусы Бигеева, архив ученого подвергся разграблению и в настоящее время пребывает в разрозненном состоянии. Часть его хранится в частных архивах, часть — в архивах спецслужб, а часть, возможно, безвозвратно утеряна.

сравнительно-сопоставительный анализ с материалами из базы данных личной научной лаборатории автора. По результатам анализа в НБТР были приобретены копии ряда работ Мусы Бигеева¹, названия которых приведены в нижеследующем списке. Мы посчитали также, что работы, относящиеся ко второй группе приведенной выше классификации, следует сопроводить кратким пояснением в квадратных скобках. Также в квадратных скобках нами указаны предположительные данные об издательствах, годе издания и пр. Авторство не указывается по понятным причинам:

1. *Нāзимату-з-захри*². Оренбург: Тип. газ. «Вакт», 1910. 112 с.

2. *Ислам миллэтларенә дини, әдәби, ижтимагый сәяси мәсьәләләр тәдбирләр хақында*. Нашиләре: бәрадаран Жәмалетдин, З. Әхсән. [Берлин: Kaviyani, 1923]. 109 б.

3. *Шәриғатъ исламия назарында мәскират мәсьәләләре*. Истанбул: Мәхмүд бәк матбағасы, 1927. 48 б.

4. *Коръән кәримнең айәт кәримәләренең мәгъжиз ифадәләренә күрә Йәэжүж*. Берлин. Б/и, 1933. 37 б.

5. *Коръән кәрим айәт кәримәләренең нурлары хозурында хатын*. Берлин: [Зонна], 1933. 112 б.

6. *Сарфу-ль-Кур'āни-ль-кар'ими*. Бхопал: Central India Press, 1944. 104 s.

7. *Китāбу-с-суннати*. Бхопал: Lalwani Litho Works, 1364/1945. 128 с.

Также в ходе экспедиции состоялась личная встреча автора этих строк с турецким исследователем истории ислама у татар России, заведующим кафедрой исламской философии теологического факультета Анкарского университета, профессором, доктором наук Ибрагимом Марашем. Профессор любезно предоставил в наше распоряжение имеющиеся у него электронные копии целого ряда книг Мусы Бигеева, за что от лица организаторов экспедиции и от себя лично выражаем огромную благодарность нашему турецкому коллеге.

Из предоставленных И. Марашем копий прижизненно изданных работ Мусы Бигеева в контексте настоящей статьи наиболее значимыми являются следующие:

1. *Мәидә*. СПб.: Тип. М.-А. МаксUTOва [, 1914]. 32 б.

2. *Таййибату-н-нашир фй-ль-'ашири*. Казан: «Өмид», 1912. 308 с.

3. *Фикху-ль-Кур'āни*. Пг.: Тип. М.-А. МаксUTOва, 1333/1915. 32 с.

4. *Низāму-н-нас'и 'инда-ль-'араб* (кабла-л-ислām). Би-Миср: Матба'ат ас-са'āда, 1354/1935. 16 с.

¹ В целях облегчения работы наименования книг Мусы Бигеева во всех списках, встречающихся в настоящей статье, перечисляются в хронологическом порядке.

² В целях более точной передачи названий, написанных на арабском языке, приводится полная форма их транслитерации (с падежными огласовками и васлированием). Также при транслитерации нами использованы специальные знаки [ā] [ū] [y] для обозначения соответствующих долгих гласных.

Активную работу по поиску трудов Мусы Бигеева в Египте осуществляет также аспирант кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых Ринат Рушанович Ибрагимов. За последние два года в библиотеках г. Каира Р. Ибрагимовым были обнаружены следующие труды Мусы Бигеева:

1. *‘Акилату атраби-ль-касā’ид фй асна-ль-макāсид*. Казань: Типография Товарищеского Дома «Братья Каримовы», 1908. 72 с.
2. *Китāбу тахāрати-ль-‘араб*. Казань: б/и, 1326 [1908]. 48 с.
3. *Ад-Далйль ас-сарйх фи нузўл аль-масйх*. Казань: Типография Чижовой, 1909. 16 с.
4. *Аййāму хайāти-н-набиййи*. Кахира, 1935. 32 с.
5. *Лима и ‘табара-ш-шар’у ар-ру’йата*. [Кахира, 1935].
6. *Низāму-т-таквйми фй-ль-ислām*. Кахира, 1935.
7. *ан-Нуқўду ‘ала тафāсили-ль-уқўди*. Кахира: ал-Факих, 1938. 30 с.
8. *Китāбу-ль-худжжати*. [Кахира: ал-Факих, 1938].

В настоящее время Р. Ибрагимов уточняет авторство еще ряда книг, обнаруженных им в каирских библиотеках, на предмет их принадлежности перу Мусы Бигеева. Речь идет о таких работах, как:

1. *Усўлу-ль-фикхи ва манāби ‘уху*.
2. *Усўлу-ль-джалāлиййати (Низām аль-джам‘иййати-ль-ислāmиййати)*.
3. *Масāхифу-ль-амсāри*.
4. *Тафсйру-ль-хурўфи-ль-мукатта‘ати*.

Ценность представляют также и ряд обнаруженных Р. Р. Ибрагимовым книг, статей и иных публикаций, которые были изданы, а также продолжают издаваться в Египте и которые так или иначе относятся к Мусе Бигееву.

Доступные для исследования прижизненно изданные книги Мусы Бигеева

В ходе продолжения поисковой работы, переместившейся из Анкары в Санкт-Петербург в ноябре того же 2017 г., было установлено, что наибольшее количество доступных для исследования трудов Мусы Бигеева находится в фондах Российской национальной библиотеки (РНБ) в Санкт-Петербурге. Возможно, это вызвано тем, что именно в городе на Неве ученый проживал с момента возвращения на родину в 1904 году и вплоть до своей вынужденной тайной эмиграции из СССР в 1930 году.

Благодаря любезной услуге, оказанной нам главным библиотекарем и по совместительству хранителем Отдела национальной литературы (ОНЛ) РНБ Азии Ахнафовны Нигматуллиной, мы получили возможность составить список книг Мусы Бигеева, хранящихся в ОНЛ

РНБ, а также в Отделе литератур стран Азии и Африки (ОЛСАА) того же учреждения. Издания в нижеследующем списке расположены в хронологическом порядке, без указания авторства. В конце списка приведены книги, год издания которых не указан. В круглых скобках содержится аббревиатура одного из двух упомянутых выше отделов РНБ:

1. *әл-Лөзүмият сахибе фәйләсүф имам Аби-л-Галә әл-Мәгарри хәзрәтләренең тәржемә-и хәле*. Казан: «Шәрыкъ» көтепханәсе, 1907. 56 б. (ОНЛ).

2. *әл-Лөзүмият: фәйләсүф кәбир имам Аби-л-Галә әл-Мәгарри хәзрәтләренең әл-Лөзүмият намында улан бөөк әсәрәндән интибахән тәржемә*. Казан: «Шәрыкъ» көтепханәсе, 1907. 208 б. (ОНЛ).

3. *аль-Хурүфу-аль-кур'аниййа ва тарйху-ль-кирә'ат*. Казань: Типография Товарищеского Дома «Братья Каримовы», 1908. 17 б. (ОЛСАА).

4. *Әдәбият гарәбия илә голүм исламия*. Казан: «Мәгариф» көтепханәсе, 1909. 72 б. (ОНЛ).

5. *әл-Муафәкәт мәкаддимәсе*. Казан: «Сабах» көтепханәсе, 1909. 14 б. (ОНЛ).

6. *Иман хакында бер-ике сүз // Иджмә' бин аль-Амин аш-Шинкити ад-далйлу-с-сарйху фй фадә'или-ль-масйх*. Казан: 1909. Б. 2–4. (ОЛСАА).

7. *Тәсхыйх-е расм-и хатт-и Коръән*. Казан: Тип. «Баянуль-хакъ», 1909. 93 с. (ОНЛ).

8. *Шәригәт исламия әлифбасы мәсабәсендә игътибар кылына белер кавагыйд фикъһия*. Казан: Нашире Әхмәд әл-Исхакый: «Үрнәк» матбагасы, 1910. 232 б. (ОНЛ).

9. *Рәхмәт илаһийә борһанлары*. Оренбург: Типография «Вақыт», 1911. 97 б. (ОНЛ).

10. *Инсанларның гакыйдә илаһийәләренә бер назар*. Оренбург: Типография «Вақыт», 1911. 25 б. (ОНЛ).

11. *Озын көнләрдә рузә*. Казан: Өмет, 1911. 204, IV б. (ОНЛ).

12. *Халык назарына берничә мәсьәлә*. Казан: Мөхәммәтгалим әфәнде Максудов, 1912. 93 б. (ОНЛ).

13. *Бөөк мәүзүгъларда уфак фикерләр*. СПб.: Тип. М.-А. МаксUTOва, 1914. 112 б. (ОНЛ).

14. *Мәет якмак мәсьәләсе /Дәүләт Думасында/*. СПб.: Әманәт, 1914. 16 б. (ОНЛ).

15. *Ислахат әсасләре*. Петроград: Тип. М.-А. МаксUTOва, 1915. 288 б. (ОНЛ/ОЛСАА).

16. *Зәкят*. Петроград: Тип. М.-А. МаксUTOва, 1916. 96 б. (ОНЛ).

17. *Хокук әсасийй*. /124 статья/ 1906 ел апрель 23-дә тәсдыйкъ кыйлынган әсас кануннары. «Ислахат әсасләре» исемле китаптан бер кисәк. Петербург: [Тип. М.-А. МаксUTOва], 1916. 19 б. (ОНЛ).

18. *Шәригәтә әсәсләре*. Петроград: Типография М.-А. Максүтова, 1917. 72 б. (ОНЛ).

19. *Гаилә мәсьәләләре*. Петроград: «Әманәт», [1918]¹. 26 б. (ОНЛ).

20. *Зәбиха һәм хыйтан*. СПб.: Тип. М.-А. Максүтова, [1914], 32 б. (ОНЛ)².

Не менее значимой библиотекой, в которой мы обнаружили книги Мусы Бигеева, оказалась Научная библиотека им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета (НБКФУ). Благодаря неоценимой помощи главного библиографа Отдела редких рукописей и книг (ОРРК) НБКФУ Раисы Гамировны Шарафеевой было установлено, что общее количество книг Мусы Бигеева, хранящихся в названном книгохранилище сопоставимо с их количеством в РНБ. Тем не менее далее имеет смысл перечислить названия лишь тех работ Мусы Бигеева, хранящихся в фондах ОРРК НБКФУ, которые отсутствуют в приведенном выше списке книг ОНЛ и ОЛСАА РНБ или же представляют собой прижизненные переиздания книг ученого:

1. *Русия мөселманлары иттифагының низамнамәсе*: (ике карарнамә илә) / Төз.: М. Бигеев. СПб., 1906. 16 б.

2. *Русия мөселманлары иттифагының програмы* / Төз.: М. Бигиев. СПб., 1906. 16 б.

3. *1906 сәнә 16–21 августта иҗтимагъ итмеш Русия мөселманнарының нәдвәсе*. Казан, 1906. 171+18 б.

4. *Шәригәтә ни өчен розйәне игътибар итмеш?* Казан: «Үрнәк», 1910. 110 б.

5. *Диван-е Хафиз тәрҗемәсе*. Казан: Әхмәд Исхакый, 1912. 145 б.

6. *Озын көннәрдә рузә*. Казан: «Өмид», 1912. 206 с.

7. *Мөләхазә*. СПб.: Тип М.-А. Максүтова, 1914. 56 б.

8. *Мәварәәннәһердә сәяхәт*. Казань: «Китап», 1908. 108 б³.

9. *1917 ел I–II майда Москва шәһәрәндә гомум Россия мөселман съезды хакында кыскача мәгълүмат* / [Төз.: М. Бигиев]. Казан: б/и, 1917. 16 б.

Мы сочли целесообразным перечислить здесь также и те книги Мусы Бигеева, которые хранятся в фондах ряда турецких библиотек. Нижеследующий список подготовлен с учетом материалов,

¹ Согласно данным З.-В. Торана (см.: *Kanlıdere A. Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah. Hayatı/Eserleri/Fikirleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005. S. 168).

² Название «Зәбиха һәм хыйтан» («Заклание и обряд обрезания»), размещенное на титульном листе книги, не соответствует ее содержанию. Возможно, это название является лишь анонсом, что подтверждается соответствующей этому названию аннотацией, размещенной непосредственно под ним. Между тем, на обложке данной книги имеется другое название, а именно: «Мәйдә» («Трапеза»), причем размещенная ниже аннотация сообщает, что речь в книге идет об указаниях Корана относительно дозволенных и запрещенных к употреблению видах пищи. Содержание книги соответствует именно этому ее названию. Поэтому правильнее определять название этой книги как «Мәйдә».

³ Книгу с путевыми заметками (саяхатнаме) Мухаммад-Загира Бигеева (1870–1902) к печати подготовил его младший брат Муса Бигеев.

изложенных в публикации турецкого ученого Хамди Мерта¹ (1942–2015), который также занимался изучением наследия Мусы Бигеева и о котором мы еще упомянем. В итоге мы пришли к выводу, что в фондах библиотек Турции хранятся еще 11 книг Мусы Бигеева, которые отсутствуют в фондах РНБ и НБКФУ:

1. *Тариху-ль-Кур'ан ва-ль-масāхиф*. Петербург: Типо-Литография И. Бораганского и К°, 1905. 38 с.

2. *Китабу 'акйлати атраби-ль-касā'ид фй асна аль-макāсид*. Казань: Типография Товарищеского Дома «Братья Каримовы», 1908. 72 с.

3. *Таййибату-н-наири фй кирā'ати-ль-'аири*. Казань: «Өмид», 1912. 308 б.

4. *Ислам милләтләренә дини әдәби иҗтимагый сәяси мәсьәләләр тәдбирләр хакында шанлы төрек гаскәре шәрәфенә тәәлиф кыйлынды*. Берлин: Бөродәрон Жамалетдин, З. Әхсән, 1923. 110 б.

5. *Шәриғатъ исламия назарында мәскират мәсьәләләре*. Истанбул: Мәхмүд бәй матбагасы, 1927. 48 б.

6. *Коръән кәримнең аят кәримәләренең мәгъжиз ифәдәләренә күрә Йәэжүж*. Берлин. Б/и, 1933. 37 б.

7. *Коръән кәрим аят кәримәләренең нурлары хозурында хатын*. Берлин: [Zonna], 1933. 109 с.

8. *Аль-Ваши'а фй накди 'ака'иди-ш-шй'ати*. Кахира, 1935.

9. *Илхāму-р-рахмāн фй тафсйри-ль-Кур'ан 'ала усūли-ль-имāми Шāх Валиййуллāх ад-Дахлавий мин ифāдати-ль-имām ас-Синди 'Убайдуллāх ибн аль-Ислām аль-латй талаяккаха минху Мўса Джāруллāх*. Качи: Байт аль-хикма, 1363/1944 [в 2 т.]. Т. 1. 344 б.; Т. 2. 248 б.

В виду особой ценности данной работы, отметим, что она представляет собой тафсир Корана, подготовленный Убайдуллахом ас-Синди (1862–1944) в сотрудничестве с М. Бигеевым. Татарский богослов познакомился с ас-Синди в конце 1922 или в 1923 г. в Москве, во время пребывания именитого индийского мусульманского ученого в РСФСР. Благодаря этой встрече М. Бигеев познакомился с трудами Шаха Валиййуллаха ад-Дахлави (1703–1762), а в 1932 г. ученые приступили к написанию тафсира Корана на основе методики ад-Дахлави. Ас-Синди диктовал тафсир, а М. Бигеев его записывал. Работа продолжалась около 4 месяцев, после чего в январе 1933-го был подготовлен 2400-страничный тафсир².

10. *Kutābu-с-сунати*. Бхопал: Lalwani Litho Works, 1364/1945. 128 б.

11. *Маджмў'ату-ль-фавā'ид*³.

¹ Mert H. Musa Carullah Bigiyef — Hayatı, Mücadelesi, Fikirleri. Bilig / Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, (8), 125–141. / H. Mert. S. 135–136.

² Подробнее см.: 1) *Kanlıdere A. Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah*. Hayatı/Eserleri/Fikirleri. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005. S. 177; 2) *Хайрутдинов А.* Исламское обновление как условие прогресса: Социально-философское исследование наследия Мусы Джаруллаха Бигеева. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co.KG., 2011. С. 33.

³ Дополнительные данные по этой книге отсутствуют.

Таким образом, в общей сложности 40 книг Мусы Бигеева находятся в открытом доступе, из них 29 — в библиотеках России. Однако это число составляет, по одним данным, около половины опубликованных трудов ученого, а по другим — около третьей их части. Как видим, вопрос о количестве опубликованных трудов Мусы Бигеева является спорным, поэтому необходимо рассмотреть его отдельно.

Общее количество прижизненно изданных трудов Мусы Бигеева

Общее количество прижизненно изданных трудов Мусы Бигеева до сих пор не установлено. Тем не менее попытки выяснить их количество предпринимались не раз. В нашем исследовании мы будем опираться на работы ряда ученых, занимавшихся решением этой проблемы.

Ученик и соратник М. Бигеева А. Баттал-Таймас (1883–1969) писал о существовании 47 книг¹, написанных его наставником.

Одним из первых иностранных исследователей, обративших внимание на эту проблему, был видный турецкий педагог-реформатор Мустафа Рахми Балабан (1888–1953). По его данным, Мусе Бигееву принадлежит 46 работ, в т. ч. и оставшийся неизданным перевод Корана на татарский язык. Отметим, что М. Балабан взял за основу список, «любезно предоставленный» ему учеником и другом Мусы Бигеева Заки-Валиди Тоганом² (1890–1970), который на тот момент являлся главным редактором издания, в котором М. Балабан и опубликовал свою статью. Таким образом, как З.-В. Тоган, так и М. Балабан сообщают о 46 прижизненных работах Мусы Бигеева.

Другим исследователем, который предпринял попытку внести ясность в означенный вопрос, был ученик Мусы Бигеева³ профессор Йусуф Велишах Уралгирей. В турецком издании трактата Мусы Бигеева «Озын көнләрде рузә»⁴ Й. Уралгирей, подготовивший его к печати в 1975 г., приводит список трудов ученого, состоящий из двух частей. В первой части списка, представленного как документ, рукопись которого была составлена и передана ему лично Мусой Бигеевым,

¹ Таймас Г.-Б. Муса Ярулла Биги: Тормышы, эшчәнлеге вә әсәрләре. / Төрөк теленнән тәрж. А. Кәримуллин. «Татар дин әһелләре» сериясе. Фәнни мөхәррир Р. Мөхәммәтшин. Казан, «Иман», 1997. Б. 42.

² Balaban M. Musa Carullah, 1875–1949; Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri // İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi. 1 (1–4), 1953. S. 173–178; İbrahim Horoz Basımevi. İstanbul, 1954. / Balaban M., s. 178.

³ Саетов И. Г. Ни татарский и ни Бигеева: история одного османского перевода Корана // Ислам в современном мире. Т. 13. № 1, 2017. С. 60.

⁴ См.: *Filozof Musa Carullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı. Eseri sadeleştirerek dipnotlara işleyen Yusuf Uralgiray.* Ankara, 1975. S. VII–VIII.

перечислены названия 88 работ. Вторая часть списка, в которой перечислены названия еще 24 работ, составлена самим Й. Уралгиреем. Эти работы представлены им как изданные, однако не упомянутые Мусой Бигеевым в первом списке.

Таким образом, в списке Й. Уралгирея перечислены в общей сложности 112 работ Мусы Бигеева.

Соглашаясь с данными Й. Уралгирея, современный турецкий исследователь жизненного пути и наследия Мусы Бигеева Мехмет Гёрмез сообщает об обнаружении еще двух работ татарского ученого, которые отсутствуют в списке Й. Уралгирея¹. Забегая вперед скажем, что, возможно, М. Гёрмез имеет в виду такие книги Мусы Бигеева, как: «*Тарîху-т-ташрî‘и-ль-исламиййи*» и комментарий Корана «*Тафсîру-ль-Кур’âни-ль-карîм*». О написании первой Муса Бигеев сообщил в своей книге «*Аййâму хайâtи-н-набиййи*» (Каир, 1935)². О второй работе упоминал М. Балабан³. Однако общее количество прижизненных книг Мусы Бигеева, по данным М. Гёрмеза, оказывается меньшим, чем у Й. Уралгирея и составляет 101 единицу⁴.

Упомянувшийся выше турецкий ученый Хамди Мерт составил собственный список, в котором перечислены названия 99 книг Мусы Бигеева⁵.

Другой современный турецкий исследователь наследия Мусы Бигеева Ахмет Канлыдере считает, что данные по количеству работ татарского богослова, приводимые Й. Уралгиреем, М. Гёрмезом и Х. Мертом, преувеличены. По его мнению, в приведенных выше списках присутствует некоторое количество трудов, автором которых Муса Бигеев не является. В некоторых случаях, считает исследователь, за труды ученого выдаются сделанные им переводы книг других авторов. Например, анализируя первую часть списка Й. Уралгирея, А. Канлыдере приходит к выводу, что помимо изданных работ, Муса Бигеев перечислил в нем названия своих рукописей, т. е. готовых работ, которые по тем или иным причинам, остались неизданными. А. Канлыдере обращает внимание и на тот факт, что в первой части списка Й. Уралгирея все перечисленные названия, за исключением двух, приводятся на арабском языке, что, по мнению ученого, означает, что среди них присутствуют арабские названия изданных работ, которые изначально были написаны на «турецком»⁶ языке. Кроме этого, А. Канлыдере полагает, что Муса Бигеев включил в свой

¹ См.: G rmez M. Musa Carullah Bigiev. Ankara: Turkiye Diyanet Vakfı, 1992. S. 191.

² См.: G rmez M. Указ. соч. S.199.

³ Balaban M. Указ. соч.

⁴ G rmez M. Указ. соч. S. 191.

⁵ См.: Mert H. Указ. соч. S. 135–136.

⁶ Kanlıdere A. Указ. соч. S. 137.

список даже те темы, которым планировал посвятить книги в будущем. Очевидно, что перечисленные факты приводят к необоснованному увеличению общего количества трудов Мусы Бигеева, с чем и не согласен А. Канлыдере.

Стремясь внести ясность в вопрос о достоверном определении количества изданных книг Мусы Бигеева, А. Канлыдере обращается к воспоминаниям двух его современников, — Заки-Валиди Тогана и Абдуллы Баттал-Таймаса. Он отмечает, что, к примеру, А. Баттал-Таймас сообщал о 21 книге Мусы Бигеева, изданной до 1917 года, о 3 книгах, изданных в Берлине, 4 — в Египте и 9 — в Индии¹. В конечном счете А. Канлыдере приходит к выводу о существовании, в общей сложности, 47 изданных книг², принадлежащих перу Мусы Бигеева³. Их названия и короткие аннотации турецкий исследователь приводит в собственном списке трудов М. Бигеева, который составлен в строгом хронологическом порядке.

Теперь сделаем промежуточные выводы, подсчитав количество изданных книг Мусы Бигеева, исходя из уже представленных выше данных. Для подсчетов используем следующие данные:

- в фондах РНБ хранятся 20 прижизненно изданных книг Мусы Бигеева;
- в фондах ОРРК НБКФУ — 9;
- в фондах различных библиотек Турции — 11;
- местонахождение 21 книги на настоящий момент времени не установлено.

Несложные арифметические расчеты показывают, что за период с 1905 по 1946 г. была издана 61 книга Мусы Бигеева. Из них 40 книг являются авторскими работами самого Мусы Бигеева, 4 — переводами с арабского, персидского и русского языков (в т. ч. и перевод Корана на татарский язык), 5 — сборниками документов форумов российских мусульман, 9 — комментированными переизданиями работ мусульманских ученых, 1 работа написана в соавторстве. Эти данные, конечно же, являются приблизительными, что вызвано рядом факторов, например, различиями в методологии подсчета, наличием книг с неподтвержденным авторством, рассредоточенностью изданных работ ученого. В результате проблема установления количества книг Мусы Бигеева до сих пор остается нерешенной.

¹ См.: *Taymas A-B*. Musa Carullah Bigi, kisiliği, fikir hayati ve eserleri. Istanbul: M. Siralar Matbaasi, 1958. 61 s.

² Следует учитывать, что А. Канлыдере принципиально не включил в свой список перевод Корана на татарский язык, выполненный М. Бигеевым в 1911 г., поскольку тот не был издан. Однако мы включили этот труд М. Бигеева в список его разыскиваемых работ.

³ См.: *Kanlıdere A*. Указ. соч. S. 138.

Искомые труды Мусы Бигеева

Сравнительно-сопоставительный анализ изложенного выше материала позволяет установить названия тех трудов Мусы Бигеева, которые отсутствуют: 1) в фондах РНБ, 2) в Научной библиотеке им. Н. И. Лобачевского, 3) в Национальной библиотеке Турции, 4) среди копий, переданных нам профессором Ибрагимом Марашем, и 5) в списке находок Р. Р. Ибрагимова.

В результате был составлен следующий список трудов Мусы Бигеева, которые к настоящему времени остаются недоступными для исследования по причине отсутствия данных об их местонахождении:

1. *Рожков Н.А*¹. *Гыйлемдә куәт*. Петербург: Типо-Литография И. Бораганского и К^о, 1905. 26 б. [перевод с русского языка: Муса Бигеев];

2. *Китāбу-ль-мувāфакāти*. Казань: Типо-Литография Императорского университета, 1909. 189 с.

3. *Ифāдату-ль-кирām*. Казань: Типография Харитоновна, 1909. 80 с. (комментированное Мусой Бигеевым переиздание трактата Ибн Хаджара ал-Аскалани «Булут ал-мирам мин адиллат ал-ахкам»).

4. *Аль-Мавта*². Казань: б/и, 1909.

5. *Исламияттә кадер*. (Об этой работе Муса Бигеев упоминает в своей книге «Халык назарына берничә мәсьәлә» (1912, с. 62).

6. *[Коръән кәримнең татар теленә тәржемәсе]*. 1912.

7. *Сионизм*³.

8. *Төркия Бөек Милләт Мәҗлесенә мөрәҗҗәгать*. Каһирә, 1931⁴.

9. *Таріх ат-ташрй'и-ль-исламийи*. Кахира, 1935.

10. *Сахйфату-ль-фавā'ид*. Бхопал, 1944. 188 с.

11. *Китāбу тартиби-с-сувари-ль-карйма ва танāсубуху фй-н-нузūли ва аль-масāхиф*. Бхопал: Central India Press, 1363/1944. 344 s.

12. *Хурұфу авā'или-с-сувар*. Бхопал, 1944. 235 с.

13. *Та'мйну-ль-хайāти ва-ль-амлāk*. Бхопал, 1944. 22 с.

¹ Николай Александрович Рожков (1868–1927) — русский историк и политический деятель, автор ряда трудов по русской истории, экономике сельского хозяйства России, экономической и социальной истории.

² В некоторых источниках арабское название этой работы (الموطة) транслитерируется как *ал-муватта*.

³ Упоминание об издании в 1911 г. книги с таким названием имеется в статье З.-В. Тогана «Musa Carullah Begi'nin Hayati ve Eserleri». Однако, если учесть, что статьи М. Бигеева с названиями: «Сионизм I», «Сионизм II» и «Сионизм менәсәбәтейлә», публиковались в 1913 году в 1254-м, 1261-м и 1266-м номерах газеты «Вакыт», то годом их издания в виде книги может быть 1913-й или 1914-й (подробнее см.: *Kanlidere A.* Указ. соч. S. 158).

⁴ По сообщению З.-В. Тогана (см.: *Kanlidere A.* Указ. соч. S. 170). Текст этой работы, переведенный М. Бигеевым на русский язык, был обнаружен в Архивно-следственном деле № Р-46032 (ЦА ФСБ РФ) и опубликован в 2006 г. См.: *Хайрутдинов А. Г.* О книге М. Бигеева «Воззвание к мусульманским нациям» с приложением ряда документов, имеющих к ней прямое отношение // *Бигиев М.* Избранные труды: в 2 т. Казань: Татар. кн. изд-во, 2006.

14. *аль-Банку фй-ль-ислām*. Бхопал, 1946.

15. *аль-Канўну-ль-маданиййу фй-ль-ислām*. Бхопал, 1946.

16. *Низāму-ль-хилāфати-ль-исламиййати-р-рāшидати аль-йаума фй 'усури-т-тамаддуни*. Бхопал, 1946. 42 с.

Одним из наиболее важных среди разыскиваемых трудов Мусы Бигеева, вне всякого сомнения, является выполненный им перевод Корана на татарский язык. Поэтому о состоянии дел в этой части поисковой работы следует сказать особо.

Доподлинно известно, что «перевод Корана <...> был подготовлен Бигеевым к изданию в 1911 г. В январе 1912 г. Муса Бигеев совершил поездку в Казань, где договорился с руководством типографии “Умид” об издании своей работы. Стороны решили, что труд будет подан в печать в 20-х числах апреля того же года и издан в количестве 5 тысяч экземпляров»¹. Однако этому проекту не суждено было состояться.

В 2010 г. в Казани появилось репринтное издание перевода Корана, которое по недосмотру научного редактора было преподнесено в качестве перевода Мусы Бигеева: «объявленный “переводом Бигеева” труд оказался полной копией (включая обложку, но без страниц с выходными данными и введением) издания перевода Корана на турецко-османский язык С. Тевфика, подготовленного в Стамбуле в 1926 году в издательстве Yeni Şark Kütüphanesi (Библиотека Нового Востока) и отпечатанного в типографии Ахмеда Камиля»².

Остается только добавить, что в стамбульской газете Millet Gazetesi от 9 сентября 1948 г. было размещено объявление о предстоящем издании и распространении среди ее читателей перевода Корана, выполненного Мусой Бигеевым³. Данное сообщение позволяет надеяться, что рукопись перевода Корана на татарский язык сохранилась и что в будущем она будет обнаружена и возвращена в интеллектуальную сокровищницу татарского народа.

В настоящее время поисковая работа по обнаружению и выявлению прижизненно изданных работ Мусы Бигеева продолжается. Актуальными остаются также и такие задачи, как составление полной библиографии журнальных публикаций Мусы Бигеева и списка статей, изданных на страницах газет. Кроме этого стоит задача каталогизации его дневниковых записей и документов эпистолярного жанра. Также требуют серьезного внимания архивоведческие исследования, а также составление списка посмертных переизданий его трудов и составление библиографии материалов, посвященных Мусе Бигееву.

¹ Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. Казань: Издательство «Фән» Академии наук РТ, 2005. С. 135.

² Саетов И. Г. Ни татарский и ни Бигеева: история одного османского перевода Корана. С. 64.

³ См.: Görmez M. Указ. соч. S. 199.

Литература

Жаруллаһ М. Коръән кәримнең айәт кәримәләренә мөгъжиз ифадәләренә күрә Йәәжүж. Берлин. Б/и, 1933. 37 б.

Саетов И. Г. Ни татарский и ни Бигеева: история одного османского перевода Корана // Ислам в современном мире. Т. 13. 2017. № 1. С. 59–70.

Таймас Г.-Б. Муса Ярулла Биги: Тормышы, эшчәнлеге вә әсәрләре / Төрөк теленнән тәрж. А. Кәримуллин. «Татар дин әһелләре» сериясе. Фәнни мөхәррир Р. Мөхәммәтшин. Казан, «Иман», 1997. 55 б.

Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. Казань: Издательство «Фән» Академии наук РТ, 2005. 180 с.

Хайрутдинов А. Г. О книге М. Бигиева «Воззвание к мусульманским нациям» с приложением ряда документов, имеющих к ней прямое отношение // *Бигиев М.* Избранные труды: в 2 т. / сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. Т. 2: Обращение к Великому Турецкому национальному собранию, Введение к трактату «Аль-Муафакат», Воззвание к мусульманским нациям, Женщина в свете священных аятов благородного Корана. Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. 256 с.

Хайрутдинов А. Г. Хаджнаме Мусы Бигеева. «Из России, можно сказать, я один...» // Ислам в современном мире. Т. 12. 2016. № 3. С. 25–50.

Хайрутдинов А. Исламское обновление как условие прогресса: Социально-философское исследование наследия Мусы Джаруллаха Бигиева. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co.KG., 2011. 228 с.

Balaban M. Musa Carullah, 1875–1949; Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri // *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. 1 (1–4), 1953. S. 173–178.

Filozof Musa Carullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı. Eseri sadeleştirerek dipnotlara işleyen Yusuf Uralgiray. Ankara, 1975. 242 с.

Görmez M. Musa Carullah Bigiev. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992. 228 s.

Kanlıdere A. Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah. Hayatı/Eserleri/ Fikirleri. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005. 278 s.

Mert H. Musa Carullah Bigiyef — Hayatı, Mücadelesi, Fikirleri. Bilig / *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*. (8). 125–141.

Taymas A.-B. Musa Carullah Bigi, kisiliği, fikir hayatı ve eserleri. İstanbul: M. Siralar Matbaası, 1958. 61 s.

References

Jarullah M. Qur'an kerimnen ayat kerimelerene mogjiz ifadelerene kure Jeezhuzh. [The Marvellous Explanation of Verses of the Noble Qur'an about Gog and Magog]., 1933. 37 б.

Saetov I. G. Ni tatarskij i ni Bigeeva: istoriya odnogo osmanskogo perevoda Korana [Neither Tatar, nor Bigeev's. The History of One Ottoman Qur'an Translation]. *Islam v sovremennom mire*. T. 13. 2017. № 1. S. 59–70.

Taymas G.-B. (1997). *Musa Yarulla Bigi: Tormyshy, ehshchenlege ve eserlere* [Musa Yarulla Bigi: Life, Activity and Works]. Kazan: Iman. 55 b.

Khayrutdinov A. (2005). Musa Jarullah Bigiyev. Kazan: Fan. 180 s.

Khayrutdinov A. (2006). O knige M. Bigieva «Vozzvanie k musul'manskim naciya» s prilozheniem ryada dokumentov, imeyushchih k nej pryamoe ot-noshenie [On the Musa Bigiev's Book 'Proclamation to Muslim Nations' with Appendix Containing Documents Which Have Direct Relation to It]. *Bigiev M. Izbrannye trudy: v 2 t. / sost. i per. s osman. A. Hajrutdinova. T. 2: Obrashchenie k Velikom Tureckomu nacional'nomu sobraniyu, Vvedenie k traktatu «Al'-Muafakat», Vozzvanie k musul'manskim naciya, Zhenshchina v svete svyashchennyh ayatov blagorodnogo Korana*. Kazan: Tatarskoye knizhnoye izdatel'stvo. 256 s.

Khayrutdinov A. (2016). Hadzhname Musy Bigeeva. «Iz Rossii, možh-no skazat', ya odin...» [Musa Bigeev's Hadj-Nameh. 'From Russia, it could be said, I am alone']. *Islam v sovremennom mire*. T. 12. 2016. № 3. S. 25–50.

Khayrutdinov A. (2011). *Islamskoe obnovenie kak uslovie progressa: Social'no-filosofskoe issledovanie naslediya Musy Dzharullaha Bigieva* [Islamic Renewal as Condition of Progress. Social and Philosophical Inquiry on Musa Carullah Bigiyev]. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co.KG. 228 p.

Balaban M. (1953). Musa Carullah, 1875–1949; Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri. *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. 1 (1–4), 1953. S. 173–178.

Filozof Musa Carullah Bigi (1975). *Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı. Eseri sadeleştirerek dipnotlara işleyen Yusuf Uralgiray*. Ankara. 242 s.

Görmez M. (1992). *Musa Carullah Bigiev*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. 228 s.

Kanlıdere A. (2005). *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah. Hayatı/Eserleri/Fikirleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005. 278 s.

Mert H. (1999). Musa Carullah Bigiyef — Hayatı, Mücadelesi, Fikirleri. *Bilig. Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*. (8). S. 125–141.

Taymas A.-B. (1958). *Musa Carullah Bigi, kişiliği, fikir hayatı ve eserleri*. İstanbul: M. Siralar Matbaası. 61 s.

From the History of Muslims of Russia

THE WRITTEN HERITAGE OF MUSA JARULLAH BIGEEV: LOST AND FOUND

Abstract: The article is devoted to the study of the written heritage of Musa Bigiev. The authors offer its classification by types. Results of their scientific work, which are presented in this text, consist in the detection and identification of Bigiev's lifetime published books, as in the sketching of the most complete list of his works available for research at the moment. One of goals of this article was an attempt to define the total number of Bigiev's works, which were published during his lifetime. At the same time the authors intended to sketch the list of works which still could be found in the archives.

Keywords: Musa Bigiev, Russian theological school, source studies, Islam in Russia, written heritage of Musa Bigiev, lifetime editions of Musa Bigiev's works.

Aidar G. Hairutdinov,

Cand. Sci. (Philos.), associate professor; senior researcher of the Department of the History of Religions and Social Thought, Sh. Marjani Institute of History, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan
(7, Baturina Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420014, Russian Federation).
E-mail: khaidar67@mail.ru

Rinat R. Ibragimov,

Postgraduate student, Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University named after A. G. and N. G. Stoletov
(79, Bolshaya Nizhegorodskaya Str., Vladimir, 600016, Russian Federation).
E-mail: irr33@ya.ru





Н. М. Емельянова,

Омский государственный медицинский университет, г. Омск

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА КАК ИНСТРУМЕНТ ИНТЕГРАЦИИ КАЗАХОВ В СОСТАВ РОССИИ В XVIII–XIX ВВ.

ЕМЕЛЬЯНОВА Наталья Михайловна — канд. ист. наук, доцент
каф. филос. и социально-гуманитарных наук. Омский государственный
медицинский университет
(644099, г. Омск, ул. Ленина, 12).
E-mail: natalya33345@gmail.com

Аннотация. Статья раскрывает особенности религиозной политики Российской империи по отношению к казахскому населению в XVIII–XIX вв. В качестве источника использованы ранее не публиковавшиеся материалы из фондов Исторического архива Омской области. Исследование имеет практическую значимость, поскольку и в современном мире невозможно представить многоконфессиональное государство без определённой модели религиозной политики. Одним из вариантов такой модели являлась религиозная политика правительства Екатерины II. Стремясь культурно интегрировать казахов в состав России, оградить их от влияния учителей ислама из Ташкента, Бухары и Хивы, правительство в XVIII веке сделало татарских мулл официальными проводниками своего влияния среди казахов. Верные империи, татары должны были способствовать тому, чтобы перспектива российского подданства стала для казахского населения более привлекательной, чем возможность объединения с мусульманами государств Средней Азии. Однако по мере завоевания этого региона во второй половине XIX в. заинтересованность

в татарских муллах становилась все меньше. Кроме того, XIX век ознаменовался подъемом татарской национальной культуры в русле ислама, поэтому Российское правительство организационно отделило мусульман-татар от мусульман-казахов, усилило светское направление развития казахской культуры, сохранив лояльность казахского народа. В то же время оно пресекало любые инициативы, выходящие за рамки закона и ограничивавшие мусульманское население. Поэтому успешное расширение границ Российской империи в XIX веке — это не только успешные войны, но и результат гибкой религиозной политики.

Ключевые слова: религиозная политика, ислам, империя, татарские муллы, казахи, российская администрация, интеграция.

Для цитирования: Емельянова Н. М. Религиозная политика как инструмент интеграции казахов в состав России в XVIII–XIX вв. Ислам в современном мире, 2018; 2: 61–76; DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-2-61-76

Статья поступила в редакцию: 25.04.2018

Статья принята к публикации: 21.05.2018

Религиозная политика — важнейший компонент государственной политики многоконфессиональной империи. Особенно когда речь идёт о народах, сохранившихся в рамках традиционной культуры. В этом случае религия определяет не только культурно-этические нормы жизни народа, но и его политику и экономику. Примером такого народа в составе Российской империи были казахи. Поэтому в процессе интеграции их в состав империи религиозная политика имела колоссальное значение.

О религии у казахов учёный Петербургской академии наук Иоганн Готлиб Георги после экспедиции 1768–1774 гг. в своем основном труде «Описание всех в Российском государстве обитающих народов» писал следующее: «В начале столетия обратились киргизцы¹ по прельщению туркестанских священнослужителей от шаманского язычества к магометанскому закону... Малое число находящихся у них мулл состоит из полоненных ими российских или других каких татар, умеющих читать и писать, и потому люди сии бывают счастливы отчасти как священнослужители, а отчасти как писцы и советники знатных киргизцев»².

Другой ученый, Иоганн Петер Фальк, член Петербургской академии наук, исследовавший в рамках той же экспедиции Астраханский

¹ Киргизцы, киргизы — так называли казахов в XVIII–XIX вв.

² Прошлое Казахстана в источниках и материалах / под ред. С. Д. Асфендиярова и проф. П. А. Кунте. Сб. I (V в. до н. э. — XVIII в.). Алма-Ата; М., 1935. С. 197.

и Оренбургский край, Западную Сибирь, Южный Урал и Казань, также оставил свои заметки о «киргизах». Он отмечал: «Магометане киргизы очень плохие, невежественные и суеверные. Ни мечетей, ни школ у них нет, совсем и мало служителей культа, мулл. Муллы все тоже очень невежественны. В силу всего этого киргизы не умеют ни читать, ни писать»¹.

В этих обстоятельствах правительство Екатерины II, имевшее негативный опыт пугачевского восстания (1773–1775 гг.), когда к бунту присоединились подвергшиеся принудительной христианизации народы Поволжья, с первых шагов в Степи демонстрировало осторожность своей религиозной политики. Во-первых, Екатерина, стремясь выказать свою причастность передовым европейским идеям в духе Просвещения, поддерживала принцип веротерпимости. Во-вторых, в идеологической плоскости правительство сделало ставку на ислам, и в качестве проводников российского влияния избрало представителей мусульманских народов Поволжья и Южного Урала. Эти народы в то время было принято называть татарами, но в действительности они могли быть и башкирами или отождествлять себя с этническими группами, лишь впоследствии вошедшими в состав современных татар.

Такое оригинальное для православной империи решение имело свои внешне- и внутривластные мотивы. С территории Ташкента, Бухары и Хивы в Казахскую степь начали проникать проповедники ислама. Влияние этих агентов пограничных с Россией исламских государств должны были нейтрализовать «татарские» муллы. Именно «татары» были желательны в этой роли, так как они уже доказали свою лояльность по отношению к империи, знали язык, обычаи и культуру казахов, имели долгий исторический опыт общения с этим народом и в культурно-цивилизационном аспекте были, несомненно, ближе казахам, чем русские. В подтверждение можно привести слова ученого-востоковеда, последовательного сторонника просвещения инородцев Н. И. Ильминского (1822–1891): если казах «осознал и почувствовал неудобства кочевого быта и решается усвоить удобство оседлой жизни, то он всегда усваивает быт не русский, а татарский, реже среднеазиатский»².

Практическому осуществлению замыслов правительства положили начало указы Екатерины II от 25 февраля 1782 г. и от 2 мая 1784 г. о строительстве мечетей. Затем последовали царские указы от 27 ноября 1785 г. и от 21 апреля 1787 г., имеющие адресатом симбирского и уфимского генерал-губернатора барона Осипа Андреевича Игельстрема (состоял в этой должности в 1784–1791), об обеспечении казахских родов «татарскими» муллами³. В том же 1787 г. в типографии Российской академии

¹ Прошлое Казахстана в источниках и материалах. С. 197.

² Цит. по: Султангалиева Г. «Татарская» диаспора в конфессиональных связях казахской степи (XVIII–XIX вв.) // Вестник Евразии. 2000. № 4. С. 29.

³ Там же. С. 22–23.

наук был впервые напечатан Коран на арабском языке (позже он переиздавался в 1789, 1790, 1793, 1796, 1798 гг.).

Для регулирования процесса пополнения татарского духовенства, строительства и функционирования мечетей и находившихся при них школ 22 сентября 1788 г. в г. Уфе было учреждено Оренбургское магометанское духовное собрание во главе с назначенным муфтием Мухаметжаном Хусаиновым. Как официальные представители империи в Степи, муллы были поставлены под государственный контроль. Перед отправкой в Степь каждый мулла должен был выдержать экзамены перед Оренбургским духовным собранием. В случае успеха, получив указ Оренбургского губернского правления, он становился «указным муллой». Их основная задача в Степи состояла в том, чтобы воспитать единоверцев-казахов в духе преданности империи. Кроме того, красноречие татарских священнослужителей использовалось и для других не менее важных задач. Не случайно в многочисленных фетвах главы Оренбургского магометанского собрания разъяснялась польза земледелия для мусульман¹.

Религиозное образование тоже являлось миссией и заслугой татарских священнослужителей. Вместе с исламом татарские муллы привнесли в Казахскую степь и традиционные для татар формы обучения. При открывавшихся по указам Екатерины II мечетях функционировали магометанские школы двух ступеней: медресе и мектебы. В медресе преподавались основы Корана, мусульманское право, грамматика арабского языка, догматика, логика и математика. Скромнее выглядело образование в мектебе, сводившееся к заучиванию сур Корана. Следует подчеркнуть, что впоследствии среди казахов магометанская грамотность преобладала над светским образованием.

В процессе завоевания Средней Азии во второй половине XIX в. границы империи сместились на юг, и российская администрация почувствовала себя увереннее в Казахской степи. Посредничество татарских мулл в отношениях с кочевниками стало неактуальным. К тому же в деле интеграции казахов в состав империи правительство заметно продвинулось вперед, а влияние волжских татар, переживавших в это время национально-религиозный и культурный подъем, могло перечеркнуть эти результаты. Сказался также внешнеполитический фактор: неудачная Крымская война с мусульманской Турцией и утрата прежних позиций на Ближнем Востоке подогревали антиисламские настроения не только в правительственных кругах, но и в широких слоях российского общества. Таким образом, изменилось отношение и к татарским поповедникам, и к исламу в целом.

¹ Султангалиева Г. «Татарская» диаспора в конфессиональных связях казахской степи (XVIII–XIX вв.). С. 23, 29.

Наконец, успехи в социально-экономической и административно-политической интеграции способствовали интеграции в культурной сфере. Поэтому доминирование ислама и мусульманских школ в Казахской степи в новых условиях вызывало тревогу как у интеллигенции, так и у властей.

В русле наметившейся тенденции Н. И. Ильминский разработал свою антиисламскую образовательную программу для инородцев. С 1861 г. Николай Иванович постоянно работал в Казани, сначала в университете, затем еще и в Духовной академии, с 1868 г. руководил переводческой комиссией. Усилиями Ильминского и его соратников, нередко инородцев по происхождению, для многих языков были созданы алфавиты на основе кириллицы. К числу таковых относится и казахский язык, до этого не имевший письменности. На эти языки были переведены учебники, словари и христианская литература.

В 1864 г. Н. И. Ильминский способствовал официальному открытию в Казани первой образцовой школы для православных татар (Казанской центральной крещёно-татарской школы), где обучение велось в духе христианской традиции, но на татарском языке. Позже подобные школы с преподаванием на родном языке были учреждены для казахов и стали известны как русско-казахские школы¹.

Выделялись следующие разновидности русско-казахских школ: двухклассные училища, одноклассные волостные и участковые училища, аульные и старшинские школы. Недостатком двухклассных училищ было несоответствие кочевому образу жизни казахов. С учетом данного фактора функционировали одноклассные волостные и участковые училища, учебный год в которых начинался с 15 сентября и заканчивался до начала перекочевков на летние пастбища — 1 мая. Одноклассные волостные и участковые училища, как и двухклассные, содержались за счет государства, и обучались в них преимущественно дети верхушки казахского общества. Более массовыми и демократичными по составу учащихся были аульные и старшинские школы. Они располагались в юртах и кибитках, а их финансирование осуществлялось из общественных средств².

Все русско-казахские школы, идейным вдохновителем которых был Ильминский, давали лишь начальное образование и не имели широкого распространения в казахской среде. В 1870 году система Ильминского, предполагавшая образование национальное по форме и православное по содержанию, была одобрена Дмитрием Андреевичем Толстым, министром народного просвещения (1866–1880).

На законодательном уровне поворот к новой политике в сфере религии и образования нашел отражение во «Временном положении об

¹ Каппелер А. Россия — многонациональная империя. Возникновение — история — распад. М.: ПРОГРЕСС-ТРАДИЦИЯ, 2000. С. 194.

² Актаева К. К. Особенности школьного образования в Казахстане во второй половине XIX в. // Степной край: зона взаимодействия русского и казахского народов. Омск, 1998. С. 116–117.

управлении в степных областях Оренбургского и Западно-Сибирского генерал-губернаторства» от 21 октября 1868 г. Согласно параграфу 215 раздела IV «Об управлении духовными делами киргизов», религиозная жизнь казахов отныне не относилась к ведению Оренбургского магометанского собрания. «Местное заведование духовными делами киргизов» предоставлялось «местным муллам, с подчинением их общему гражданскому управлению и через него — министру внутренних дел». Более того, параграф 217 сводил к минимуму татарское влияние на низовом уровне духовной иерархии: муллы должны были «избираться исключительно из природных киргизов, русских подданных»¹.

Далее, по 228-й параграф включительно, следовала регламентация порядка избрания мулл, их прав и обязанностей. Муллою мог быть «всякий, способный к тому по понятиям киргизов, если он не опорочен по суду и не находится под следствием». Муллы должны были избираться обществом волости и затем, по представлению уездного начальника, утверждаться военным губернатором. «Удаление от должности с воспрещением исполнения духовных треб и предание суду» духовных лиц также находилось в компетенции военного губернатора. В параграфе 227 указывалось: «За неправильное ведение метрических книг и совершение браков, а равно и за другие противозаконные действия по исполнению своей духовной обязанности муллы подвергаются ответственности как за преступление по должности»². То есть мулла юридически приравнивался к государственному чиновнику.

Муллам предоставлялось право «заведовать брачными и семейными делами» по определенным правилам, некоторые из них соответствовали современным нормам европейских государств, но шли в разрез с казахскими традициями. Например, параграф 223 вменял муллам в «особую обязанность» следующее: «1. Отнюдь не совершать браков ранее достижения женихом восемнадцати, а невестою шестнадцати лет от рождения; 2. Строго наблюдать, чтобы браки не были заключаемы по насилью, без добровольного согласия невесты»³.

Второй пункт цитируемого параграфа был связан с бытовавшим в Степи обычаем похищения невест. Судя по архивным данным, этот обычай порой становился причиной раздоров и тяжб, так как похищение не всегда соответствовало интересам семьи девушки и нередко носило грубые формы как по отношению к невесте, так и к ее родственникам.

Параграфы 226 и 228 ограничивали материальные возможности мулл. В случаях нарушения супружеской верности, в соответствии с параграфом 226, мулла должен был «ограничиться лишь увещанием и наложением

¹ ИАОО. Ф. 3. Оп. 9. Д. 15406. Л. 57.

² Там же. Л. 57, 59.

³ Там же. Л. 58.

духовного покаяния и исправления, но никаких других взысканий и наказаний определять не в праве». Наравне с прочими киргизами муллы обязаны были платить подати и повинности, однако «если же общество, по общественным приговорам, пожелает освободить их от платежа податей и повинностей, — сообщал параграф 228, — то принимает отправление оных на себя»¹.

Отдельные параграфы заметно ограничивали исламскую религию и её институты. Параграф 216 гласил: «Каждой волости дозволяется иметь одного муллу». Согласно параграфу 229, возведение мечетей должно было осуществляться с разрешения генерал-губернатора. Параграфом 230 предусматривалось, что «на право преподавания местным жителям грамоты и устройство при мечетях школ, муллы должны иметь разрешение уездного начальника»².

«Временное положение» 1868 г. подтвердило полное подчинение мусульманских священников государственной власти. Новизна законопроекта состояла в организационном отделении мусульман-татар от мусульман-казахов, а также в установлении контроля за численностью мечетей и находящихся при них школ.

1870 г. ознаменовался поворотом российской религиозной политики в сторону русификации. Речь идет о правительственном решении от 26 марта «Об особых правилах относительно инородцев-христиан и татар-магометан», которое предписывало в каждой религиозной школе наряду с муллой, не владеющим русским языком, иметь в штате русского преподавателя, знающего «татарский язык». Ещё раз оговаривалось, что содержание мечетей и школ при них является обязанностью родителей учащихся или мусульманских обществ. Причём на собранные средства рекомендовалось учреждать в мектебе и медресе специальные классы русского языка для подготовки будущих учителей из числа мусульман. В классы русского языка следовало приглашать русских учителей, хорошо знающих «татарское наречие». В перспективе, согласно этому документу, планировалось обучение «исключительно на одном русском языке». Администрации на местах вменялось в обязанность следить за тем, чтобы впредь новые медресе и мектебы открывались только при наличии в штате учителей русского языка³.

Основная цель решения от 26 марта 1870 г. заключалась в том, чтобы обеспечить знание разговорного русского языка среди подданных-мусульман. На практике повсеместно реализовать эти предписания в Казахской степи не удалось. И причина здесь не только в пассивном

¹ ИАОО. Ф. 3. Оп. 9. Д. 15406. Л. 59.

² Там же. Л. 57, 59.

³ Цит. по: *Айтмухамбетов А. А. Ермекебаев Ж. А.* Эволюция образования в Казахстане в процессе развития русско-казахских отношений в середине XIX — начале XX в. // *Степной край: зона взаимодействия русского и казахского народов.* Омск, 1998. С. 122.

сопротивлении мусульманских общин, но и в недостатке грамотных специалистов, желающих жить и работать в провинции, в условиях отсутствия благоустроенного быта, вдали от столичного блеска и карьерных возможностей. В целом в Западно-Сибирском генерал-губернаторстве, как и в Восточно-Сибирском, была проблема недостатка квалифицированных кадров. Однако практически во всех городах с мусульманским населением в мектебе и медресе появились русские классы. Одновременно по всей России происходила централизация образования, что для казахского населения с ноября 1874 г. выразилось в передаче всех правительственных и частных инородческих школ в ведение Министерства просвещения¹.

Таким образом, с вхождением в состав Российского государства в Казахской степи начала формироваться система образования как религиозной, так и светской направленности, которая поэтапно реформировалась в сторону унификации. Казахи обрели свою письменность и литературный язык, что в масштабах империи было, возможно, и малозначимым достижением, но для казахской нации стало структурообразующим фактором в процессе ее оформления. В религиозной сфере правительству удалось сохранить религиозную инертность казахов, оградив их от влияния татарских мулл. Позиции русских властей по отношению к распространению ислама в Степи претерпели значительные изменения. Стремясь интегрировать казахское население в состав империи, русская администрация сначала позволяет деятельность «татарских» мулл, однако затем, когда внешнеполитическое и внутривнутриполитическое значение ислама меняется, пытается создать преграды мусульманскому влиянию, и далеко не только административные. Новые условия потребовали нового уровня интеграции. Создаваемая в Степи система образования была призвана ускорить интеграцию казахского населения в состав России.

В этом плане показательным является одно из дел Главного управления Западной Сибири (ГУЗС), название которого говорит само за себя: «По представлению акмолинского губернатора о вредном влиянии на киргизское население духовных лиц из татар». Почти все документы этого дела находились под грифом «Секретно». Дополнительную информацию об обстоятельствах, ему сопутствовавших, дают пометки на полях документов, сделанные, скорее всего, адресатами, которыми были Николай Геннадьевич Казнаков, генерал-губернатор Западной Сибири с 1875 по 1881 г., и чиновники ГУЗС.

Основные документы дела относятся к периоду с 9 декабря 1877 г. по 25 октября 1878 г. (напомним, что это в точности совпадает по времени

¹ См.: Актаева К. К. Особенности школьного образования в Казахстане во второй половине XIX века // Степной край: зона взаимодействия русского и казахского народов. Омск, 1998. С. 116–117.

с Русско-турецкой войной 1877–1878 гг.). В одном из документов дела прямо говорится: «Во внимание к политическим событиям, происходившим в течение последней войны, и к сообщению министра внутренних дел о замыслах так называемой Молодой Турции выслать своих эмиссаров для возмущения подведомственных России мусульман, генерал-губернатор Западной Сибири неоднократно вменял в обязанность подведомственным ему губернаторам наблюдать за настроением киргиз и татар, и вообще не допускать распространения мусульманского фанатизма на территории вверенного ему края»¹.

Откликаясь на такое распоряжение, генерал-майор Виктор Степанович Цытович, военный губернатор Акмолинской области (1871–1881 гг.), составил представление генерал-губернатору Западной Сибири. В нём содержались рассуждения по поводу введения «Временного положения» 1868 г., в частности, отмечалось, что «киргизы» новым законом довольны. «Если иногда, впрочем довольно редко, и заявляются просьбы о назначении в волость второго муллы или о возведении второй мечети, то это происходит из частных расчетов отдельных личностей, большей частью вслед за подобными прошениями подаются другие от иных лиц о том, чтобы не назначать другого муллу и не разрешать возведения другой мечети». Далее военный губернатор подчеркивает поверхностный характер восприятия магометанской религии в казахской среде. В своей жизни казахи руководствуются не Кораном или шариатом, а народными обычаями. По мысли Виктора Степановича, это способствует лояльности «киргиз» по отношению к русским и «значительно облегчает задачу администрации относительно распространения между ними русской цивилизации»².

При этом генерал-майор делится своими опасениями по поводу проникновения в Степь магометанской пропаганды, что «значительно затруднит дело обрусения киргиз и может парализовать все благие начинания правительства». Магометанская пропаганда «научит киргиз считать русских гяурами, отделиться от них, уединяться в своем обществе, считать турецкого султана главой исламизма и возбуждать к нему сочувствие»³. Цытович указывает на два способа распространения магометанской пропаганды в Степи: во-первых, через татар духовного звания, во-вторых, посредством обучения киргизских детей татарской грамоте. Для борьбы с первым он предлагает запретить магометанским духовным чинам лично вести торговлю в киргизских волостях, оставив им право торговли при помощи посредников. Примечательно, что на «полях», рядом с этим положением, карандашом написано: «это едва ли

¹ По представлению акмолинского губернатора о вредном влиянии на киргизское население духовных лиц из татар // ИАОО. Ф. 3. Оп. 9. Д. 15406. Л. 46.

² Там же. Л. 1.

³ Там же. Л. 2.

возможно»¹. Вероятно, так отреагировал генерал-губернатор, но в любом случае очевидно, что не все чиновники поддерживали меры, предложенные Цытовичем.

Описывая ситуацию в своей области, Виктор Степанович с тревогой замечает, что татары «относятся к русским вообще недружелюбно» и детей своих русскому языку не учат. «С другой стороны, они очень сочувственно относятся к киргизам, как будто бы к своим одноверцам, но главное, потому, что все их благосостояние происходит от торговли с киргизами»².

В связи с этим Цытович выделяет город Петропавловск, где так и остались без исполнения распоряжения духовного и гражданского начальства по введению преподавания русского языка во вновь открываемых при мечетях училищах. Виновными он признает местных мулл и особенно ахуна Яушева, который каждый раз уклоняется от распоряжений начальства.

В данном случае Цытович имеет в виду доносы на Габдельбари Яушева (1814–1894) — известного представителя татарского рода Яушевых, который играл большую роль в общественно-политической и культурной жизни мусульман Российской империи. Габдельбари Яушев после 15 лет обучения в Бухаре в 1852 году стал имамом 2-й мечети Петропавловска, а 8 февраля 1858 г. был утверждён в звании старшего ахуна по Тобольской губернии. При поддержке местных купцов он стал попечителем и имамом Ирбитской ярмарочной мечети. В 1876 г. причины такой поддержки генерал-губернатор Западной Сибири Казнаков видел исключительно в глубокой религиозности Габдельбари Яушева и даже выражал опасения по поводу влияния этого «религиозного фанатика» на торгующих мусульман. Поэтому в 1876 г. за Габдельбари Яушевым был установлен полицейский надзор. Согласно данным полиции, «Яушев получает письма из Турции и в России ведет довольно большую корреспонденцию»³. Здесь необходимо заметить, что ахун Яушев в силу своего статуса не только занимался делами религии и образования, он и оказывался порой в эпицентре имущественных тяжб, борьбы купеческих кланов, соперничества между татарским и казахским духовенством. Поэтому доносы на него (и других духовных лиц) часто не отражали реального положения вещей, а являлись продолжением борьбы местных элит.

¹ По представлению акмолинского губернатора о вредном влиянии на киргизское население духовных лиц из татар // ИАОО. Ф. 3. Оп. 9. Д. 15406. Л. 3.

² Там же. Л. 4.

³ *Шаблей П.* Семья Яушевых и ее окружение: ислам и дилеммы властных отношений в Российской Империи во второй половине XIX — начале XX вв. [Электронный ресурс] // DOCPLOYER. URL: <http://docplayer.ru/49124150-Semya-yaushevyyh-i-ee-okruzhenie-islam-i-dilemmy-vlastnyh-otnosheniy-v-rossiyskoy-imperii-vo-vtoroy-polovine-xix-nachale-xx-vv.html> (дата обращения: 10.04.2018).

Возвращаясь к представлению военного губернатора Цытовича, подчеркнем, что для него само распространение татарской грамоты «не может быть в видах правительства»¹. Рассмотрев представление Цытовича, генерал-губернатор Казнаков «во внимание к важности настоящего предмета» потребовал сведений от остальных подведомственных ему губернаторов. Из донесений, сделанных на этот счёт томским и тобольским губернаторами, стало ясно, что татарское население этих областей, в том числе и духовные лица, проявляло интерес к жителям Степи постольку, поскольку это способствовало процветанию их торговли, и отнюдь не помышляло о религиозном воздействии на казахов².

Свое видение проблемы выразил и статский советник Владимир Леонтьевич Чернавин, вице-губернатор Семипалатинской области (1872–1885). Он утверждал, что «масса киргизского населения Семипалатинской области не только не фанатична, но и совсем не религиозна». Обрядовая религиозность богатых киргизов не связана, по мнению Чернавина, с влиянием татарских торговцев. Это результат прежней системы управления Степью, «когда правительство поддерживало влияние на население местной, отчасти искусственно созданной аристократии и татарского духовенства». С введением «Временного положения» татарское духовенство утратило своё влияние в Степи. «Искренних фанатиков в киргизской среде найдется три-четыре человека — это выжившие из ума старцы из прежних приказных султанов, доживающих свой век в стороне от потока народной жизни». Большинство из них в действительности верят только в золотого тельца. Они же и были главными зачинщиками денежных сборов в Павлодарском уезде якобы для помощи туркам. «Влияние этих личностей, всегда вредное, на народ прямо пропорционально вниманию, оказываемому им начальствующими лицами»³.

Чернавин не видел достаточных оснований к принятию мер, предложенных акмолинским военным губернатором Цытовичем. Запрещение целому сословию выезжать в Степь — писал Владимир Леонтьевич — могло быть оправдано только чрезвычайными событиями. Отмена татарской грамоты в Степи, при незначительном распространении русской, равносильна ограничению получения грамотности вообще. Введение преподавания русского языка в школах при мечетях с помощью полиции, а не Оренбургского магометанского собрания, способно привести к «религиозному антагонизму» в среде татар. Статский советник Чернавин заключает, что обрусение казахского населения — вопрос

¹ По представлению акмолинского губернатора о вредном влиянии на киргизское население духовных лиц из татар // ИАОО. Ф. 3. Оп. 9. Д. 15406. Л. 3.

² Там же. Л. 18–23, 36–45.

³ Там же. Л. 25.

государственной важности и «обсуждение его здесь едва ли уместно, пока не последует о том правительственного запроса»¹.

На представление Чернавина не замедлил ответить Цытович. Он разобрал ошибки прежней политики в Степи и сделал небольшой экскурс в прошлое, указав на то, что православие среди казахов следовало внедрять уже тогда. Обращаясь к текущему моменту, военный губернатор Акмолинской области обнаружил и в современной политике серьезные просчёты, для устранения которых он предложил 7 пунктов:

«1. Воспретить на будущее время татарам селиться в области и приписываться к городам и сёлам, не исключая из обществ и не выселяя из Степи тех, которые уже приписаны к степным обществам.

2. Изъять татарское духовенство, находящееся в области, из ведения Оренбургского магометанского духовного собрания с тем, чтобы татарские духовные лица избирались прихожанами из своей среды.

3. Упразднить в области должности ахунов и звание указных мулл. Хотя это последнее звание примечанием к § 256 “Временного положения” об управлении в областях и отменено, но это, как видно из самого § 256, относится только до киргизских мулл.

4. Воспретить киргизам обращаться за исполнением каких бы то ни было треб к татарским муллам; равно и этим последним воспретить совершать какие-либо требы для киргизов.

5. Воспретить киргизам и проживающим в области татарам отлучки в Константинополь, Мекку и Медину.

6. В татарских школах области, как мужских, так и женских, ввести русский язык обязательным предметом обучения и как те, так и другие подчинить тому же начальству, которому подчинены киргизские интернаты и другие школы.

7. Дозволить иметь особую мечеть и особого муллу только таким обществам, которые заключают в себе не менее трехсот душ мужского пола»².

Итоговым документом в деле «о вредном влиянии на киргизское население духовных лиц из татар» можно считать составленный в аппарате ГУЗС «Черновой проект записки, поданной генерал-губернатору». Его авторы пришли к выводу, что в Томской и Тобольской губерниях, где преобладают татары и русские, «о влиянии первых не может быть и речи». А в Семипалатинской и Акмолинской областях, «где киргизы совершенно отчуждены от всего русского», вредное влияние «татар и других азиатских выходцев не подлежит сомнению». Следовательно, нельзя оставлять без внимания действие мулл в киргизских волостях, как это предлагал Чернавин. Составители «Чернового проекта» оценивали

¹ По представлению акмолинского губернатора о вредном влиянии на киргизское население духовных лиц из татар // ИАОО. Ф. 3. Оп. 9. Д. 15406. Л. 26.

² Там же. Л. 33–34.

как справедливое предложение Цытовича о необходимости определения числа душ в мусульманских общинах, имеющих право ходатайствовать об устройстве мечетей и школ при них. Вмешательство же татарских мулл в брачные дела киргизов, их противодействие распространению русского языка и «побуждение к путешествию в Мекку» должны пресекаться, но с крайней осторожностью. Предложение Цытовича об изъятии татар, проживающих в Акмолинской и Семипалатинской областях, из ведения Оренбургского духовного собрания расценивалось в «Черновом проекте» как провокационное. «Преследование распространителей фанатизма должно производиться на основании закона, ограничиваясь частными случаями»¹.

Очевидно, что на уровне губернских властей по вопросу о влиянии татарского духовенства в Степи чётко определилось две позиции. Сторонник одной из них, акмолинский военный губернатор Цытович, выступал за дальнейшее ужесточение существующего законодательства по данному вопросу. Другая позиция, выраженная вице-губернатором Семипалатинской области Чернавиным, означала нейтральное отношение к исламу в рамках существующего правового поля. Изменений законов в сторону усиления контроля за татарским духовенством не последовало, но и нейтралитет не приветствовался.

Подводя итоги, отметим, что религиозная политика Российской империи во многом зависела от внешнеполитической обстановки. Правительство Екатерины II с тревогой наблюдало за деятельностью среднеазиатских учителей ислама в Казахской степи. Чтобы нейтрализовать их влияние, было решено оказать государственную поддержку татарским муллам, сделав их по сути официальными представителями империи. По мере завоевания Средней Азии во второй половине XIX века посредническая деятельность татарских мулл становилась все менее актуальной. К тому же в деле интеграции казахов в состав империи правительство заметно продвинулось вперед, а влияние волжских татар, переживавших национально-религиозный подъем, могло перечеркнуть все достижения. Неудачная Крымская война и утрата прежних позиций на Ближнем Востоке подогревали антиисламские настроения. В результате изменилось отношение и к татарскому духовенству, и к исламу в целом.

Окончательный поворот к новой религиозной политике произошёл в ходе реформы 1868 г. Наиболее значимым нововведением было организационное разделение мусульман-казахов и мусульман-татар, а также установление контроля за численностью мечетей и находившихся при них школ. Российские власти медленно, но верно шли в сторону унификации, что предполагало развитие в первую очередь светского

¹ По представлению акмолинского губернатора о вредном влиянии на киргизское население духовных лиц из татар // ИАОО. Ф. 3. Оп. 9. Д. 15406. Л. 52–53.

образования в противовес религиозному. Независимо от целей империи, благодаря российским ученым казахский народ обрел свою письменность и литературный язык, без которых оформление казахской нации трудно представить. В результате российскому правительству удалось усилить светское направление казахской культуры и сохранить религиозную инертность казахов. При этом российская администрация проводила корректную политику, пресекая какие-либо инициативы, выходящие за рамки закона и ограничивающие исламское население. Таким образом, целостность Российской империи обеспечивалась не только военной мощью, но и гибкой религиозной политикой.

Источник

Исторический архив Омской Области (АОО). Ф. 3. Главное управление Западной Сибири. Оп. 9. Д. 15406. Л. 1–4, 18–23, 25–26, 33–34, 36–46, 52–53, 57–59.

Литература

Айтмухамбетов А. А., Ермекбаев Ж. А. Эволюция образования в Казахстане в процессе развития русско-казахских отношений (середина XIX — начало XX в.) // *Степной край: зона взаимодействия русского и казахского народов (XVIII–XX вв.): Междунар. науч. конф., посвящ. 175-летию образования Ом. обл.: тез. докл. и сообщ. / Ом. гос. ун-т, Евраз. нац. ун-т им. Л. Н. Гумилева, Кокшетаус. ун-т им. Ч. Ч. Валиханова [и др.; редкол.: Н. Н. Бревнова, А. И. Казанник, А. В. Ремнев (отв. ред.) и др.]. Омск, 1998. С. 122–124.*

Актаева К. К. Особенности школьного образования в Казахстане во второй половине XIX в. // *Степной край: зона взаимодействия русского и казахского народов (XVIII–XX вв.). Омск, 1998. С. 115–117.*

Каппелер А. Россия — многонациональная империя: Возникновение. История. Распад. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 342 с.

Султангалиева Г. «Татарская» диаспора в конфессиональных связях казахской степи (XVIII–XIX вв.) // *Вестник Евразии. 2000. № 4. С. 20–36.*

Прошлое Казахстана в источниках и материалах. Сб. I (V в. до н. э. — XVIII в.) / под ред. проф. С. Д. Асфендиарова и проф. П. А. Кунте. Алма-Ата — М.: Казахское краевое издательство, 1935. 299 с.

Source

Istoricheskij arhiv Omskoj oblasti (АОО) [Historical archive of the Omsk region.] F. 3. Glavnoe upravlenie Zapadnoj Sibiri [The main administration of West Siberia]. Op. 9. D. 15406. L. 1–4, 18–23, 25–26, 33–34, 36–46, 52–53, 57–59.

References

Ajtmuhambetov A. A., Ermekbaev Zh. A. (1998). Jevoljucija obrazovaniya v Kazahstane v processe razvitija russko-kazahskih otnoshenij (seredina XIX — nachalo XX vv.) [Evolution of Education in Kazakhstan in the Process of Development of Russian-Kazakh Relations (the Middle of XIX — Early XX Centuries)]. *Stepnoj kraj: zona vzaimodejstviya russkogo i kazahskogo narodov (XVIII–XX vv.): Mezhdunar. nauch. konf., posvyashch. 175-letiyu obrazovaniya Om. obl.: tez. dokl. i soobshch. / Om. gos. un-t, Evraz. nac. un-t im. L. N. Gumileva, Kokshetaus. un-t im. Ch. Ch. Valihanova [i dr.; redkol.: N. N. Brevnova, A. I. Kazannik, A. V. Remnev (otv. red.) i dr.]*. Omsk. S. 122–124.

Aktaeva K. K. (1998) Osobennosti shkol'nogo obrazovaniya v Kazahstane vo vtoroj polovine XIX v. [Features of School Education in Kazakhstan in the Second Half of the XIX Century]. *Stepnoj kraj: zona vzaimodejstviya russkogo i kazahskogo narodov (XVIII–XX vv.): Mezhdunar. nauch. konf., posvyashch. 175-letiyu obrazovaniya Om. obl.: tez. dokl. i soobshch. / Om. gos. un-t, Evraz. nac. un-t im. L. N. Gumileva, Kokshetaus. un-t im. Ch. Ch. Valihanova [i dr.; redkol.: N. N. Brevnova, A. I. Kazannik, A. V. Remnev (otv. red.) i dr.]*. Omsk. S. 115–117.

Asfendiarov S. A., Kunte P. A. (Ed.) (1935). *Proshloe Kazahstana v istochnikah i materialah. Sb. I* (V v. do n. eh. — XVIII v.) [The Past of Kazakhstan in Sources and Materials from the 5th Century BC till the 18th Century AD]. Alma-Ata: Kazahskoe kraevoe izdatel'stvo. 299 pp.

Kappeler A. (2000). *Rossiya — mnogonatsional'naya imperiya. Vozniknovenie — istoriya — raspad*. [Russia as a Multinational Empire. Appearance — History — Decay. In Russ.]. Moscow: Progress-Tradition. 324 pp.

Sultangalieva G. (2000). «Tatarskaja» diaspora v konfessional'nyh svyazjah kazahskoj stepi (XVIII–XIX vv.) ['Tatar' Diaspora in the Confessional Ties of the Kazakh Steppe (XVIII–XIX Centuries)]. *Bulletin of Eurasia*. 2000, no. 4, pp. 20–36.

The Past of Kazakhstan in Sources and Materials. Vol. 1 (5th Century BC — 18th Century AD). Alma-Ata: Kazahskoe kraevoe izdatel'stvo. 299 s.

RELIGIOUS POLICY AS A TOOL OF INTEGRATION OF KAZAKHS IN RUSSIA IN XVIII–XIX CENTURIES

Abstract. The article reveals the peculiarities of the development of the religious policy of the Russian Empire in relation to the Kazakh population in XVIII – XIX centuries. The author uses previously unpublished materials from the holdings of the Historical archive of Omsk region. This perspective of the study is of practical importance, as in the modern world it is impossible to imagine a multiconfessional state without a certain model of religious policy. One of the variants of such a model was the religious policy of the government of Catherine II. In an effort to culturally integrate the Kazakhs into Russia and to protect them from the influence of the Tashkent, Bukhara and Khiva anti-Petersburg teachers of Islam, the Russian government in the XVIII century made the Tatar mullahs official representatives and guides of the Russian influence among the Muslim Kazakhs. Tatars had to make the prospect of Russian citizenship more attractive for the Kazakh population than the possibility of political unity with Muslims of Central Asian khanates. At the same time, the Central Asian teachers of Islam have already begun their preaching in the Kazakh steppe. But after the conquest of Central Asia the Russian authorities had no more need for the active Tatar presence in the region. The Russian government organizationally separated Muslim Tatars from Muslim Kazakhs, strengthened the secular direction of development of Kazakh culture, maintaining the loyalty of the Kazakh people. At the same time, any illegal initiatives, which restricted the Muslim population of the Empire, were stopped. Thus, the successful expansion of the borders of the Russian Empire in the XIX century is not only an indicator of the military power of the Empire, but also the result of a flexible religious policy.

Keywords: religious policy, Islam, Empire, Tatar mullahs, Kazakhs, Russian administration, integration.

Emel'yanova Natalia,

Cand. Sci. (Hist.), associate professor, Chair of Philosophy and Humanities;
Omsk State Medical University
(12, Lenin Str., Omsk, 644099, Russian Federation).
E-mail: natalya33345@gmail.com



ОБРАЗОВАНИЕ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН







Г. Ю. Хабибуллина

Московский исламский институт, г. Москва

ПРОЕКТНАЯ ТЕХНОЛОГИЯ В ИСЛАМСКОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ УЧРЕЖДЕНИИ

ХАБИБУЛЛИНА Гульфия Юнысовна — канд. пед. наук,
руководитель отдела образования. Департамент образования и науки
ДУМ РФ. Декан. Московский исламский институт
(109382, г. Москва, проезд Кирова, 12).
E-mail: gkhabibullina@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается актуальный для всей образовательной сферы педагогический вопрос: что необходимо формировать у индивида в первую очередь — общенаучную грамотность и кругозор или профессиональную квалификацию? В частном случае исламского образования этот вопрос связан с тем, что выпускники исламского института с первых дней своей профессиональной деятельности сталкиваются с проблемой применения исламских норм к современным событиям. Проектное обучение, которое подразумевает работу с проблемами реального мира и заранее рассчитано на достижение определённого результата, является оптимальной технологией для организации обучения в исламском вузе. В статье обоснована необходимость введения кейс-метода — организации учебной деятельности в виде решения практических задач из повседневной жизни. Для этого проанализированы работы российских мусульманских богословов, которые подчеркивали значимость деятельностного подхода в обучении. Описан характер проблем, с которыми приходится сталкиваться выпускникам исламского вуза. Также рассмотрены практические вопросы разработки кейсов и представлен пример конкретного небольшого кейса по исследованию трудностей передачи исламских терминов средствами русского языка.

Ключевые слова: исламское образование, личностно-ориентированное образование, педагогическая технология, проектное обучение, кейс-метод, практика, самоорганизация, профессиональная компетентность, коммуникация, рациональные доводы, самостоятельное суждение.

Для цитирования: Хабибуллина Г. Ю. Проектная технология в исламском образовательном учреждении. Ислам в современном мире, 2018; 2: 79–92; DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-2-79-92

Статья поступила в редакцию: 05.03.2018

Статья принята к публикации: 05.05.2018

В современном обществе существует потребность в активных, деятельных людях, способных к самообразованию, которые могли бы оптимально выполнять важную прикладную работу в междисциплинарных областях знания, быстро приспосабливаясь к меняющимся условиям труда.

Для развития подобных навыков обучение должно быть практико-ориентированным, связанным с освоением неких технологий, позволяющих получить наглядный результат в конкретных рабочих ситуациях. Еще основоположник научной педагогики Я. А. Коменский стремился отыскать такой порядок обучения, который неминуемо приводил бы к положительным результатам. При этом поощрялась практическая направленность образования: «Тому, что следует выполнять, нужно учиться на деле, — писал Коменский. — Мастера не задерживают своих учеников на теоретических рассуждениях, а тотчас втягивают их в работу с тем, чтобы ковать они научились ковкой, ваять — ваянием...»¹

Идея технологизации обучения является не новой. В педагогике было немало попыток сделать обучение похожим на хорошо отлаженный механизм. Впоследствии многие представления о технологизации обучения существенно дополнились и конкретизировались. Благодаря этому в образовательном пространстве сегодня представлен широкий спектр технологий, применяемых в учебном процессе.

Необходимость целенаправленного профессионального обучения существует и в исламском образовательном процессе. В исламе знающий человек — уважаемый человек. Но ценен он не широкой осведомленностью, а умением творчески применять знания в жизни. На это указывал крупнейший мусульманский богослов-ученый Галимджан Баруди в написанных на татарском языке воспоминаниях *Хатирә дәфтаре*: «Большой объем

¹ Коменский Я. А., Локк Д., Песталоцци И. Г. Педагогическое наследие. Гл. 21: Метод искусств. М.: Педагогика, 1989. С. 302.

информации не дает сам по себе благоприятных результатов. Можно получить пользу только от сведений, пригодных к делу, приспособленных к практике... От сухого преподавания дело не рождается. Умение и совершенство не в самом знании, а в его применении. Необходимость знания определяется его прикладным характером. Некоторые учителя пишут об исламе, богословии и пытаются таким путем заинтересовывать в них людей, а практику упускают из виду. Религия, будь то ислам или любая другая, не должна сводиться только к науке — религия состоит из практики»¹.

Его взгляды относительно практической направленности образования созвучны с идеями известного просветителя Р. Фахрутдинова, который пишет о том, что знания, наука — не самоцель, они прежде всего оцениваются по степени их использования, применения в жизни, т. е. их прикладной значимостью². Критически описывая порядок обучения и программы крупных казанских медресе, Р. Фахрутдинов на страницах журнала «Шуро» писал о том, что в медресе по одной и той же программе учились и будущие муллы, и торговцы, и хлеборобы, — то есть и те, кто собирался учиться 3 года, и те, кто учился в традиционной школе 10–15 лет.

Для подготовки современного выпускника исламской образовательной организации, обладающего интеллектуальными, творческими и коммуникативными умениями, мы обращаемся к технологиям личностно-ориентированного обучения, одной из моделей которого является проектное обучение. **Проектное обучение** предусматривает приобретение новых знаний на основе анализа уже имеющихся нормативных или иных документов, а также изучения опыта решения подобных задач. Совершенно очевидно: технология проектного обучения является одним из вариантов практической реализации идеи продуктивного обучения. «*Продуктивное обучение* (в отличие от традиционной практики обучения) характеризуется тем, что образовательный процесс имеет на выходе индивидуальный опыт продуктивной деятельности»³.

Проектное обучение, в настоящее время определяемое как инновационная технология организации образовательного процесса⁴, рассматривалось также как дидактическая система⁵, в основе которой лежат идеи американского исследователя Д. Дьюи об организации учебной деятельности по решению практических задач из повседневной жизни⁶. Мето-

¹ Цит. по.: Юсупов М. Х. Галимджан Баруди. Казань: Тат. кн. изд-во, 2003. С. 42.

² Баишев Ф. Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова. Уфа: Китап, 1996. С. 104.

³ Педагогика: учебник / Л. П. Крившенко и др. М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2005. С. 336.

⁴ См.: Курилова С. Ю. Проектное обучение как инновационная технология организации образовательного процесса. [Электронный ресурс] // URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/> (дата обращения: 22.01.2017).

⁵ Лернер П. С. Проектный метод в технологической подготовке школьников. . [Электронный ресурс] // URL: http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=1184 (дата обращения: 22.01.2016).

⁶ Дьюи, Джон. Педагогический энциклопедический словарь / под ред. Б. М. Бим-Бада. М., 2003. С. 356.

дологической основой применения проектной технологии в российских условиях являются идеи С. Т. Шацкого о придании личностного смысла освоению обучающимся ценностей мировой культуры, накопленного социального опыта¹; а также теоретические выводы П. П. Блонского о системности и целостности образовательного процесса, что требует междисциплинарного подхода к обучению² и др.

Проектное обучение подразумевает работу с проблемами реального мира, которая ориентирована на обучающихся, заранее спланирована на какой-то результат и связана с практикой. Цель проекта, определяемая в настоящем как углубленное исследование темы, непосредственно связанной с будущей профессиональной деятельностью, заключается в том, чтобы узнать как можно больше по заданной теме, а не искать правильные ответы на вопросы, заданные преподавателем. В аудитории проектного обучения студенты сотрудничают с сокурсниками в течение определенного времени для того, чтобы найти решение проблемы, и по окончании проекта представляют свою работу на обсуждение независимой публике. Конечным результатом проекта может быть мультимедийная презентация, игра, письменный отчет, курсовая работа или иное по форме свидетельство об итогах проделанного студентами (кейс)³.

Развитие проектной культуры связано с основными концептуальными положениями стратегии модернизации образования, в рамках которой важными целями образования становятся:

- развитие у студентов самостоятельности мышления и способности к самоорганизации;
- формирование высокого уровня правовой культуры;
- развитие способности к созидательной деятельности, сотрудничеству;
- воспитание уважительного отношения к чужому мнению;
- развитие умения вести диалог, искать и находить содержательные компромиссы⁴.

Проектная деятельность отличается от учебно-исследовательской и представляет собой способ достижения дидактической цели через детальную разработку проблемы, имеющую по завершении вполне реальный, практический результат, обязательно как-либо оформленный. Студентам предлагается осмыслить нестандартные ситуации, которые требуют решения.

¹ Шацкий С. Т. Педагогические сочинения: в 4 т. / под ред. И. А. Каирова [и др.]; Акад. пед. наук РСФСР. М.: Просвещение, 1962–1965. Т. 4: Статьи, доклады и выступления за 1931–1934 гг. / сост. Д. С. Бершадская. М., 1965. С. 323–326.

² Блонский П. П. Избранные педагогические произведения. М.: Изд-во Акад. пед. наук РСФСР, 1961. С. 689–691.

³ Хабибуллина Г. Ю. Методика преподавания исламских дисциплин: учебное пособие. Казань, 2013. С. 36.

⁴ См.: Концепция Федеральной целевой программы развития образования на 2016–2020 гг. [Электронный ресурс] // URL: <http://static.government.ru/media/files/mlorxfXbbCk.pdf> (дата обращения: 18.04.2018). Федеральный закон «Об образовании в РФ». [Электронный ресурс] // URL: <https://www.zakonrf.info/zakon-ob-obrazovanii-v-rf/> (дата обращения: 18.01.2018).

Выпускники исламского института с первых дней своей профессиональной деятельности сталкиваются с вопросами применения исламских норм к новым современным реалиям и событиям. Одни из них легко решаемы либо решены, другие требуют глубокого анализа. Перечислим лишь некоторые из таких вопросов. Можно ли записывать Коран на диски? Можно ли использовать микрофон при произнесении азана? Мечети открывают расчетные счета в банке — дозволено ли это с точки зрения шариата? Можно ли мусульманину страховать свой автомобиль либо другое имущество? Дозволена ли продажа зерна компании, которая изготавливает алкогольные напитки? Дозволена ли ипотека с точки зрения классического ислама? Отдавать ли детей в образовательные учреждения, где питание нехалаяльное? Как служить мусульманину в рядах вооруженных сил, где питание также нехалаяльное? Надевать ли хиджаб женщинам, проживающим в России? Как передать смысл исламских понятий средствами русского языка?

Здесь приведены вопросы, возникающие обычно в повседневной жизни мусульман, живущих в многоконфессиональном государстве, причем последний из них — часть глобальной проблемы, называемой дискурсивной коммуникацией. Эта проблема все более соотносится с идеологией, и искать ее решение — отнюдь не задача исламских институтов, только начинающих развиваться. Но студентам можно дать задание разрабатывать кейсы по наиболее часто употребляемым исламским понятиям — не только раскрывать смыслы, а, по меткому определению Е. Н. Ивахненко, «разламывать генератор искажений понятий»¹. Это требует от учащихся глубокого умственного труда, кропотливой работы.

Принято считать, что техника кейс-метода была разработана в начале XX века в Гарвардской бизнес-школе. Однако смеем предположить, что основы этой методики лежат в глубокой древности.

Известно, что мусульманские ученые при рассмотрении каждого конкретного случая из жизни выводили шариатские предписания с опорой на исламские знания. Каждый такой случай требовал от ученых исследовательской работы и интеллектуального усердия. Существовала потребность в осмыслении общих знаний применительно к частному, конкретному случаю. В результате осознания такой потребности зародилась наука *‘илм ал-фикх*, о которой Мухаммад ас-Садр писал так: «Дисциплина *‘илм ал-усул*, исследующая общие элементы, является наукой общих теорий, в то время как *‘илм ал-фикх*, основывающаяся на частных элементах, — это наука о применении этих теорий в области частных элементов»².

После смерти Пророка, в период правления праведных халифов (632–661 гг.), постепенно установилась определенная процедура вынесения

¹ Ивахненко Е. Н. Университет: вчера и сегодня // Высшее образование в России. 2008. № 2. С. 125.

² Мухаммад Бакир ас-Садр. История *‘илм аль-усул* / пер. с араб. А. Ежовой. М.: Издательство «Исток», 2009. С. 27.

постановлений: «при отсутствии конкретных предписаний Корана и *Сунны* созывалось собрание сподвижников для вынесения согласованного решения — *иджма'* — по поводу возникшей проблемы. Если не удавалось достичь единогласия, учитывалось мнение большинства сподвижников, в случае отсутствия такового халиф выносил собственное решение с помощью рассуждения, — т. е. на основе *иджтихада*»¹.

Согласно исламской традиции, сподвижники Пророка объяснили последующим поколениям принципы решения религиозных вопросов применительно к жизни и указали способы извлечения шариатских норм из источников ислама. Во времена сподвижников (середина VII в.) появилось два направления в рассмотрении новых задач и вопросов, получившие названия:

— школа приверженцев хадиса (араб. *ахл ал-хадис*), которые отказывались от применения рациональных доводов для решения религиозных вопросов;

— школа приверженцев суждения или мышления (*ахл ар-рай*), которые широко применяли рациональные доводы при решении новых задач.

С опорой на подробный анализ традиционных источников права и их доктринальную интерпретацию мусульманские ученые выносили фетвы, — разъяснение шариатских норм применительно к текущим (актуальным) событиям.

Формируя новое содержание университетского исламского знания, нужно изучать опыт вынесения подобных фетв: важно постижение *правила мысли*, а не повторение позитивного содержания знания; важно использование умственных сил как включение в процесс самостоятельного суждения. Теоретические знания являются тем фундаментом, на базе которого преподавателям следует предлагать обучающимся осмыслить реальную жизненную проблему, описать ее подробно, изучить пути решения, используя аналогичные стратегии, предложить свое решение проблемы и оформить творческий проект. Можно выделить следующие этапы этого процесса: выделение одного конкретного вопроса, не имеющего однозначного решения, формирование дидактических целей, места проблемы в структуре учебного курса исламской образовательной организации, выявление теоретических знаний и умений в этой области, построение программной карты решения, получение полного и ясного ответа на поставленный вопрос.

Однако такого рода ответы должны удовлетворять определенным критериям. Об этом, в частности, говорится в книге Д. В. Мухетдинова «Ислам в XXI веке: программа обновления», в которой автор приводит слова Усамы ас-Сайида Махмуда ал-Азхари — молодого ученого из Университета

¹ Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины / пер. с араб. Казань: Тат. кн. изд-во, 2005. С. 54.

ал-Азхар: «Ответ на вопросы... должен исходить из шариатских доказательств (Корана и Сунны), либо из единогласного мнения ученых (*иджма'*), правил исламского права и его основ (*ал-кава'ид ал фикхийа ва ал-усулийа*), установлений Всевышнего Аллаха (*ас-сунан ал-илахийа*), а также из нравственности (*ал-ахлак*)»¹. Ответы на заданные вопросы будут разные, но все они должны опираться на нравственные нормы и ценности общества, на социально одобряемое поведение. Любая деятельность, имеющая нравственную мотивацию, побуждающая к нравственным отношениям, лежит в основе становления личности и развития общества.

Кейс-метод считается специфической разновидностью проектной технологии обучения и представляет собой не просто нововведение, а направленное на развитие общего интеллектуального и коммуникативного потенциала студентов и преподавателей. Для того чтобы развивать творческое начало у студентов, преподаватель сам должен стать образцом креативности. Кейс — это и литературное произведение, и сценарий — словом, важный творческий проект, позволяющий не только получить информацию, но и погрузиться в атмосферу происходящего. Потому именно преподаватель — знающий, опытный человек — становится модератором этого процесса. В его задачи входит:

- обновлять прежде всего свой творческий потенциал, развивая свои способности;
- вырабатывать у студентов уверенность в собственных силах, ответственность при выполнении каждого задания;
- поощрять генерирование идей;
- учить критически воспринимать информацию, ставя под сомнение устоявшиеся вещи;
- давать творческие задания;
- предоставлять достаточно времени для творческого осмысления задач;
- учить мыслить «перекрестно» — вырабатывать у студентов навык переносить стратегии, которые присутствуют в другой среде, в свою (либо переносить из одной эпохи в другую и т. д.).

Сегодня нет определенного стандарта представления кейсов, но имеется множество теоретических разработок с небольшим количеством примеров, чаще из опыта работы педагога с учениками начального и среднего уровня школ.

В связи с этим возникает несколько практических вопросов:

- как подготовить кейс, какие информационные источники могут помочь в решении неструктурированных проблем (задач) из жизни мусульманской общины?
- как организовать деятельность студентов в режиме кейс-метода, что необходимо учесть?

¹ Цит по: Мужетдинов Д. В. Ислам в XXI веке: программа обновления. М.: ИД «Медина», 2016. С. 164.

Если коротко описать наиболее распространенную модель деятельности педагога, использующего кейс-метод, то она будет предполагать несколько этапов.

Преподаватель формулирует учебную задачу, отражающую практическую ситуацию.

Преподаватель готовит кейс объемом от нескольких страниц до нескольких десятков страниц. Сюжет, отраженный в нем, может быть примером из жизни — такая «действующая» модель называется *практическим кейсом*. Может быть, напротив, выдуманный, нереальный сюжет, такой кейс мало дает для понимания жизни мусульман, но формирует подход к решению проблем. Это *обучающий кейс*, такого рода готовые кейсы имеются в Интернете¹, по возможности их стоит использовать на занятии, дабы облегчить работу преподавателя по подготовке кейсов.

Студенты предварительно изучают кейс, привлекая материалы учебника, лекционного курса и другие различные источники информации, анализируют материал.

После этого на занятии идет подробное групповое обсуждение содержания кейса и происходит выработка возможных решений. Отдельные участники или подгруппы презентуют свои варианты ответов. При этом преподаватель выступает в роли ведущего — генерирует вопросы, фиксирует ответы, поддерживает дискуссию в группе. Все это требует немалых усилий и времени, но основной смысл кейс-метода заключается в том, что он служит моделью исследования для получения нового знания и применения его в профессиональной деятельности, в том числе — самого преподавателя. В результате освоения Основной образовательной программы у выпускника исламской образовательной организации должны быть сформированы универсальные, общепрофессиональные и профессиональные компетенции, которые конкретно прописаны в Федеральном государственном образовательном стандарте. Формирование компетенций обеспечивает запланированные результаты обучения по учебным модулям, практикам и проектной исследовательской деятельности. Тщательно разработанный исследовательский кейс, представляющий собой систематизацию, обобщение и закрепление теоретических знаний, практических умений, признается выпускной квалификационной работой студента.

Пример кейса для работы со студентами

Перед преподавателем русского языка и культуры речи в исламской образовательной организации стоит задача рассказать о коммуникативном аспекте речевой культуры, и преподаватель решает дать этот материал

¹ См.: [Электронный ресурс] // URL: <http://www.casemethod.ru/> (дата обращения: 15.01.2018).

в режиме кейс-метода. Начать необходимо с правильной постановки задачи, которая должна быть сформулирована так, чтобы она описывала практическую ситуацию.

1. Выпускник исламского вуза, обладающий необходимыми религиозными знаниями, должен уметь ясно и грамотно рассказать об исламе на понятном современникам языке. Перед студентами поставлена **задача** — выяснить, правильно ли переводятся на русский язык наиболее часто употребляемые ключевые исламские понятия, и создать базу данных, следуя примеру из разработанного преподавателем кейса.

2. **Кейс** (разработан преподавателем, предоставляется студентам заранее). Нередко мы наблюдаем трудности, связанные с адекватной передачей оригинальных арабо-исламских терминов с помощью русских эквивалентов. Известно, что человеческое мышление находится в теснейшей связи с речью, и понимание ислама в среде российских мусульман формируется прежде всего на основе тех смыслов, которые существуют в русском языке — языке межнационального общения и религиозной проповеди. Значение многих понятий передаётся либо неточно, либо даже искажённо. Необходимо их переосмыслить, переводя на современный, понятный обычному человеку язык.

О трудностях передачи исламских терминов средствами русского языка неоднократно говорил в своих выступлениях и публикациях муфтий Равиль Гайнутдин¹. Ученые Т. Ибрагим², А. В. Полосин³, В. В. Наумкин, Д. З. Хайретдинов⁴ и др. подчеркивали необходимость систематического описания значений всех основных исламских богословских терминов с помощью современного русского языка. Об этом пишут также исследователи М. Кемпер и А. Бустанов⁵. (Преподаватель прилагает к кейсу все необходимые выдержки из текстов перечисленных авторов).

Значение слова — сложная категория, включающая, помимо лексического и грамматического компонента, так называемый коннотативный компонент, или коннотацию, — дополнительные смысловые оттенки или свойства языковой единицы, которые определяют особенности

¹ *Муфтий Равиль Гайнутдин*. Приветствие // Работа с мусульманской молодежью в образовательных учреждениях и религиозных объединениях в России и за рубежом. Сборник материалов и научных статей, представленных на IV международной научно — практической конференции «Работа с мусульманской молодежью в образовательных учреждениях и религиозных объединениях в России и за рубежом» Москва, 25–26 ноября 2011. М.: Издательство Московского исламского университета, 2012. С. 6.

² *Ибрагим Т. К.* Какой перевод Корана нам нужен? [Электронный ресурс] // URL: <http://www.mtss.ru/?page=/ibragim/perevod> (дата обращения: 18.01.2018).

³ *Полосин А. В.* Преодоление язычества: Введение в философию монотеизма: учеб. пособие для вузов. М., 2001. С. 188.

⁴ *Хайретдинов Д. З., Хайретдинов М. З.* К проблеме перевода и транскрипции арабских слов // Минарет. 2007. № 4(14). [Электронный ресурс] // URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/14/khairatdin.htm? (дата обращения 18.01.2018).

⁵ *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia* / eds. A. K. Bustanov, M. Kemper. Amsterdam: Pegasus, 2012.

ее употребления в речи и которые во многом зависят от контекста. Так, арабское слово «*ихтилаф*» часто переводят на русский язык как «*разногласие*». Тем самым понятие приобретает негативный смысл. Приведем пример употребления слова «*ихтилаф*» в тексте:

«Ас-Сухайли и другие факихи указывали, что в этом хадисе имеется указание на один из принципов фикха, согласно которому не следует порицать ни того, кто поймет какой-либо аят или хадис буквально, ни того, кто извлечет из него нечто особое. Кроме того, в нем есть указание на то, что правы все муджтахиды, между которыми есть *разногласия* по ответвлениям фикха, и прав каждый муджтахид, если вывод, сделанный им путем иджитхада, соответствует одному из возможных толкований»¹.

В Большом арабско-русском словаре (автор — Х. К. Баранов) содержатся несколько значений слова «*ихтилаф*»: 1) *разнообразие*; 2) *различие, расхождение*; 3) *колебание, изменчивость*; 4) *чередование*; 5) *разногласие, противоречие, несогласие, раздор*².

В Коране же понятие «*ихтилаф*» употребляется в значении «*разница*», «*смена*», например, *смена* дня и ночи, а также *расхождение (во мнениях)*. Так, в аяте 190 суры 3 «Семейство 'Имрана» («Али 'Имран») понятие *ихтилаф* означает «смена». «Воистину, в сотворении небес и земли, и в смене дня и ночи заключены знамения для обладающих разумом»³.

Расхождения случались в среде сподвижников Пророка при решении правовых вопросов. Согласно исламской вероучительной традиции, в истории человечества наблюдались и другие, более глубокие раздоры и несогласия, — например, в племени Нуха (Ноя), когда жившие в те времена люди, забыв о единобожии, начали поклоняться звездам. Звезды днем не видны, поэтому они сделали для каждой звезды идола и стали им поклоняться. Всевышний послал пророка Нуха, чтобы наставить заблудших на истинный путь. В Коране упоминание об этом содержится в аяте 213 суры 2 «Корова» («ал-Бакара»): «Люди были одной общиной, и Аллах отправил пророков вестниками и увещевателями, ниспослал с ними Писание во истине, чтобы рассудить между людьми в том, в чем они *разошлись*. И *разошлись* во мнениях только те, которым было даровано Писание, после того, как к ним явились ясные знамения, по злобе между собой. Аллах по Своей воле вывел уверовавших к той истине, относительно которой они *разошлись* во мнениях»⁴. Здесь рассматриваемое нами слово *ихтилаф* встречается три раза в форме 3 л. мн. ч. соответствующего глагола

¹ Абдальхамид Махмуд Тахмаз. Ханафитский фикх. Т. 1. М.: Издательский дом «Нур», 2013. С. 11–12.

² Баранов Х. К. Большой арабско-русский словарь: в 2 т. 13-е изд., стер. М.: Живой язык, 2011. Т. 2. С. 234.

³ Священный Коран с комментариями на русском языке. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2007. С. 205.

⁴ Там же. С. 104–105.

VIII породы *ихталафа*, в сочетании с другими словами: «*фи ма ихталафу фихи*» — *в том, в чем они разошлись*; «*ва ихталафу фихи*» — *и разошлись во мнениях*; «*ли ма ихталафу фихи*» — *относительно которой они разошлись*.

Продолжая рассмотрение сюжета, вновь обратимся к Корану: не уверовавшие в миссию Нуха сказали: «О Нух (Ной)! Ты *пререкался* с нами и *пререкался* долго. Так яви же нам то, чем ты угрожаешь нам, если ты — один из тех, кто говорит правду»¹ (Коран, 11: 32). На их слова Нух ответил: «Воистину, это явит вам сам Аллах, если пожелает, и не в ваших силах предотвратить это. Мои наставления не принесут вам пользы, даже если я хочу дать вам добрый совет, если Аллах пожелал ввести вас в заблуждение. Он — ваш Господь, и к нему вы будете возвращены»². (Коран, 11: 33–34) Согласно Корану, такие беседы Нуха со своим народом продолжались долго: «За это время и ковчег был уже готов. Как сообщается в айте 40 суры “Худ”, началом наказания должна была стать вода, которая хлынет из очага. Это будет сигналом для уверовавших, которые быстро поднимутся на ковчег. Пришедшее от Всевышнего Аллаха сообщение было подробно разъяснено достопочтенным Нухом уверовавшим»³.

Исходя из рассмотренных примеров, выделим следующие аспекты употребления слова *ихтилаф*:

реальный — разногласие;

словарный — 1) разнообразие; 2) различие, расхождение; 3) колебание, изменчивость; 4) чередование; 5) разногласие, противоречие, несогласие, раздор;

текстологический — разница, смена (дня и ночи), а также расхождение (во мнениях);

исторический — раздел, различия, а также разногласие, противоречие, несогласие, раздор.

Далее преподаватель организует работу студентов по решению поставленной задачи, формулирует критерии оценки кейса. Создаются подгруппы, и каждая из них по представленной схеме осуществляет анализ 10 арабо-исламских богословских понятий. В кейс войдут выдержки из статей, книг, фильмов, словарей и т. п. Результатом проекта может быть не только созданный студентами кейс, но и мультимедийная презентация, письменный отчет, курсовая работа, дипломный проект.

Проблема развития проектного обучения в исламском образовательном пространстве, а именно внедрение кейс-метода в практику, является весьма актуальной. Этот метод ориентирован не столько на получение конкретных знаний (хотя и на него тоже), сколько на формирование профессиональной компетентности, на развитие умений и навыков мыслительной

¹ Священный Коран с комментариями на русском языке. С. 542.

² Там же. С. 543.

³ Казанджи А. Л. История пророков. М.: Издательство Новый Свет, 2010. С. 29.

деятельности. В настоящее время, когда продумывается содержание исламского академического образования в магистратуре и аспирантуре, по нашему мнению, для успешной адаптации студентов к их будущей деятельности необходимо выбрать именно этот путь и разрабатывать кейсы с решением неструктурированных проблем из жизни мусульман России.

Литература:

Абдальхамид Махмуд Тахмаз. Ханафитский фикх. Т. 1 / пер. с араб. А. Нирша; 3-е изд., испр. и доп.; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: Издательский дом «Нур», 2013. 366 с.

Баранов Х. К. Большой арабско-русский словарь: в 2 т. 13-е изд., стер. М.: Живой язык, 2011. Т. 2. 480 с.

Баишев Ф. Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова. Уфа: Китап, 1996. 176 с.

Блонский П. П. Избранные педагогические произведения. М.: Изд-во Акад. пед. наук РСФСР, 1961. 696 с.

Казанджи А. Л. История пророков. М.: Издательство Новый Свет, 2009. 270 с.

Коменский Я. А., Локк Д., Песталоцци И. Г. Педагогическое наследие. М.: Педагогика, 1989. 416 с.

Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины / пер. с араб. Казань: Тат. кн. изд-во, 2005. 304 с.

Муфтий Равиль Гайнутдин. Приветствие // Работа с мусульманской молодежью в образовательных учреждениях и религиозных объединениях в России и за рубежом: сборник материалов и научных статей, представленных на IV международной научно-практической конференции «Работа с мусульманской молодежью в образовательных учреждениях и религиозных объединениях в России и за рубежом». Москва, 25–26 ноября 2011. М.: Издательство Московского исламского университета, 2012. С. 5–6.

Мухаммад Бакир ас-Садр. История 'илм аль-усул / пер. с араб. А. Ежовой. М.: Издательство «Исток», 2009. 144 с.

Мухетдинов Д. В. Ислам в XXI веке: программа обновления. М.: ИД «Медина», 2016. 196 с.

Педагогика: учебник / Л. П. Крившенко и др. М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2005. 432 с.

Ивахненко Е. Н. Университет: вчера и сегодня // Высшее образование в России. 2008. № 2. С. 125.

Полосин А. В. Преодоление язычества: Введение в философию монотеизма: учеб. пособие для вузов. М.: Ладомир, 2001. 196 с.

Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. 1888 с.

Хабибуллина Г. Ю. Методика преподавания исламских дисциплин: учебное пособие. Казань, 2013. 192 с.

Шацкий С. Т. Педагогические сочинения: в 4 т. / под ред. И. А. Каирова [и др.]; Акад. пед. наук РСФСР. М.: Просвещение, 1962–1965. Т. 4: Статьи, доклады и выступления за 1931–1934 гг. / сост. Д. С. Бершадская. М., 1965. 328 с.

Юсупов М. Х. Галимджан Баруди. Казань: Тат. кн. изд-во, 2003. 208 с.

References

Baishev F. N. (1996). *Obshchestvenno-politicheskie i нравstvenno-ehicheskie vzglyady Rizy Fahretdinova* [Social, Political and Ethical Ideas of Riza Fakhretdinov]. Ufa: Kitap. 176 p.

Baqir al-Sadr M. (2009). *Istoriya 'ilm al-usul* [The History of 'Ilm al-Usul]. Moscow: Istok. 144 p.

Baranov H. K. (2011). *Bol'shoj arabsko-russkij slovar'*. T. 2 [The Great Arabic-Russian Dictionary. Vol. 2]. Moscow: Zhivoy yazik. 480 p.

Blonskiy P. P. (1961). *Izbrannye pedagogicheskie proizvedeniya* [Selected Pedagogical Works]. Moscow: APN RSFSR. 696 p.

Bustanov A. K., Kemper M. (Ed.) (2012). *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Amsterdam: Pegasus. 416 p.

Gainutdin R. (2012). Privetstvie [Greeting]. *Rabota s musul'manskoj molodezh'yu v obrazovatel'nyh uchrezhdeniyah i religioznyh ob'edineniyah v Rossii i za rubezhom: sbornik materialov i nauchnyh statej, predstavlenykh na IV mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii «Rabota s musul'manskoj molodezh'yu v obrazovatel'nyh uchrezhdeniyah i religioznyh ob'edineniyah v Rossii i za rubezhom»*. Moskva, 25–26 noyabrya 2011. Moscow: MII. Pp. 5–6.

Ivahnenko E. N. (2008). Universitet: vchera i segodnya [The University Yesterday and Today]. *Vysshee obrazovanie v Rossii*. 2008. No. 2. P. 125.

Kazanji A. L. (2009). *Istoriya prorokov* [History of Prophets]. Moscow: Noviy svet. 270 p.

Khabibullina G. Yu. (2013). *Metodika prepodavaniya islamskih disciplin*. Kazan, 2013. 192 p.

Komenskiy Ya. A., Lokk D., Pestalocci I. G. (1989). *Pedagogicheskoe nasledie* [The Pedagogical Heritage]. Moscow: Pedagogika. 416 p.

Krivshenko L. P. et al. (2005). *Pedagogika: uchebnik* [Manual on Pedagogics]. Moscow: Prospekt. 432 p.

Kursavi A. (2005). *Nastavlenie lyudej na put' istiny* [Instruction of People to the Way of Truth]. Kazan: Tatknigoizdat. 304 p.

Mukhetdinov D. V. (2016). *Islam v XXI veke: programma obnoveniya* [Islam in the 21th Century: a Program of Renewal]. Moscow: Medina. 196 p.

Polosin A. V. (2001). *Preodolenie yazychestva: Vvedenie v filosofiyu mono-teizma* [Overcoming of the Paganism. Introduction to the Philosophy of Monotheism]. Moscow: Ladomir. 196 p.

Svyashchennyj Koran s kommentariyami na russkom yazyke (2015). [The Holy Qur'an with Russian commentary]. N. Novgorod: Medina. 1888 p.

Shatski S. T. (1965). *Pedagogicheskie sochineniya: v 4 t. T. 4. Stat'i, doklady i vystupleniya za 1931–1934 gg.* [Pedagogical Works in 4 vol. Vol. 4. Articles. Lectures. Addresses]. Moscow: APN RSFSR. 328 p.

Tahmaz A. M. (2013). *Hanafitskij fikh. T. 1* [The Hanafi Fiqh. Vol. 1]. Moscow: Nur. 366 p.

Yusupov M. H. (2003). *Galimjan Barudi*. Kazan: Tatknigoizdat. 208 p.

Education of Muslims of Russia

PROJECT TECHNOLOGIES IN ISLAMIC EDUCATION

Abstract. The paper deals with the important question of correlation between the development of general erudition and increasing the level of professional competences in Islamic theological education. The imams from the first day of their work must understand and resolve difficult psychological, philosophical and moral problems in the community of believers. So, the author points out the case-method as the best possibility of the elaboration of practical theological competences. The author describes theoretical positions of Islamic theologians of Russia, who paid a lot of attention to the professional and pedagogical problems of religious activities of Muslim community leaders. One case, which is tied with the translation of Arabic religious terms, is presented in the paper.

Keywords: Islamic education, personality-oriented education, educational technology, project learning, case method, practice, self-organization, professional competence, communication, rational arguments, self-judgment.

Gulfiya Yu. Khabibullina,

Cand. Sci. (Pedagog.), head of Department of Education and Science, Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation; dean of full-time tuition sector, Moscow Islamic Institute
(12, Kirov Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).
E-mail: gkhabibullina@gmail.com



*ИСЛАМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ*







И. Р. Насыров

Институт философии РАН, г. Москва

ВЗГЛЯДЫ КАТИБА ЧЕЛЕБИ (ХАДЖИ ХАЛИФА) НА ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО

НАСЫРОВ Ильшат Рашитович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук
(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр.1).
E-mail: ilshatn60@mail.ru

Аннотация. Катиб Челеби (Хаджи Халифа) — выдающийся османский ученый-энциклопедист, историк и мыслитель XVII в. Политические изменения в исламском мире в XV–XVI вв. (экспансия Османской империи и ее подъем) привели к появлению османской историографической традиции, многие представители которой, в том числе Катиб Челеби, развивали свои учения об обществе и государстве под влиянием средневекового мусульманского историка Ибн Халдуна (1332–1406). Среди наиболее оригинальных аспектов социологической теории Ибн Халдуна — следование в области исторических изысканий критическому и причинно-следственному методам и признание социальных, экономических и географических факторов как основных в развитии общества, государства и цивилизации. Катиб Челеби разделял идею Ибн Халдуна о необходимости использования критического метода и отказа от простого описательства в области исторических исследований. Как и великий арабо-мусульманский историк, Катиб Челеби считал, что развитие общества является историческим процессом, который включает в себя несколько этапов. Он стремился переосмыслить и развить некоторые положения учения Ибн Халдуна о государстве.

Ключевые слова: Катиб Челеби (Хаджи Халифа), Ибн Халдун, философия истории, османская историографическая традиция.

Для цитирования: Насыров И. Р. Взгляды Катиба Челеби (Хаджи Халифа) на общество и государство. Ислам в современном мире, 2018; 2: 95–110. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-2-95-110

Статья поступила в редакцию: 23.03.2018

Статья принята к публикации: 01.05.2018

Статья посвящена исследованию взглядов османского историка и доксографа Катиба Челеби (Хаджи Халифа) (1609–1657) на природу общества и государства в контексте социологического учения крупнейшего средневекового мусульманского историка Ибн Халдуна (1332–1406).

Катиб Челеби (настоящее имя — Мустафа Абдуллах) родился в Стамбуле в 1609 г. Получил известность под прозвищем Хаджи Халифа. Его отец дослужился до звания дворцового оруженосца (*силахдар*) в Эндеруне, личных покоях султана во дворце Топкапы в Стамбуле, и был вхож в образованные круги. В пять лет Катиб Челеби начал обучаться письму и чтению, а также религиозным дисциплинам. В юном возрасте он сопровождал отца в экспедиции по подавлению восстания Абазы-паши (1624 г.). Катиб Челеби участвовал в нескольких военных походах турецких султанов, в том числе в Багдадском 1626 г. Приняв участие в кампании 1635 г. под командованием султана Мурада IV, он вскоре вышел в отставку и полностью посвятил себя науке¹.

Катиб Челеби прославился как всесторонний ученый, энциклопедист. Немецкий востоковед Франц Бабингер (1891–1967) называл его «ас-Суйути турков-османов», указывая тем самым на схожесть его таланта с необычайно разносторонним дарованием египетского мусульманского ученого ас-Суйути (1445–1505). Катиб Челеби оставил сочинения по различным отраслям науки — истории, библиографии, правоведению, богословию, географии и литературе. Его социально-политические взгляды наиболее полно изложены в трактате «Порядок действия для исправления неурядиц» (*Дустур ал-амал ли-ислах ал-халал*) (далее в тексте будет приводиться его сокращенное название — *Дустур ал-амал*) и в заключительной части исторического сочинения «Упорядочение истории» (*Таквим ат-таварих*).

¹ Gökyay, Orhan Şaik. Kâtip Çelebi ve Düstûrü'l-âmel (*Kâtip Çelebi and Instructions for the Reform of Abuses*) // İş Ahlakı Dergisi. Kasım 2010. Cilt 3, Sayı 6. S. 109–110.

На социально-политические и исторические воззрения Катиба Челеби, как и многих других османских историков, повлияли гуморальная теория Гиппократ и Гален — античных ученых-врачей, социально-политическая концепция средневекового мусульманского философа ал-Фараби и особенно — социальное учение великого арабо-мусульманского историка и мыслителя Ибн Халдуна (1332–1406), который считается создателем философии истории. К заслугам Ибн Халдуна относится также разработка трудовой теории стоимости за три столетия до возникновения политэкономии в Западной Европе. В области исторических исследований он придерживался критического и причинно-следственного методов, рассматривал социальный, экономический и географический факторы как главные в развитии общества, государства и цивилизации и признавал человека существом социальным и культурно обусловленным. Его философия истории наиболее полно изложена в сочинении «Введение» (*Мукаддима*)¹.

Из культурного сознания Запада до сих пор не изжито ошибочное представление о том, что идеи Ибн Халдуна не нашли отклика среди мусульманских ученых. Даже многие специалисты полагают, будто его сочинение *Мукаддима* пребывало в забвении вплоть до открытия его на Западе в XIX в., что в корне неверно². Многовековая традиция обращения к учению Ибн Халдуна интеллектуалов Османской империи опровергает это ошибочное представление. Выдающийся русский историк и востоковед Василий Бартольд (1869–1930) отмечает, что произведение Ибн Халдуна *Мукаддима* было переведено на староосманский язык и служило настольной книгой турецким государственным деятелям. Видный востоковед Франц Розенталь (1914–2003), осуществивший перевод *Мукаддимы* на английский язык (1958), упоминает имена наиболее видных османских ученых и историков, разделявших основные положения учения Ибн Халдуна, — Увейси (1561–1628), Ташкопрюлю-заде (1495–1561), Катиба Челеби (Хаджи Халифа) (1609–1657) и Мустафы На‘има (1655–1716)³. Влияние Ибн Халдуна на османских

¹ «Введение» (*Мукаддима*) на самом деле представляет собой первую часть исторического сочинения Ибн Халдуна под названием «Книга назидательных примеров по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть» (*Китаб ал-‘ибар ва диван ал-мубтада’ ва ал-хабар фи айам ал-‘араб ва ал-‘аджам ва ал-барбар ва ман ‘асара-хум мин зи-ас-султан ал-акбар*), или просто *Китаб ал-‘ибар*. В дальнейшем *Мукаддима* вошла в научный оборот как самостоятельный труд.

² Бартольд В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском мире // Бартольд В. Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир. М.: Книжный клуб Книговек, 2012. С. 291; Rosenthal, Franz. Ibn Khaldun's Life (Translator's Introduction) // Ibn Khaldūn. The Muqaddimah. An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. New York: Pantheon Books, 1958. Vol. 1. Pp. lxxv–lxxvi; Togan A. Zeki Velidi. Tarihte Usûl. Istanbul: Enderunkitabevi, 1981. S. 159; Talbi M. Ibn Khaldūn // The Encyclopaedia of Islam. Vol. III. Leiden, 1983. P. 831; Stowasser B. Ibn Khaldun's Philosophy of History: The Rise and Fall of States and Civilizations // Working Paper at the Faculty of Political Science. Ankara, 1984. P. 185–190.

³ Rosenthal F. Ibn Khaldun's Life. PP. lxxv–lxxvi.

историков прослеживается вплоть до XX в., поэтому в современной турецкой исторической науке принято обозначать эту многовековую традицию термином «ибн-халдунизм» (*Ибн Халдунджулук*)¹.

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению социально-политической доктрины Катиба Челеби, следует остановиться на тех предпосылках, с которыми связано преодоление providentialизма среди образованной части османского общества и возникновение в этой среде критического взгляда на историю. Экспансия Османской империи и ее подъем в XV — нач. XVI в. вызвали рост интереса к историческому знанию среди турок-османов. Для ранней османской историографии этого периода были характерны описательность и некритическое отношение к легендарным сказаниям огузов — предков турок. Хроники османских историков в указанный период все еще составлялись в жанре *магази* (рассказы о завоевательных походах пророка Мухаммада). Сочинения ранних османских историков пронизаны духом воинственности, полны описаний героических деяний турецких султанов и восхвалений военных традиций тюрок, но очень скупы в части изложения авторских взглядов на всеобщую историю, природу человеческого общества и власти. Социально-политические воззрения этих историков не выходили за рамки сложившейся к тому времени суннитской доктрины о верховной власти (*халифат*) как результате трансформации социально-политических идеалов эпохи распада родоплеменного строя на Аравийском полуострове под влиянием представлений о природе верховной власти, сформировавшихся в обществах цивилизаций Передней Азии. В Османском государстве в период его возвышения сложился и действовал военно-административный аппарат, во главе которого стояли султаны. Этот аппарат, формально претендуя на религиозную легитимность, фактически ориентировался на иранские и византийские политические традиции.

Османский историк Ашикпаша-заде (ум. в 1491 или 1502 г.) ограничился традиционным славословием Богу и пророку Мухаммаду, предельно кратким (буквально в несколько строк) предуведомлением о своем желании составить историческое сочинение о деяниях Османов (династия турецких султанов) и панегириком из 22 бейтов (двустихий) в качестве вводной части к своему историческому трактату «Достохвальные качества семейства османских султанов» (*Менакиб-и Али-и Осман*), более известному под названием *Ашикпаша-заде тарихи*². В своих стихах он утверждает, что султаны являются орудием реализации воли Бога, непостижимой для человеческого ума. Прославление

¹ Okumuş, Eyder. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009. S. 14.

² Âşıkpaşazâde. Âşıkpaşazâde Tarihi [Osmanlı Tarihi (1285–1502)]. İstanbul: Bilge kültür sanat, 2013. S. 3–5.

по сути волюнтаристских действий Бога, делающего кого-то султаном, а кого-то — бедняком¹, направлено на оправдание обособления светской власти (в лице турецких султанов) и ее преобладания над властью религиозной.

Мевлана Мехмед Нешри (ум. в 1520 г.), автор трактата «Зеркало мира» (*Джиханнума*), во вводной части своего произведения, также написанного на староосманском языке, уже излагает более «концептуальный» взгляд на предмет исторической науки, ее место в общей системе знания, и даже рассуждает о природе власти. Он пишет, что помимо богооткровенных «небесных книг» (Тора, Псалмы, Евангелие и Коран), есть книги, содержащие знания о единобожии (*илм-и тевахид*), религиозных предписаниях (*илм-и шерайи*) и истории (*илм-и теваарих*). Если миссия пророков состояла в донесении до людей знаний, составляющих содержание «небесных книг», то дело религиозных ученых заключается в занятии науками о предписаниях религии, а правителей — политикой (*сийасет*). Ученые нуждаются в правителях для претворения религиозных предписаний. Если же кто-то из благородных царей (*мулук-и керам*) усвоит, наряду со знанием исламской религии, еще и знание об исторических событиях и деяниях прошлых правителей, то превратится в того, в ком проявится свет пророчества. Таким образом, цель пророков состояла в доведении откровений свыше, а задача правителей заключается в претворении божественного замысла на земле («Султан — тень Бога на земле (*ас-султан зилл Аллах фи ал-ард*)»²). Пророчество и власть следует представлять в образе двух колец на пальце. Без света пророчества люди будут пребывать в невежестве, отсутствие же политической власти приведет к беспорядку в мире, торжеству зла и произвола³.

Утверждение Мевланы Мехмеда Нешри о султанах как преемниках Бога на земле отсылает к общей проблеме соотношения светских и религиозных авторитетов в средневековом мусульманском обществе. Для понимания этой проблемы следует иметь в виду наличие в исламе двух тенденций — слияния и разделения светского и духовного (религиозного). Система халифата в средневековом мусульманском обществе рассматривалась как воплощение нераздельности светского и духовного. Но практика политической жизни не соответствовала указанному идеалу религиозного правления. Начиная с X в. халифы стали терять функции власти, постепенно переходившие в руки султанов, реальных носителей светской власти (Буиды, сельджуки, султаны-мамлюки и т. д.). Но последние, будучи светскими правителями,

¹ *Âşıkpaşazâde. Âşıkpaşazâde Tarihi* [Osmanlı Tarihi (1285–1502)]. S. 4.

² *Mevlânâ Mehmed Neşrî. Cihânnümâ* [Osmanlı Tarihi (1288–1485)]. Istanbul: Bilge kültür sanat, 2013. S. 4.

³ *Mevlânâ Mehmed Neşrî. Cihânnümâ* [Osmanlı Tarihi (1288–1485)]. S. 3–4.

старались формально сохранить наличие халифа, так как ни они сами, ни их подданные не могли представить исламское государство без халифа. Этим объясняются периодические попытки светских правителей, тех же османских султанов, объявить себя халифами, наместниками Бога на земле¹.

Вышесказанное позволяет лучше понять мотивы, которыми руководствовался Мевлана Мехмед Нешри в попытках придать османским султанам статус «тени Бога на земле», или наместников Бога на земле. Стремление правителей Османской империи к тому, чтобы сосредоточить в своих руках всю полноту власти и взять под полный контроль политические и религиозные функции в государстве, нуждалось в идеологическом оправдании.

С середины XVI в. османские историки обращают внимание на учение Ибн Халдуна. Объективной причиной их интереса к его философии истории стали кризис и начавшийся упадок Османского государства. Опираясь на его идеи, османские историки разрабатывали исторические и социально-политические учения², в рамках которых исследовали причины возникновения, развития и гибели государства, чтобы вывести Османскую империю из состояния упадка.

К числу османских историков и интеллектуалов, находившихся под влиянием Ибн Халдуна, помимо уже упомянутых Увейси, Ташкопрюлю-заде Ахмада Эфенди, Хаджи Халифы (Катиба Челеби), Мустафы На'има, относятся Хафиз-и Аджам (ум. в 1550), Кинили-заде Али Эфенди (1510–1572), Мустафа Джанаби (ум. в 1591), Гелиболулу Мустафа Али (1541–1600), Кочи Бей (XVII в.), Хазерфен Хусейн Бей (ум. в 1691), Мунаджжим-баши Дервиш Деде Эфенди (1631–1702), Дефтердар Сары Мехмет Паша (ум. в 1717), шейх-ул-ислам Пири-заде Мухаммад Сахиб Эфенди (1674–1749), Ахмет Ресми Эфенди (1700–1783), Ахмет Вефик Паша (1813–1891), Хайруллах Эфенди (1817–1866), Абд ал-Латиф Сухби Паша (1818–1885), Мидхат Паша (1822–1884), Джевдет Паша (1822–1895), Мустафа Нури Паша (1824–1890), Геленбеви-заде Ахмет Тевфик Эфенди (ум. 1890), Намик Кемал (1840–1888), Абд ар-Рахман Шереф (1853–1925) и Муаллим Джевдет (1883–1935)³.

Из перечисленных османских ученых трое — Кинили-заде Али Эфенди, Катиб Челеби (Хаджи Халифа) и Мустафа На'има — наиболее систематически занимались историческими исследованиями и анализом причин развития человеческой цивилизации и государства. Они восприняли положение великого арабо-мусульманского историка

¹ Пиотровский М. Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам. Религия, общество, государство. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 186.

² Togan, A. Zeki Velidî. Tarihte usul. S. 158.

³ Okumuş, Ejder. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. S. 68–137.

о необходимости следовать критическому методу в области исторической науки. Как и Ибн Халдун, они считали, что целью исторической науки является обнаружение закономерностей развития общества и государства. В своем библиографическом труде «Раскрытие мнений относительно названий книг и отраслей наук» (*Кашиф аз-зунун ‘ан асами ал-кутуб ва ал-фунун*) Катиб Челеби высоко оценивает историческое произведение Ибн Халдуна *Китаб ал-‘ибар* и особенно вводную часть (*Мукаддима*) к нему, отмечая, что она стала рассматриваться как самостоятельное сочинение, посвященное науке истории и анализу цивилизации (*‘умран*)¹.

Ознакомление этих османских мыслителей с учением Ибн Халдуна о природных и социальных факторах эволюции общества, естественных причинах возникновения государства, этапах его развития и угасания, стимулировало рефлексию, осмысление ими природы государства и общества в поисках спасения Османской империи от упадка и гибели. Усвоение системы взглядов Ибн Халдуна привело к изменению представлений османских историков на природу власти, государства и цивилизации. Они не просто эпигонски воспроизводили его идеи, но стремились творчески использовать их для выработки путей выведения Османской империи из состояния упадка. Они не разделяли тезиса Ибн Халдуна о неизбежности гибели государства по истечении отведенного ему срока.

Рассмотрение социально-политической концепции Катиба Челеби (Хаджи Халифа) следует предварить кратким изложением основных пунктов учения Ибн Халдуна о государстве и цивилизации. Государство (*давла*) в своем развитии проходит пять стадий, чтобы естественным образом отмереть по истечении срока, равного примерно жизни трех поколений людей. Согласно Ибн Халдуну, государство в своем развитии проходит такие стадии: 1) этап возникновения нового государства в результате захвата власти воинственным племенем/народом; 2) этап утверждения единоличной власти, когда новый правитель удаляет наиболее влиятельных носителей групповой/племенной солидарности (*‘асабийя*) от власти, привлекая на их место лично преданных ему представителей других племен/народов и набирая наемную армию как альтернативу племенной войску; 3) этап преуспевания — государство функционирует как отлаженная машина, складываются все условия для процветания наук, искусств и культуры; 4) начало упадка государства, правитель просто имитирует деяния прежних государей ради сохранения власти в своих руках и 5) этап деградации и гибели государства — правитель устраняется от управления государственными

¹ *Kâtip Çelebi. Keşfü’z-zünûn an Esâmi al-kütüb va’l-fünûn*. Arabic. Talik. Autograph copy. Written in 1051. (MS no Carullah 1619. Istanbul). 1640. S. 274.

делами, власть оказывается в руках дворцовой камарильи, государственные органы приходят в негодность, происходит деградация экономики и наблюдается всеобщий упадок нравов¹.

В сочинении «Упорядочение истории» (*Таквим ат-таварих*) Катиб Челеби, следуя Ибн Халдуну, пишет, что движущей силой в ходе возникновения государства является групповая солидарность мужчин рода или племени: «Развитие и общественное состояние каждого разряда людей, его период и стадии соответствуют стадиям развития отдельного человека. Это великий порядок в бытии, в [айате Корана] “Он сотворил вас по периодам”² есть указание на этот смысл. Как срок человеческой жизни равен ста двадцати годам, так и период существования общественного устройства примерно равен этому сроку. Ввиду наличия сильного или слабого устройства и избытка или недостатка сил [и человек и общественное устройство] могут оказаться в противоположных состояниях. Так же как у человека бывают стадии роста, остановки и старения, так и у каждого государства и общества есть три периода в развитии. Ученые люди знают о необходимом характере последовательной смены этих трех стадий. Так же как человек в детстве испытывает нужду для своего воспитания в отце (*падре*)³ и матери (*мадре*), так и каждое государство для своего возникновения нуждается в групповой солидарности мужчин [рода/племени] (*та‘ассуб ва та‘авун риджал*). И также как каждый человек опирается на свой ум и сноровку в поисках пропитания, так и государство каждого государя основывается на казне и государственных финансах, управляемых по справедливым законам»⁴. Нетрудно заметить, что его тезис, согласно которому общество развивается по аналогии с человеческим организмом, который в своем развитии проходит три стадии — стадию роста (*синн-и нумувв*), стадию замедления и остановки (*синн-и вукуф*) и стадию упадка и гибели (*синн-и инхитат*)⁵, восходит к учению Ибн Халдуна о пяти стадиях развития государства.

Катиб Челеби пишет, что подобно тому, как человек по мере взросления переходит из стадии роста в среднюю фазу своего развития, так и государство постепенно, укрепляя органы управления, финансы и войско, переходит в стадию замедления и остановки. Если человек в этот период своей жизни достигает совершенства благодаря мудрому устройению своих дел, то и цари посредством справедливого и продуманного устройства государственных дел могут обеспечить благоденствие

¹ Ибн Халдун. Мукаддима. Сайда–Бейрут: Ал-Мактаба ал-‘асриййа, 1996. С. 145–165.

² Коран / пер. смыслов И. Ю. Крачковского. СПб.: Феникс, 2016. 71: 14.

³ Катиб Челеби нередко использует в своих текстах слова из западноевропейских языков (латинского и итальянского), как, например, в данном случае — падре, madre.

⁴ *Kâtib Çelebi. Takvimü't-tevarih. Kustantiniya [Istanbul]: İbrahim Müteferrika, 1146 [1733]. S. 244.*

⁵ Ibid. S. 244.

своих государств на среднем этапе их развития. Он подчеркивает свою мысль изречением «Лучшее из действий и деяний — срединное (справедливое)» (*хайр ал-'умур авсату-ха*). Подобно тому, как у человека, перешедшего из возраста остановки к старению, постепенно ослабевают чувства и силы, так и общество в своем развитии при переходе от стадии остановки оказывается на стадии упадка.

По словам Катиба Челеби, как в случае, когда уменьшение жары и влажности, являющихся источниками чувств и сил человека, приводит к ослаблению функционирования органов его организма, так и в случае, когда олицетворяющие жар и влажность государственные мужи станут плохо исполнять свои обязанности, это приведет к ухудшению состояния армии и подданных. Некоторые из таких государственных деятелей станут предпринимать меры по выведению государства из состояния упадка, полагаясь на привычные методы решения проблем, но это не даст ожидаемых результатов. Катиб Челеби назидательно изрекает: «Не помогут благовония тому, что пришло в негодность от времени. По мере роста пышности у государства будут увеличиваться его неурядицы. Как признаком старости каждого мужчины являются седина и борода, так и тяга подданных каждого государства к красоте и неге служит признаком начала его упадка. Каждый человек будет стремиться к роскоши, стараясь одеваться не хуже царя и обустроявая свой дом на манер царских покоев. Все будут отдавать предпочтение праздной жизни, полной неги и роскоши, отказываясь от участия в военных походах. Общество впадет в упадок из-за отказа людей выполнять обязанности по обеспечению безопасности страны. “Для всякого предела — свое писание” (*ли-кулл 'аджал китаб*)¹, а потому всякое возвышение и исчезновение предопределено извечным приговором [Бога]»².

Условием долголетия государства является проведение политики (*сийасет*). Катиб Челеби выделяет политику двух видов — рациональную (*сийасет аклийа*), опирающуюся на разум, и шариатскую (*сийасет шар'ийа*), которая основана на законах, содержащихся в Коране и мусульманском предании (*Сунна*). Все дела в государстве мусульман решаются в русле шариатской политики, ведь она, как пишет Катиб Челеби, — лучше политики, основанной только на разуме, и правители мусульманских государств, реализуя шариатскую политику, сподобятся счастья двух миров — посюстороннего и потустороннего. Причиной долголетия немусульманского государства, которым правит царь-немусульманин, является управление посредством политики, основанной на разуме. Катиб Челеби утверждает, что это обстоятельство служит

¹ Коран, 13: 38.

² *Kâtib Çelebi. Takvimü't-tevarih. S. 245–246.*

доказательством того, что несправедливость, или несправедливое правление, является причиной гибели государства. Он пишет, что именно об этом говорится в мудром изречении «Мир разрушится не от неведения, а от зла» (*дунйа куфр илэ йыкылмаз, зулмлэ йыкылыр*)¹.

Катиб Челеби не разделял пессимистического взгляда Ибн Халдуна на государство и общество периода упадка. В отличие от своего предшественника, он полагал, что, даже если государство находится в состоянии упадка, его можно спасти от гибели энергичными усилиями мудрых правителей. «Подобно тому, как если кто-то, прибегая к необходимым мерам для улучшения своего состояния, [ошибочно] примет яд до наступления [отведенного ему свыше земного] срока, то для него наступит этот срок, подобно этому в прошлом правители государства из-за пренебрежения исполнением дел согласно справедливому закону встали на несправедливый путь правления, более того, лишились своего могущества и приблизили срок утраты своей власти. Также подобно тому, как если стареющему человеку по воле свыше будет обеспечено здоровье и долголетие, то найдется поводырь или искусный врач, подобно этому признаком Божьего споспешествования в управлении государством, достигшим предела в упадке, служит наличие прекрасно справляющихся с государственными обязанностями деятелей, выполняющих функции искусных врачей»².

В трактате «Порядок действия для исправления неурядиц» (*Дустур ал-‘амал ли-ислах ал-халал*) он также развивает учение о человеческом обществе как об органическом целом и приводит рецепты по спасению Османского государства от упадка и гибели. От Гиппократ Катиб Челеби воспринял идею, согласно которой условием здоровья человека является равновесие в его организме четырех телесных соков, или «гуморов», — крови, флегмы, черной и желтой желчи. Эти телесные соки соответствуют четырем стихиям жизни (воздух, вода, огонь и земля). «Состоящее из соединения четырех природных элементов тело человека управляется посредством чувств и остальных способностей “говорящей душой (разум)” (*нафс натики*), отвечающей за его действия. Так же и человеческое общество, сформированное из четырех основ (*аркан*), управляется посредством государства, аналога человеческих чувств и способностей, правителем высоких деяний (*султан ‘али-ша’н*), занимающим в государстве то же место, которое в человеческом теле занимает “говорящая душа (разум)”. Что касается четырех основ, то это ученые, воины, торговцы и *ре’айа* (крестьяне и ремесленники)»³. Ученые выполняют ту роль, которую в человеческом организме выполняет кровь (*дам*),

¹ *Kâtib Çelebi*. Takvimü’t-tevarih. S. 246.

² *Ibid*. S. 246.

³ *Kâtib Çelebi*. *Düstûr’l-amel li-islâhi’l-halel* (Ayn Ali. Kavânin Risâlesi içinde), İstanbul: Tasvir-Efrar, 1280 [1863]. S. 124.

воины — роль флегмы (*балгам*), торговцы — роль желтой желчи (*сафра*) и крестьяне с ремесленниками выполняют ту функцию, которую выполняет в теле человека черная желчь (*севда*). Катиб Челеби пишет, что подобно тому, как здоровье человеческого организма зависит от гармоничного соответствия между четырьмя его природными элементами, так же и благосостояние общества находится в зависимости от равновесия между четырьмя его «основами», или сословиями. Автор *Дустур ал-‘амал* приводит аргументы в пользу своего тезиса, ссылаясь на прежних османских правителей, которые, по его словам, проявляли заботу о развитии земледелия в провинциях и принимали меры по борьбе с произволом чиновников в целях защиты крестьян и ремесленников. Отмечая огромное значение войска в деле обеспечения безопасности государства и общества, Катиб Челеби настаивает на поддержке боеспособности вооруженных сил. Не менее важной он видит задачу обеспечения финансового благополучия государства¹.

Для спасения государства и борьбы со злом и несправедливостью, считает он, необходим «обладатель сабли» (*сахиб сейф*), верящий в то, что истинным царем (*падишах хакики*) является Бог (Аллах), который и есть настоящий правитель войска, казны и подданных. Земной царь является заместителем истинного царя, или Бога, на земле. Земной правитель, или «обладатель сабли», постоянно ощущая незримое присутствие Бога, должен осуществлять государственную деятельность на основе справедливости — поддерживать финансовое обеспечение войска и его боеготовность, пополнять казну, избавлять крестьян от разорения высокими налогами и т. д.².

Подводя итоги рассмотрения исторических и социально-политических воззрений Катиба Челеби, отметим, что его главной целью как историка было получение цельного представления о всеобщей истории. Помимо арабского и персидского языков, он также владел древнегреческим и латинским. Благодаря этому он мог использовать латинские и греческие источники в своих научных исследованиях. Он также перевел с латинского на староосманский язык ряд исторических и географических сочинений ученых Западной Европы. Например, в сотрудничестве с Ихласи Мехмет-эфенди он перевел с латинского на староосманский и опубликовал под названием «История франков» (*Тарджума тарих-и френгин*) в 1646 г. исторические хроники Иоганна Кариона ((1499–1537). Известно, что этот трактат изначально был написан на немецком языке, а затем переведен и опубликован в Париже в 1537 г. на латинском. Катиб Челеби выступил составителем сборника «История Константинополя и царей» (*Таварих-и Кунстантинийа*

¹ *Kâtib Çelebi. Düstûrül-âmel*. S. 128–129, 133–135.

² *Ibid.* S. 136–137.

ва кавасира), подготовленного из фрагментов переводов некоторых византийских историков, таких, например, как Никитас Акоминатес, Иоанн Зонарас, Никифор Грегорас и Ладоникус Халкодилас. Его желание использовать не только традиционные исламские источники, но и западные, выражалось в написании личных имен. Например, вместо Мехмет (турецкое произношение имени Мухаммад) он писал Мухаммед, Маомет или Меомет (Muhammed, Maomet/Meomet), отдавая предпочтение вариантам латинского произношения этого имени. Известно также, что он использовал Саладинус (Saladinus), а не Салах ад-дин; свое прозвище (*лакаб*) «Челеби» обозначал как Kalepinus, имя Муса — как Мойзес (Moizes), Османлы — как Отоман (Otoman), составное имя Осман Гази — как Отоманус (Othmanus), а составное имя Орхан Гази — как Орханес (Orhanes)¹. Специалисты полагают, что обращение Катиба Челеби к западным источникам связано с осознанием усиления военного и технологического превосходства Запада. Образованные турки-османы были прекрасно осведомлены об истинной причине успеха европейцев в деле постепенного установления контроля на морях и на суше — это хорошее знание географии и наличие технологий по производству передовых видов оружия².

Учение Катиба Челеби оказало заметное влияние на других османских историков, в том числе на Мустафу На'има, который во введении к своему историческому произведению *Тарихи-На'има* пишет, что он не просто воспринял воззрения Катиба Челеби, но и много заимствовал из его трактата *Таквим ат-таварих* для вводной части своего сочинения. Мустафа На'има отмечает: «Приведенные в этой главе в сжатом виде сведения взяты у Хаджжи Халифы (Катиб Челеби) и вкупе с некоторыми сведениями [из других источников] рассмотрены и изложены иным способом»³.

Знакомство Запада с творчеством Катиба Челеби началось еще при его жизни. Левинус Варнер, ученый Лейденского университета, получил в 1655 г. статус постоянного представителя Голландии в Османской империи. Здесь он занялся также изучением восточных рукописей и их закупкой. Эта ценная коллекция, насчитывающая более 1000 манускриптов на арабском, персидском и староосманском языках, а также на иврите, по завещанию самого ученого была передана библиотеке Лейденского университета. В эту коллекцию вошли и несколько книг Катиба Челеби⁴.

¹ Karlğa, Bekir. The Horizon of Katip Celebi's Thought. [Электронный ресурс] // URL: http://muslimheritage.com/article/horizon-katip-celebi%E2%80%99s-thought#sec_6 (дата обращения: 11.04.2018).

² Karlğa, Bekir. The Horizon of Katip Celebi's Thought.

³ См. Мустафа На'има. О науке истории и природе государства и общества: фрагменты из сочинения «Тарих-и На'има» / предисл., пер. со староосман. и коммент. И. Р. Насырова / Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 7; Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. № 7. М.: Издательская фирма «Восточная литература РАН», 2016. С. 231.

⁴ Okumuş, Ejder. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. S. 87–91.

Изучение формирования и развития османской историографической традиции продолжает оставаться актуальной задачей историко-философской дисциплины. Современные специалисты расходятся во мнениях относительно степени влияния Ибн Халдуна на интеллектуальную жизнь турок-османов в XVI–XIX вв. Некоторые авторы считают, что следует говорить не о творческом переосмыслении османскими историками детерминистского взгляда Ибн Халдуна на ход развития цивилизации и государства, а об их зависимости от персидской историографической традиции, предписывавшей сочинять трактаты в дидактическом жанре «назиданий и советов правителям» (*насихат-намэ*)¹.

Тем не менее к числу бесспорных заслуг османских историков относятся, во-первых, обеспечение непрерывности в изучении трудов Ибн Халдуна вплоть до открытия этого великого историка Западом в XIX в., во-вторых, осуществление первого перевода его *Мукаддимы* на староосманский язык в XVIII в., и в-третьих, переосмысление и дальнейшее развитие ряда положений его учения о цивилизации и государстве. Одним из этих ученых был Катиб Челеби, сыгравший значительную роль в развитии исторической науки у турок-османов.

Сам факт многовекового существования османской историографической традиции позволяет опровергнуть ошибочное мнение о том, что со смертью Ибн Халдуна в мусульманском мире началось угасание интеллектуальной мысли. Заслугой традиции «ибнхалдунизма» является обеспечение в течение нескольких столетий культурного диалога между Западом и миром ислама после ухода с исторической сцены мусульманской Испании в XV в.

Литература

Бартольд В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском мире // Бартольд В. Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир. М.: Книжный клуб Книговек, 2012. С. 273–293.

Ибн Халдун. Мукаддима. Сайда–Бейрут: Ал-Мактаба ал-‘асриййа, 1996. 630 с.

Мустафа На‘има. «О науке истории и природе государства и общества». Фрагменты из сочинения «Тарих-и На‘има». Предисловие, перевод со староосманского и комментарии И. Р. Насырова / Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 7. М.: Издательская фирма «Восточная литература РАН», 2016. С. 217–236.

¹ См.: Ortaylı, İlber. Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography // Ottoman Studies. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press. Third Edition. 2010. P. 62; Fleischer, Cornell. Royal Authority, Dynastic Cyclism, and “Ibn Khaldūnism” in Sixteenth-Century Ottoman Letters // Journal of Asian and African Studies. Vol. 18. 1983. Iss. 3–4. Pp. 198–220.

Пуотровский М. Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам. Религия, общество, государство. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 175–188.

Âşıkpaşazâde. Âşıkpaşazâde Tarihi [Osmanlı Tarihi (1285–1502)]. İstanbul: Bilge kültür sanat, 2013. 798 s.

Fleischer, Cornell. Royal Authority, Dynastic Cyclism, and “Ibn Khaldûnism” in Sixteenth-Century Ottoman Letters // *Journal of Asian and African Studies*. Vol. 18. 1983. Issue 3–4. Pp. 198–220.

Gökyay, Orhan Şaik. Kâtip Çelebi ve Düstûrî'l-amel (Kâtip Çelebi and Instructions for the Reform of Abuses) // *İş Ahlaki Dergisi*. Kasım. 2010. Cilt 3. Sayı 6. S. 109–123.

Kâtip Çelebi. Düstûrî'l-amel li-ıslâhi'l-halel (Ayn Ali. Kavânîn Risâlesi içinde). İstanbul: Tasvir-Efrar, 1280 [1863]. 140 s.

Kâtip Çelebi. Keşfü'z-zünûn an Esâmî al-kütüb va'l-fünûn. Arabic. Talik. Autograph copy. Written in 1051. (MS no Carullah 1619. İstanbul). 1640. 475 s.

Kâtip Çelebi. Takvimü't-tevarih. Kustantiniya [İstanbul]: İbrahim Müteferrika, 1146 [1733]. 247 s.

Mevlânâ Mehmed Neşrî. Cihânnümâ [Osmanlı Tarihi (1288–1485)]. İstanbul: Bilge kültür sanat. 2013. 664 s.

Okumuş, Ejder. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. İstanbul: İz Yayıncılık. 2009. 176 s.

Ortaylı, İlber. Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography // *Ottoman Studies*. İstanbul: İstanbul Bilgi University Press. Third Edition. 2010. Pp. 57–67.

Rosenthal, Franz. Ibn Khaldun's Life (Translator's Introduction) // Ibn Khaldûn. The Muqaddimah. An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. New York: Pantheon Books, 1958. Vol. 1. Pp. xxix–lxvii.

Stowasser B. Ibn Khaldun's Philosophy of History: The Rise and Fall of States and Civilizations // Working Paper at the Faculty of Political Science. Ankara, 1984. Pp. 185–190.

Talbi M. Ibn Khaldûn // *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. Leiden, 1983. Pp. 825–831.

Togan, A. Zeki Velidî. Tarihte Usûl. İstanbul: Enderun kitabevi. 1981. 350 p.

References

Bartol'd, V. (2012). Teokraticheskaja ideja i svetskaja vlast' v musul'manskom mire [Theocratical Idea and Secular Power in the Islamic World]. In *Islam. Kul'tura musul'manstva. Musul'manskij mir*. Moscow: Knizhnyj Klub Knigovek Publ. S. 273–293.

Ibn Khaldun (1996). *Muqaddima* [An Introduction]. Sajda-Bejrut: Al-Maktaba al-'asriyya. 630 s.

Mustafa Naima (2016). O nauke istorii i prirode gosudarstva i obshestva. Fragmenty iz sochineniya Tarih-i Na'ima (vvodnaya statya, perevod i komentarii I. R. Nasyrova) [On History, State and Society: Fragments from the Tarih-i Na'ima. Introduction, translation from the Ottoman Turkish and commentary. Translated from the Ottoman Turkish by Ilshat Nasyrov]. *Ishraq. Islamic Philosophy Yearbook*: Russian Institute of Philosophy, Iranian Institute of Philosophy. No. 7. Vostochnaya Literatura. Moscow. S. 217–236.

Piotrovskij M. B. (1984) Svetское i duhovnoe v teorii i praktike srednevekovogo islama [Secular and Religious Authorities in the Medieval Islam: Theory and Practice]. *Islam. Religija, obshchestvo, gosudarstvo*. Moscow: Glavnaja redakcija vostochnoj literatury izdatel'stva «Nauka». S. 175–188.

Âşıkpaşazâde (2013). *Âşıkpaşazâde Tarihi* [Ashik Pasha-Zade's History]. Istanbul: Bilge kültür sanat. 798 s.

Fleischer, Cornell. Royal Authority, Dynastic Cyclism, and “Ibn Khaldûnism” in Sixteenth-Century Ottoman Letters (1983). *Journal of Asian and African Studies*. Vol. 18. 1983. Iss. 3–4. Pp.198–220.

Gökyay, Orhan Şaik (2010). Kâtip Çelebi ve Düstûrî'l-amel. *İş Ahlaki Dergisi*. November, 2010. No. 3(6). S. 109–123.

Kâtib Çelebi. (1280/1864). *Düstûrî'l-amel li-islâhi'l-halel* [Instructions for the Reform of Abuses]. İstanbul. 21 S.

Kâtib Çelebi (1640). *Keşfü'z-zünûn an Esâmî al-kütüb va'l-fünûn* [The Removal of Doubt from the Names of Books and the Arts]. Arabic. Talik. Autograph copy. Written in 1051. (MS no Carullah 1619. Istanbul). 475 s.

Kâtib Çelebi (1146/1733). *Takvimü't-tevarih* [A Chronology of Dates]. Kustantiniya [Istanbul]: İbrahim Müteferrika. 247 s.

Mevlânâ Mehmed Neşrî (2013). *Cihânnümâ* [Mevlana Mehmet Neshri's History]. Istanbul: Bilge kültür sanat. 664 s.

Okumuş, Ejder (2009). *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. Istanbul: İz Yayıncılık. 176 s.

Ortaylı, İlber (2010). Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography. *Ottoman Studies*. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press. Third Edition. S. 57–67.

Rosenthal, Franz (1958). Ibn Khaldun's Life (Translator's Introduction). *Ibn Khaldûn. The Muqaddimah. An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal*. New York: Pantheon Books. Vol. 1. Pp. xxix–lxvii.

Stowasser B. (1984). Ibn Khaldun's Philosophy of History: The Rise and Fall of States and Civilizations. *Working Paper at the Faculty of Political Science*. Ankara. S. 185–190.

Talbi M. (1983). Ibn Khaldûn. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. Leiden. Pp. 825–831.

Togan, A. Zeki Velidî (1981). *Tarihte Usûl*. Istanbul: Enderun kitabevi. 350 s.

VIEWS OF KATIB CELEBI ON STATE AND SOCIETY

Abstract. The present article is devoted to the study of famous Ottoman historian Kâtip Çelebi's views in the context of Ibn Khaldūn's teaching. The prominent Muslim historian Ibn Khaldūn (1332–1406) adheres to a scientific method in the field of historical studies and gives economic priority over religious in the formation and development of the state and civilization. The political changes in the Islamic world in 15th century (the territorial expansion and culmination of Ottoman Empire) were of the utmost significance to the development of Ottoman historiographical tradition. Ibn Khaldūn's dominate influence on Ottoman intellectual thought remained until 20th century; hence the modern Turkish scientists designate this centuries-old tradition as "Ibn Khaldūnizm" (İbn Haldunculuk). Kâtip Çelebi shared Ibn Khaldūn's method of historical criticism. The author considers that Katib Celebi should be viewed not only as historian, but also as an important representative of the Islamic sociological tradition established by Ibn Khaldūn. Kâtip Çelebi rethought and developed Ibn Khaldūn's views on state.

Keywords: Kâtip Çelebi (Haji Khalifa), Ibn Khaldun, Philosophy of history, Ottoman historiographical tradition.

Ilshat R. Nasyrov

D. Sci. (Philos.), Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
(12, Bld. 1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation)
E-mail: ilshatn60@mail.ru





Ф. Х. Соколова

Северный (Арктический) федеральный университет имени М. В. Ломоносова

М. С. Шаврина

Северный (Арктический) федеральный университет имени М. В. Ломоносова

ИСЛАМСКИЕ ДИАСПОРЫ В ФИНЛЯНДИИ: ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ, ПРОЦЕССЫ ЭТНИЧЕСКОЙ САМООРГАНИЗАЦИИ И ИНТЕГРАЦИИ*

СОКОЛОВА Флера Харисовна — д-р ист. наук, проф.

каф. регионоведения, международных отношений и политологии
Высшей школы социально-гуманитарных наук и международной
коммуникации. Северный (Арктический) федеральный университет
имени М. В. Ломоносова
(163002. Россия, г. Архангельск, набережная Северной Двины, д. 17).
E-mail: f.sokolova@narfu.ru

ШАВРИНА Мария Святославовна — магистрантка

Высшей школы социально-гуманитарных наук и международной
коммуникации. Северный (Арктический) федеральный университет
имени М. В. Ломоносова
(163002. Россия, г. Архангельск, набережная Северной Двины, д. 17).
E-mail: maryshavrina@gmail.com

* Статья подготовлена в рамках исследования, поддержанного грантом Российского научного фонда (проект № 15-18-00104 «Российская Арктика: от концептуализации к эффективной модели государственной этнонациональной политики в условиях стабильного развития регионов»).

Аннотация. В статье на основе привлечения широкого круга источников анализируется динамика численности мусульманского населения в Финляндии в исторической ретроспективе, выявляются процессы его этнокультурной самоорганизации и уровень интегрированности в принимающее общество. Показывается, что мусульманская часть населения Финляндии представлена историческими меньшинствами — татарами, которые проживают в стране с начала XIX века, и мигрантами новой волны. В конце XX — начале XXI в. численность последних возросла в 24 раза, с 0,05% до 1,5% возрос их удельный вес среди населения. В стране созданы гибкие механизмы социально-культурной адаптации и интеграции мигрантов, однако результативность этих механизмов осложняется языковым барьером и во многом зависит от сроков пребывания иммигрантов в стране. В настоящее время полностью интегрированы в финское общество лишь татары. В стране организован диалог власти с представителями этнических меньшинств и конфессий, созданы условия для сохранения, поддержания и развития этнической культуры, чем занимаются этнокультурные общественные объединения. Одновременно на фоне мощного притока мигрантов и в связи с нарастающей угрозой исламского радикализма, в частности салафизма, использующего физическое насилие, в стране усилились ксенофобские и националистические настроения, звучат требования ужесточить миграционное законодательство.

Ключевые слова: мусульмане, Финляндия, татары, сомалийцы, социально-культурная адаптация, интеграция мигрантов.

Для цитирования: Соколова Ф. Х., Шаврина М. С. Исламские диаспоры в Финляндии: динамика развития, процессы этнической самоорганизации и интеграции. Ислам в современном мире, 2018; 2: 111—126; DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-2-111-126

Статья поступила в редакцию: 02.04.2018

Статья принята к публикации: 23.05.2018

Ускорение процессов глобализации в условиях неравномерности демографического и экономического развития обусловило интенсификацию миграционных процессов в современном мире преимущественно по линии Юг–Север. С одной стороны, миграция населения способствует становлению целостного и взаимозависимого мира, межкультурному взаимодействию и взаимообогащению народов, формированию единой мировой экономики, более равномерному распределению трудовых ресурсов, с другой — культурные, ментальные и конфессиональные различия людей при отсутствии должной толерантности являются благодатной почвой для межцивилизационных столкновений, этнокультурных и этнополитических конфликтов. Прозрачность государственных границ облегчает возможность проникновения международного терроризма

и преступности, которые зачастую необоснованно ассоциируются со всеми носителями ислама — религии, в традиционных постулатах которой широко представлены общечеловеческие ценности и такие базовые категории морали, как добро и справедливость.

Вопросы контроля над потоками мигрантов и совершенствования принципов межнационального взаимодействия в принимающем сообществе приобретают особую значимость в странах Европейского Союза, столкнувшихся в последние годы с частую неконтролируемыми потоками беженцев из стран Ближнего Востока, Северной Африки, Афганистана и других исламских регионов мира. В данном контексте представляется актуальным изучение опыта члена европейского содружества — Финляндии, которая, с одной стороны, имеет многовековую практику сожительства с представителями ислама, с другой — вынуждена реагировать на новые вызовы и угрозы национальной безопасности.

Исследования, посвященные анализу прошлого и современного положения мусульман в Финляндии, чаще относятся к татарской общине, поскольку она имеет здесь долгую историю. Среди исследований значительный интерес представляют работы Гимадиевой Г. И.¹, Беляева Р. Ф., Зарипова И. А. и Сафарова М. А.², Шлыгиной Н. В.³, Ахмадуллина В. А.⁴, в которых нашли отражение такие аспекты темы, как история появления татарской общины на территории Финляндии, контакты татарских религиозных деятелей с мусульманами (татарами) СССР, социальное положение финских татар в настоящее время. Кроме того, имеются научные разработки, где в исторической динамике представлена деятельность татарских периодических изданий на территории Финляндии⁵. Тематика этнокультурного развития татар, их социально-культурной адаптации в принимающее общество не обойдена вниманием ученых из Финляндии. Значительный интерес в этом плане представляют работы исследователя Окана Дахера, который на протяжении 1988–2012 гг. являлся лидером татарской общины в Финляндии⁶.

¹ Гимадиева Г. И. Мусульманская община Финляндии: организация, структура и деятельность // Учен. записки Казан. гос. ун-та. Гуманитарные науки. 2008. Т. 150. Кн. 8. С. 189–192.

² Беляев Р. Ф., Зарипов И. А., Сафаров М. А. Контакты татарских религиозных деятелей Финляндии и СССР в 1920–1980-е гг. // Tatarica. 2016. № 2(7). С. 99–108.

³ Шлыгина Н. В. Традиционные меньшинства Финляндии: формирование и современный статус // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭРАН, 2010. Вып. 221. 43 с.

⁴ Ахмадуллин В. А. Взаимодействие мусульман СССР и Финляндии в 1950–1980-е годы // Ислам в современном мире. 2016. 12(2). С. 95–102.

⁵ Насыров Т. Татарская эмигрантская пресса // Эхо веков = Гасырлар авазы. 2004. № 2. С. 117–128; Галимутдинов А. И. Современные татарские периодические издания Финляндии, Литвы и Украины // Ученые записки Казанского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2009. Т. 151. Кн. 5. Ч. 2. С. 233–236.

⁶ Daher O. Tatar Minority — Fully Integrated into Society // Daher et al. (eds) National Minorities in Finland — Richness of Cultures and Languages. Helsinki: Minority Rights Group Finland, 2016. P. 95–104; Daher O. Orthographical traditions among the Tatar minority in Finland // Writing in the Altaic World. Studia Orientalia 87, Helsinki, 1999. Pp. 41–48.

В числе последних научных разработок следует выделить диссертацию Р. Ф. Беляева «Татарская диаспора Финляндии: вопросы интеграции и сохранения идентичности», защищенную в ноябре 2017 года в Хельсинки¹. Настоящее исследование, базирующееся на широком круге источников, создает комплексное видение процесса генезиса, становления и развития татарской общины в Финляндии в исторической ретроспективе. Автором представлен комплексный анализ моделей и практик религиозного и этнокультурного самосохранения татар в инокультурной среде, которое, по мнению автора, стало возможным в том числе благодаря конструктивному диалогу общины с финскими властными структурами. Исследование гармонично сочетает в себе широкие теоретические обобщения и одновременно конкретно-исторический и фактографический материал.

Вместе с тем единичны и, как правило, базируются на данных до европейского миграционного кризиса 2015 года исследования, посвященные анализу жизнедеятельности и социального положения мусульман, иммигрировавших в Финляндию в конце XX — начале XXI в. Чаще они оперируют данными за период 1990–2007 гг. и фокусируют внимание на процессах религиозной самоорганизации мусульман в стране пребывания².

В данном контексте представляется значимым формирование комплексного видения современного состояния мусульманских диаспор в Финляндии, включая динамику их численности, социальное положение, процессы этнокультурной самоорганизации и оценку степени интегрированности в финское общество.

Исследование базируется на количественных и качественных методах познания, включая в том числе методы обработки статистической информации, инвентаризация финских периодических изданий, в частности материалов финской службы новостей «Yle»³. Источниковая база представлена совокупностью нормативно-правовых актов ЕС и Финляндии, регламентирующих миграционную политику⁴,

¹ Беляев Р. Ф. Татарская диаспора Финляндии: вопросы интеграции и сохранения идентичности: Дис. ... д-ра филос. наук. Хельсинки, 2017. 310 с.

² Бородай С. Исламские организации в странах Европы // Ислам в современном мире. 2013. № 3–4. С. 39–58; Martikainen, Tuomas. The Governance of Islam in Finland // Temenos. Vol. 43. 2007. No. 2. Pp. 243–265; Martikainen, Tuomas. Muslim Immigrants, Public Religion and Developments towards a Post-Secular Finnish Welfare State // Tidsskrift for Islamforskning. Vol. 8. 2014. No. 1. Pp. 78–105.

³ Финская служба новостей «Yle» (на русском языке). [Электронный ресурс] // URL: <https://yle.fi/uutiset/osasto/novosti/> (дата обращения: 22.10.2017).

⁴ European Commission against Racism and Intolerance (ECRI) report on Finland (fourth monitoring cycle). Published on 9 July 2013. P. 56, 23 [Электронный ресурс] // URL: https://www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/library/publications.asp.4th_SR_Finland_en (дата обращения: 20.11.2017); Приказ Министерства внутренних дел Финляндии «Об иностранных гражданах» от 1 мая 2004 г. № 30.4.2004 / 301 (в ред. от 1 июля 2016 г.); Акт «О гражданстве» от 1 июня 2003 г. № 16.5.2003 / 359 (в ред. от 1 января 2016 г.). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.finlex.fi/en/laki/kaannokset/aakkos.php?lang=ru> (дата обращения: 20.11.2017).

данными официальной государственной статистики¹ и материалами исследовательского центра «Open Society»², который занимается изучением положения сомалийцев в Европе.

Присутствие представителей мусульманской религии в Финляндии имеет глубокие исторические корни и тесно связано с событиями начала XIX века, а именно с вхождением Финляндии в состав Российской империи по итогам Русско-шведской войны 1808–1809 гг. Начавшийся в XIX веке постепенный процесс переселения предков нынешних татар с территории Российской империи и послужил началом присутствия мусульман в Финляндии. Среди тех, кто первым вступил на финскую землю, были военные татары, направленные на службу в крепости Выборг и Свеаборг³.

В 1870–1920-х гг. происходит переселение татар в Финляндию из Сергачского уезда Нижегородской губернии. Как правило, это были представители купечества, торговавшие пушниной и текстильными товарами. Селились они в городах Хельсинки, Турку, Раума, Пори, Васа, Ярвенпяя, Тампере, Лаппеенранта, Котка, Оулу и др.⁴ Благоприятные условия для прибыльной торговли позволили сформироваться небольшой татарской общине, общей численностью до 1000 чел. на рубеже XIX–XX вв.⁵

После провозглашения независимости Финляндии в 1917 г. территории, на которых преимущественно жили татары, остались в составе уже суверенной республики. На основании Конституции Финляндии 1920 года и закона «О свободе религии» 1923 года татары смогли получить финское гражданство. В настоящее время их именуют историческими/традиционными/религиозно-этническими меньшинствами страны⁶. Их численность составляет около 800 чел., преобладающее большинство из которых проживает в Хельсинки и Тампере⁷. Татары полностью интегрированы в финское общество, но одновременно продолжают бережно сохранять традиционные черты этнической культуры.

¹ Statistics Finland. [Электронный ресурс] // URL: http://www.stat.fi/index_en.html (дата обращения: 22.11.2017).

² Reports. Somalis in European Cities: Overview. August 2015. Open Society Initiative for Europe Retrieved. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.opensocietyfoundations.org/reports/somalis-european-cities-overview> (дата обращения: 22.10.2017).

³ Гимадиева Г. И. Мусульманская община Финляндии: организация, структура и деятельность. 2008. Т. 150. Кн. 8. С. 189.

⁴ Daher O. Orthographical Traditions among the Tatar Minority in Finland. P. 41.

⁵ Шлыгина Н. В. Традиционные меньшинства Финляндии: формирование и современный статус // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 221. С. 36–37.

⁶ Там же.

⁷ Fourth periodic report on the implementation of the framework convention. Pursuant to article 25, paragraph 2 of the framework convention for the protection of national minorities. Received on 27 January 2015. ACFC/SR/IV(2015)001. Strasbourg, 8 April 2015. P. 52. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.coe.int/en/web/minorities/finland> (дата обращения: 18.10.2017).

На территории страны в настоящее время функционирует исламское общество татар, созданное еще в 1925 году, куда принимают лишь тех, кто владеет родным языком. Общество вносит существенный вклад в сохранение и развитие татарского языка и культуры, организует курсы по изучению основ мусульманской религии и родного языка, выпускает единственный татароязычный журнал на основе латинской графики «Mähallä habärläre» («Новости общины»). Организацией национальных культурных мероприятий, тиражированием произведений музыкального и поэтического творчества занимается также культурное общество татар, функционирующее с 1935 года. Свои религиозные потребности татарские мусульмане имеют возможность удовлетворять в молельных комнатах, открытых в нескольких городах, и в единственной в Финляндии мечети с минаретом, построенной в 1943 г. в г. Ярвенпяя¹. С 1960 г. подлинным центром религиозной и культурной жизни татар Финляндии, местом официальных встреч и этноконфессиональных мероприятий стал Дом Ислама в Хельсинки, построенный по инициативе известных хранителей основ мусульманской культуры Абдуллаха Али и его супруги Олькен-ханум Али².

В настоящее время расширяются культурные и экономические связи финских татар с Республикой Татарстан, о чем свидетельствуют регулярные встречи, включая обмены визитами религиозных деятелей и президентов Татарстана и Финляндии³.

Официальные власти признают весьма успешной интеграцию татар в финское общество. Финские татары трудятся во всех отраслях народного хозяйства, включая промышленность и культурную сферу, в качестве предпринимателей, врачей, юристов, инженеров, преподавателей⁴, занимая высокие позиции. Татары, как и евреи, имеют представительство в Совещательной комиссии по этническим отношениям при Министерстве юстиции Финляндии⁵. Исламская община татар Финляндии активно участвует в деятельности Национального форума сотрудничества религий в Финляндии (CORE, финское название — USKOT⁶), который объединяет последователей трех конфессий — христианства, иудаизма

¹ Беляев Р. Ф. Зарипов И. А. Сафаров М. А. Контакты татарских религиозных деятелей Финляндии и СССР в 1920–1980-е гг. С. 104.

² Утрата в мусульманской общине Финляндии. [Электронный ресурс] // URL: <http://islamdumspb.ru/blog/utrata-v-musulmanskoj-obschine-finlyandii> (дата обращения: 01.04.2018).

³ Рустам Минниханов встретился с татарами Финляндии. ФОТО. 15 ноября 2015 г. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.islam-portal.ru/novosti/106/6150/> (дата обращения: 22.11.2017).

⁴ Daher O. Tatar Minority — Fully Integrated into Society. P. 103.

⁵ Members of the national Advisory Board. [Электронный ресурс] // URL: <http://oikeusministerio.fi/en/members> (дата обращения: 18.10.2017).

⁶ National Forum for Cooperation of Religions in Finland (CORE). [Электронный ресурс] // URL: http://www.uskot-resa.fi/in_english/ (дата обращения: 21.11.2017).

и ислама — и призван содействовать гармонизации отношений между представителями различных религий и защите прав религиозных меньшинств.

Однако современные мировые реалии, а именно неравномерность демографического развития, интенсификация миграционных процессов, расширение масштабов региональных конфликтов, существенно видоизменили численность и этнический состав представителей мусульманской религии в Финляндии. Финляндия скорее по гуманитарным, нежели экономическим соображениям начала принимать беженцев из горячих точек мира. В конце 1980-х гг. Финляндия начинает принимать вынужденных переселенцев из зоны ирано-иракского конфликта, в 1990-х годах — из Сомали, Афганистана, боснийцев и косовских албанцев из бывшей Югославии¹. Одновременно увеличивается приток трудовых мигрантов из Турции². В результате за период с 1990 по 1995 г. численность выходцев из мусульманских стран в Финляндии достигла 12970 чел.³

На волне европейского миграционного кризиса начался интенсивный приток выходцев из Ирака, Сирии и других стран. Как следствие, к 2016 г. численность мусульманского населения в Финляндии достигла 82 тыс. чел.⁴ Их удельный вес среди населения страны возрос с 0,05% в 1990 году до 1,5% в 2016 году⁵. В настоящее время общая численность лиц иностранного происхождения в Финляндии достигает 354 тыс. чел., что составляет 6,4% населения страны (2016 г.). Из них 23,2% являются выходцами из мусульманских стран⁶. Это прежде всего арабы (иракцы), турки, персы, косовские албанцы и выходцы из Сомали. Среди административных областей Финляндии наибольшая концентрация жителей иностранного происхождения наблюдается в провинции Усимаа, куда входит и столица страны. Здесь по данным на 2016 год проживало 47,5 тыс. иммигрантов мусульманского вероисповедания⁷.

¹ *Martikainen T.* Muslim Immigrants, Public Religion and Developments towards a Post-Secular Finnish Welfare State // *Tidsskrift for Islamforskning*. Vol. 8. No. 1. P. 88–89.

² *Wahlbeck Ö.* Entrepreneurship as Social Status: Turkish Immigrants' Experiences of Self-Employment in Finland // *Migration Letters*. Vol. 5. 2008. No. 1. Pp. 53–62.

³ Official Statistics of Finland (OSF): Population structure [e-publication]. Population 31.12.by Region, Language, Age, Sex and Year. Helsinki: Statistics Finland [referred: 28.11.2017]. Accessmethod: [Электронный ресурс] // URL: <http://pxnet2.stat.fi/PXWeb/sq/eb2c971a-0edd-4a78-aaa3-6c7ef0cfc427> (дата обращения: 21.11.2017).

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Official Statistics of Finland (OSF): Population structure [e-publication]. Population 31.12.by Region, Country of birth, Age, Sex and Year. Helsinki: Statistics Finland [referred: 14.11.2017]. [Электронный ресурс] // URL: <http://pxnet2.stat.fi/PXWeb/sq/de5c740a-d81c-46cd-b13b-a49928f17a98> (дата обращения: 21.11.2017).

⁷ Там же.

Приблизительно 1/3 иммигрантов регулярно посещают храмовые заведения¹. Каждый мусульманский этнос имеет свою молельную комнату, приходя в которую его представители ощущают связь с материнской культурой. Общее число последователей, входящих в исламскую религиозную общину, по данным на конец 2016 г. составляло 14 тыс. чел.² По возрастному составу большинство зарегистрированных прихожан — лица в возрасте от 25 до 44 лет³.

Согласно миграционному законодательству Финляндии, лица, желающие получить гражданство, вид на жительство и разрешение на работу должны владеть одним из государственных языков страны: финским или шведским, или же проживать в стране не менее 6 лет⁴. Законом «О содействии интеграции» (1386/2010) от 2010 года для иммигрантов предусмотрены меры содействия интеграции в финское общество в целях обеспечения равенства гражданских прав вне зависимости от этнической и религиозной принадлежности и социального статуса. Каждый иммигрант имеет право на разработку индивидуального плана адаптации, рассчитанного на первые три года пребывания в стране. План предусматривает консультационные услуги в области трудоустройства, предоставление возможностей для изучения государственного языка и профессиональной переподготовки. План составляется самим мигрантом, исходя из собственных потребностей, вместе с социальным работником.

В г. Турку довольно успешно действует Центр «Infotori», где среди его 12 рабочих языков есть албанский, арабский, дари, пушту, персидский, курдский, сомали. Специалисты центра оказывают помощь иммигрантам в заполнении анкет для службы занятости и связи с юристами, полицией, социальными службами⁵. Безработным мигрантам в течение 500 дней выплачиваются пособия. В стране существуют специальные программы адаптации мигрантов к финскому образу жизни. Выпускаются пособия, в которых указаны правила поведения в различных жизненных ситуациях. В них прописываются особенности поведения в финском обществе, например как вести себя с детьми, на какое расстояние следует подходить к собеседнику, не нарушая его личного пространства.

¹ Бородай С. Исламские организации в странах Европы. С. 52.

² Official Statistics of Finland (OSF): Population 31.12. by Religious community, Sex, Age and Year [e-publication]. Helsinki: Statistics Finland [referred: 19.09.2017]. [Электронный ресурс] // URL: <http://pxnet2.stat.fi/PXWeb/sq/c86992fb-1816-48c3-a671-69d0d45e4b97> (дата обращения: 21.11.2017).

³ Там же.

⁴ Приказ Министерства внутренних дел Финляндии «Об иностранных гражданах» от 1 мая 2004 г. № 30.4.2004 / 301 (в ред. от 1 июля 2016 г.); Акт «О гражданстве» от 1 июня 2003 г. № 16.5.2003 / 359 (в ред. от 1 января 2016 г.). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.finlex.fi/en/laki/kaannokset/aakkos.php?lang=ru> (дата обращения: 20.11.2017).

⁵ Infotori — a Low-threshold Info Point. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.turku.fi/en/infotori> (дата обращения: 28.11.2017).

Созданы условия для этнокультурного развития и этнической самоорганизации иммигрантов из мусульманских стран. Так, только в Хельсинки зарегистрировано более 100 общественных и этнокультурных организаций сомалийцев, которые входят в Лигу Сомали, созданную в 1996 году в Хельсинки. Лига позиционирует себя в качестве объединяющей всех сомалийцев Финляндии организации и содействует адаптации и интеграции соотечественников в стране¹.

Процессы этнорелигиозной самоорганизации ускорились среди иранцев (персов). В 2012 г. они открыли первую шиитскую мечеть в Финляндии, в Хельсинки. Ремонт молельного помещения для мусульман-шиитов осуществлялся за счет Ирана, в частности Фондом Ахлюль-Бейт. Данный фонд действует на территории Финляндии официально уже более 10 лет и насчитывает 1000 зарегистрированных членов, издаёт журнал «Салям» и исламскую литературу².

Мусульмане Финляндии имеют возможность для консолидированного выражения своих интересов и расширения международных контактов со своими сородичами из других стран. Так, 16–17 мая в 2015 г. в г. Турку был впервые проведен совместный форум финских мусульман, участие в котором приняли представители из 20 городов страны³.

11–12 декабря 2017 года Хельсинки стал площадкой XIII Международного мусульманского форума «Коранический гуманизм и глобальные проблемы современности: стратегии и решения», организованного секретариатом Международного мусульманского форума, Духовным управлением мусульман Российской Федерации, Советом муфтиев России, Московским исламским институтом, Сетью мусульманских организаций Финляндии, Всемирным форумом сближения мазхабов. Форум был поддержан Мусульманским советом Британии и Международным фондом межрелигиозного и межкультурного образования (Италия). В работе форума приняли участие представители около трех десятков стран. В ходе встречи обсуждались такие злободневные проблемы, как будущее мусульманских общин в Европе, признание и уважение их прав на этнокультурное развитие, преодоление деструктивного влияния радикального ислама⁴.

¹ Reports 2015 Reports Somalis in European Cities: Overview. August 2015. Open Society Initiative for Europe. P. 72. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.opensocietyfoundations.org/reports/somalis-european-cities-overview> (дата обращения 28.11.2017).

² Кандидат на пост председателя «Истинных финнов» хочет выяснить возможность запретить иностранное финансирование мечетей. [Электронный ресурс] // URL: https://yle.fi/uutiset/osasto/novosti/kandidat_na_post_predsedatelya_istinnykh_finnov_khochet_vyyasnit_vozmozhnost_zapretit_inostrannoe_finansirovanie_mechetyei/9636215 (дата обращения: 22.10.2017).

³ Мусульмане Финляндии впервые провели совместный форум. 18 мая 2015. [Электронный ресурс] // URL: <http://islamreview.ru/news/musulmane-finlandii-vpervye-provedut-sovmestnyj-forum/> (дата обращения: 15.11.2017).

⁴ XIII Международный мусульманский форум в Хельсинки. Репортаж. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrf.ru/common/event/13231> (дата обращения: 01.04.2018).

В стране предусмотрены механизмы взаимодействия власти с представителями мусульманских сообществ страны. В частности, в 2006 году по инициативе финского правительства создан Исламский совет Финляндии (Islamic Council of Finland), целью которого является консолидация этнически неоднородных исламских общин¹. Совет служит площадкой для дискуссий и выработки согласованных с органами государственной власти управленческих решений. В сферу его компетенций входят: содержание кладбищ и мечетей, согласование законодательных инициатив, СМИ, религиозное образование, в том числе просвещение мусульманской молодежи². Следует отметить, что в данную организацию не входит исламская община татар, так как ее представители являются коренным мусульманским меньшинством в Финляндии и через нее же ведут диалог.

В целом в стране проработаны механизмы социально-культурной адаптации мигрантов, однако эффективность интеграционной политики во многом определяется длительностью пребывания иммигрантов в стране и уровнем владения государственными языками.

В силу слабой инкорпорации мусульман новой волны в финское общество они не могут пока стать полноправными гражданами страны, подвергаются определенной дискриминации в плане трудоустройства. Согласно опубликованному в 2013 г. докладу Европейской комиссии против дискриминации и интолерантности Совета Европы, мусульмане-иммигранты дискриминируются в сфере труда³. Профессии, в которых заняты иммигранты — от уборщиков до официантов, — относятся по преимуществу к сфере услуг и не требуют высокой квалификации. Основная проблема интеграции мусульман — языковой барьер. По данным на 2016 г. государственными языками страны владеют: 1428 из 18878 выходцев из Сомали (7,5%), 358 из 17397 выходцев из Ирака (2%), 46 из 7976 выходцев из Афганистана (0,6%), 120 из 7698 выходцев из Ирана (1,5%), 61 из 4057 выходцев из Сирии (1,5%), 333 из 11782 выходцев из бывшей Югославии (2,8%), 343 из 8528 выходцев из Турции (4%)⁴.

¹ Suomen Islamilainen Neuvosto, (SINE) англ. Islamic Council of Finland. [Электронный ресурс] // URL: www.sine.fi (дата обращения: 15.11.2017).

² Бородай С. Исламские организации в странах Европы. С. 53.

³ ECRI report on Finland (fourth monitoring cycle). Published on 9 July 2013 // European Commission against Racism and Intolerance (ECRI). [Электронный ресурс] // URL: <https://www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/Country-by-country/Finland/FIN-CbC-IV-2013-019-ENG.pdf> См. с. 23 (дата обращения: 01.04.2018).

⁴ Official Statistics of Finland (OSF): Population 31 Dec by Origin, Background country, Language, Age, Sex and Year [e-publication]. Helsinki: Statistics Finland [referred: 26.11.2017]. [Электронный ресурс] // URL: <http://pxnet2.stat.fi/PXWeb/sq/3d33a682-0cd2-44dc-9004-f465e50a8280> (дата обращения: 01.04.2018).

Одновременно на фоне мощного миграционного притока последних лет возросла обеспокоенность финского общества в связи с возможными негативными последствиями этого явления, усилились националистические настроения.

Данные социологического опроса, проведенного в 2013 году финской газетой «Helsingin Sanomat», свидетельствуют, что 52% финнов выступают за ограничение въезда мигрантов в страну¹. В свою очередь, опрос общественного мнения, проведенный по заказу финской службы новостей «Yle», показал, что до теракта в Стокгольме, случившегося 7 апреля 2017 г., финны считали главной угрозой для личной безопасности увеличение числа бедных в Финляндии, далее по списку — возможность случайных актов насилия и терроризма². Однако после террористического акта 18 августа 2017 года в Турку, совершенного выходцем из Марокко, которому ранее было отказано в предоставлении убежища в Финляндии³, обеспокоенность финнов заметно возросла.

Ксенофобские настроения зачастую являются откликом на события, происходящие далеко за пределами страны. Так, активизация деятельности экстремистской сомалийской группировки «Ал-Шабааб» в Африке и теракт, организованный ею в торговом центре в Кении в 2013 г., вызвали серьезную обеспокоенность полиции и спецслужб Финляндии из-за возможного финансового участия финских сомалийцев в деятельности данной группировки. Тем более что одним из участников террористического акта был гражданин Норвегии — сомалиец, приехавший в страну с семьей в 1999 г.⁴

В стране определенно проявились и расширились националистические настроения. Крайне неприязненным отношением к мигрантам отличается партия Истинные финны. Так, представитель партии Хелена Эронен предложила иностранцам носить на рукаве специальные нашивки, чтобы облегчить работу полиции и миграционных служб⁵. Но самое радикальное заявление сделал теперь уже бывший член данной партии и заместитель депутата городского совета

¹ HS: Отношение финнов к иммиграции ужесточилось. 21.09.2013. [Электронный ресурс] // URL: https://yle.fi/uutiset/osasto/novosti/hs_otnoshenie_finnov_k_immigratsii_uzhestochilos/6842835 (дата обращения: 20.11.2017).

² Опрос: страхи финнов увеличились после стокгольмского теракта. 18.4.2017. [Электронный ресурс] // URL: http://yle.fi/uutiset/osasto/novosti/opros_strakhi_finnov_uvelichilis_posle_stokgolmskogo_teakta/9569090 (дата обращения: 24.04.2017).

³ Исполнитель теракта в Турку запрашивал в Финляндии убежище. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.ntv.ru/novosti/1911659/> (дата обращения: 01.04.2018)

⁴ Один участник нападения на ТЦ в Кении известен спецслужбам Норвегии. [Электронный ресурс] // URL: <https://ria.ru/world/20131023/972205266.html> (дата обращения: 20.11.2017).

⁵ Истинные финны временно исключили из фракции депутата Ямеса Хирвисаари. 17.04.2012. [Электронный ресурс] // URL: https://yle.fi/uutiset/osasto/novosti/istinnye_finny_vremennno_isklyuchili_iz_fraktsii_deputata_yamesa_khirvisaari/6601718 (дата обращения: 20.11.2017).

Хельсинки Олли Садемиес, который на своей странице в Фейсбуке предложил стерилизовать мигрантов, особенно из Африки, в связи с высокой рождаемостью¹.

С одной стороны, настороженное отношение к мигрантам не беспочвенно и обусловлено их неуважительным отношением к культуре принимающего сообщества, отсутствием должной культуры межэтнического взаимодействия, нарастанием масштабов исламского радикализма в мире. К примеру, для европейцев, выезжающих в арабские страны, предписана строгая регламентация одежды и норм поведения. Но сами выходцы из арабских стран, оказавшись в чужом государстве, нередко ведут себя крайне некорректно, нарушая принятые нормы приличия, что вызывает раздражение принимающего общества. Более того, в стране наблюдаются процессы политической самоорганизации мусульман. В частности, в 2009 году была создана Финская исламская партия (англ. Finnish Islamic Party), в программе которой фиксировались намерения победить на местных (2008 г.) и национальных выборах (2011 г.) и установить в стране законы Шариата. Однако данная партия не смогла собрать достаточного количества подписей (5 тыс.) для её официальной регистрации².

Резюмируя в целом, можно отметить, что мусульманская часть населения страны представлена историческими меньшинствами — татарами и мигрантами новой волны. В конце XX — начале XXI в. численность последних стремительно росла как следствие ведущих мировых трендов и на фоне мощного притока мигрантов в страны Европейского Союза. Только за период 1990–2016 гг. количество мусульман в Финляндии возросло в 24 раза, с 0,05% до 1,5% возрос их удельный вес среди населения³. В стране проработаны механизмы социально-культурной адаптации и интеграции мигрантов в финское общество, однако их результативность определяется в том числе длительностью пребывания иммигрантов в стране. В настоящее время полностью интегрированы в финское общество татары. Однако центры адаптации не в состоянии справиться с мощным потоком мигрантов последних лет. Гармонизация межэтнических отношений осложняется слабым владением государственными языками Финляндии и обеспокоенностью принимающего общества

¹ Экс-политика «Истинных финнов» приговорили к штрафу за расистские высказывания. 13.01.2017. [Электронный ресурс] // URL: https://yle.fi/uutiset/osasto/novosti/eks-politika_istinnnykh_finnov_prigovorili_k_shtrafu_zh_rasistskie_vyskazyvaniya/9402309 (дата обращения: 20.11.2017).

² Бородай С. Исламские организации в странах Европы. С. 53.

³ Official Statistics of Finland (OSF): Population structure [e-publication]. Population 31.12.by Region, Language, Age, Sex and Year. Helsinki: Statistics Finland [referred: 28.11.2017]. [Электронный ресурс] // URL: <http://pxnet2.stat.fi/PXWeb/sq/eb2c971a-0edd-4a78-aaa3-6c7ef0cfc427> (дата обращения: 21.11.2017).

возможностью проникновения экстремистских воззрений, зачастую с религиозной окраской. В стране организован диалог власти с представителями этнических меньшинств и конфессий, созданы условия для сохранения, поддержания и развития этнической культуры, чем занимаются этнокультурные общественные объединения. Одновременно на волне интенсивного притока мигрантов в обществе возрастают ксенофобские и националистические настроения, что ставит на повестку вопрос о коррекции финской миграционной политики.

Литература

Ахмадуллин В. А. Взаимодействие мусульман СССР и Финляндии в 1950–1980-е годы // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 2. С. 95–102.

Беляев Р. Ф. Зарипов И. А. Сафаров М. А. Контакты татарских религиозных деятелей Финляндии и СССР в 1920–1980-е гг. // Tatarica. 2016. № 2(7). С. 99–108.

Беляев Р. Ф. Татарская диаспора Финляндии: вопросы интеграции и сохранения идентичности: дис. ... д-ра филос. наук. Хельсинки, 2017. 310 с.

Бородай С. Исламские организации в странах Европы // Ислам в современном мире. 2013. № 3–4. С. 39–58.

Галямутдинов А. И. Современные татарские периодические издания Финляндии, Литвы и Украины // Ученые записки Казанского государственного университета. Серия: «Гуманитарные науки». 2009. Т. 151. Кн. 5. Ч. 2. С. 233–236.

Гимадиева Г. И. Мусульманская община Финляндии: организация, структура и деятельность // Учен. записки Казан. гос. ун-та. «Гуманитарные науки». 2008. Т. 150. Кн. 8. С. 189–192.

Насыров Т. Татарская эмигрантская пресса // Эхо веков=Гасырлар авазы. 2004. № 2. С. 117–128.

Шлыгина Н. В. Традиционные меньшинства Финляндии: формирование и современный статус // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭАРАН, 2010. Вып. 221. 43 с.

Daher O. Orthographical traditions among the Tatar minority in Finland. Writing in the Altaic World. Studia Orientalia 87. Helsinki, 1999. Pp. 41–48.

Daher O. (2016). Tatar Minority — Fully Integrated into Society / Daher et al. (eds). National Minorities in Finland — Richness of Cultures and Languages. Helsinki: Minority Rights Group Finland. 128 p.

Martikainen, Tuomas. (2007). The Governance of Islam in Finland // Temenos. Vol. 43. No. 2. Pp. 243–65.

Martikainen, Tuomas. Muslim Immigrants, Public Religion and Developments towards a Post-Secular Finnish Welfare State // *Tidsskrift for Islamforskning*. Vol. 8. 2014. No. 1. Pp.78–105.

Wahlbeck Ö. Entrepreneurship as Social Status: Turkish Immigrants' Experiences of Self-Employment in Finland // *Migration Letters*. Vol. 5. Iss. 1. Pp. 53–62.

References

Akhmadullin V. A. (2016). Vzaimodejstvie musul'man SSSR i Finlyandii v 1950–1980-e gody [The Interaction of Muslims of the USSR and Finland in the 1950s — 1980s]. *Islam v sovremennom mire*. 2016, № 2. Pp. 95–102.

Belyaev R. F., Zaripov I. A., Safarov M. A. (2016). Kontakty tatarskih religioznyh deyatelej Finlyandiii SSSR v 1920–1980-e gg. [Contacts of Tatar religious leaders of Finland and the USSR in the 1920s — 1980s]. *Tatarica*. 2016. No. 2. Pp. 99–108.

Belyaev R. F. (2017). *Tatarskaya diaspora Finlyandii: voprosy integracii i sohraneniya identichnosti. Dissertacija* [Tatar Diaspora of Finland: Issues of Integration and Identity Maintenance. Thesis]. Helsinki. 310 p.

Borodaj S. Yu. (2013). Islamskie organizacii v stranah Evropy [Islamic Organizations in European Countries]. *Islam v sovremennom mire*. 2013. No. 3–4. Pp. 39–58.

Gimadieva G. I. (2008). Musul'manskaya obshchina Finlyandii: organizatsiya, struktura i deyatel'nost' [The Islamic Congregation of Finland: Formation, Structure, Activity]. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki*. 2008. No. 8. Pp. 189–192.

Galyamytdinov A. I. (2009). Sovremennie tatarskie periodicheskie izdania Finlyandii, Litvi i Ukraini [Modern Tatar Periodicals in Finland, Lithuania, and Ukraine]. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki*. 2009. No. 5–2. Pp. 233–236.

Nasyrov T. (2004). Tatarskaya ehigrantskaya pressa [Tatar Emigrant Press] *GasyrlarAvazy — Ehkho vekov*. 2004. No. 2. Pp. 117–128.

Tradicionnye men'shinstva Finlyandii: formirovanie i sovremennyy status (2010) [Traditional Minorities in Finland: Development and Present Status]. *Issledovaniya po prikladnoj i neotlozhnoj ehtnologii*. Moscow: IEA RAS. Vol. 221. P. 43.

Wahlbeck, Ö. (2008). Entrepreneurship as Social Status: Turkish Immigrants' Experiences of Self-Employment in Finland. *Migration Letters*, Vol. 5. Iss. 1. Pp. 53–62.

Daher O. (2016). Tatar Minority — Fully Integrated into Society. *National Minorities in Finland — Richness of Cultures and Languages*. Helsinki: Minority Rights Group Finland. P. 128.

Daher O. (1999). Orthographical Traditions among the Tatar Minority in Finland. *Studia Orientalia*. Vol. 87. Helsinki. Pp. 41-48.

Martikainen T. (2014). Muslim Immigrants, Public Religion and Developments towards a Post-Secular Finnish Welfare State. *Tidsskrift for Islamforskning*. Vol. 8. No. 1. Pp.78–105.

Martikainen T. (2007). The Governance of Islam in Finland. *Temenos*, Vol. 43. No. 2. Pp. 243–265.

THE ISLAMIC DIASPORE IN FINLAND: DYNAMICS OF EVOLUTION, THE MUSLIM DIASPORA IN FINLAND: ITS DEVELOPMENT, ETHNIC SELF-ORGANIZATION AND INTEGRATION *

Abstract. In article on the basis of the involvement of a wide range of sources is analyzed the population dynamics of the Muslim in Finland in historical perspective, as the ethno-cultural processes of self-organization and level of integration into the accepting society. It is well-known that the part of the Muslim population in Finland is represented, from the one side, by historical Tatar minority, which has been living in the country since the beginning of the XIX century and, from the other side, by the migrants of the 'new wave'. The country has established flexible mechanisms of socio-cultural adaptation and integration of migrants. Currently Tatars are fully integrated into Finnish society. The government offers all the facilities for maintenance and development of ethnic cultures.

Keywords: Muslims, Finland, Tatar, Somali, socio-cultural adaptation, integration of migrants.

Flera Kh. Sokolova,

D. Sci. (Hist.), full professor, Department of Regional Studies, International Relations and Political Science, High School of Social Humanities and International Communication, Northern (Arctic) Federal University named after M. V. Lomonosov. (17, Severnaya Dvina Embankment, Arkhangelsk, 163002, Russian Federation) E-mail: f.sokolova@narfu.ru

Maria S. Shavrina,

Master's degree student, High School of Social Humanities and International Communication, Northern (Arctic) Federal University named after M. V. Lomonosov. (17, Severnaya Dvina Embankment, Arkhangelsk, 163002, Russian Federation). E-mail: maryshavrina@gmail.com.

* Article is prepared within the research supported by a grant of the Russian scientific fund (the project No. 15-18-00104 'The Russian Arctic: from conceptualization to effective model of the state ethnonational policy in the conditions of stable development of regions').





К. Ю. Бурмистров

Институт философии РАН, г. Москва

ЕВРЕЙСКИЙ МЕССИАНИЗМ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ XVII–XX ВВ.

БУРМИСТРОВ Константин Юрьевич — канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора философии исламского мира. Институт философии РАН (115172, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).
E-mail: kburmistrov@hotmail.com

Аннотация. Религиозный мессианизм всегда был одной из важнейших черт иудаизма и оказывал влияние на историю еврейского народа и еврейскую мысль на протяжении всего периода их существования. Одним из наиболее известных случаев проявления еврейского мессианизма стало движение саббатианцев, возникшее на территории Османской империи в середине XVII в. После того, как лидер движения Шабтай Цви, признанный мессией значительной частью еврейских общин того времени, в 1666 г. принял ислам, большинство его сторонников отреклись от него. Вместе с тем наиболее радикальные его приверженцы последовали за ним и также приняли новую веру, образовав закрытые группы «верующих» (ивр. *мааминим*), или «отступников» (тур. *дёнме*), которые втайне исповедовали неортодоксальную (саббатианскую) версию иудаизма, отличавшуюся антиномизмом и теологическими новшествами. Они продолжали существовать на территории исламского мира на протяжении XVIII–XX вв. и оказали определенное влияние на политическую и культурную жизнь империи. В статье рассматриваются взгляды представителей этого течения, отношение его приверженцев к исламу, их роль в процессах секуляризации в Османской империи и в революционном движении в Турции начала XX в. Кроме того, предметом анализа стали те мифы о дёнме, которые распространялись в турецком обществе

на протяжении всего XX в. и активно используются различными политическими силами уже в наши дни.

Ключевые слова: иудаизм, ислам, Османская империя, дёнме, мессианизм, каббала.

Для цитирования: Бурмистров К. Ю. Еврейский мессианизм в Османской империи XVII–XX вв. Ислам в современном мире, 2018; 2: 127–146; DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-2-127-146

Статья поступила в редакцию: 16.04.2018

Статья принята к публикации: 21.05.2018

Ожидание пришествия в этот мир Мессии, Спасителя, который изменит мировой порядок и, главное, радикально исправит положение «избранного народа» — одна из важнейших черт иудаизма. Неудивительно, что на протяжении двухтысячелетней истории Изгнания еврейского народа из Земли обетованной, страны Израиля, в разных местах еврейской диаспоры появлялись люди, заявлявшие о своем мессианстве и пробуждавшие религиозный энтузиазм среди единомышленников¹.

Саббатрианство: краткая история

В середине XVII в. на территории Османской империи возникает самое массовое мессианское движение в истории иудаизма — саббатрианство, влияние которого вскоре распространилось практически на всю ойкумену. Его появлению на исторической арене способствовали два фактора, в значительной мере изменившие облик еврейства той эпохи. Первый — это массовая миграция евреев из Испании и Португалии в конце XV в. В 1492 г. так называемые «католические короли» Фердинанд II Арагонский и Изабелла I Кастильская потребовали от членов самой большой в Европе еврейской общины Испании в течение трех месяцев либо принять крещение, либо покинуть страну. Число изгнанных, покинувших Испанию, а чуть позже — Португалию, оценивается историками в более чем 150 тысяч. Чуть позже, в 1502 г., подобным образом были изгнаны не пожелавшие креститься мусульмане. Турецкий

¹ См.: Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. New York: Schocken, 1971; Idel M. Messianic Mystics. New Haven, CT: Yale University Press, 2000; Schwartz D. Messianism in medieval Jewish thought. Brighton, MA: Academic Studies Press, 2017.

султан Баязид II (пр. 1481–1512) разрешил беженцам селиться в Османской империи и стать его подданными; немусульманам позволены были свободное отправление культа и жизнь по собственным религиозным законам. Значительное количество изгнанников поселилось в Стамбуле, Салониках, Измире и других городах империи¹. Вторым фактором было возникновение в XVI в. в Палестине новой версии еврейского мистического учения, так называемой лурианской каббалы, в которой переосмысливалось историческое предназначение жизни евреев в диаспоре, их рассеяние по миру рассматривалось как важный этап всемирного мессианского процесса. Новая каббала давала новое, более оптимистическое объяснение бедствиям еврейского народа, рассеянного по всему миру, и содержала в себе значительный мессианско-эсхатологический потенциал².

Основателем саббатианского движения был ученый — раввин и каббалист из Измира Шабтай Цви (1626–1676), человек, испытывавший сильные мистические переживания и в 1648 г. осознавший свое мессианское предназначение. Он путешествовал по разным городам империи, проповедуя узким кружкам последователей. В 1665 г. в Газе он открыто провозгласил себя мессией: при активной поддержке группы ближайших сторонников, среди которых выделялся молодой каббалист Натан из Газы (Авраам Натан бен Элиша Ашкенази, 1643–1680), ставший его «пророком», Шабтай выступил с проповедью и призвал всех иудеев уверовать в его миссию и встать под его знамена³. Получив разрешение от турецких властей, он свободно перемещался с быстро увеличивавшейся группой сторонников по территории империи — он посетил Иерусалим, Цфат, Алеппо, Измир, и везде его появление приводило еврейские общины в исключительное волнение. Согласно посланиям, которые рассылал Натан, Шабтай — святой мессия должен был без всякого сопротивления получить трон от султана. В феврале 1666 г. корабль Шабтая, направлявшегося в Стамбул, был задержан в Мраморном море, и по решению великого вазира «мессия» был заключен в крепости Абидос неподалеку от столицы. Условия его заключения были достаточно мягкими, даже почетными: он жил в роскоши и принимал многочисленные

¹ Подробнее см.: Levy A., ed. *The Jews in the Ottoman Empire*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1994; Levy A., ed. *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*. Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 2002; Weiker W.F. *Ottomans, Turks, and the Jewish Polity. A History of the Jews of Turkey*. Lanham–Jerusalem: University Press of America, 1992; Бенбасс Э., Родриг А. Евреи Леванта. Сефардская община в XIV–XX веках / пер. О. Боровой. М.: РГГУ, 2001; Фадеева И. Еврейские общины в Османской империи: страницы истории. М.: ИВ РАН: Крафт+, 2012. О политических и религиозных правах, которыми пользовались новоприбывшие, см.: Levy A. *The Sephardim in the Ottoman Empire*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1992. P. 14–27.

² Обзор каббалистического учения Ицхака Лурии и его школы см. в: Scholem G. *Kabbalah*. Jerusalem: Keter, 1974. P. 74–79, 128–144; Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М. — Иерусалим: Мосты культуры, 2004. С. 305–355.

³ Scholem G. *Sabbatai Sevi: the mystical Messiah, 1626–1676*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973. P. 233–240.

делегации от еврейских общин со всего мира (из Амстердама, Гамбурга, Марокко, Испании, Италии, Польши и др.), издавал указы, его посещали тысячи паломников. В это время Шабтай разработал новую версию религиозного культа, отменил ряд постов, ввел новые праздники (главным среди них был день его рождения, который приходился на 9 Ава, день разрушения Иерусалимского Храма, в нормативном иудаизме отмечаемый строгим постом). Как это часто бывает, благополучная жизнь «мессии» была нарушена его конкурентом: прибывший как паломник львовский раввин Нехемия Кофен, также имевший мессианские притязания, пообщавшись с Шабтаем, донес на него турецким властям и обвинил его в стремлении захватить османский престол. Шабтаю предложили выбор: немедленное принятие ислама или столь же немедленная казнь. Он выбрал первое и 16 сентября 1666 г. принял ислам вместе с женой и группой ближайших сторонников. После обращения Шабтай (теперь — Азиз Мехмет Эфенди) жил в Адрианополе (Эдирне), затем был назначен учителем к сыну султана Мехмеда IV (будущему султану Мустафе II), но, обвиненный недоброжелателями в тайном соблюдении еврейских обрядов, был сослан в город Ульцин (современная Черногория), где и скончался¹.

Саббатианская доктрина

После Шабтая практически не осталось ни его собственных сочинений, ни даже его записок или посланий, а потому о его учении мы знаем в основном из сочинений его пророка — Натана из Газы, и комментариев к ним. Более того, Натана можно считать не только соавтором, но и во многом создателем саббатианского учения. Значительное влияние на их взгляды оказала уже упомянутая выше интерпретация каббалистической «Книги Сияния» (*Сефер ѓа-Зоѓар*, конец XIII — начало XIV в.), предложенная каббалистами XVI в. Ицхаком Лурией и Хаимом Виталем². В соответствии с ней целью существования человечества является исполнение плана всеобщего исправления бытия (*гмар тикун*), каковой подразумевает объединение рассеянных по миру и сокрытых в душах людей (*нэшамот*) искр божественного света. Душе Мессии приходится

¹ Подробнее о Шабтае Цви и саббатианском движении см.: *Scholem, Sabbatai Sevi; Scholem. Kabbalah*, p. 244–286; *Шолем. Основные течения*, с. 357–397; *Sabbatai Zevi: testimonies to a fallen Messiah* / transl. by David J. Halperin. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2007; *Freely J. The Lost Messiah: In Search of the Mystical Rabbi Sabbatai Sevi*. Woodstock, NY: The Overlook Press, 2001; *Sisman C. The Burden of Silence: Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman-Turkish Dönmes*. New York, NY: Oxford University Press, 2015. P. 44–82.

² Моше Идель отмечает также существенное влияние других школ каббалы на формирование саббатианской доктрины, и прежде всего — школы экстатической (пророческой) каббалы, основателем которой был испанский каббалист вт. пол. XIII в. Авраам Абулафия. См.: *Idel. Messianic Mystics*. P. 185–206.

нисходить в самые нижние сферы мироздания, чтобы исправить попавшие туда души грешников. Пребыванием души Мессии в нижних областях зла саббатианцы объясняли чередование периодов возбуждения и депрессии у своего лидера, Шабтая Цви, а также совершение им странных, нарушающих еврейский закон поступков (т. наз. *маасим зарим*)¹. Один из убежденных последователей Шабтая, р. Шломо Ланиядо из Алеппо, писал со слов самого учителя, что «в 1648 году однажды ночью на него сошел Святой Дух... и с тех пор он был как бы облачен в Святой Дух и состояние великого “озарения”; он произносил [невыразимое] Имя Божье и совершал различные странные действия, убежденный в том, что они необходимы для процесса *тикун*, каковой ему надлежало исполнить. Те, кто видел их, не понимал этих вещей, и он казался им глупцом. Учителя наши в Святой стране часто наказывали его за его нечестивые поступки, казавшиеся лишены здравого смысла, вследствие чего он был вынужден оставить общество и уединиться в пустыне... Иногда им овладевала страшная тоска, но в другие времена ему являлась Слава Шхины². Часто Бог испытывал его великими искушениями, но он все их преодолел»³.

Итак, «Мессия должен был облачиться в “одеяние зла”, чтобы уничтожить все зло изнутри»⁴. Саббатианское учение о душе Мессии было изложено Натаном в «Трактате о драконах» (*Друш ѓа-таниним*), согласно которому эта душа играет совершенно особую роль в процессе всеобщего исправления мироздания. Нисходя в царство «злых сил» (*клипот*), она принимает их очертания, их облик, при этом внутренне не меняясь. Нарушая принятые запреты и заповеди, Мессия «исправляет» области нечистоты, в том числе следуя антиномичному принципу: «нарушение заповеди есть ее соблюдение»⁵. По словам Моше Хагиза (1671 — ок. 1750), раввина, каббалиста, одного из лидеров амстердамской еврейской общины XVII в. и убежденного противника саббатианства, «они обычно утверждают, что с пришествием Шабтая Цви грех Адама уже был исправлен и добро выделено из зла и из “отходов”. С того времени, по их разумению, новая Тора стала законом, позволяющим всякого рода вещи, ранее запрещенные, не в последнюю очередь запрещенные до того виды совокупления. Ибо если все чисто, то нет греха или вреда в совершении таких поступков»⁶.

¹ Ивр. «чуждые, парадоксальные поступки».

² Шхина — божественное Присутствие, одно из имен Бога, символизирующее имманентное присутствие Бога в мире, во времени и в пространстве. С данным понятием связаны важнейшие концепции каббалы и саббатианского учения.

³ *Scholem. Sabbatai Sevi*. P. 136.

⁴ *Scholem. Sabbatai Sevi*. P. 802.

⁵ Шолем подробно разбирает эту концепцию в статье: *Scholem G. Redemption through Sin*, в: *Scholem. The Messianic Idea in Judaism*. P. 78–141. См. также: *Шолем. Основные течения*. С. 383–388.

⁶ *Шолем. Основные течения*. С. 389.

Такое представление соответствовало саббатрианской космогонии, в свою очередь восходившей к учению лурианской каббалы. В ней под *клипот* понималось не собственно зло, имеющее отдельное существование, но бесформенные силы, оставшиеся в первичном пространстве после того, как Бог-Абсолют (называемый Бесконечным, *эйн-соф*) удалил себя из него ради создания мира. Силы эти остались в фактически пустом от божественной субстанции пространстве, а после произошедшей впоследствии космической катастрофы, разрушившей первое творение, заключили в себе павшие искры божественного света и стали, таким образом, «силами зла», пребывающими в «великой бездне». Согласно Натану, среди этих павших, заключенных в темницу искр, была и душа Мессии, «святого змея», которая борется в этой «бездне» с силами зла и освободится лишь в последние времена, времена завершения процесса *тикун*, когда и обретет земное воплощение¹. *Тикун*, всеобщее исправление, собственно, и понимается как принципиальное отделение «добра» от «зла», «чистого» от «нечистого». Взойдя из бездны к свету, Мессия вновь совершает мессианский подвиг — спускается в темницу, чтобы исправить (извлечь) оттуда последние искры света и тем самым завершить план исправления².

В рамках этой концепции, акт вероотступничества Шабтая, то есть принятие ислама — величайший грех с точки зрения иудаизма, — называется его сторонниками «Святым Отречением». Единого взгляда на мотивы этого действия не было и среди его последователей: некоторые считали, что это произошло под прямой угрозой не только его жизни, но и жизни других евреев, это было необходимо сделать, чтобы предотвратить массовые гонения на его единоверцев. Вместе с тем этот акт был результатом его сознательного выбора как Мессии, на которого не распространяются запреты еврейской традиции: приняв ислам, он тем самым приблизил наступление всеобщего избавления³. Шабтай принес эту жертву и ради собственного народа как такового: и до, и после «отречения» он активно призывал к обновлению образа жизни евреев и снятию ряда ограничений, вызванных состоянием жизни в Изгнании. Как известно, он организовывал в ритуальных целях намеренные нарушения запретов (связанных с постом, сексуальными отношениями и пр.), а также открыто произносил четырехбуквенное имя Бога, что было строго запрещено. Как отмечает Уильям Д. Дэвис, Шабтай Цви выступал

¹ Взгляды Натана подробно рассмотрены в: *Scholem. Sabbatai Sevi*. P. 297–325; *Goldish M. The Sabbatean Prophets*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004. P. 56–88; см. также (о мессианских идеях разных последователей Шабтая): *Liebes Y. Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993. P. 93–106.

² *Idel. Messianic Mystics*. P. 183–211; *Scholem. Kabbalah*. P. 269–272.

³ Сам Шабтай писал в рассылаемых им письмах о том, что совершил этот акт по воле Бога, ибо наступили последние времена, когда старая Тора должна быть отменена. См.: *Scholem. Sabbatai Sevi*. P. 840–842.

одновременно и как «радикальный критик существовавшего порядка», и как провозвестник наступления нового времени — эпохи, когда сбываются давние мечты, падают старые преграды, — эпохи нового мира¹.

Саббатрианцы-мусульмане (дёнме)

Уже при жизни Шабтая Цви среди его ближайших сторонников — так называемых «верующих» (ивр. *мааминим*) — появилось несколько лидеров, которые посчитали необходимым вслед за ним принять ислам (тогда как другие, сохраняя верность Шабтаю, остались в иудаизме). До кончины Шабтая (1676 г.) центром этой группы, насчитывавшей примерно 200 семей, был Адрианополь. В число членов этой первой общины входили и некоторые выдающиеся ученые и каббалисты. Саббатрианцы, принявшие ислам, называли себя «товарищами» (*хаверим*), «верующими» или «верными» (*мааминим*) или «сынами войны» (*баале милхама*); ортодоксальные евреи именовали их «еретиками» (*миним*) или «незаконнорожденными» (*мамзерим*); европейцы, с середины XVIII в. — «зогаритами» (т. е. последователями учения, изложенного в каббалистической книге *Зо́гар*), или «евреями-мусульманами»; турки же с XVIII в. стали называть их *дёнме* (букв. «ренегаты», «отступники»), под этим названием они и стали наиболее известны в Новейшее время².

После смерти Шабтая центр деятельности общины переместился в Салоники и оставался там до 1924 года³. Последняя жена Шабтая, Йохевед (в исламе — Айша), была дочерью Йосефа Философа, одного из раввинов Салоник; после смерти мужа она вернулась в этот город и впоследствии провозгласила своего младшего брата Якова Философа, в традиции известного как Яков Керидо («Возлюбленный [Господом]», ок. 1650–1690), реинкарнацией души Шабтая. Под влиянием их проповеди большая группа евреев Салоник под руководством двух раввинов в 1683 или в 1686/1687 гг. приняла ислам, а сам Яков Керидо (Абдулла Якуб Челеби) в 1690 г. совершил паломничество в Мекку с несколькими своими последователями и скончался в Александрии по пути назад. После его смерти внутренние противоречия привели к расколу общины и образованию двух подсект: одна из них называлась *Измирлис* (*Измирим*, «измирцы») и состояла из членов первоначальной общины, вторая была известна под названием *Якоблар* (*Якуби*, *Яковиим*, последователи Якова Керидо). Вскоре среди *Измирлис* произошел еще один раскол: новый

¹ Davies W. D. From Schweitzer to Scholem: Reflections on Sabbatai Svi // Modern Critical Views: Gershom Scholem / Ed. by Harold Bloom. New York: Chelsea House Publishers, 1987. P. 85.

² Sisman. The Burden of Silence. P. 83–169; Scholem. The Messianic Ideas. P. 142–166.

³ Mazower M. Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims, and Jews, 1430–1950. New York: Alfred A. Knopf, 2005. P. 69–71.

молодой лидер Берухья Руссо (Осман-Баба) в начале XVIII в. провозгласил себя через своих учеников реинкарнацией Шабтая, а в 1716 г. его объявили воплощением самого Бога и стали называть «Святой Господь» (Signor Santo)¹. Вокруг него сложилась третья подсекта, членов которой называли *Каракашлар* («Чернобровые», или *Коньосос*, по имени их лидера, Баруха Коньо). В 1720-е годы приверженцы этой группы, которая считалась наиболее радикальной среди дёнме, развернули пропагандистскую кампанию в главных центрах еврейской диаспоры, в том числе в Польше, Германии и Австрии, и оказали влияние на возникновение наиболее массовой еврейской мессианской секты в Европе — франкистского движения². Могила Берухьи Руссо, умершего в 1720 г., стала одним из главных мест поклонения для членов секты³. После его смерти в группе его последователей произошел новый раскол и он нее откололась еще одна подсекта, называемая *Капанчи*⁴.

Вскоре турецким властям стало очевидно, что новообращенные мусульмане, призванные, с точки зрения турок, побуждать евреев переходить в ислам, сами не имеют никакого желания ассимилироваться и продолжают вести замкнутое сектантское существование, хотя внешне и строго соблюдают обычаи мусульман, оставаясь политически лояльными. Эта двойственность прослеживается и в самом их наименовании: слово «дёнме» означает как «принявший иную веру» (вполне нейтральное определение), так и «вероотступник». Так или иначе, дёнме селились в особых кварталах Салоник, имели собственную систему образования, судопроизводства, свои кладбища. Вместе с тем известно, что их лидеры находились в дружеских отношениях с суфийскими кругами и дервишскими орденами. Впоследствии некоторые дёнме вступили в суфийские ордены и даже стали шейхами у бекташи, мевлеви и меламия (в Албании)⁵. Община Капанчи поддерживала тесные связи с представителями ордена мевлеви, тогда как их противники, Каракаш, не признававшие воплощение души Мессии в Берухье, установили отношения с орденом бекташи⁶. Дёнме сохранили тайные связи не только с саббатянами, оставшимися в иудаизме, но и с некоторыми из ортодоксальных раввинов Салоник. Если в христианских странах Европы распространение саббатянизма вызвало резко отрицательную

¹ См. о нем: *Шодем Г. Берухья*, рош га-шабтайим бе-Салоники // *Шодем Г. Мехкаре шабтаут*. Тель-Авив: Ам овед, 1991. С. 321–389.

² См. об этом движении: *Мачейко П.* Разноплеменное множество. Яков Франк и франкистское движение в 1755–1816 годах. Иерусалим–М.: Мосты культуры, 2016 (в т. ч. о связях Франка с группами дёнме. С. 42–55).

³ *Sisman.* The Burden of Silence. P. 143; подробнее о трех сектах дёнме см.: Ibid. P. 116–144.

⁴ Ibid. P. 142–144.

⁵ Подробнее о связях между дёнме и суфиями см.: *Sisman.* The Burden of Silence. P. 237–241.

⁶ *Baer M. D.* The Dönme: Jewish converts, Muslim revolutionaries, and secular Turks. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010. P. 17, 35–36.

реакцию со стороны раввината и приводило к отлучениям от общин, конфликтам и даже рукоприкладству¹, то в Османской империи ситуация складывалась куда более мирно. Отношение дёнме к традиционному иудаизму было двояким. С одной стороны, они считали его «пустым», поскольку в их системе место традиционной Торы занимала «высшая» Тора, так называемая *Тора де-ацилут* («Тора [мира] эманации»). Однако оставались некоторые области, в которых они продолжали вести себя в соответствии с реальной Торой талмудической традиции, называемой ими *Тора де-брия* («Тора [мира] творения»).

Количество членов общин дёнме известно лишь приблизительно, однако если в середине XVIII в., по некоторым сведениям, в Салониках проживало около 600 таких семей, то перед Первой мировой войной насчитывалось от 10000 до 15000 дёнме. Языком их религиозных текстов были иврит и ладино, языками общения — турецкий и с XIX в. — французский. По социальной структуре три основные подсекты дёнме различались достаточно существенным образом. Старая община «Измйрцев» (лад. *Кавальерос*, тур. *Капанийлар*) состояла из «аристократов» — крупных торговцев и представителей средних классов. Община «Якобитов» включала в себя турецких чиновников низшего и среднего ранга. Третья, наиболее многочисленная группа, «Чернобровые», состояла главным образом из ремесленников: сапожников, парикмахеров, мясников и др. Каждый член секты обладал двумя именами: турецким и еврейским; представители различных подсект использовали общие кладбища, но в то же время каждая из них имела свою особую синагогу (называемую *кагал*, «собрание») в центре своего квартала, закрытую для посторонних.

Учение дёнме

Внешне дёнме выглядели правоверными мусульманами, но в частной жизни оставались саббатянскими *мааминим* и следовали основному кодексу саббатиан, называемому «18 Правил». Эти правила приписывались самому Шабтаю и определяли принципы саббатянской веры, отношение к иудеям, туркам-мусульманам и т. п.² Сохранились различные варианты текста «Правил», подчас значительно отличающиеся друг от друга³; мы приведем ниже перевод первой их публикации, осуществленной историком Генрихом Грецем в 1884 г. (отметим, что в этой версии 16, а не 18 параграфов):

¹ См. примеры в упомянутой книге Павла Мачейко.

² *Sisman*. The Burden of Silence. P. 171–177.

³ См.: *Ibid*. P. 171–178.

1. Бог един, и Шабтай пророк Его. Адам, Авраам, Яаков, Моше, сама Эстер и так далее суть лишь части души Шабтая. Поэтому *мааминим* утверждают, что Шабтай 18 раз приходил в мир сей под именем Адама, Авраама и т. д.

2. Мир сотворен для *мааминим*. Задача мусульман лишь в том, чтобы защищать их. В этом [смысл] афоризма *мааминим*: нет яйца без скорлупы.

3. Не-израильтяне суть *клипа* (т. е. скорлупа. — К. Б.).

4. Верующему не дозволяется заключать брак с *клипой*, как и с еврейкой, пока израильтяне не признают, что Шабтай — Мессия.

5. Рай уготован *мааминим* и израильтянам.

6. Души *клипы* нисходят в нижний мир вместе с телами.

7. Израильтяне не являются *мааминим*, но однажды они познают истину и признают, что Яаков, Моше и т. д. суть лишь части души Шабтая.

8. Что касается ваших прав, обязанностей и занятий, следуйте Закону Моше¹.

9. Не испытывайте ненависти к израильтянам, ибо они скоро будут братьями вашими.

10. Вы будете наказаны, если расскажете о вашей вере *клипе* или израильтянину. Израильтяне будут наставлены Творцом (на путь истинный), вы же не должны показывать им путь в Рай.

11. Ваш первый долг — [внешне] казаться правоверными мусульманами, оставаясь истинными иудеями в своей внутренней [жизни].

12. Не грех в глазах Господа убить *маамин* (верующего), разгласившего тайну своей веры. Ненавидьте таких предателей. И даже убейте его, если опасен он для *мааминим*.

13. *Мааминим* должны подчиняться власти ислама. Мусульмане защитят вас, будут воевать за вас. Всегда заявляйте, что вы с исламом. Отстаивайте исламское учение, показывайте себя читающими Коран, совершающими Намаз и т. д. Но никогда не ищите защиты в исламском суде, ибо лишь Закон Моше будет законом вашим во всех спорах. У вас всегда должен быть свой *Бейт-Дин*². Оставайтесь покорны мусульманам, не пытайтесь заменить их.

14. Бог запрещает *мааминим* [употреблять] спиртное.

15. Вы должны иметь два имени, одно для мира, другое для Рая.

16. Поминайте Имя Творца два раза в день³.

Как мы видим, в «Правилах» четко определяются принципиальные различия между «верующими» (дёнме) и всеми остальными, т. е. мусульманами, которые лишь призваны создавать условия для деятельности

¹ То есть Закону Моисея, изложенному в Торе.

² То есть религиозный суд.

³ Graetz H. Ueberbleibsel der Sabbatianischen Sekte in Salonichi // Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. 1884. Vol. 33. P. 51–53.

мессианской общины, но лишены участи в будущем мире. Своих бывших единоверцев дёнме включают в план спасения, ожидая, что иудеи примкнут к их общине — но не в результате прозелитизма, а по воле Господа. Если «Правила» определяли *жизнь* общины дёнме, то основные принципы их *веры* были сформулированы в своеобразном «кредо», сохранявшемся в строжайшей тайне. Единственный известный экземпляр этого небольшого текста был опубликован Г. Шолемом в 1941 г. В нем говорится о строгом единобожии, о своеобразной саббатинской «Троице», единой в своей троичности, о вере в мессианство Шабтая и т. д.¹

Характерной особенностью сочинений дёнме (хранившихся в строгой тайне и до недавнего времени практически недоступных для исследователей)² было то, что в них нет никаких упоминаний о принадлежности к исламу. Дёнме претендовали быть *истинной еврейской общиной* и ждали, что и другие иудеи присоединятся к их вере. Они верили в божественность Царя-Мессии Шабтая, упразднившего заповеди материальной Торы и открывшего взамен «Тору духовную», принадлежащую к миру божественной эманации. Важным для них было убеждение в тройственной природе высших сил эманации, называемых «тремя узлами веры» (*тлат кишре де-ме'ейманута*): эта «Троица» состояла из Бога, его Присутствия (ивр. *Шхина*) и собственно Царя-Мессии (т.е. Шабтая, обозначаемого ивритским акронимом *Амира*). Резкое неприятие со стороны иудеев вызывала не только эта вера в своеобразную Троицу, но и принципиальный отказ от норм еврейского закона, касающихся отношений между мужчиной и женщиной. Дёнме допускали брак близких родственников, церемонии с обменом женами и другими практиками так наз. «сексуального гостеприимства». Органистические церемонии происходили на главном празднике дёнме — «Празднике Агнца» (*Хаг 'а-кевес*), который считался торжеством в честь начала весны. Вторым главным праздником секты был «Праздник радости» (*Хаг 'а-смахот*), отмечаемый в день рождения Шабтая Цви³.

Дёнме в событиях XX века: реальность и миф

Среди многочисленных религиозно-этнических меньшинств Османской империи дёнме отличались особой образованностью. Начиная с XVIII в. они активно изучали европейские языки, а их школы в Салониках считались

¹ См.: Шолем Г. Мехкарим у-мекорот ле-толдат га-шабтаут ве-гилгулеа. Иерусалим: Мосад Бялик, 1974. С. 386 (текст на ладино и в переводе на иврит); Scholem. The Messianic Idea. P. 157.

² См. недавно опубликованный английский перевод некоторых важных текстов дёнме в: Maciejko P., ed. Sabbatian Heresy: writings on mysticism, messianism, and the origins of Jewish modernity. Waltham, Mass.: Brandeis University Press, 2017. P. 47–66.

³ О религиозном календаре и праздниках дёнме см.: Sisman. The Burden of Silence. P. 181–192; ср. также: Graetz. Ueberbleibsel. P. 53–54.

образцовыми и пользовались значительным авторитетом. Многие турки отдавали туда своих детей. Известно, что в школе «Шемши Эфенди», принадлежавшей общине дёнме, учился будущий создатель и первый президент Турецкой Республики Мустафа Кемаль (Ататюрк). Хорошее образование давало дёнме возможность сделать карьеру в журналистике, книгоиздании, науке, театре, а также в бизнесе. При этом, в отличие от евреев, армян или греков, формально они были мусульманами и потому могли занимать любые посты в правительстве, армии и т. п.¹

Членами революционной организации младотурок «Иттихад ве-тер-аки» («Единение и прогресс») были представители самых различных религиозных и этнических меньшинств, в том числе и дёнме. Уже в составе первой администрации, пришедшей к власти после революции в 1909 г., три министра по своему происхождению принадлежали к этой группе. Среди них был потомок семьи самого Берухьи Руссо, влиятельный министр финансов Мехмет Джавид-бей (1875–1926), журналист, экономист, политик, трижды занимавший пост министра и в 1926 г. казненный по обвинению в покушении на Ататюрка. Среди лидеров движения младотурок были родившийся в семье дёнме в Салониках врач Назим-бей (1870–1926), генеральный секретарь и один из идеологов партии «Единение и прогресс», а также Митхат Шукру (1874–1956), член комитета партии и министр образования, родившийся в Салониках². Видным деятелем партии младотурок был Эммануэль Карассо (1862–1934), известный юрист из старинной сефардской общины в Салониках. Салоникский юрист и раввин Марсель Шмуэль Рафаэль Козн (Мунис Текинальп, 1883–1961), автор известной книги «Кемализм», хотя и не принадлежал к дёнме, будучи евреем-ортодоксом, возможно, имел отношение к подпольным саббатианам в еврейской среде и стал впоследствии одним из отцов турецкого национализма и идеологом пантюркизма³.

Среди евреев Салоник бытовало убеждение в том, что и сам президент Кемаль Ататюрк был по происхождению дёнме. В 1920-е годы во многих европейских и американских газетах и журналах прямо утверждалось, что Мустафа Кемаль по происхождению «еврей-дёнме», как и его жена⁴. Кемаль отрицал это, однако в недавно опубликованных воспоминаниях его друга и помощника Кемаля Гранда есть интересные, достаточно двусмысленные слова самого Ататюрка: «Некоторые думают, что, поскольку

¹ Жизнь общины дёнме в Салониках во вт. пол. XIX в. подробно рассмотрена Марком Бэрмом в: *Baer. The Dönme*. P. 25–80.

² *Sisman. The Burden of Silence*. P. 246; *Şükrü Hanioglu M. Jews in the Young Turk Movement // Levy A., ed. The Jews of the Ottoman Empire*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1994. P. 522.

³ Подробнее об участии дёнме в движении младотурок и Турецкой революции см.: *Baer. The Dönme*. P. 83–140.

⁴ *Bali R.N. A Scapegoat for All Seasons: The Doenmes or Crypto-Jews of Turkey*. Istanbul: The Isis Press, 2008. P. 224–250, *Sisman. The Burden of Silence*. P. 267–269.

я из Салоник, то я еврей. Но не забывайте, что и Наполеон был корсиканец, т. е. итальянец. Он умер французом и вошел в историю как француз. Каждый должен служить тому обществу, в котором живет»¹.

«Вопрос дёнме» впервые остро встает в новой Турции в 1924 году, когда после «обмена населением» между Грецией (к которой отошли Салоники) и Турцией от 12 до 15 тысяч дёнме переселились из Салоник, в основном в Стамбул². Обсуждение этой темы начали сами дёнме, «старые» жители Стамбула. Мехмет Рюштю (1880–1926?), богатый и вполне ассимилированный торговец-дёнме, направил петицию в Великое национальное собрание Турции с требованием ...не допускать в страну салоникиских дёнме, если они не откажутся от эндогамии и обособленного образа жизни. Он заявлял, что они не настоящие мусульмане, но тайные иудеи, что они не имеют духовной связи с исламом и следуют собственной саббатрианской вере. Рюштю добился встречи с Мустафой Кемалем для обсуждения этого вопроса и в своих статьях призвал соплеменников стать настоящими членами турецкой нации³. С критикой позиции Рюштю выступил один из самых известных дёнме в турецком обществе того времени — журналист, социолог и издатель либеральной газеты «Ватан» («Родина») Ахмед Эмин Ялман (1888–1972). Он вполне резонно заявил о том, что, во-первых, число дёнме невелико и они не представляют опасности для общества, а во-вторых, уже давно отказались от саббатрианства как особой веры. Пожилые дёнме еще помнят о ней, но молодые полностью отбросили ее и стали искренними мусульманами и настоящими турками.

Вполне очевидно, что оба оппонента были правы в том, что дёнме к тому моменту уже не представляли собой замкнутую общину с собственным вероучением и культом: светские взгляды и стремление к ассимиляции, растворению в турецком обществе в их среде были очень сильны, особенно после того, как они вынужденно покинули «родовое гнездо» в Салониках. Однако в результате этих споров дёнме оказались в центре внимания широкого турецкого общества: в газетах начали обсуждать их взгляды и обычаи, задаваться вопросом, можно ли считать их мусульманами и турками, а если нет, то имеют ли они право занимать столь значимые позиции в экономике, культуре и политике. Дискуссия, несомненно, подпитывалась и знакомством авторов статей с научными исследованиями о дёнме⁴, статьями в энциклопедиях и работах по истории евреев в Османской империи.

¹ *Sisman. The Burden of Silence*. P. 268–269.

² *Ibid.* P. 264.

³ Подробнее см.: *Ibid.* P. 271–281. См. также интересный документ 1925 г., касающийся ассимиляции дёнме в Турции, опубликованный в: *Sisman C. Transcending Diaspora: Studies on Sabbateanism and Dönmes*. Istanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2016. P. 205–214.

⁴ Прежде всего — уже упомянутой работой Г. Греца и публикациями Теодора Бендта (*Bendt T. Die Doenmes oder Mamin in Salonichi // Ausland*. 1888. Vol. LXI. P. 186–190, 206–209).

С 1930-х гг. дёнме становятся своего рода «универсальным врагом»¹. Турецкие националисты, такие как идеолог пантюркизма Хусейн Нихаль Атсыз (1905–1975), считали дёнме просто тайными евреями и (вполне в духе времени) видели в их предполагаемой «враждебной деятельности» элемент «всемирного еврейского заговора». Атсыз, призывавший возродить древнетюркскую веру и пренебрежительно относившийся к исламу как к племенной вере арабов, писал: «Евреев невозможно сделать турками, да мы и не хотим этого, ибо сколько ни обжигай глину в печи, она ведь никогда не станет железом. Так и еврей, сколько бы он ни бился, никогда не станет турком»². В целом очевидно, что в своей критике дёнме правые националисты в Турции следовали европейским антисемитским клише, рассматривая их как чуждый в расовом отношении вредоносный элемент общества, стремящийся захватить ведущие позиции в ключевых сферах торговли, финансов, средствах массовой информации и т. п. Чуть позже, после введения в Турции многопартийности (1946), теорию «заговора дёнме» стали активно использовать политические лидеры исламских партий. Недовольные светским (чересчур светским!) характером государства, они обвинили дёнме в том, что те, как наследники идей Шабтая Цви, сделали все, чтобы выполнить его мессианскую программу: добровольно заставить султана отречься от престола, ликвидировать халифат (1924) и фактически захватить власть в стране.

К началу 1950-х годов окончательно сложилась мифология дёнме как тайного братства, лишь с виду мусульманского, а в действительности — еврейско-мессианского. Этому братству якобы принадлежит политическая и экономическая власть в Турции, а для того чтобы легче управлять ею, дёнме прививают ей чуждые, проевропейские, антирелигиозные идеи и ценности. Постепенно миф о дёнме стал орудием всех, кто был недоволен положением в Турецкой Республике. Правые националисты обвиняли дёнме в тотальном контроле над страной, в нелояльности, космополитизме и потворстве коммунизму. Исламисты считали их причиной разрушения традиционных для Турции форм власти, создания безбожной республики, эрозии ислама и общественной морали вообще, насаждения западных обычаев. Левые же полагали, что дёнме создали в Турции олигархию, которая не только эксплуатирует народ и присваивает себе плоды его труда, но и не дает «простым туркам» пробиться к власти³.

¹ Bali R. N. Another Enemy: The Dönme or Crypto-Jews // Kabbalah. 2003. Vol. 9. P. 77–108; Bali R. N. What Is Efendi Telling Us? // Kabbalah. 2005. Vol. 13. P. 109–139; Bessemer P. F. Who Is a Crypto-Jew? A Historical Survey of the Sabbatean Debate in Turkey // Kabbalah. 2003. Vol. 9. P. 109–152.

² Цит. по: Baer. The Dönme. P. 255.

³ Bali. A Scapegoat for All Seasons. P. 252–318.

Значительное влияние на работы последних лет оказывает появление многочисленных научных исследований о саббатизме, публикация саббатических документов, материалов о полемике между евреями-ортодоксами и саббатизмами в XVII–XVIII вв. Современные авторы, развивающие тему вредоносного влияния дёме в Османской империи и новой Турции, опираются на солидную научную базу. В популярных работах профессора экономики, марксиста Абдурахмана Кючюка «История дёме и их учения» («Dönmeler ve Dönmelik Tarihi», 1979) и писателя Мехмета Эртугрула Дюздага «Таинственные маски нашей истории» («Yakın Tarihimizde Dönmelik ve Dönmeler», 2002) на счет дёме относятся все, на их взгляд, катастрофические события турецкой истории последних 150 лет, в том числе и массовое уничтожение армян¹. Показательно, что тема «заговора дёме» привлекает не только правых националистов и исламистов, но и авторов с левыми политическими убеждениями, рассматривающими ее как удобное средство борьбы с истеблишментом. Огромным тиражом более ста тысяч экземпляров была издана книга журналиста Сонера Ялчына «Хозяин: величайшая тайна “белых турок”» («Efendi: Beyaz Türklerin Büyük Sırtı»), в которой все население Турции подразделяется на два класса: «белые турки», правящий класс, и «негры», простой народ. «Белые турки», то есть дёме и их приближенные, обладают реальной властью, исповедуют секуляризм, космополитизм, занимают ведущие позиции в общественной и культурной жизни, тогда как обычные, «черные турки», лишены всякой возможности продвижения по социальной лестнице и, в сущности, представляют собой угнетённое большинство².

Заключение

Как мы видим, миф о дёме как о замкнутой тайной секте возникает в начале XX столетия, когда большинство членов этой группы практически утрачивают свою идентичность, ассимилируются и растворяются в турецком обществе. В этот период дёме оказываются в первых рядах сторонников европеизации, секулярности, буржуазности, и едва ли каббалистические идеи о «трех узлах веры» и странствовании души Мессии оказывают на их взгляды и поведение такое же влияние, как двумя веками раньше. Но тогда же они попадают в центр внимания турецких политиков и мыслителей самого разного толка, увидевших в этой группе очень удобного врага, «универсального козла отпущения» (именно

¹ *Bali. A Scapegoat for All Seasons. P. 294.*

² Разбор этой книги см. в: *Bali. A Scapegoat for All Seasons. P. 319–352.* В 2006 г. тот же автор издал еще один бестселлер: «Хозяин-2».

так назвал свою книгу о дёнме современный исследователь Рифат Бали). Следуя логике европейской конспирологии, турецкие авторы явно выделяли эту группу из многочисленных этнических и религиозных меньшинств, проживавших на территории империи и, кстати, куда более заметных в сфере политики (армяне, греки, славяне и пр.). Вопрос о том, что лежит в основе выбора именно одного из этих меньшинств в качестве мишени, обычно не ставится исследователями, полагающими, что всему виной лишь ксенофобские заблуждения. Можно предположить, однако, что в самом учении дёнме и в их образе жизни было нечто такое, что способствовало возникновению подобного мифа о «заговоре дёнме». Дёнме всегда были среди наиболее проевропейских подданных султана, наиболее образованных и секулярных, и восходящий еще к Шабтаю Цви призыв к «выходу из гетто» означал выход не только из иудаизма или ислама: они считали себя людьми нового типа, внутренне свободными от ограничений несовершенного, домессианского мира. Таинственность и закрытость, особое отношение к власти как важнейшему божественному атрибуту, принцип двойного поведения (внешнего и внутреннего), были характерны для общин дёнме на протяжении всей их истории. Стоит ли удивляться тому, что в благоприятной для этого обстановке религиозные мифы становятся политической реальностью?

Литература

- Baer M. D.* The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010. xxiii, 332 p.
- Bali R. N.* Another Enemy: The Dönme or Crypto-Jews // *Kabbalah*. 2003. Vol. 9. Pp. 77–108.
- Bali R. N.* What Is *Efendi* Telling Us? // *Kabbalah*. 2005. Vol. 13. P. 109–139.
- Bali R.* A Scapegoat for All Seasons: The Doenmes or Crypto-Jews of Turkey. Istanbul: The Isis Press, 2008. 416 p.
- Bessemer P. F.* Who Is a Crypto-Jew? A Historical Survey of the Sabbatean Debate in Turkey // *Kabbalah*. 2003. Vol. 9. P. 109–152.
- Davies W. D.* From Schweitzer to Scholem: Reflections on Sabbatai Svi // *Modern Critical Views: Gershom Scholem* / ed. by Harold Bloom. New York: Chelsea House Publishers, 1987. P. 77–97.
- Freely J.* The Lost Messiah: In Search of the Mystical Rabbi Sabbatai Sevi. Woodstock, NY: The Overlook Press, 2001. 275 p.
- Goldish M.* The Sabbatean Prophets. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004. xii, 221 p.
- Graetz H.* Ueberbleibsel der Sabbatianischen Sekte in Salonichi // *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*. 1884. Vol. 33. P. 49–63.

Idel M. Messianic Mystics. New Haven, CT: Yale University Press, 2000. 451 p.

Levy A. The Sephardim in the Ottoman Empire. Princeton, NJ: Darwin Press, 1992. xv, 196 p.

Levy A., ed. The Jews in the Ottoman Empire. Princeton, NJ: Darwin Press, 1994. 800 p.

Levy A., ed. Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century. Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 2002. xxx, 395 p.

Liebes Y. Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism. Albany, NY: State University of New York Press, 1993. ix, 226 p.

Maciejko P., ed. Sabbataian Heresy: Writings on Mysticism, Messianism, and the Origins of Jewish Modernity. Waltham, Mass.: Brandeis University Press, 2017. xxxiii, 206 p.

Mazower M. Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims, and Jews, 1430–1950. New York: Alfred A. Knopf, 2005. xv, 490 p.

Sabbatai Zevi: Testimonies to a Fallen Messiah / transl. by David J. Halperin. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2007. vii, 235 p.

Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. New York: Schocken, 1971. 376 p.

Scholem G. Sabbatai Sevi: the mystical Messiah, 1626–1676. London: Routledge & Kegan Paul, 1973. xxxviii, 1000 p.

Scholem G. Kabbalah. Jerusalem: Keter, 1974. 492 p.

Schwartz D. Messianism in Medieval Jewish Thought. Brighton, MA: Academic Studies Press, 2017. 288 p.

Sisman C. The Burden of Silence: Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman-Turkish Dönmes. New York, NY: Oxford University Press, 2015. xvii, 318 p.

Sisman C. Transcending Diaspora: Studies on Sabbateanism and Dönmes. Istanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2016. 260 p.

Weiker W. F. Ottomans, Turks, and the Jewish Polity. A History of the Jews of Turkey. Lanham–Jerusalem: University Press of America, 1992. xvi, 369 p.

Шолем Г. Мехкарим у-мекорот ле-толдот га-шабтаут ве-гилгулеа (Исследования и первоисточники по истории саббатизма). Иерусалим: Мосад Бялик, 1974. 470 с. (на иврите).

Шолем Г. Мехкаре шабтаут (Исследования по саббатизму). Тель-Авив: Ам овед, 1991. 776 с. (на иврите).

Бенбасс Э., Родриг А. Евреи Леванта. Сефардская община в XIV–XX веках / пер. О. Боровой. М.: РГГУ, 2001. 384 с.

Мачейко П. Разноплеменное множество. Яков Франк и франкистское движение в 1755–1816 годах. Иерусалим–М.: Мосты культуры, 2016. 512 с.

Фадеева И. Еврейские общины в Османской империи: страницы истории. М.: ИВ РАН: Крафт+, 2012. 400 с.

Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М. — Иерусалим: Мосты культуры, 2004. 510 с.

References

- Baer M. D. (2010). *The Dönme: Jewish converts, Muslim revolutionaries, and secular Turks*. Stanford, Calif.: Stanford University Press. xxiii, 332 p.
- Bali R. N. (2003). Another Enemy: The Dönme or Crypto-Jews. *Kabbalah*. Vol. 9. Pp. 77–108.
- Bali R. N. (2005). What Is *Efendi* Telling Us? *Kabbalah*. Vol. 13. Pp. 109–139.
- Bali R. N. (2008). *A Scapegoat for All Seasons: The Doenmes or Crypto-Jews of Turkey*. Istanbul: The Isis Press. 416 p.
- Benbass E., Rodrig A. (2001). *Evrei Levanta. Sefardskaya obshchina v XIV–XX vekakh* [Jews of the Levant. Sephardic community in the XIV–XX centuries]. Moscow: RGGU. 384 p. (Russian).
- Bessemer P. F. (2003). Who Is a Crypto-Jew? A Historical Survey of the Sabbatean Debate in Turkey. *Kabbalah*. Vol. 9. P. 109–152.
- Davies W. D. (1987). From Schweitzer to Scholem: Reflections on Sabbatai Svi. *Modern Critical Views: Gershom Scholem*, ed. by Harold Bloom. New York: Chelsea House Publishers. Pp. 77–97.
- Fadeeva I. (2012). *Evreiskie obshchiny v Osmanskoi imperii: stranitsy istorii* [Jewish Communities in the Ottoman Empire: chapters of history]. Moscow: Kraft+. 400 p. (Russian).
- Freely J. (2001). *The Lost Messiah: In Search of the Mystical Rabbi Sabbatai Sevi*. Woodstock, NY: The Overlook Press. 275 p.
- Goldish M. (2004). *The Sabbatean Prophets*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. xii, 221 p.
- Graetz H. (1884). Ueberbleibsel der Sabbatianischen Sekte in Salonichi. *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*. Vol. 33. Pp. 49–63.
- Idel M. (2000). *Messianic Mystics*. New Haven, CT: Yale University Press. 451 p.
- Levy A. (1994). *The Sephardim in the Ottoman Empire*. Princeton, NJ: Darwin Press. xv, 196 p.
- Levy A., ed. (1994). *The Jews in the Ottoman Empire*. Princeton, NJ: Darwin Press. 800 p.
- Levy A., ed. (2002). *Jews, Turks, and Ottomans: A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*. Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press. xxx, 395 p.
- Liebes Y. (1993). *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. Albany, NY: State University of New York Press. ix, 226 p.
- Maciejko P., ed. (2017). *Sabbatian Heresy: Writings on Mysticism, Messianism, and the Origins of Jewish Modernity*. Waltham, Mass.: Brandeis University Press. xxxiii, 206 p.

Maciejko P. (2016). *Raznoplemennoe mnozhestvo. Yakov Frank i frankist-skoe dvizhenie v 1755–1818 godakh* [The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816]. Jerusalem–Moscow: Mosty kul'tury. 512 p. (Russian).

Mazower M. (2005). *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims, and Jews, 1430–1950*. New York: A. A. Knopf. xv, 490 p.

Sabbatai Zevi: Testimonies to a Fallen Messiah, transl. by D. J. Halperin. (2007). Oxford: Littman Library of Jewish Civilization. vii, 235 p.

Scholem G. (1971). *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken. 376 p.

Scholem G. (1973). *Sabbatai Sevi: the mystical Messiah, 1626–1676*. London: Routledge & Kegan Paul. xxxviii, 1000 p.

Scholem G. (1974a). *Kabbalah*. Jerusalem: Keter. 492 p.

Scholem G. (1974b). *Mechkarim u-mekorot le-toldot pa-shabtaut ve-gilgulea* [Studies and Texts concerning the history of Sabbetianism and its Metamorphosis]. Jerusalem: Mossad Byalik. 470 p. (Hebrew).

Scholem G. (2004). *Osnovnye techeniya v evreiskoi mistike* [Major Trends in Jewish Mysticism]. Moscow–Jerusalem: Mosty kul'tury. 510 p. (Russian).

Scholem G. (1991). *Mechkarei shabtaut* [Studies in Sabbetianism]. Tel-Aviv: Am oved. 776 p. (Hebrew).

Schwartz D. (2017). *Messianism in Medieval Jewish Thought*. Brighton, MA: Academic Studies Press. 288 p.

Sisman C. (2015). *The Burden of Silence: Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman-Turkish Dönmes*. New York, NY: Oxford University Press. xvii, 318 p.

Sisman C. (2016). *Transcending Diaspora: Studies on Sabbateanism and Dönmes*. Istanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık. 260 p.

Weiker W. F. (1992). *Ottomans, Turks, and the Jewish Polity. A History of the Jews of Turkey*. Lanham–Jerusalem: University Press of America. xvi, 369 p.

JEWISH MESSIANISM IN THE OTTOMAN EMPIRE FROM THE 17TH TO THE 20TH CENTURIES

Abstract. Religious messianism has always been one of the most important features of Judaism and influenced the history of the Jewish people and Jewish thought throughout their existence. One of the most famous cases of the manifestation of Jewish messianism was the movement of the Sabbateans, which arose on the territory of the Ottoman Empire in the mid-17th century. Sabbatai Zevi, the leader of the movement, was recognized as the Messiah by most Jewish communities of the time. After he converted to Islam in 1666, however, most of his former supporters rejected him. At the same time, his most radical adherents followed him and also adopted a new faith, forming closed groups of “believers” (Hebrew *ma’aminim*), or “apostates” (Turkish *dönme*). They secretly continued to profess an unorthodox (Sabbatean) version of Judaism, characterized by antinomianism and theological innovations. Dönme continued to exist on the territory of the Islamic world during the 18–20th centuries, becoming one of the factors that influenced the political and cultural life of the Ottoman Empire. The article examines the teaching of this messianic school, the attitude of its adherents to Islam, the role of Dönme in the processes of secularization in the Ottoman Empire and in the revolutionary movement in Turkey at the beginning of the 20th century. In addition, we analyze the myths about the Dönme conspiracy that spread in Turkish society throughout the 20th century and are actively used by various political forces nowadays.

Keywords: Judaism, Islam, Ottoman Empire, Dönme, messianism, Kabbalah.

Konstantin Yu. Burmistrov,

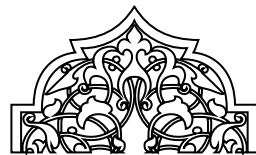
Cand. Sci. (Philos.), senior researcher, Department of Philosophy of Islamic World,
Institute of Philosophy RAS

(bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 115172, Russian Federation).

E-mail: kburmistrov@hotmail.com



*ИСЛАМ
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ
И ЗА ЕЁ ПРЕДЕЛАМИ*







М. С.-Г. Албогачиева

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
РАН, г. Санкт-Петербург

ЖЕНСКИЕ СУФИЙСКИЕ ПРАКТИКИ ГРОМКОГО ЗИКРА В ИНГУШЕТИИ*

АЛБОГАЧИЕВА Макка Султан-Гиреевна — канд. ист.

наук, ст. науч. сотр. отдела этнографии Кавказа. Музей антропологии
и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3).
E-mail: albmac@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются суфийские практики женского зикра, пространственные на территории Ингушетии. В фокусе внимания — кадирийский ритуал громкого радения (*зикр джахр*) в контексте различных обрядов жизненного цикла человека, а также мусульманских праздников. Показана роль зикра в социализации, консолидации и обучении женщин основам ислама. Статья написана по материалам полевых исследований, проведенных в Ингушетии в 2010–2016 гг.

Ключевые слова: ислам, суфизм, сунниты, тарикат, зикр, Кунта-Хаджи, Ингушетия, вирд, женщины, ритуал.

Для цитирования: Албогачиева М. С.-Г. Женские суфийские практики громкого зикра в Ингушетии. Ислам в современном мире, 2018; 2: 149–164; DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-2-149-164

Статья поступила в редакцию: 11.03.2018

Статья принята к публикации: 30.04.2018

* Исследование выполнено по Гранту президиума РАН № 25 «Культурно-сложные общества: понимание и управление». Проект «Между обществом и государством: национальное строительство и политические идентичности в современных кавказских обществах».

На Северо-Восточном Кавказе женщинами уже на протяжении нескольких последних веков активно используются суфийские практики. Основным суфийским духовным упражнением является *зикр* (араб. поминание)¹, — повторение имени Бога или некоторых фраз из Корана. Современные ингуши (мусульмане-сунниты) принадлежат к двум суфийским тарикатам² — накшбандийа и кадирийа, в свою очередь подразделяющимся на братства — вирды, члены которых дают обет придерживаться пути, предложенного шейхом. В суфийской практике ученик (*мюрид*) дает клятву верности учителю (*мурииду*), которого он для себя избрал.

Ислам играет важную роль в бытии народа, пронизывая все сферы его жизнедеятельности, общественные и семейные отношения, обычаи и традиции. Хранителями этих традиций являются ингушские женщины, которые выполняют важную функцию по поддержанию и сохранению исламских норм. Первый ингушский этнограф Ч. Ахриев так охарактеризовал ингушскую женщину: «Какими бы предрассудками она ни была отъединена от членов своей семьи, будет служить связующим элементом между ею и остальными членами семьи, и она в качестве жены, сестры и особенно матери непременно будет влиять на сына, дочь, брата и даже мужа. Распространив это правило, мы можем сказать, что женщины как матери всегда имеют влияние на членов своей семьи, через это самое влияют и на весь народ»³.

Несмотря на то что женщины в обществе выполняют важную консолидирующую роль, изучению их повседневной жизни и религиозных практик не уделено должного внимания. Уникальный пласт женской духовной культуры, связанный с суфийскими практиками, до настоящего времени остается вне поля зрения современных исследователей.

В последние годы появились интересные статьи Л. М. Гарсаева и А. М. Гарасаева: «Роль и место вайнахской женщины в суфийском братстве Кунта-Хаджи» (2012) и переработанный вариант «О роли и месте вайнахской женщины в суфийском братстве Кунта-Хаджи (некоторые аспекты)» (2016). Этими исследованиями ограничивается источниковая база по заявленной теме.

Ввиду всего вышеизложенного в своей работе мы ставили задачу восполнить этот пробел, изучив особенности женского ритуала громкого зикра, практикуемого в Ингушетии и сопредельных регионах Кавказа. На наш взгляд, это позволит лучше понять особенности женского мировоззрения и духовных практик. Изучение ритуала громкого зикра проводилось в Республике Ингушетия во время научных экспедиционных поездок

¹ Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 77

² Тарикат — буквально: путь; путь к Богу, особый метод, направленный на развитие в человеке внимания к внутренней, духовной стороне богослужения.

³ Ахриев Ч. Об ингушских женщинах // Терские ведомости. 1871. № 31.

2010–2016 гг. В ходе исследования удалось собрать интересные сведения о функционировании женских групп, участвующих в громких зикрах.

Для лучшего понимания современных реалий мы совершим небольшой исторический экскурс, чтобы показать роль и место женщины в ингушском обществе, и только затем рассмотрим особенности зикра.

До середины XIX в. главная роль в социальной и культурной жизни ингушского общества отводилась мужской его половине. Женщине была предназначена роль хранительницы очага, ограниченная домашними делами и заботами. С достижением возраста ритуальной чистоты женщина обретала большую свободу, нежели в молодости. К ней приходили за советами не только члены ее семьи, но и ближайшие родственники, соседи, знакомые. Этот статус определялся не только возрастом, но и ее положением в обществе. Чаще всего этого положения достигали женщины, сумевшие завоевать уважение и почет своими знаниями и умением располагать к себе людей. Им оказывали всякие почести — давали дорогу, сажали во главе стола, угощали раньше и лучше других, приглашали в качестве почетного гостя на всевозможные мероприятия.

Кардинальные изменения в положении женщин начали происходить в середине XIX в. Это было связано с распространением на Северо-Восточном Кавказе учения Кунта-Хаджи Кишиева (1796/1830–1867), уроженца чеченского аула Иласхан-юрт. К этому времени ингушское общество уже имело знакомство с накшбандийским тарикатом, но кадирийский тарикат на Кавказе стал распространяться благодаря религиозной деятельности шейха Кунта-Хаджи. Об этом периоде Ч. Ахриев в 1871 г. писал: «Большая часть ингушских аулов представляла интересное зрелище: жители всех возрастов толпами бродили по улицам и из одного аула в другой или составляли отдельные кучки около порогов кунацких (сакли для гостей). Вместо обычной болтовни раздавались громкие молитвенные припевы: «Ла илаха илла Ллах»! Давались взаимные обеты проводить время в мире и согласии, вообще жить по-братски, молиться и думать только о дне страшного Божьего суда. Каждый ингуш имел в руках четки, которые и перебирал с благочестивыми вздохами и набожными возгласами. Перебирание четок, как известно, считается между правоверными богоугодным занятием»¹. Так пришло новое, ранее не известное в Ингушетии учение, имеющее принципиальные отличия в обрядовой практике. Число его последователей непрерывно увеличивалось, причем значительно. Пополняли ряды мюридов и женщины. Им было дозволено принимать участие в религиозной деятельности, выразившейся в публичном чтении айатов, молитв и в совершении зикра.

С самого начала повсеместного утверждения ислама среди ингушей женщин, обладавших религиозными знаниями, было очень мало, но со временем

¹ Ахриев Ч. О характере ингушей // Терские новости. 1871. № 31.

их количество стало расти. К концу XIX в. женщин, знающих основы ислама, можно было встретить во всех населенных пунктах Ингушетии. Они в основном обучались на дому и чаще всего были женами, сестрами и дочерьми ученых-алимов ('улама'). Они стали распространять эти знания среди других женщин, обучая их у себя на дому и на регулярных женских зикрах, которые проводились почти во всех районах Ингушетии уже в начале XX в.

Религиозная женская активность с посещением мечети не получила официальной поддержки со стороны мужской половины общества, хотя по шариату женщины имеют право посещать мечеть. Из-за этого женщины были вынуждены собираться отдельно от мужчин у себя дома. В силу такой гендерной дискриминации именно женщины-мюриды стали распространителями исламских знаний среди женской половины общества. Институт женщин как преподавателей религиозного знания существовал и существует во всех мусульманских обществах. Эта практика была характерна и для женщин Кавказа.

После установления советской власти до середины 30-х годов в Ингушетии шел процесс укрепления ислама. Женщин, хорошо знающих основы ислама, в обществе было немного, и все свое свободное время они отдавали обучению девочек у себя на дому, а по четвергам проводили регулярные зикры.

К великому сожалению, очень мало сведений о женских религиозных группах в местах депортации. Есть только несколько свидетельств о существовании этих практик в местах ссылки. Возможно, это связано и с большим контролем за депортированными со стороны местных властей, и с отсутствием элементарных возможностей для проведения зикра. Люди жили в землянках и непригодных для жилья помещениях. Все это не способствовало распространению религиозных практик в местах ссылки.

После реабилитации и возвращения на родину женщины снова стали собираться на зикры, тайно и без огласки. Полевые материалы автора позволили выявить наличие женских групп мюридов с 1960-х гг. По свидетельству информантов, их матери и бабушки практиковали регулярные коллективные моления в Сунженском, Малгобекском, Джейрахском, Назрановском и Грозненском районах ЧИАССР. В районах со смешанным населением ингушки и чеченки практиковали совместный зикр. Отметим, что эта религиозная женская субкультура характерна для всего Северо-Восточного Кавказа. Адептами Кунта-Хаджи являются не только чеченцы и ингуши, но и некоторая часть андийцев, аварцев и кистин. Наибольшее число женщин-мюридов проживает в Чечне и Ингушетии, Дагестане, Пригородном районе Осетии и Ахметском районе Грузии.

Прежде чем перейти к описанию женского зикра, нужно отметить, что он отличается от мужского интенсивностью, длительностью и большим количеством участников.

Зикры проводятся мужчинами регулярно — в ночь на понедельник и в ночь на четверг. Считается, что эти дни особо почитаемы из-за того, что в ночь на понедельник родился пророк Мухаммад, а со среды на четверг — Кунта-Хаджи. Между тем женщины проводят зикры чаще всего в дневное время, собираясь ближе к обеденному намазу. Это очень важно, потому что зикр не должен совпадать с намазом, так как это один из важнейших столпов Ислама. Его нарушение не допустимо без веских на то причин.

Для совершения регулярных зикров женщины-мюриды устанавливают график и по очереди совершают зикр в доме каждой из его участниц. К этому мероприятию женщина готовится заранее, так как ей нужно не только принять у себя много участниц, но и угостить, и затем отправить их по домам, часто нанимая за свой счет такси. Это требует физических и материальных затрат. Если женские группы мюридов большие, то очередь наступает через 4–6 месяцев, если маленькие, то через 2–3 месяца.

В зикре участвуют в основном женщины среднего и пожилого возраста (40–70 лет), но есть и более молодые участницы, даже девочки-подростки, однако это скорее исключение из правил. Основная часть женщин — из неполных семей. Как правило, это разведенные, овдовевшие или достигшие возраста ритуальной чистоты. Для многих из них приход в братства связан с поиском духовной ниши, где они могут восполнить образовавшийся вакуум. У каждой участницы свой мотив: для одних это результат внутреннего религиозного убеждения, определенного духовного роста, для других в основном — способ найти опору в жизни на фоне массовой безработицы, иных социальных проблем, залечить душевные и физические травмы. Некоторые женщины, становясь мюридами, надеются изменить свою жизнь, побороть свои страсти и желания.

После знакомства с женскими религиозными практиками они понимают, что им близки основы суфизма, через которые они могут приблизиться к пониманию божественного начала. Высшей целью познания суфии считают познание Бога в себе. Средством такого постижения — мистический Путь любви (или сердца). Сердце станет достойным получить любовь только тогда, когда оно сможет посредством духовного усилия растворить все проявления души¹.

Для тех, кто стал на этот путь, очень важны «основные концепты суфизма — познание Бога через Любовь, пассивное ожидание союза / слияния с объектом Любви, экстатическая эмоциональность, квиетизм, созерцательность, покорное предание себя Божественному возлюбленному

¹ Вильданов У. С. Суфизм о пути любви к наивысшему совершенству (по мировосприятию шейха З. Расулева) // Проблемы востоковедения. 2012. № 1(55). С. 7.

(возлюбленной) и конечное растворение своего “я” в высшей субстанции, — все это, в широком смысле слова, проявления “женской” гендерной роли»¹.

Женщины отмечали, что во время зикра они чувствуют эмоциональный подъем и легкость самого ритуала. В частности, 69-летняя Л.О. гипертоник с многолетним стажем, утверждает что во время зикра у нее нормализуется давление. Больная бронхиальной астмой 65-летняя М.А. многие годы имеет проблемы с дыханием, но во время ритуала не ощущает характерного для нее дискомфорта. Другая участница П.С. 72 лет утверждает, что во время зикра у нее нормализуется уровень сахара в крови. Многие женщины подчеркивают, что в повседневной жизни они не могут выдерживать такие большие физические нагрузки, которые они получают во время зикра. Любые проблемы со здоровьем, с которыми они сталкиваются в повседневной жизни, исчезают во время ритуала громкого зикра.

Этого состояния они достигают не сразу. Ученицы, независимо от возраста, сначала должны научиться сосредоточивать свои сердца исключительно на Боге, позволяя сердцу быть полностью поглощенным только Богом и ничем другим. Это долгий путь, и, к сожалению, не всегда и не всем он под силу.

В ритуальной обстановке происходит не только изменение восприятия внешнего мира, мифологизация окружающего пространства, но и кардинальное изменение связей и отношений между людьми. Роли участниц ритуала принципиально отличаются от тех, что они выполняют в повседневной жизни. Данные интервью показывают, что приобщение к зикру происходит по-разному. Кто-то с детства видел исполнение громкого зикра в семье и приобщился к этому ритуалу, кто-то — по зову сердца, кто-то — в поисках собственного пути.

В женские мюридские группы входит от 3–4 до 15–20 и более человек, в отличие от мужских, которые могут достигать 1000–1500 человек.

Среди участниц ритуального действия можно встретить представительниц разных профессий, но ни разу в их числе не встречались ученые и чиновницы высокого ранга. По уровню материального достатка эти женщины также различаются: есть среди них состоятельные и не очень.

Атрибуты женщин во время исполнения зикра

Женщины надевают длинные, до щиколоток, платья свободного покроя. Цвет одежды может быть любым, но предпочтителен белый или зеленый. Волосы участниц полностью укрыты. Во время ритуала открытыми

¹ Суворова А. А. Женское соло в мужском хоре: секта зикри в Пакистане // Восток (Oriens) 2011. № 2. С. 128

остаются лицо и кисти. Женщины умащивают себя благовонными веществами, не содержащими спирта, производимыми из цветочных или иных растений с приятным запахом (*миск*). Это делается, чтобы перебить запах пота, который неизбежно появится в конце ритуального действия. Отметим, что Кунта-Хаджи возложил на своих адептов задание (*вирд*) — пять раз в день после каждого очередного намаза произносить формулу «астагфирулла» («Прошу прощения у Аллаха») 15 раз. Затем 100 раз произносят формулу таухида: «Ла илаха илла Ллах» («Нет бога, кроме Аллаха»). Заканчивают вирд чтением салавата: «Аллахума соли ала Мухаммадив ва ала али Мухаммад ва салим» («О Аллах, благослови и приветствуй Мухаммада и семью Мухаммада»)¹ 5 раз.

Важную роль в выполнении вирдовых заданий играют четки — они помогают не сбиться со счета. Кадиристы предпочитают использовать классические мусульманские четки, состоящие из 99 бусинок. Они делятся на три звена, по 33 в каждом, разделенные заметной перемычкой. Нужно отметить, что перемычка на четках не только позволяет вести точный счет, но и играет роль своего рода стоянки. Только в этом месте разрешается отвлечься от счета молитв и ответить на вопрос или выполнить какое-нибудь экстренное дело². В других случаях молитвы читаются непрерывно. Некоторые женщины ведут счет молитвам на пальцах правой руки, как это делал пророк Мухаммад.

Помещение для зикра

Огромное значение придается помещению для зикра. В прошлом для проведения обряда, как правило, использовались «небольшие обители (*завийа*), в которых обычно жил учитель и его ученики, были и большие постоянные дворы для странствующих суфиев (*рибат*), и гигантские суфийские “монастыри” (*ханака*), в которых могло проживать до нескольких сотен суфиев»³. Большинство ханака — постройки, сгруппированные вокруг центрального купола зала или двора, являвшиеся приютами для странствующих дервишей, обителями для суфиев. По сути, в течение столетий ханака служили своего рода культурно-религиозными центрами по пропаганде суфизма⁴.

¹ В данной статье арабские ритуальные формулы в необходимых местах приводятся с поправкой на вайнахское произношение.

² Албогачиева М. С.-Г. Влияние социально-философских идей ханбалитского проповедника Абдул-Кадира Ал-Джилани на исламскую культуру народов Кавказа // Страны и народы Востока. 2015. № 26. С. 174–175.

³ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. [Электронный ресурс] // URL: <http://dereksiz.org/ad-knish-musulmanskiy-misticizm.html?page=18> (дата обращения: 27.01.2018).

⁴ Газиев И. М. Формирование и развитие профессионализма в вокальной культуре волгоуральских мусульман: дис. ... канд. искусствоведения. Казань, 2009. С. 104.

Однако на Северном Кавказе подобных культовых сооружений нет, их заменяют соборные и квартальные мечети, частные дома или любые большие открытые площадки. Как правило, у большинства последователей кадирийского тариката в доме или отдельно во дворе имеется специальная комната для проведения зикра. Планировка помещения и сама его конструкция имеют существенные отличия. При строительстве дома в одной комнате делаются полы с усилением, так как мужчины очень интенсивно топают во время зикра.

Размеры этих комнат могут быть от 5 до 6 метров в ширину и от 5–6 до 7 метров в длину. Чаще всего комната для зикра находится в отдельном доме во дворе, где имеется несколько комнат или большой навес, где можно будет разместить достаточно много гостей на любой случай (свадьба, похороны, поминки и т. п.)¹.

Комната для зикра называется «мурдий цІа», дословный перевод означает «комната мюридов». В комнате всегда мало мебели, чтобы при необходимости ее можно было быстро вынести и освободить пространство для совершения зикра. В комнате имеются полки для книг, где на самой верхней всегда лежит Коран. В этом помещении проходят регулярные зикры у мужчин. Если оба супруга являются мюридами, то зикры мужчин и женщин проходят в этих помещениях по очереди. Там же проходят намазы-*таравих* во время поста в месяц Рамадан. На зикры собираются и мужчины, и женщины, по отдельности в разное время². Женщины-мюриды могут участвовать в похоронно-поминальной обрядности по желанию семьи или по духовному завещанию (*васкет*) покойного.

Ритуальная практика зикра

Зикр — исламская духовная практика, заключающаяся в многократном произнесении молитвенной формулы, содержащей прославление Бога. Зикр в исламе развился в основном как медитативная практика суфизма. Основное отличие между зикрами состоит в том, что накшбандийа исполняет зикр *хафи* только душой, а кадирийа — зикр *джахр* — душой, телом и языком. Зикр кадирийа можно рассматривать как синкретическое искусство, где гармонично взаимодействуют поэтическое слово, рассказ, жестикуляция, мимика, телодвижения и т. д.

¹ Албогачиева М. С.-Г., Чемурзиев У. Т. Поселения и жилище // Ингуши. Серия: «Народы и культуры» / отв. ред. М. С.-Г. Албогачиева, А. М. Мартазанов. М.: Наука, 2013. С. 165.

² Гарсаев Л. М., Гарасаев А. М. Суфийское братство эвлия (святого) Кунта-Хаджи на Северном Кавказе // Народы Кавказа: история, этнология, культура. К 60-летию со дня рождения В. С. Уарзиати: материалы всероссийской научной конференции с международным участием. ФГБОУ ВПО СОГУ им. К. Л. Хетагурова; ФГБУН СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. С. 10.

Основная цель зикра — достижение особых трансперсональных состояний и ощущение близкого присутствия Бога (в том числе внутри себя) посредством повторения вслух или мысленно определенного набора слов или звуко-символов. Практически феномен зикра основан на взаимодействии нейрофизиологических коррелятов сознания, подсознания и речи¹.

Зикр начинается с психологической подготовки участников к предстоящему. У женщин, как и у мужчин, есть старшина мюридов (*тхамата*) и помощник-исполнитель (*туркх*), на которых лежит самая большая ответственность за своевременное и правильное исполнение зикра.

Некоторые женщины бывают туркхами всю жизнь. Так, женский зикр в Назрани и Насыр-Корте возглавляет очень уважаемая в обществе женщина, которая уже 50 лет является туркхом женщин-мюридов. Ей 87 лет, но она, как и прежде, возглавляет свою группу и учит новичков правильно исполнять ритуал зикра.

Женщина-туркх начинает рассказывать различные поучительные истории из жизни Пророка, его праведных сподвижников или знаменитых суфийских шейхов. Хорошо поставленным голосом она рассказывает о заветах шейха Кунта-Хаджи Кишиева и особенностях вирд-заданий, возложенных шейхом на своих адептов. Обычно такие истории готовят участников ритуала к предстоящему зикру, как бы создавая некий психологический настрой. Затем женщины переходят к исполнению религиозных песнопений (*назым*). Это песенная культура имеет широкое бытование среди всех религиозных братств региона. Появление в Ингушетии жанра назымов связано с подвижнической деятельностью Кунта-Хаджи Кишиева во второй половине XIX в. Эти религиозные песнопения сыграли важную роль в укреплении позиций ислама в Ингушетии в этот период. Они занимают значительное место в жизни и культуре и современных ингушей. В них нашли отражение поэтизированные, фольклоризированные рассказы о жизни, деяниях, подвижнической деятельности мусульманских проповедников, святых, духовных наставников, сподвижников Пророка, праведных халифов и т. д. Сегодня назымы являются самым популярным жанром ингушского фольклора. Они исполняются повсеместно не только пожилыми, но и молодыми людьми. Назымы являются удачным симбиозом исламских и ингушских (фольклорных) традиций².

Запевалой назымов всегда бывает женщина с сильным и красивым голосом, которая поет, а остальные женщины ей подпевают, хлопают

¹ Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII века) / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Восточная литература, 2003. С. 657.

² Матиев М. Роль назымов о Кунта-Хаджи в укреплении позиций ислама в Ингушетии во второй половине XIX века // Религия в современном обществе: материалы Всероссийского научного форума. Карачаевск: Карачаево-Черкесский гос. ун-т им. У. Д. Алиева, 2016. С. 183.

в ладоши, отбивая ритм, или начинают раскачиваться в такт голосу запевалы. Затем в соответствии с ритмом они ускоряют свои движения, покачиваясь в такт из стороны в сторону.

В это время молодые участницы зикра поднимаются со своих мест и начинают медленное движение по кругу, сопровождающееся ритмичным хлопанием в ладоши. Начинают зикр по часовой стрелке, сделав три круга, затем движутся в обратном направлении, также три круга, и, снова изменив направление, участницы начинают легкий бег, совершив по три-четыре круга в одну и другую сторону. Движение по кругу постепенно ускоряется, при этом постоянно и ритмично повторяется словосочетание («Аллах един»). Затем все желающие принять участие в коллективном громком зикре присоединяются к ним. Далее темп постепенно сбавляется, и они снова переходят к медленному движению по кругу.

Здесь же отметим, что существенной разницы между мужским и женским зикром не существует. Самая большая отличительная особенность только в том, что женщины во время зикра движутся гораздо медленнее, чем мужчины, и не так интенсивно бегут по кругу во время ритуального действия. Женщины, как и мужчины, встают вплотную друг к другу, образуя круг. Считается, что пространство внутри круга становится святым местом, куда нисходит Божественная милость. Остальные присутствующие поддерживают ритм громкими аплодисментами участникам зикра¹.

Руководит зикром женщина-туркх, которая стоит за пределами круга и следит за тем, чтобы правильно и точно соблюдалась последовательность действий и движений. В кругу находится *зикар хьалхе* (досл. «первый в зикре») — тот участник, который «управляет» зикром. Он периодически дает команду о смене скорости и смене направлений движения. Выбирает его туркх, который наблюдает и за его действиями. Если ведущий устал, то он выходит из круга, а туркх сообщает другому опытному участнику зикра о том, что управление зикром переходит к нему. Это сообщение носит символический характер: туркх может хлопнуть ладонью по плечу того, к кому переходит руководство зикром².

Каждая группа последователей братства кадирийя на Кавказе имеет характерную особенность в ритуале исполнения зикра, отличающую его от других. Вкратце рассмотрим некоторые отличительные особенности в обрядовой практике и в исполнении зикра.

Женщины-последователи Бамат-Гирея-хаджи и Мани-шейха во время исполнения зикра покачивают головой (кивают) вперед и назад,

¹ Албогачиева М. С.-Г. Ингуши в XX веке: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: Традиционное сельское сообщество — социальные роли, общественное мнение, властные отношения / под ред. С. А. Штыркова. СПб.: Наука, 2007. С. 92.

² Павлова О. С. Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета. М.: Сам Полиграфист, 2013. С. 316.

подпрыгивая на месте попеременно то на одной ноге, то на другой, повторяя при этом формулу таухида. Женщины исполняют зикр отдельно от мужчин.

Чиммирзоевцы сопровождают зикр ударными инструментами, жирхом (это инструмент, напоминающий бубен, состоящий из мембраны, сделанной из козьей шкуры, и деревянного обода, на который она натянута), при этом участники распределяются в несколько кругов. В первом круге — те, кто исполняет зикр с жирхом, второй круг движется в обратном направлении по сравнению с первым, третий круг идет в том же направлении, что и первый, и, наконец, четвертый движется, как и второй, в обратном направлении. Приблизительно каждые десять минут все останавливаются и после краткого перерыва меняют направление движения на противоположное. Женщины и мужчины могут быть в зикре вперемежку, но чаще всего группа женщин держится вместе.

Висхаджинцы исполняют зикр, схожий с ритуалом кунтахаджинцев и чиммирзоевцев, но с использованием музыкальных инструментов. Это уже упоминавшийся нами жирх и старинная трехструнная чеченская скрипка «*Иадхьокхупондар*». Зикры в этих вирдах чаще проводят сидя, покачиваясь в такт музыке. Использование отдельными участниками бубнов и скрипки создает ритм, который позволяет им читать молитвы или исполнять религиозные песнопения.

У последователей Батал-Хаджи Белхароева и Хусейн-Хаджи Гарданова женская религиозная активность не поддержана. У их последователей женщины не участвуют в зикрах.

Как следует из вышеизложенного, виды и вариации ритуала громкого зикра множились даже в пределах одного региона и зависели, видимо, от личного мистического опыта шейха, его предпочтений и окружающей этнокультурной среды. Варианты основывались на разных формулах, способе и манере их произнесения¹.

Женщины, добровольно принявшие на себя роль мюрида, должны неукоснительно соблюдать все установленные в братстве правила и не нарушать их без уважительной причины. Даже отлучаясь из дома за пределы республики на непродолжительное время, женщина-мюрид должна поставить об этом в известность своего туркха. Строго наказывается самовольная отлучка от зикра без предварительного оповещения туркха или тахмады. В качестве наказания может быть назначена любая повинность по оказанию помощи сиротам, бездетным или просто нуждающимся семьям. Также могут обязать убираться в здании мечети или на кладбищах. Но физическая нагрузка должна сочетаться с духовным очищением, для этого «штрафнице» необходимо прочитать

¹ Бабаджанов Б. Зикр джахр и сама: сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003. С. 237.

3000–5000 «Ла илаха илла Ллах» или другие молитвы, возложенные на нее за нарушение дисциплины¹.

Женщины, участвующие в зикрах, поддерживают между собой достаточно тесную связь, встречаются в той или иной республике в доме какой-нибудь женщины по предварительному согласованию. Чаще всего такого рода встречи проводят в месяц Рамадан, во время мусульманских праздников Ураза-байрам (Ид ал-Фитр), Курбан-байрам (Ид ал-Адха) и Дня рождения основоположника ислама пророка Мухаммада — Мавлид ан-Наби. В эти праздничные дни женщины со всего региона отправляются в Эртени, где располагается зийарат матери Кунта-Хаджи — Хеди (село Первомайское Веденского р-на Чечни). Поток паломников к этой могиле не прекращается никогда.

Сама по себе практика паломничества к гробницам святых широко распространена в народном исламе и практикуется мусульманами в разных странах мира². В советский период, когда мусульмане были лишены возможности совершать хадж, многие втайне или явно отправлялись к местам захоронения святых. Все зийараты были тогда в очень плохом состоянии, однако людской поток к ним все равно не иссякал. В последние десятилетия восстановлены и обустроены все зийараты Чеченской Республики, там созданы все условия для чтения молитв, проведения коллективных радений и мавлидов.

Накануне указанных праздников туда съезжаются адепты Кунта-Хаджи Кишиева, чтобы в радениях и молитвах провести там важные праздничные дни. Очевидцы пишут: «Слышали, наверное, Эртан Лам на хребте Песчаном (*Гамаран дукъ*) в Ведено становится кавказским Арафатом. Вайнахские пилигримы облепили гору со всех сторон. Паломниками заполонена вся Чечня. Идут, как в стародавние времена, подвергаясь трудностям, отказывая себе в транспорте, комфорте, с посохами и скромным содержимым хурджунов, в которых лишь легкая еда и посуда для воды. Забита автотрасса “Кавказ”, все тропы исхожены. Побиты все рекорды посещения последней обители, уважаемой Хеди, матери Кунта-Хаджи. Если в прошлом за целый год этот уголок посещали немногим более двух тысяч человек, то тут только за весенние три месяца здесь побывало более 20 тысяч паломников. Такого не бывало никогда. Открыты все ворота, на блокпостах людей не останавливают, везде зеленый свет. Едут из Иордании, Турции, Ингушетии, российской глубинки. И среди них преимущественно молодежь»³.

¹ Албогачиева М. С.-Г. Влияние социально-философских идей ханбалитского проповедника Абдул-Кадира Аль-Джилани на исламскую культуру народов Кавказа // Страны и народы Востока 2015. № 26. С. 182.

² Суворова А. А. Женское соло в мужском хоре: секта зикри в Пакистане // Восток (Oriens). 2011. № 2. С. 126.

³ Цит. по: Албогачиева М. С.-Г. О некоторых зияратах ингушей // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2008 г. СПб., 2009. С. 10.

Вблизи от зийарата Хеди построена большая и просторная мечеть, в которой второй этаж отведен для женщин, где они совершают свои зикры и читают молитвы. Здесь встречаются и знакомятся между собой женщины всего региона, совершающие круговой зикр. Такая форма общения позволяет им поддерживать постоянные связи и заводить новые знакомства с женщинами, вступившими на путь служения Аллаху. Что примечательно, в кругу женского зикра можно увидеть представительниц различных братств, но, присоединяясь к группе, которая уже совершает зикр, они производят те же ритуальные действия, что и участницы радения.

Женщины-мюриды всегда имели очень высокий общественный статус, но в последние десятилетия количество женских групп, совершающих зикр, стало уменьшаться, как, впрочем, и число их участников. В некоторой степени этому способствует давление со стороны мужской части общества, считающей, что женщинам можно молиться и дома. Однако нам представляется, что это связано не только с влиянием мужчин, которое было всегда, но и с современным образом жизни. Если раньше женщины объединялись в некие микрогруппы для коллективного радения, совершения ритуальных действий, а также для получения знаний по исламу, то в настоящее время эта проблема отошла на второй план. Многие современные женщины независимо от возраста освоили Интернет, который доступен для жителей всех районов Ингушетии, что позволяет желающим постигать основы ислама с помощью компьютера. Вероятно, женщины получили возможность реализовывать свои духовные потребности другими способами и смотрят на женский зикр как на нечто устаревшее, архаичное и не укладывающееся в нормы современного бытия.

В то же время среди участниц женского зикра есть женщины, прекрасно владеющие Интернетом и другими средствами связи, но им нужна коллективная молитва и возможность общения. Для этой части женщин зикр остается очень важным духовным путем, по которому они будут идти. Женщины ощущают свою особую миссию в этой обрядовой практике, где им отведена важная роль хранительниц традиций отцов. Кроме того, они ощущают себя социокультурной ячейкой общества, которая отличается от всех остальных своим желанием изменить отношение к религии и к женщине. В этом особом положении, в котором они находятся, прослеживается их желание показать свою уникальность и особую роль женщин в духовном развитии общества.

Литература

Албогачиева М. С.-Г. Влияние социально-философских идей ханбалийского проповедника Абдул-Кадира Аль-Джилани на исламскую культуру народов Кавказа // Страны и народы Востока. 2015. № 26. С. 160–189.

Албогачиева М. С.-Г. О некоторых зияратах ингушей // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2008 г. СПб., 2009. С. 7–11.

Албогачиева М. С.-Г., Чемурзиев У. Т. Поселения и жилище // Ингуши. Серия: «Народы и культуры» / отв. ред. М. С.-Г. Албогачиева, А. М. Мартазанов. М.: Наука, 2013. С. 148–165.

Албогачиева М. С.-Г. Ингуши в XX веке: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: Традиционное сельское сообщество — социальные роли, общественное мнение, властные отношения / под ред. С. А. Штыркова. СПб.: Наука, 2007. С. 75–128.

Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII века) / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Восточная литература, 2003. 847 с.

Ахриев Ч. Об ингушских женщинах // Терские ведомости. 1871. № 31.

Бабаджанов Б. Зикр джахр и сама: сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., Восточная литература, 2003. С. 237–250.

Вильданов У. С. Суфизм о пути любви к наивысшему совершенству (по мировосприятию шейха З. Расулева) // Проблемы востоковедения. 2012. № 1(55). С. 7–9.

Газиев И. М. Формирование и развитие профессионализма в вокальной культуре волго-уральских мусульман: Дис. ... канд. искусствоведения. Казань, 2009. 203 с.

Гарсаев Л. М., Гарсаев А. М. Суфийское братство эвлия (святого) Кунта-Хаджи на Северном Кавказе // Народы Кавказа: история, этнология, культура. К 60-летию со дня рождения В. С. Уарзиати: материалы Всероссийской научной конференции с международным участием. ФГБОУ ВПО СОГУ им. К. Л. Хетагурова; ФГБУН СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. С. 9–12.

Матиев М. Роль назымов о Кунта-хаджи в укреплении позиций ислама в Ингушетии во второй половине XIX века // Религия в современном обществе: Материалы Всероссийского научного форума. Карачаевск: Карачаево-Черкесский гос. ун-т им. У. Д. Алиева, 2016. С. 180–185.

Павлова О. С. Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета. М.: Сам Полиграфист, 2013. 558 с.

Суворова А. А. Женское соло в мужском хоре: секта зикри в Пакистане // Восток (Oriens). 2011. № 2. С. 122–130.

References

Albogachieva M. S.-G. (2015). Vliyanie social'no-filosofskih idej han-balijskogo propovednika Abdul'-Kadira Al-Dzhilani na islamskuyu kul'turu

narodov Kavkaza [Influence of Social and Philosophical Ideas of Khanbalite Preacher 'Abd al-Qadir al-Gilani to the Islamic Culture of Caucasus Peoples]. *Strany i narody Vostoka*. No. 26. S. 160–189.

Albogachieva M. S.-G. (2009). O nekotoryh ziyaratah ingushej [On Ingush Ziyarats]. *Radlovskij sbornik: nauchnye issledovaniya i muzejnye proekty MAE RAN v 2008 g.* Saint Petersburg. S. 7–11.

Albogachieva M. S.-G., Chemurziev U. T. (2013). Poseleniya i zhilishche [Settlements and House]. *Ingushi. Seriya: «Narody i kul'tury»*. Moscow: Nauka. S. 148–165.

Albogachieva M. S.-G. (2007). Ingushi v XX veke: ehntograficheskie aspekty religioznyh praktik [Ingushs in the 20th Century. Ethnographical Aspects of Religious Practices]. *Severnyj Kavkaz: Tradicionnoe sel'skoe soobshchestvo — social'nye roli, obshchestvennoe mnenie, vlastnye otnosheniya*. Saint Petersburg: Nauka. S. 75–128.

Alikberov A. K. (2003). *Ehpoha klassicheskogo islama na Kavkaze: Abu Bakr ad-Darbandi i ego sufijskaya ehnciklopediya «Rajhan al-haka'ik» (XI–XII veka)* [The Epoche of Classical Islam in the Caucasus: Abu Bakr al-Darbandi and his Sufi Encyclopaedia Raihan al-Haqa'iq]. Moscow: Vostochnaya Literatura. 847 p.

Ahriev Ch. (1871). Ob ingushskih zhenshinah [About Ingush Women]. *Terskie vedomosti*. 1871. No. 31.

Babadzhanov B. (2003). Zikr dzhahr i sama: sakralizaciya profannogo ili profanaciya sakral'nogo? [Dhikr Jahr and Sam': Sacralization of the Profane or Profanation of the Sacred?]. *Podvizhniki islama. Kul't svyatyh i sufizm v Srednej Azii i na Kavkaze*. Moscow: Vostochnaya literature. S. 237–250.

Vil'danov U. S. (2012). Sufizm o puti lyubvi k naivysshemu sovershenstvu (po mirovospriyatiyu shejha Z. Rasuleva) [Sufism About the Path of Love to Supreme Perfection]. *Problemy vostokovedeniya*. 2012. No. 1(55). S. 7–9.

Gaziev I. M. (2009). Formirovanie i razvitie professionalizma v vokal'noj kul'ture volgo-ural'skih musul'man [Formation and Development of Professionalism in Vocal Culture of Muslim of Volga-Ural region]. Thesis. Kazan'. 203 p.

Garsaev L. M., Garasaev A. M. (2014). Sufijskoe bratstvo ehvliya (svyatogo) Kunta-Hadzhi na Severnom Kavkaze [The Sufi Brotherhood of the Evliya Kunta-Haji in the Northern Caucasus]. *Narody Kavkaza: istoriya, ehntologiya, kul'tura. K 60-letiyu so dnya rozhdeniya V. S. Uarziati: materialy Vserossijskoj nauchnoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem. FGBOU VPO SOGU im. K. L. Hetagurova; FGBUN SOIGSI VNC RAN i RSO-A. Vladikavkaz: IPC SOIGSI VNC RAN i RSO-A*. S. 9–12.

Matiev M. (2016). Rol' nazymov o Kunta-hadzhi v ukreplenii pozicij islama v Ingushetii vo vtoroj polovine XIX veka [The Role of Nazms about Kunta-Haji in Strengthening of Positions of Islam in Ingushetia in the Second Half of the 19th Century]. *Religiya v sovremennom obshchestve: Materialy Vserossijskogo nauchnogo foruma*. Karachaevesk: Karachaevo-Cherkesskij gos. un-t im. U. D. Alieva. S. 180–185.

Pavlova O. S. (2013). *Chechenskij ehnos segodnya: cherty social'no-psihologicheskogo portreta* [The Chechen Ethnos Today: Traits of Social-Psychological Portrait]. Moscow: Sam-Poligrafist. 558 s.

Suvorova A. A. (2011). Zhenskoe solo v muzhskom hore: sekta zikri v Pakistane [The Female Solo in Male Chorus: The Dhikri Sect in Pakistan]. *Vostok (Oriens)*. 2011. No. 2. S. 122–130.

Islam in Post-Soviet Russia and Outside Its Borders

FEMALE SUFI PRACTICES OF LOUD DHIKR IN INGUSHETIA

Abstract. The article examines the Sufi practices of female dhikr, which are used on the territory of Ingushetia. In the focus of attention there is a Qadiriyya rite of loud dhikr in the context of various rites of life cycles of man as well as Muslim holidays. It also shows the role of dhikr for socialization, consolidation and teaching the fundamentals of Islam to women. The article is based on the materials of field research carried out in Ingushetia in 2010–2016.

Keywords: Islam, Sufism, Sunnites, Tariqah, dhikr, Kunta-haji, Ingushetia, vird, women, ritual.

Makka S.-G. Albogachieva,

Cand. Sci. (Hist.), senior researcher, Department of Ethnography of Caucasus, the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkammer)
(3, Universitetskaya Embankment, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).





Д. В. Мухетдинов

Московский исламский институт, г. Москва,
Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

ФИЛОСОФИЯ ИСМАИЛА РАДЖИ АЛ-ФАРУКИ: В ПОИСКАХ НЕОМОДЕРНИЗМА

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович — канд. полит. наук, ректор.

Московский исламский институт

(109382, г. Москва, пр. Кирова, 12);

проф. Восточного факультета. Санкт-Петербургский государственный
университет

(199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация: В статье рассматриваются взгляды Исмаила Раджи ал-Фаруки (1921–1986) — палестино-американского исследователя, одного из основателей американского исламоведения. В работе сделан акцент на его представлениях о сущности ислама как «метарелигии». Анализируется творческая эволюция ал-Фаруки, а также его воззрения на специфичность ислама, Единобожие, проблему свободы воли и предопределения, предназначение мусульманина, исламский миропорядок и др. Автор приходит к выводу, что творчество ал-Фаруки трудно причислить к какому-либо конкретному направлению исламской мысли, а его идеи в целом могут быть охарактеризованы как синтез салафизма и неомодернизма.

Ключевые слова: ал-Фаруки, салафизм, неомодернизм, арабизм, философия религии.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках неомодернизма. Ислам в современном мире, 2018; 2: 165–182; DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-2-165-182

Статья поступила в редакцию: 16.04.2018

Статья принята к публикации: 18.05.2018

§ 1. Биография

Исмаил Раджи ал-Фаруки (1921–1986) — один из наиболее влиятельных мусульманских мыслителей второй половины XX века в США. Его считают одним из основоположников современного американского исламоведения, новатором в области межрелигиозного диалога, выступавшим с исламских позиций. На его творческое становление оказали влияние многие факторы: палестинские корни, ощущение принадлежности к арабской культуре, убежденность в истинности исламской картины мира, опыт столкновения с западной колониальной экспансией и др. Проблемы идентичности, аутентичности, окультуривания и западного политического и культурного империализма постоянно присутствовали в его творчестве, хотя и решались по-разному в разные периоды его жизни.

Исмаил Раджи ал-Фаруки родился 1 января 1921 г. в Яффе (на тот момент — территория Палестины). Его отец был профессиональным исламским судьей (*кади́ем*). Религиозные знания ал-Фаруки получил в семье и в школе при местной мечети. В 1936 г. он стал посещать французскую католическую школу. По ее окончании отправился в Бейрут, где поступил в Американский университет, а в 1941 г. — получил степень бакалавра. После учебы ал-Фаруки выбрал государственную службу, и в 1945 г. был назначен на пост губернатора Галилеи (как подмандатной британской территории). Однако его политическая карьера завершилась довольно скоро — уже в 1948 г., когда было создано Государство Израиль, и ал-Фаруки стал одним из многочисленных палестинских беженцев. Вместе с семьей он перебрался в Ливан, а оттуда — в США. В Америке ему удалось сделать академическую карьеру. Он защитил две магистерские диссертации (одну — в Индианском университете, другую — в Гарварде), а в 1952 г. получил степень доктора наук. Его ранние научные исследования были посвящены философии, в них обнаруживается сильное влияние феноменологической системы Макса Шелера (1874–1928), в частности, его учения об интуиции, в котором ал-Фаруки находил общее с религиозными представлениями

о роли сердца в богопознании. Получив профессиональное академическое образование, ал-Фаруки отправился в Египет, где планировал заняться углубленным изучением исламской духовной традиции. С 1954 по 1958 г. он учился в ал-Азхаре. Затем вернулся в Северную Америку, где на протяжении двух лет преподавал в Университете МакГилла (Монреаль, Канада). После этого его пригласили в качестве профессора исламоведения в Центральный институт исламских исследований в Карачи (1961–1963). Затем он вновь вернулся в США, где получил должность временного профессора истории религии в Чикагском университете, а в 1964 г. — должность адъюнкт-профессора в департаменте религии Сиракузского университета. В 1968 г. он переехал в Университет Темпл, где занял должность профессора исламоведения и истории религии, и где проработал вплоть до самой смерти в 1986 г.

Ал-Фаруки был плодовитым автором. Его перу принадлежат несколько десятков книг и более 100 статей. Его работы посвящены следующим темам: исламская философия и теология, ислам в современном мире, арабо-мусульманское искусство, сравнительное религиоведение, межрелигиозный диалог и др. Из наиболее важных его произведений следует упомянуть труды: «Об арабизме: 'уруба и религия» (1962), «Христианская этика» (1968), «Ислам и проблема Израиля» (1980), «Триалог авраамических религий» (1982), «Исламизация знания» (1982), «Таухид и следствия из него для мышления и образа жизни» (1982), «Ислам и другие верования» (1985), «Культурный атлас ислама» (1986)¹. Особое место в наследии ал-Фаруки занимает книга «Ислам: религия, практика, культура и миропорядок»². Она была опубликована уже после смерти ученого, в ней доступным языком излагаются его взгляды на исламское вероучение и на положение мусульман в современном мире. При анализе воззрений ал-Фаруки мы будем в значительной степени опираться на эту работу.

§ 2. Творческая эволюция

Ал-Фаруки занимали несколько основных идей, с разработкой которых связана вся его научная деятельность. Во-первых, он считал, что необходимо адекватное решение проблемы соотношения ислама и модерна; по его мнению, ни «салафитское», ни «модернистское»

¹ *Al-Faruqi I. R. On Arabism: 'Urubah and Religion. Amsterdam: Djambatan, 1962; Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas. Montreal: McGill University Press, 1968; Islam and the Problem of Israel. London: The Islamic Council of Europe, 1980; Trialogue of the Abrahamic Faiths. Herndon, VA: IIIT, 1982; Islamization of Knowledge. Herndon, VA: IIIT, 1982; Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Kuala Lumpur: IIIT, 1982; Islam and Other Faiths. Beltsville, MD: Amana Publications, 1985; The Cultural Atlas of Islam. New York: Macmillan, 1986.*

² *Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. London: IIIT, 2012.*

решение не способно вывести исламский мир из цивилизационного кризиса (как следствие, он пытался сочетать элементы того и другого). Во-вторых, палестинский мыслитель был непримиримым борцом с западной системой ценностей, восходящей к эпохе Возрождения; он считал эту систему отражением языческого «натурализма». В-третьих, ал-Фаруки всячески подчеркивал необходимость сближения представителей главных авраамических традиций в деле борьбы с современным мироустройством; он видел в исламе «метарелигию», которая способна объединить под своими знаменами всех сторонников монотеизма.

Первый период творчества ал-Фаруки (1950–1960-е гг.) посвящен разработке идеи «арабизма», или «арабской идентичности» (*‘уруба*). Она получила подробное развитие в книге «Об арабизме: *‘уруба* и религия» (1962). Под арабизмом ал-Фаруки понимал принадлежность к арабскому духу, что достигается прежде всего через язык и культуру монотеистического типа. Ал-Фаруки определяет арабизм как главный принцип исламской истории, веры и культуры. Он «является столь же древним, как и сам арабский жизненный поток, поскольку это дух, который оживляет поток и дает ему импульс»¹. Арабизм не нужно мыслить как одну из форм национализма. Согласно ал-Фаруки, арабизм укоренен в универсальном послании Корана и потому является общим наследием всех мусульман. По его мнению, этот концепт охватывает все исламское сообщество, а также немусульман-арабов. Арабизм — это не просто идея, но реальность, идентичность и набор ценностей, являющихся составной и неотъемлемой частью идентичности всех мусульман и всех немусульман-арабов. В арабизме заключен сам дух уммы.

В конце 1960-х гг. ал-Фаруки отходит от идеи арабизма — по крайней мере, в ее крайней форме. В этот второй период своего творчества он сосредоточивается на универсализме ислама, что объясняется более активной его вовлеченностью в исламскую интеллектуальную деятельность в качестве академического ученого и лидера уммы. Палестинский мыслитель выдвигает тезис о том, что ислам является носителем совершенных универсальных ценностей. В его развитие он формирует программу «исламизации знания»². По убеждению ал-Фаруки, политический, экономический, религиозный и культурный упадок исламского сообщества является результатом развала образовательной системы. Решение проблемы предполагает, с одной стороны, принудительное изучение исламской цивилизации, с другой — исламизацию

¹ *Al-Faruqi I. R. On Arabism: ‘Urubah and Religion. Amsterdam: Djambatan, 1962. Pp. 2–3.*

² *Al-Faruqi I. R. Islamization of Knowledge. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982.*

современного знания. Исламизация означает обработку современного знания посредством исламских по своему существу категорий и методов (нечто подобное было сделано мусульманами с античным наследием в классическую эпоху). Благодаря исламизации, полагает ал-Фаруки, универсальные этические ценности могли бы направлять использование знаний и в какой-то степени «переориентировать» всю западную технократическую цивилизацию. Палестинский мыслитель видел в таком «спасении Запада» одну из миссий исламской уммы¹. Именно поэтому ал-Фаруки приложил усилия к созданию Международного института исламской мысли в Виргинии в 1981 г. Задачей этого института является возрождение и реформирование исламской мысли и ее методологии с тем, чтобы умма могла эффективно справляться с вызовами настоящего времени и внести свой вклад в развитие человеческой цивилизации в той перспективе, которая задает смысл и направление, исходя из «божественного руководства»². Исламская модернизация без вестернизации — так можно было бы охарактеризовать главный принцип, которым руководствуется Международный институт исламской мысли в своей работе. Уже на протяжении многих лет он продвигает эту программу посредством публикаций, семинаров и конференций, а также путем создания сети подразделений на Ближнем Востоке, в Азии и Европе (в том числе в СНГ).

§ 3. Специфика ислама как религии

Логическую завершенность взгляды ал-Фаруки на исламское вероучение и на место мусульман в современном мире получили в книге «Ислам: религия, практика, культура и миропорядок»³. Следуя традиционному подходу, автор утверждает, что ислам, или смирение перед Всевышним, является универсальной религией («метарелигией»), которую проповедовали все пророки. Различия между пророческими миссиями суть различия в законе, а не в вероучительных и этических предписаниях. Последние универсальны, поскольку, во-первых, они не ограничены временем и местом, а во-вторых, в историческом плане были проповеданы всем народам, ведь Коран утверждает, что к каждому народу был отправлен посланник (Коран, 16: 36).

Главный вероучительный принцип ислама, согласно ал-Фаруки, — это Единобожие (*таухид*). Под ним подразумевается не только

¹ Al-Faruqi I. R. The Path of Da'wah in the West // The Muslim World League Journal. Band 14. 1987. № 7–8. P. 55.

² Al-Faruqi I. R. Islamization of Knowledge. P. 12.

³ Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order.

признание единственности Бога, но и признание Его трансцендентности, фундаментального отличия от тварного мира. Бог есть Творец и Господин мира, но при этом он также является Началом и Концом всего. В такой системе, полагает ал-Фаруки, человек должен мыслиться как слуга Бога. Это служение является творческим, поскольку его суть заключается в том, чтобы «стремиться вылепить из глины мира и человека то, чем они должны быть»¹. Таким образом, исламский взгляд на мир является «телеологичным» и «абсолютно позитивным»: ислам предписывает делать благие дела и верит в то, что человек способен подчиниться нравственному императиву и преобразить Вселенную.

Подобно многим другим реформаторам, ал-Фаруки выступает против идеи об абсолютной предопределенности поступков человека. Человек по своей природе действительно склонен к греху, к пренебрежению Богом; в то же время он склонен и к покорности перед Богом, и к благим делам. Человек волен выбирать между этими двумя вариантами, и его выбор не предопределен. Критикуя популярные детерминистские теории, палестинский мыслитель пишет: «Если бы человек был принужден следовать определенному пути, если бы у него не было свободы выбора, то его действия не были бы ни нравственными, ни безнравственными. В этом случае о поступках можно было бы судить только по их материальной пользе или вреду. Однако человек может сам выбирать свой путь. В противном случае, никто в здравом уме не счел бы его ответственным за то, что касается морали»².

Предшествующее рассуждение о двуликости человеческой природы не следует толковать в нативистском духе. На самом деле, полагает ал-Фаруки, ислам учит прирожденной невинности человека, и этим он отличается от христианства и других религий, где человек мыслится от рождения виновным. Ал-Фаруки отмечает, что библейский и коранический сюжет об ослушании Адама ислам трактует как его личный проступок, в котором он раскаялся и за который Бог простил его. Таким образом, в исламе отсутствует то, что можно назвать «деморализацией» человека, — объявление его существом грешным по факту его появления на свет. В противоположность этому, в Коране говорится, что главная миссия человека — быть наместником Всевышнего на земле. Устройство человека, как считает палестинский мыслитель, соответствует его задаче познавать и изменять мир: глаза, уши, осязание, вкус, обоняние, сердце, ум, воображение и память — все это необходимо для

¹ *Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order.* P. 10.

² *Ibid.* P. 11.

того, чтобы обнаружить в творении «божественную гармонию»¹. Весь мир находится во власти человека, и даже Солнце, Луна и миллионы далеких звезд, полагает ал-Фаруки, были созданы с единственной целью — для пользы человека.

По мнению ученого, осознание универсальности атрибута тварности перед Богом ведет в исламе к полному делегированию Ему религиозной власти. Любая форма тирании и принуждения — политическая, экономическая, религиозная, интеллектуальная и проч. — противоречит исламу, и обязанностью мусульманина является ее свержение. Дорога к Богу, полагает палестинский мыслитель, должна быть открытым и свободным путем с одним-единственным требованием для путешественников — осознавать собственную сотворенность. Как следствие, ислам отвергает «духовенство» во всех его видах. Критерием авторитета внутри уммы является не статус, не сакральность, а наличие религиозного знания. Авторитет в выполнении этих задач может принадлежать любому человеку, достигшему вершин знания, которое, в свою очередь, доступно всем².

Согласно ал-Фаруки, основная функция духовенства в неисламских культурах — исполнение таинств. Таинство трактуется палестинским мыслителем как «ритуал, посредством которого молитва человека направляется к Богу»; с другой стороны, таинство предполагает получение части божественной благодати человеком через посредство священника. В исламе идея о существовании этих двух каналов опосредованной связи считается ошибочной: молитва человека достигает Бога без каких-либо посредников, и никакая часть божественной силы или природы не может проникнуть в земной мир иначе чем напрямую от Бога. Согласно ал-Фаруки, Святость Бога принадлежит Ему одному, она не может быть передана никому, поскольку Творец и творения представляют два разных типа бытия — трансцендентное и имманентное. В то же время он считает допустимым утверждать, что в исламе единственным таинством может быть названа «сама жизнь», поскольку «Бог есть источник жизни, а жизнь человека есть хвалебный гимн Богу, исполнение Его приказания, своего рода “возвращение” к Нему»³. Таким образом, из отвержения опосредованной связи между Богом и человеком ал-Фаруки выводит тезис о том, что в исламе признается непосредственная связь, которая предполагает своеобразное ощущение пансакральности.

¹ *Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. Pp. 11–12.*

² *Ibid. P. 14.*

³ *Ibid.*

§ 4. Мусульманин и его предназначение

Ал-Фаруки признает себя сторонником широкого понимания ислама, так что критерием правоверия он полагает лишь произнесение шахады. Ее ученый считает «единственным требованием», определяющим принадлежность человека к исламу, и достаточным условием для вступления в сообщество мусульман. Такое вступление автоматически предполагает права и обязанности, лежащие на плечи человека в соответствии с исламским законодательством. Причина столь простого доступа к сообществу состоит, согласно ал-Фаруки, в том, что ислам не является ни этноцентричной религией, ни религией таинств. Не нужно рождаться мусульманином, не нужно иметь родителей-мусульман или опекуна, принадлежащего к исламской религии; не нужно относиться к определенной семье или народу, чтобы быть мусульманином. Критерием является личное решение, и только оно, поэтому в плане возможности принадлежать к исламу люди абсолютно равны: каждый может стать частью исламской религии, удовлетворив простейшее из требований. Ал-Фаруки заключает, что «в вопросе о том, кто является мусульманином, а кто — нет, не присутствует никакой сложности и неясности»¹.

Ал-Фаруки полагает, что сам по себе акт принятия ислама еще ничего не гарантирует человеку. Он никак не оправдывает его в глазах Бога и не делает его спасенным. Оправдание в глазах Бога можно заслужить только поступками, но не верой или участием в каком-либо таинстве: «Вера — необходимое условие для вступления в сообщество мусульман. Однако вера может быть лишь частью статистики, маркером принадлежности к социальной самоидентификации. Она может порождать добродетельные поступки и благочестие, а может и не порождать. Причиной для оправдания человека могут быть только эти поступки, а не вера сама по себе»².

Согласно палестинскому мыслителю, в исламе имеется «шкала» праведности, которая в принципе бесконечна: мусульманин не может в своей жизни достичь такой позиции, которая в соответствии с его статусом гарантировала бы ему доступ в Рай. Никакое из возможных действий человека не способно заранее определить решение Бога. По мысли ал-Фаруки, Бог может простить величайшего из грешников, а может отказать в спасении благодетельному, при этом

¹ *Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order*. P. 5. Конечно, с таким упрощенным пониманием трудно согласиться, особенно в свете многовековых теологических споров о том, что считать критерием правоверия, и неоднозначности коранических положений, касающихся данного вопроса.

² *Ibid.* P. 6.

немаловажно, добавляет ученый, что основанием для такого отказа может служить «отсутствие в человеке веры или серьезного отношения»¹. Несмотря на простоту доступа к исламу, положение человека сбалансировано условием спасения, которое становится ориентиром уже после принятия религии и которое ни на секунду не дает повода для самоуспокоения.

Следствием такого взгляда, полагает ал-Фаруки, является то, что мусульманин в принципе не способен подчиниться несправедному властителю или тирану — Единственным Господином для него является Бог. Поэтому мусульманин может быть определен как «революционер», отстаивающий свободу человека вопреки любым властителям из числа людей. В основе такой позиции лежит представление о том, что *ширк*, или придание Богу сотоварищей, есть тягчайший грех. Ал-Фаруки полагает, что идолопоклонство перед деньгами, страстями или удовольствием всецело заслуживает осуждения. Однако при наличии тирана, требующего абсолютной преданности от граждан, мусульманин должен проявить еще и свою социально-политическую позицию: восстание против такого правителя и его свержение становится для него «основной религиозной миссией»².

Эта социально-политическая составляющая жизни мусульманина часто подчеркивается ал-Фаруки, и она логически вытекает из его взгляда на основное этическое предназначение человека — совершать благие поступки и преображать сотворенный мир, т. е. быть *халифа*, наместником Бога на земле. Палестинский мыслитель утверждает, что Коран описывает жизнь человека в мире как свободное соревнование, в котором каждый из участников стремится к более достойным, благородным и величественным деяниям. Сам мир создан Богом таким образом, что подходит для этого морального предназначения человека. Он располагает человека к действию: в нем возможно воплощение добра, истины и красоты. Ал-Фаруки также определяет основную задачу человека следующим образом: «быть мостом, посредством которого моральное благо реализуется на Земле»³. При этом важным условием такой реализации (или ее отсутствия) является свобода; несвободное общество препятствует реализации главной функции человека, так что конформистское существование в нем неприемлемо для мусульманина.

Конкретизируя, что значит быть «наместником», *халифа*, ал-Фаруки отмечает сложность этой задачи: во-первых, она является общемировой, поскольку все сотворенное — это объект улучшения; отсюда

¹ Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. P. 6.

² Ibid. P. 7.

³ Ibid. P. 8.

следует, что задача включает в себя превращение каждого уголка Земли в то, чем он только и должен быть, т. е. в Рай; во-вторых, на плечи мусульманина ложится задача обучения и преобразования всего человечества, а не только себя самого, своих детей, ближайших родственников или соотечественников; в-третьих, все проблемы человечества суть проблемы мусульманина, так что принять эти проблемы и найти адекватные решения — прямая обязанность мусульманина; в-четвертых, вся жизнь мусульманина должна быть прожита в служении Богу и (насколько это возможно) в соответствии с Его волей; в-пятых, функция *халифа* предполагает преобразование природных процессов на пользу человека. Ал-Фаруки заключает: «Очевидно, следовать пути ислама — значит жить жизнью, полной опасности. Но также это значит жить с наивысшими ожиданиями, с величайшей надеждой и с глубочайшей отрадой, на какую только способен человек»¹.

Рассматривая наместническую функцию человека, ал-Фаруки уделяет особое внимание проблеме разумного использования природы, что крайне актуально в свете современной экологической проблематики. Палестинский мыслитель видит принципиальное онтологическое различие между взглядом на мир некоторых языческих религий и исламским взглядом: если первые рассматривают природу как демоническую силу, которая должна быть покорена и подчинена, то ислам полагает, что природа нейтральна (а иногда и вовсе возвышенна), так что относиться к ней нужно бережно. Согласно ал-Фаруки, в природе события происходят в соответствии с естественными законами, то есть в соответствии с волей Бога, так что можно говорить о ее упорядоченности и наличии в ней причинной детерминации. Человек должен с доверием относиться к природе как к системе, ибо если человек обязан действовать в природе, система должна быть надежной, способной воспринимать эффективное вмешательство человека для производства конкретных и прогнозируемых результатов. Он полагает, что исламские мыслители классического периода воспринимали природу именно так — как «открытую книгу, второе откровение от Бога, которое мог прочитать каждый, кто поддерживал необходимые знания и дисциплину»², и это стало залогом развития науки в арабомусульманском мире.

В наше время, как считает ал-Фаруки, эта прерванная ненадолго традиция должна быть продолжена. Исламский взгляд состоит в том, что природа является гибкой и способной к изменениям, так что человек может привести ее формы к тому, чем они должны быть. Сельское хозяйство, садоводство, машиностроение и архитектура — все

¹ *Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order.* P. 9.

² *Ibid.* P. 69.

подразумевает именно такое управление. Тем не менее, полагает палестинский мыслитель, изменения сами по себе — еще не гарантия успеха. Если они совершаются без понимания ответственности перед Создателем, то они не могут долго оставаться безнаказанными, — и именно с этим сталкивается современная западная цивилизация. Когда нравственная цель Бога отвергается, то логическим следствием оказывается злоупотребление и уничтожение, которое учинил современный человек. Ислам выступает против такого «потребительского использования» природы¹. Впрочем, ал-Фаруки не разъясняет, какие конкретно шаги должны быть предприняты для выработки исламского «экологического» подхода к природе и для трансформации современной техногенной цивилизации.

§ 5. Исламский миропорядок

Ал-Фаруки был сторонником той точки зрения, что ислам есть не столько религия, ограниченная частной сферой жизни, сколько основа универсального миропорядка (*world order*)². Исламская концепция государства, по определению ал-Фаруки, принципиально отличается от западных представлений об этом институте. В западных политических теориях государство определяется как состоящее из четырех обязательных элементов: территории, людей, правительства и суверенитета. Исламское государство, согласно палестинскому мыслителю, не подходит под это определение, поскольку оно может существовать без территории и определенных границ, без правительства, и оно не строится на базе национальной или этнической идентичности. Исламское государство по природе универсально: хотя оно имеет не только духовную, но и социально-политическую составляющую, все же оно считает своей территорией (потенциально) весь мир, а своими «гражданами» — все человечество. Это обусловлено универсальной сущностью ислама как религии.

Согласно ал-Фаруки, принципы исламского государства были заложены еще Пророком в виде Мединского соглашения (622 г.). Дух этого соглашения определял каждое исламское государство в истории. Соглашение предполагало, что мусульмане, независимо от их происхождения, являются единой общиной (*уммой*), жизнь в которой регулируется исламским законодательством. Умма имеет свои собственные институты (школы, суды и пр.). Также в рамках исламского государства

¹ *Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. P. 71.*

² *Ibid. Pp. 76–85.*

существуют другие уммы: в первые века ислама, по мнению ал-Фаруки, к ним относились не только общины *ахл ал-китаб* («людей Писания»), т. е. иудеев и христиан, но и общины зороастрийцев, индуистов и буддистов. Государство выступало их гарантом и защитником, долг которого «определялся его собственной конституцией, позволявшей каждому жить в соответствии со своей религией, этикой и культурой, увековечивать себя через поколения в полной свободе»¹. Таким образом, исламское государство можно определить как «федерацию общин разных религий, культур и традиций, разделяющих идею жить гармонично и в мире друг с другом»².

Ясно, что в контексте такой апологетической интерпретации мусульманской истории необходимо как-то объяснить главенствующую роль ислама в государстве. Для этого ал-Фаруки прибегает к понятию «миссионерства». По мнению ученого, ислам является преимущественно миссионерской религией, и каждый мусульманин хочет, чтобы ислам стал сознательной религией человека, поскольку это, по сути, бессознательная религия каждого человека, которую воспитание и история превратили в иную систему верований. Миссионерский дух, или *да'ва*, не только не противоречит принципам исламского государства, но и является его конечной целью. Согласно ал-Фаруки, на Мухаммада была возложена обязанность по отношению к арабам — первой умме, а на эту умму — обязанность по отношению к другим уммам в исламском государстве; само же исламское государство имеет обязательство перед другими государствами — сделать их в итоге исламскими³. Таким образом, выстраивается как бы иерархия общин и государств.

По мысли ученого, такая иерархизация не противоречит личной свободе внутри исламского государства. Личная свобода обеспечивается известным аятом Корана об отсутствии принуждения в делах религии (Коран, 2: 256). Ал-Фаруки отмечает: «Принуждение (*икрах*) или подрывная деятельность (*фитна*) являются наказуемыми уголовными нарушениями в исламе. Немусульманин, как и мусульманин, имеет право на исповедание своей веры. Никто из них не имеет права так управлять своими делами или делами уммы, чтобы происходило вмешательство в религиозную и культурную жизнь другого»⁴. Палестинский мыслитель утверждает, что в рамках исламского государства отсутствует представление о превосходстве одной уммы над другой, так что вторжение одной уммы в дела другой не допускается. Трудно не увидеть здесь противоречия, поскольку исламское государство потому

¹ Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. P. 81.

² Ibid.

³ Ibid. P. 82.

⁴ Ibid.

и называется «исламским», что в его устройстве доминируют принципы ислама, которые мыслятся в качестве универсальных. Не случайно, что уже в следующем абзаце ал-Фаруки называет исламское государство «идеологическим». Его отношения с другими государствами построены на призыве войти в исламское государство в качестве общины, притом у новой общины сохраняется ее внутренняя и культурная организация. Интеграция в исламское государство, по мнению палестинского мыслителя, означает лишь то, что «отношения субъекта с этим государством впредь будут отношениями мира» и что новая община будет готова «разрешить своим гражданам слышать и прислушиваться к призыву ислама и призывать мусульман к чему пожелает, кроме своей религии и мировоззрения»¹. Это замечание, которое выглядит в тексте ал-Фаруки несущественным, в действительности ставит под сомнение все вышеприведенные благозвучные определения: если в рамках исламского государства разрешена проповедь лишь одной религии и одного типа мировоззрения (т. е. исламского), то о каком равноправии общин и о каком принципе федеративности можно говорить?

Ал-Фаруки не видит (или не хочет видеть) этой проблемы. Он утверждает, что власть не должна находиться в руках какой-то одной уммы, даже исламской (и это при том, что основу армии составляют именно мусульмане, а все остальные уммы облагаются налогом, или *джизьей*). Власть должна использоваться для подавления в любой умме мятежа против ее установленных институтов и полномочий; для восстановления в любой умме прав, привилегий или качеств, которые могла нарушить любая другая умма; и, наконец, для защиты своего миропорядка от врагов. Никакое другое использование власти не является законным. Согласно ал-Фаруки, исламское государство может быть названо «миропорядком», или *Pax Islamica*, и его аналогом следует считать не какое-то конкретное государство, а политическое объединение вроде ООН. Именно с помощью исламского государства, полагает ал-Фаруки, может быть обеспечен мир на земле, так что вхождение в него означает решение о мирном взаимодействии с другими людьми и однозначное отвержение войны между общинами. Однако отказ от вхождения в него, решение оставаться за его рамками означает утверждение обратного, т. е. «либо национальную *изоляцию*, либо войну и агрессию»². В общем, заключает ал-Фаруки, мировой порядок, который предусмотрен исламом, представляет собой «идеальный порядок национальных и международных отношений, который является единственным ответом на продолжающиеся международные распри;

¹ Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. P. 83.

² Ibid.

по сравнению с этим мир, основанный на атомном терроре, на балансе сил или на имперской тирании любой уммы над остальными, есть не что иное, как сатанинское явление»¹.

Ал-Фаруки также излагает основные принципы исламской экономической политики. Эта политика зиждется на представлении о том, что пользование благами природы есть что-то богоугодное, но лишь в том случае, если оно происходит в пределах нравственного закона. Этот закон запрещает такое использование природы, которое может нанести вред соседу; притом исламский универсализм идентифицирует соседа со всеми настоящими и будущими людьми. В самом общем плане, полагает ал-Фаруки, исламская экономическая система может быть охарактеризована как «рыночная»; в такой системе «объединенные силы природы, человеческого труда и накопленных наук и богатств могут использоваться в полной мере при отсутствии ущерба для других»². Ислам положительно оценивает богатство и отрицательно — нищету, притом человек сам несет ответственность за свою нищету, хотя в такой ситуации он и достоин сострадания и милосердия. Ал-Фаруки обнаруживает сходство между исламской положительной оценкой богатства и кальвинистским представлением о том, что преуспевание человека является свидетельством Божьей милости по отношению к нему. Однако между двумя вероубеждениями есть существенное различие: мусульмане считают, что преуспевание производится их собственными силами, а Бог в дальнейшем вознаграждает их; в случае же неудачи мусульмане винят себя, а не Бога³.

Несмотря на естественное стремление мусульманина к богатству, ал-Фаруки полагает, что рыночная экономика должна подвергнуться трансформации в соответствии с принципами ислама; иначе говоря, в нее должно быть внесено «этическое» измерение. Например, для мусульман неприемлемо богатство, заработанное нечестным путем, т. е. путем, не согласующимся с исламской этикой. Для мусульман неприемлемы азартные игры и формы современной рекламы, которые ориентированы на рост потребления и создание культа ненужных потребностей в новых продуктах; также негативно оценивается «краткая» и «заманивающая» информация обо всех продуктах, нацеленная на поддержание работы машинной индустрии. Ал-Фаруки убежден, что «должны быть найдены другие пути, более конструктивные и менее истощающие, более универсальные в распределении продуктов»⁴. Хотя он и не уточняет, что это за пути.

¹ *Al-Faruqi I. R.* Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. P. 83.

² *Ibid.* P. 72.

³ *Ibid.* P. 73.

⁴ *Ibid.*

Согласно ал-Фаруки, одной из мер регуляции в рыночной экономике является *закят*. Он препятствует накоплению излишнего богатства, поскольку при своем последовательном применении истощает его за одно поколение. В исламской рыночной системе богатство человека должно работать на экономику. Оно должно инвестироваться в производственные предприятия, которые увеличивают общее богатство человечества, — «в предприятия, которые обеспечивают рабочими местами большое количество людей и приближают землю к раю»¹.

Другим механизмом регуляции рынка в исламе является, согласно ал-Фаруки, запрет на ростовщичество. Конечно, главная причина запрета на процент — чисто этическая, однако этот запрет необходим в том числе для обеспечения приращения богатства и, следовательно, для увеличения занятости и увеличения производства реальных богатств, т. е. товаров и услуг. Ал-Фаруки отмечает, что процент подразумевает накопление прибыли без риска, который в данном случае ложится на заемщика. Риск кредитора минимален, поскольку в среднем его богатство всегда растет. Ислам, таким образом, стремится ликвидировать класс «финансистов», побуждая кредитора напрямую инвестировать свое богатство в производство².

Наконец, в рамках исламской экономической системы, обрисованной ал-Фаруки, предполагается запрет на таможенную деятельность. Палестинский мыслитель считает, что институт таможни означает установление барьера на пути свободного распределения богатства во всем мире. Это похоже на протекционистскую политику. Однако бесплатное всемирное распределение богатства и товаров будет эффективным только при свободном распределении в мире рабочей силы. По мнению ал-Фаруки, мужчины и женщины должны свободно жить и работать там, где они хотят, без проверок, препятствий или помех. Они должны свободно перемещаться, вступать в брак и учиться друг у друга. В конечном счете в борьбе за умы людей все равно победит истина³.

§ 6. Заключение

На протяжении академической карьеры ал-Фаруки причисляли к представителям самых разных направлений исламской мысли — от неомутаизма и крайнего исламского рационализма до ваххабизма. Рассмотрение его основных религиозно-философских идей показало, что

¹ *Al-Faruqi I. R. Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. P. 73.*

² *Ibid. P. 74.*

³ *Ibid.*

при желании ученого действительно можно отнести к самым разным лагерям. Между тем наиболее последовательный и целостный анализ говорит о том, что как мыслитель ал-Фаруки стоит особняком, и его трудно однозначно назвать неомутазилистом, салафитом, модернистом или неомодернистом. Какие-то его идеи действительно близки к неомутазилизму, какие-то — к неомодернизму; в то же время он высоко ценил салафитское движение: так, в заключительной части книги «Ислам» он позитивно оценивает деятельность Ибн Таймийи и Абд ал-Ваххаба, критикуя при этом исламскую цивилизацию за отказ от рационализма и чрезмерную приверженность мистицизму. Тем не менее однозначно отнести ал-Фаруки к салафитскому движению тоже довольно сложно, поскольку, во-первых, критика мистицизма имеет у него больше рационалистический и сциентистский характер; во-вторых, само определение «салафизма» крайне проблематично; в-третьих, приверженность идеям Ибн Таймийи и Абд ал-Ваххаба еще ничего не говорит о мыслителе, поскольку интерпретации их творчества многообразны — от радикальных и экстремистских до либеральных и реформистских¹. Мы полагаем, что неоднозначность творческого наследия ал-Фаруки объясняется сознательным стремлением палестинского исследователя сочетать в своем творчестве салафитские и неомодернистские элементы (в широком смысле): это хорошо согласуется, с одной стороны, с популярностью ал-Фаруки в ультраконсервативных салафитских кругах, а с другой стороны, с его особой ролью в развитии американского исламоведения.

Список литературы:

- Al-Faruqi I. R.* Islam: Religion, Practice, Culture & World Order. London; IIIT, 2012. xviii+96 p.
- Al-Faruqi I. R.* Islamization of Knowledge. Herndon, VA: IIIT, 1987. 59 p.
- Al-Faruqi I. R.* On Arabism: 'Urubah and Religion. Amsterdam: Djambatan, 1962. xi, 287 p.
- Al-Faruqi I. R.* The Path of Da'wah in the West // The Muslim World League Journal. 1987. Band 14. № 7–8. Pp. 54–62.
- Де Лонг-Ба Н. Дж. Реформы Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад. М.: Ладомир, 2010. 376 с.

¹ См., например: Де Лонг-Ба Н. Реформы Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад. М., 2010.

References

Al-Faruqi I. R. (2012). *Islam: Religion, Practice, Culture & World Order*. London; IIIT. xviii+96 p.

Al-Faruqi I. R. (1987). *Islamization of Knowledge*. Herndon, VA: IIIT. 59 p.

Al-Faruqi I. R. (1962). *On Arabism: 'Urubah and Religion*. Amsterdam: Djambatan. XI-287 p.

Al-Faruqi I. R. (1987). The Path of Da'wah in the West. *The Muslim World League Journal*. Bd. 14. № 7–8. Pp. 54–62.

De Long-Ba N. J. (2012). *Reformy Muhammada Ibn Abd al'-Vahkhaba i vsemirnyj dzhihad* [Muhammad 'Abd al-Wahhab's Reforms and the Worldwide Jihad]. Moscow: Lodomir. 376 p.

PHILOSOPHY OF ISMA'IL RAJI AL-FARUQI: LOOKING FOR THE NEOMODERNISM

Abstract. The article deals with the religio-philosophical conception of Ismail Raji al-Faruqi (1921–1986) — Palestinian-American researcher, one of the founders of Islamic Studies in the USA. Emphasis in this article was made on his views on the essence of Islam as “meta-religion”. Author analyses the evolution of his ideas and his views on the specificity of Islam, the Tawhid, the problem of free will and predestination, the mission of Muslim, the Islamic Word-Order etc. Author concludes that it is difficult to associate al-Faruqi with particular direction of Islamic thought and that his views in general can be characterized as a synthesis of Salafism and Neomodernism.

Keywords: al-Faruqi, Salafism, Neomodernism, Arabism, philosophy of religion

Damir V. Mukhetdinov,

Cand. Sci. (Polit.), rector of Moscow Islamic Institute

(12, Kirova Lane, 109382, Moscow, Russian Federation);

Professor of the Faculty of Asian and African Studies of Saint Petersburg State University

(11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com





Р. Ф. Патеев

Центр исламоведческих исследований
Академии наук Республики Татарстан, г. Казань

СОВРЕМЕННАЯ ИСЛАМСКАЯ ТЕОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ ПЕРСПЕКТИВ ВОЗРОЖДЕНИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО МУСУЛЬМАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ

ПАТЕЕВ Ринат Фаикович — канд. полит. наук, директор. Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан (420111, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Баумана, 20).
E-mail: pateev@bk.ru

Аннотация. Основная цель статьи — показать возможные направления развития теологического знания путем постановки ряда концептуальных проблем современной исламской богословской мысли. По мнению автора, их разрешение может стать одним из факторов возрождения отечественной мусульманской богословской традиции в условиях возрастания глобальных угроз межконфессиональным отношениям. В перспективе развитие исламской теологии позволит разрешить целый пласт вопросов, связанных с процессами радикализации мировоззрения части мусульманского сообщества. К таковым можно отнести новые попытки интерпретации концепций джахилии (варварства), веры и раскаяния (*иман ва тауба*), предопределения (*такдир*), и т. д. По убеждению автора, сама постановка этих вопросов, а тем более их разрешение, потребует от мусульманских богословов серьезного переосмысления действительности через призму

современных социогуманитарных наук с целью новых истолкований доктринальных вероучительных источников ислама.

Ключевые слова: ислам, богословская мысль, теология, радикализация, мусульманское сообщество, глобализация.

Для цитирования: Пateeв Р. Ф. Современная исламская теология в контексте перспектив возрождения отечественного мусульманского богословия. Ислам в современном мире, 2018; 2:183–200; DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-2-183-200

Статья поступила в редакцию: 05.03.2018

Статья принята к публикации: 23.04.2018

Введение

В настоящее время часть представителей академического сообщества достаточно скептически относятся к причислению специальности «Теология» к научному направлению, о чем свидетельствует ситуация вокруг присвоения первой в России степени кандидата теологии¹. Однако, по нашему мнению, значимость теологического знания обуславливается вовсе не соблюдением четких методологических принципов академической науки. Религиозные догматы, независимо от позиции светских ученых, будут продолжать оказывать воздействие на мировоззрение верующих, определяя их социально-политическое будущее. Поэтому сегодня необходима рациональная, основанная на научной рефлексии интерпретация отдельных положений религиозных догматов в контексте современных глобальных вызовов человечеству. В этом отношении сложно не согласиться с той точкой зрения, что *«Теология сегодня, помимо всего прочего, это еще и предельно прикладная дисциплина. XXI век бросает религиозным традициям целый ряд вызовов, внутренних, со стороны религиозных радикалов и фундаменталистов, и внешних, со стороны стремительного развития науки, быстрого изменения общественно-политических реалий... Только теология уполномочена давать ответы на эти животрепещущие вопросы изнутри религиозных традиций, только у нее есть ключи от тех религиозных идей, от которых в ряде случаев зависят вопросы мира и войны»*².

¹ Ученые обжаловали присуждение первой в России степени кандидата теологии. Интернет-издание «Газета.Ру». 29.07.2017. [Электронный ресурс] // URL: https://www.gazeta.ru/science/news/2017/07/29/n_10368590.shtml (дата обращения: 09.08.2017).

² Узланер Д. Десять тезисов в защиту теологии как научной дисциплины. Интернет-издание «Индикатор». 7.03.2017. [Электронный ресурс] // URL: <https://indicator.ru/article/2017/03/07/teologiya-kak-nauka/> (дата обращения: 09.08.2017).

Вызовы современности и исламская теология

То, каким образом проявляются эти вызовы в современном мире, наглядно демонстрируют процессы, происходящие сегодня в исламских сообществах. Только через решение современных концептуальных вопросов исламской теологии, по нашему мнению, можно выработать методы преодоления целого ряда мировоззренческих проблем у части представителей мусульманского сообщества¹. Именно эти проблемы обуславливают нарастающие культурно-цивилизационные противоречия во взаимоотношении исламских сообществ с современным глобальным обществом нового типа. Представители исламских сообществ — это часть коренного населения России, что делает данную проблематику актуальной для сохранения конструктивных межконфессиональных отношений в нашей стране. Сегодня в качестве одной из мер развития теологического знания в России рассматривается возрождение отечественного мусульманского богословия с учетом региональной специфики и особенностей многоконфессионального российского общества. Наиболее активно необходимость возрождения отечественной теологической мысли обсуждается в среде татар-мусульман Поволжского региона².

Нельзя сказать, что работа по возрождению отечественного мусульманского богословского наследия не ведется. За последние годы в Республике Татарстан переведено немало трудов богословов, издана литература, проведены исследования, постоянно организуются конференции и другие мероприятия. Тем не менее задача по возрождению наследия отечественной мусульманской мысли в полной мере так и не решена. Наследие татарского богословия пока что в значительной степени интересно академическим ученым — историкам, филологам, философам и т. д. Само мусульманское духовенство, нужно признать, в меньшей степени апеллирует к татарскому богословскому наследию. Это вполне объяснимо, поскольку обычному имаму, как правило, приходится обращаться к обыденному религиозному сознанию рядового верующего, когда апелляции к сложным богословским интерпретациям и конструкциям вряд ли дадут ощутимый результат.

¹ Отметим, что ряд рассматриваемых в статье теологических вопросов анализируется на основе современной русскоязычной исламской литературы. При этом авторы работ, в которых исследуется интересующая нас проблематика, представляют разные мазхабические традиции или разные духовные управления мусульман. Однако, по нашему мнению, подобная теологическая проблематика касается фактически всех без исключения представителей философско-правовых школ, направлений и официально действующих мусульманских организаций в России.

² Юзеев А. Н. Становление исламской теологии: конфессиональный и региональный аспекты // Ислам в современном мире. Т. 12. 2016. № 4. С. 193–196.

Следует отметить и другой аспект. Возрождение любой общественно-религиозной мысли невозможно без ее переосмысления в контексте современности, чем, собственно, и должна заниматься современная исламская теология. Даже такой консервативный татарский богослов, как Мурад Рамзи, говорил, что ислам имеет институт обновления (*тадждид*), состоящий в применении нового, более совершенного подхода, углубляющего и облегчающего понимание традиционных норм¹. Здесь следует иметь в виду, что татарские богословы работали в условиях совершенно иной эпохи, а следовательно, и в ситуации иных общественно-политических запросов. Современное глобальное общество технологически развито, информационно динамично, экономически дифференцировано и сложно структурировано в социокультурном плане. Это ставит совершенно иные проблемы перед теологическим знанием.

В период активного развития татарской богословской мысли в XIX–XX вв. мусульманское духовенство, как и сама религия, играло совершенно иную роль. Представитель мусульманского духовенства был и религиозным деятелем, и лидером национального движения, и школьным учителем, и даже отчасти государственным служащим². Сегодня религия (и ислам здесь не исключение) совершенно в иной ситуации. Современная духовная сфера очень многообразна — от проявления локальных субкультурных феноменов до формирования глобальной космополитической культуры с доминирующим культом потребления. В данной ситуации религия находится в условиях жесткой конкуренции, в том числе со светской национальной культурой, которая в конечном счете несколько обособилась от духовно-религиозной сферы жизни общества.

Все это не говорит о том, что религия изживает себя. Напротив, общественный запрос на адекватную объяснительную богословскую модель мира в условиях сложных глобальных духовных трансформаций не только существует, но и будет возрастать. Однако именно конкуренция в духовной и социокультурной сферах одновременно становится определенным фактором радикализации отдельных религиозных представлений. В рамках самих религиозных учений продолжают вестись сложные внутриконфессиональные споры, иногда доходящие до вооруженного противостояния. Процессы, происходящие в исламском сообществе, служат этому наглядным примером.

¹ Рамзи М. Инсаф. СПб.: Типо-лит. И. Бораганского и К°, 1902. 61 с.

² Воробьева Е. И. Власть и мусульманское духовенство в Российской империи (вторая половина XIX в. — 1917 г.) // Исторический ежегодник. 1997. Омск, 1998. С. 40–55.

Переосмысление концепции «современного варварства» (джахилийи)

Сегодня для преодоления процессов радикализации проводится достаточно активная работа. Интеллектуалы из числа мусульман, как религиозные, так и «светские», часто говорят и пишут о *джихаде* и его понимании в традиционном и радикальном исламском смыслах¹. Безусловно, опровержение подобных радикальных идеологических построений является важным. Сегодня часто упоминается об идеях *такфира* и *хиджры* (обвинение в неверии и исход), в первую очередь применительно к деятельности такой запрещенной в России организации, как ИГИЛ². Радикальные группы обвиняют окружающий мир и самих мусульман в неверии, призывают покинуть места их традиционного проживания, переселившись «на землю обетованную». Только в ИГИЛ или в составе иной подобной группировки, по их убеждению, можно оставаться полноценным верующим мусульманином. Здесь упрощенно интерпретируется сюжет из истории ислама, связанный с переселением Пророка из Мекки в Медину в связи с конфликтом мусульман с язычниками.

Однако, по нашему убеждению, подобные идеи (*джихада*, *такфира* и т. д.) находят благодатную почву в случае использования их для более широкого — концептуального построения целого сюжета (или нарратива), который пытаются обосновать религиозными догматами ислама. Речь идет об упрощенной трактовке идеи *джахилийи* (невежества). Несмотря на то, что в традиционном понимании период невежества и язычества ассоциируется с доисламской историей (до ниспослания Корана и периода пророчества), сегодня в *джахилийи* обвиняется и современный мир. Такое понимание *джахилийи* отражает взгляды главных идеологов движения «Братья-мусульмане». Понятие *джахилийи* как атрибута прошлой эпохи не только переносится на современность, но и прочно ассоциируется с влиянием западного мира на мусульманские сообщества³. Дело даже не в том, что распространение подобных доктринальных установок способствует противопоставлению различных религиозных групп и их радикализации. Сегодня мы наблюдаем,

¹ Бабаев Ф. М. Джихад как феномен в исламе // Исламоведение. 2009. № 1. С. 40–49; Салман Ф. Джихад в Исламе. Джихад по Исламу. Казань: «Эсма», 2014. 72 с.; Тарик А. Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность. М.: «АСТ», 2006. 528 с.; Хайретдинов М. З. Джихад сквозь призму современной эпохи. М.: ИД «Медина», 2014. 150 с.

² ИГИЛ — Армия сатаны. Казань: «Хузур», 2016. 40 с.; ИГИЛ — это не ислам! Сборник материалов в помощь имамам и государственным служащим. Екатеринбург: «Духовное управление мусульман Свердловской области (Центральный муфтият)», 2015. 74 с.

³ Яшин И. Г. Дихотомия «исламский мир — запад» в учении Сейида Кутба (1906–1966) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: «Политология». 2008. № 1. С. 83–90.

говоря языком современной психологии и социологии, некую коллективную экстернализацию¹ части исламского сообщества. То есть когда те или иные религиозные группы переносят на других людей, целые социальные группы, государства и религии вину и ответственность за собственные неудачи, отсутствие способностей реализовать собственные устремления. Перенос вины на окружающее современное общество становится обычным защитным механизмом. Причем подобные религиозные взгляды по поводу современной *джахилии* часто высказываются традиционным духовенством, а иногда и представлены во вполне умеренной исламской русскоязычной литературе. Так, в одной из проповедей в первых словах наставления открыто провозглашается: «*Уважаемые братья мусульмане, все мы сегодня являемся свидетелями того, что джахилия, означающая неприятие великой религии Ислам, опять распространилась по всей земле. Человечество опять погрязло в невежестве времен джахилии. Укоренившись в жизни сегодняшнего человека, джахилия пускает ростки*»². В конце проповеди вновь выдвигается похожий тезис и отмечается: «*Дорогие братья мусульмане, нельзя забывать, что мы живем в смутные времена, когда все вокруг погрязло во тьме невежества джахилии. Черные тучи куфра, нечестия и несправедливости окутали нас. Алкоголь, азартные игры, распутство, воровство, безответственность, всевозможные увеселения тянут сегодняшнего человека в болото невежества*»³.

Фактически речь идет об определенной идеологической ловушке, в которую неосознанно попадает традиционное мусульманское духовенство, распространяя подобные идеологические конструкты. Именно это создает благоприятную почву для доработки подобных концепций в радикальном ключе с использованием сюжетов *джихада*, *такфира*, *хиджры* и т. д. В данном случае необходимы более четкие и адекватные богословские интерпретации состояния современного общества, в том числе мусульманского, которое в нынешней ситуации такое же многообразное и плюралистичное, как и все человечество. В традиционном понимании ислама период *джахилии* был связан с язычеством, и он окончился после ниспослания Корана и начала пророческой миссии. Современное общество, при всех его противоречиях, трудно назвать варварским, языческим и т. д., хотя многие религиозные и морально-этические вопросы стоят достаточно остро.

¹ Один из механизмов защиты, проявляющийся в стремлении человека воспринимать внутрипсихические процессы, силы и конфликты как протекающие вне его и являющиеся внешними по отношению к нему [Лейбин В. М. Психоанализ: учеб. пособие. 2-е изд. СПб.: «Питер», 2008. С. 133–134].

² 52 Пятничные проповеди на каждую неделю года / пер. с тур. М.: «САД», 2010. С. 35.

³ Там же. С. 39.

Богословские сюжеты о «современном варварстве» переплетаются и с другими религиозными нарративами, которые требуют более четкого объяснения. Речь идет об интерпретации принципов веры и покаяния (*иман ва тауба*). Даже представители традиционного мусульманского духовенства очень часто отмечают, что принятие ислама, которое многие напрямую ассоциируют с началом религиозной практики, дает человеку совершенно новое понимание ответственности перед Аллахом. В определенном цитировании *Сунны* говорится, что человек не будет отвечать за свои поступки, совершенные в прошлой, «доисламской жизни» (*джахилийи*). В частности, широкой трактовке подвергается пророческое изречение, обращенное к мусульманам, которые до этого были язычниками. Используется следующий хадис: «Один человек спросил: “О, Посланник Аллаха! Взыщется ли с нас за то, что мы совершали во времена невежества?” (Пророк (с. а. с.)) сказал: “С того, кто в Исламе совершал благое, не спросят за то, что он делал во времена невежества, а с того, кто в Исламе совершал скверное, спросят и за первое, и за последнее”»¹. И в некоторых современных исламских книгах так интерпретируется высказывание Пророка и открыто объявляется: «Новообращенным прощаются грехи, совершенные до Ислама. С принятием Ислама человек очищается от грехов, совершенных ранее. Это большая милость от Аллаха. Такое может случиться только раз в жизни: если мусульманин отступит от веры, а затем вновь примет Ислам, грехи не простятся»².

Однако в Кораническом послании (сура о Судном дне — «Землетрясение») достаточно четко указывается на ответственность человека за все совершенные поступки, вплоть до самых мельчайших: «И кто сделал на вес пылинки добра, увидит его, и кто сделал на вес пылинки зла, увидит его»³. Таким образом, вопрос об ответственности человека перед Аллахом приобретает совершенно иное звучание. Упрощенные трактовки веры и покаяния приводят к непредсказуемым результатам. Даже этнические мусульмане, которые в определенный момент становятся практикующими, приобретают так называемый «синдром неофита», деля свою жизнь на «до» (период «*джахилийи*») и «после» (начало соблюдения основных предписаний ислама). Человек подсознательно убеждает себя в своей «непогрешимости» с момента начала религиозной практики и якобы жизни с «чистого лица», что формально снимает с него необходимость раскаяния за свои поступки, которое, с точки зрения психологов, есть эмоциональное выражение совести⁴.

¹ Мухтасар Сахих ал-Бухари. II т. Алматы: «Кәусар-саяхат», 2013. С. 61.

² Расскажи мне об Исламе. Краткая энциклопедия для начинающих. М.: «Даруль-Фикр», 2012. С. 76.

³ Коран / перевод смыслов И. Ю. Крачковского. Минск–Ростов-н/Д.: «Фобос», 2009. С. 437 (99: 7–8).

⁴ Ильин Е. Психология совести: вина, стыд, раскаяние. СПб.: «Питер», 2016. 288 с.

Ключевая концепция исламской теологии: проблема *такдира* (предопределения)

Есть и такие теолого-богословские установки ислама, которые в определенной интерпретации становятся частью манипулятивных технологий, используемых идеологами радикальных групп. В процессе вовлечения в радикальную деятельность часто особый упор делается на получении вознаграждения в потусторонней жизни. Нередко верующие люди, приобщившиеся к радикальной идеологии, безоговорочно верят в получение «награды в раю» при совершении поступков, которые обычно навязываются идеологами радикальных групп. Фактически воля этих людей в подобных практиках трактуется как воля Аллаха¹. Верующих просто убеждают, что достаточно отдельных поступков (к примеру, суицидального акта терроризма), которые им предлагают совершить идеологи радикальных групп, и в раю их будут ждать вечные наслаждения. Подобные суждения встречаются не только в литературе радикального толка: *«Души шахидов, павших за веру Всевышнего, после того, как они отделяются от тел, Создатель вселяет их в зобы зеленых птиц, которые вместе с этими душами путешествуют по Раю, вкушая его яства и принимая райское питье. Они также собираются около золотых светильников, которые висят в тени 'Ариша. Так нам поведал Посланник Аллаха»*².

Понятие предопределения (*такдира*) остается наиболее сложным и, по нашему мнению, ключевым теологическим вопросом ислама, который, будучи примитивно понятым, используется зачастую для мотивации, в том числе, террористической деятельности. Примечательно, что в отдельных случаях трактовки смысла предопределения фактически переворачивают идею милосердия с ног на голову, когда даже зло становится благом. Вот как один из известных переводчиков арабских текстов говорит в своем предисловии о концепции предопределения: *«Таким образом, провозглашенная Священным Кораном идея тотального предопределения не противоречит ни справедливости, ни милосердию Всевышнего Аллаха. Напротив, существование зла, наущений шайтанов и козней неверующих людей — это милость Аллаха по отношению к праведникам, которые очищают свои сердца благодаря трудностям и испытаниям, и Его справедливость по отношению к тем, в чьих сердцах нет ни крупицы добра. Испытание и воздаяние было бы лишено всякого смысла в мире, где нет зла и страдания»*³.

¹ Автор считает нецелесообразным приводить конкретные примеры подобного рода интерпретаций как в связи с достаточно широкой известностью подобных религиозных трактовок, так и с нежеланием ссылаться на материалы экстремистского содержания.

² Сущность смерти и похоронный обряд. По мазхабу имама аш-Шафи'и. Махачкала: «Институт теологии и международных отношений», 2009. С. 35–34.

³ Ал-Ашкар У. С. Судьба и предопределение (ал-Када ва-л-кадар) / пер. с араб., вступ. сл. и примеч. Э. Р. Кулиева. Серия: «Вероучение в свете Корана и Сунны». Вып. 8. М.: «Мир», 2007. С. 12.

Исходя из такой интерпретации *такдира* (предопределения) достаточно легко убедить человека в том, что все его прежние жизненные сложности возникли исключительно из-за «злого умысла» неверующих. Более того, с помощью подобной трактовки *такдира* можно объяснить не только «плохое прошлое» человека, но и его грядущие поступки, которые ему будут навязывать идеологи радикальных групп, интерпретируя их как «милость Аллаха». Они легко смогут убедить верующего в том, что совершаемое им — вступление в радикальную группу, участие в вооруженной борьбе или нажатие на кнопку пояса смертника — это поступки, предопределенные Аллахом, которых нельзя избежать. При таком понимании предопределения с верующего человека фактически снимаются все моральные ограничения, поскольку он приобретает уверенность, что это не его личный выбор, за который придется отвечать в Судный день, а воля самого Аллаха. Следует отметить, что на подобные религиозные интерпретации доктринальных источников ислама пока обращают внимание только светские ученые¹.

Теологическая проблема осмысления *такдира* (предопределения) исторически была и продолжает оставаться самой сложной для богословского истолкования. Изначально спор возник из попыток разрешить противоречие: за что несет ответственность верующий, если его судьба предопределена Аллахом? Однако дискуссия вышла за рамки обычных схоластических рассуждений. Подход последователей матуридитской школы вероучения в исламе дает основания для поиска новых концептуальных решений проблемы соотношения *такдира* и воли человека. Последователи матуридизма признавали свободу воли (*ирада*) человека в присвоении действий, творимых Аллахом (*касб*), а также наличие у личности свободы выбора (*ихтияр*)². Даже по мнению светских ученых, в матуридизме более четко просматривается возможность трактовки свободы человека: «Не вдаваясь в детали, можно заметить, что Матуриди и его ученики, полемизируя с Ашари, попытались чуть расширить островок человеческой свободы в океане безграничного всемогущества Бога. Согласно Ашари само могущество, или способность присваивать действия, которое создается в соответствии с желаниями человека Богом, также каждый раз творится Богом в человеке, что означает, что даже воля и выбор человека между альтернативами некоторым образом зависимы от Всевышнего. Матуриди тоже считает, что способность к действию творится Богом непосредственно перед тем, как человек собирается совершить соответствующее действие, но человек всегда обладает свободой выбора и свободой присвоения. Последнее

¹ Чудинов С. И. Терроризм смертников: проблемы научно-философского осмысления (на материале радикального ислама). М.: «Флинта»; «Наука», 2010. С. 239–265.

² Ислам: энциклопедический словарь. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 161.

означает, что присвоение — это односторонний акт человека, который независим от Божественной воли. Таким образом, Бог творит именно то, чего твердо желает человек, создавая тем самым сферу автономной свободы»¹. Таким образом, переосмысление теологических постулатов предопределения (*такдира*) в контексте соотношения воли Аллаха и человека, свободы выбора личности приобретает главенствующий характер и включает в себя всю вышеуказанную проблематику раскаяния, личной ответственности, вознаграждения, наказания и т. д.

Вместе с тем некоторые из современных отечественных богословов, признавая сложность понятия предопределения (*такдира*), в своих работах ссылаются на доводы из *Сунны*. В одном из учебных пособий, приводя отрывки из хадисов относительно беседы сподвижников о проблеме *такдира*, автор пишет следующее: «Согласно первому варианту хадиса, Пророк Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует, осудил тему разговора...»² При этом он указывает на разрешение данной проблемы суннитскими учеными через разделение деяний на два вида: к которым человек не имеет никакого отношения и в которых проявляется человеческая воля³. Однако такой способ «решения» сложнейшего вопроса предопределения не выглядит до конца убедительным, к тому же фактически дается установка на запрет обсуждения центральной богословской проблемы.

Идеи *такдира* оказывают серьезное влияние на мировоззрение исламского сообщества, а посредством определенных интерпретаций божественному предопределению зачастую придается фаталистический характер. Этим объясняется ослабление инициативности, личной мотивированности представителей мусульманского сообщества. При соединении такого понимания проблемы *такдира* с интерпретацией современного общества как *джахилийи* возникает комплекс идей, приводящих, как уже говорилось, к экстернализации, т. е. поискам внешних виновников собственных неудач. Такого рода религиозные взгляды подсознательно подводят некоторых представителей мусульманского сообщества к необходимости исключительного и постоянного страдания от современного мира *джахилийи* (варварства) ради получения вознаграждения в потусторонней жизни. Все эти мировоззренческие установки достаточно легко оформляются в соответствующие радикальные религиозно-политические доктрины. В таком мировоззренческом обрамлении религиозного сознания полностью игнорируется необходимость активного включения представителей мусульманского

¹ Чудинов С. И. Терроризм смертников: проблемы научно-философского осмысления (на материале радикального ислама). С. 257.

² Акыда: исламское вероучение: учебное пособие / авт.-сост. А. Адыгамов. Казань: «Идель-Пресс», 2012. С. 131.

³ Там же. С. 131–132.

сообщества в процессы современной интеллектуальной конкуренции, трудовой, любой другой хозяйственно-экономической активности.

Проблемы деполитизации исламской мысли

По нашему убеждению, исламскому богословию необходимо сделать акцент на этических, социально-экономических установках вероучения и стремиться деполитизировать исламское идеологическое пространство. Следует постоянно обращать внимание на преодоление именно морально-нравственных, этических проблем общества в современных условиях глобальных информационных и технологических процессов. Необходимо переосмыслить отношение к светскости и секуляризации. В настоящее время в исламском мировоззрении доминирует позиция, что ислам и светские принципы организации власти противоречат друг другу. Лишь отдельные исламские мыслители указывают на возможную совместимость норм ислама и светскости¹. При этом религиозно-ориентированные интерпретаторы подобных взглядов приходят к выводу, что *«Секуляризм в исламском мире являлся закономерным следствием забвения изначальных исламских ценностей, а также кризиса догматическо-религиозного мировоззрения. Он явился ответной реакцией прогрессивных деятелей исламского мира на отсталость, сектантство, извращенный мистицизм, тиранию, которые на протяжении многих веков были присущи различным мусульманским обществам»*².

Тем не менее следует напомнить, что в основе секулярной формы организации общества лежит принцип разделения государства и религиозных институтов. Профессор Свободного университета Берлина Гудрун Кремер отмечает, что сегодня формулировка тезиса о неразделимости ислама и государства представляет собой скорее нормативное высказывание, популярное утверждение, или боевой лозунг, вызывая споры в первую очередь среди самих мусульман. При этом нормативные источники ислама не позволяют сформулировать единую исламскую политическую доктрину, а сами мусульмане на практике давно уже проживают в светских государствах, что не требует никаких научных доказательств³.

Современная ситуация все больше подводит нас к убеждению, что противоречия, в первую очередь между самими мусульманами, нельзя

¹ Али-заде А. А. Божественная и земная власть в исламе. М.: «Нур», 2013. С. 146–148.

² Там же. С. 150.

³ Кремер Г. Ислам — религия и государство: взаимоотношения религии, права и политики в исламе: сборник материалов Международного научно-теоретического симпозиума «Ислам и светское государство». Ташкент, 2003. С. 50–62.

преодолеть исключительно в русле религии. У многих есть собственное понимание религиозных установок ислама, по целому ряду которых консенсус в настоящее время просто невозможен. Тот, кто поддерживает принципы разделения политики и религии, не становится от этого неверующим человеком. Он может выполнять все требования ислама, но считать, что посредством религии нельзя решить все политические проблемы. Именно эти принципы, несмотря на возражения консервативной части религиозных деятелей, придется обосновать современному исламскому богословию.

Необходимо вспомнить и о материальном аспекте существования мусульманского сообщества в контексте обсуждения богословских проблем. Сегодня достаточно активно дискутируются вопросы исламской экономики, финансов, банкинга¹ и т. д. Однако сектор исламской экономики — это мизерный сегмент современной мировой хозяйственной системы, выстроенной в основном по западным образцам и стандартам. Так, по оценкам экспертов *«...доля исламской экономики не превышает 1% от экономики в целом, а ее инновационность вообще не заметна...»*² Тем не менее западная экономическая модель, по мнению некоторых ученых, стала доминирующей во многом благодаря религии. О том, в какой мере протестантская этика помогла сформировать «дух капитализма», подробно пишет известный немецкий социолог Макс Вебер³. Без идей трудолюбия, усердия, бережливости, расчетливости, без предпринимательского духа, обоснованных на богословском уровне, современная западная цивилизация в ее нынешнем виде сегодня вряд ли могла существовать. Тогда идеи протестантизма повлияли на весь западный мир и стали залогом не только экономического развития, но и современного политического влияния западных стран. Возникает вопрос: каково значение хозяйственно-экономической этики в исламе? Каковы идеи, обеспечивающие формирование благосостояния исламского общества, чем они подкреплены и насколько популярны на уровне обыденного религиозного сознания?

Попытки ответить на эти вопросы предпринимаются среди отечественных исламских активистов. В частности, известный московский имам Ш. Аляутдинов достаточно регулярно выпускает литературу, в которой рассматривается роль мусульман в современном экономическом мире, их отношение к бедности и богатству, даются установки на активную экономическую деятельность современных последователей

¹ Беккин Р. И. Исламская экономическая модель и современность. М.: Издательский дом «Марджани», 2010. 352 с.

² Соколов Д. Ислам против глобального рынка? Сайт «Кавполит». 07 ноября 2014. [Электронный ресурс] // URL: http://kavpolit.com/articles/islam_protiv_globalnogo_rynka-11073/ (дата обращения: 05.01.2018).

³ Вебер М. Избранные произведения. М.: «Прогресс», 1990. С. 44–307.

ислама. При этом в одной из книг со ссылкой на хадисы отмечается: *«Тогда [если сможешь ограничиться самым главным, необходимым для твоего земного и вечного счастья и огордиться ото всего лишнего, навязываемого рекламой, окружением либо простым окружением новизны] Аллах (Бог, Господь) непременно полюбит тебя. Будь аскетичен (проявляй умеренность) [ставь разумные ограничения для себя] в том, что в руках людей [выйдя из всеобщего потока жадного потребления и гонки за всем новым и модным], и люди полюбят тебя»*¹. Вместе с тем несмотря на наличие в текстах автора большого количества отсылок к исламским источникам, общее содержание его книг напоминает скорее технологии (тренинги) личностного роста. В таких работах не затрагиваются наиболее сложные вопросы современной исламской экономики: соотношение инфляции и банковских процентов; низкая конкурентоспособность исламской экономики; инновационное отставание исламских стран и т. д. Кроме того, очевидно, что распространённость пассивной экономической позиции многих последователей ислама также глубоко связана с влиянием на их мировоззрение особой интерпретации *такдира*. Нередко свою экономическую пассивность мусульмане оправдывают божественным предопределением (следует «переносить тягость бедности и лишений»), так и объяснительными моделями «злого умысла» неверующих против последователей ислама с целью «лишить» их материальных благ.

Подобного рода сложные теолого-экономические вопросы, как правило, не затрагиваются мусульманскими мыслителями. Однако от того, как сможет ответить на них современная исламская теология, будет зависеть не только благосостояние мусульманских сообществ, но и их место в мировой политической системе, которая во многом основана на экономическом лидерстве технологически развитых стран Запада.

Выводы

Обозначенная в статье концептуальная проблематика исламской мысли — это лишь малая часть тех вопросов, на которые придется искать ответы современной теологии. Однако при этом потребуются соблюдать баланс — в равной степени опираться на богословское наследие и современные академические подходы, основанные на рационально-философском осмыслении действительности. По мнению некоторых западных ученых, проблемы современной исламской мысли обусловлены доминированием религиозного права над богословием как таковым. Об этом говорит социолог Тоби Хафф, который отмечает, что

¹ Аляутдинов Ш. Подсознательные бедность и богатство. СПб.: «Диля», 2018. С. 22.

значительная часть мусульманского мира в связи с этим переживает возвращение к древней доктрине, а не процессы прогрессивной реформации¹. Конечно, это достаточно европоцентричное мнение, но, тем не менее, во многом справедливое.

Без рационально-философского осмысления современных процессов глобальных трансформаций сложно выработать адекватные богословские концепции, отвечающие современным требованиям. Современная исламская образовательная программа должна быть расширена за счет включения в нее целого ряда социальных и гуманитарных дисциплин рационалистического характера, а не сужена до изучения сугубо консервативных средневековых источников, зачастую замкнутых исключительно на религиозной регламентации обрядовой жизни мусульманских сообществ. В конечном счете только комплекс идей, выработанных благодаря переосмыслению классического исламского наследия, изучению истории отечественной богословской мысли и пониманию проблем глобального общества, может стать основой для динамичного развития современной исламской теологии в России. И именно теологам предстоит осуществлять выработку этих идей, а также заниматься просветительскими проектами и связанной с ними популяризацией богословского знания. Но это отдельная и сложная задача, требующая своего решения в будущем.

Литература

52 Пятничные проповеди на каждую неделю года / пер. с тур. М.: «САД», 2010. 328 с.

Акыда: исламское вероучение: учебное пособие / авт.-сост. А. Адыгамов. Казань: «Идель-Пресс», 2012. 160 с.

Али-заде А. А. Божественная и земная власть в исламе. М.: «Нур», 2013. 222 с.

Ал-Ашкар У. С. Судьба и предопределение (ал-Када ва-л-кадар) / пер. с араб., вступ. сл. и примеч. Э. Р. Кулиева. Серия: «Вероучение в свете Корана и Сунны». Вып. 8. М.: «Мир», 2007. 116 с.

Аляутдинов Ш. Р. Подсознательные бедность и богатство. СПб.: «Диля», 2018 г. 464 с.

Бабаев Ф. М. Джихад как феномен в исламе // Исламоведение. 2009. № 1. С. 40–49.

Беккин Р. И. Исламская экономическая модель и современность. М.: Издательский дом «Марджани», 2010. 352 с.

Вебер М. Избранные произведения. М.: «Прогресс». 1990. 347 с.

¹ Huff T. E. Reformation in Islam? // Society. 2007. Vol. 44. Iss. 5. P. 62–69.

Воробьева Е. И. Власть и мусульманское духовенство в Российской империи (вторая половина XIX в. — 1917 г.) // Исторический ежегодник. 1997. Омск: 1998. С. 40–55.

ИГИЛ: Армия сатаны. Казань: «Хузур», 2016. 40 с.

ИГИЛ — это не ислам! Сборник материалов в помощь имамам и государственным служащим. Екатеринбург: «Духовное управление мусульман Свердловской области (Центральный муфтият)», 2015. 74 с.

Ильин Е. Психология совести: вина, стыд, раскаяние. СПб.: «Питер», 2016. 288 с.

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

Коран / перевод смыслов И. Ю. Крачковского. Минск–Ростов-н/Д.: «Фобос», 2009. 416 с.

Кремер Г. Ислам — религия и государство: взаимоотношения религии, права и политики в исламе: сборник материалов Международного научно-теоретического симпозиума «Ислам и светское государство». Ташкент: 2003. С. 50–62.

Лейбин В. М. Психоанализ: учеб. пособие. 2-е изд. СПб.: «Питер», 2008. 592 с.

Мухтасар Сахих ал-Бухари. II т. Алматы: «Кәусар-саяхат», 2013. 594 с.

Расскажи мне об Исламе: краткая энциклопедия для начинающих. М.: «Даруль-Фикр», 2012. 163 с.

Рамзи М. Инсаф. СПб.: Типо-лит. И. Бораганского и К°, 1902. 61 с.

Салман Ф. Джихад в Исламе. Джихад по Исламу. Казань: «Эсма», 2014. 72 с.

Сущность смерти и похоронный обряд. По мазхабу имама аш-Шафи'и. Махачкала: «Институт теологии и международных отношений», 2009. 394 с.

Тарик А. Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность. М.: «АСТ», 2006. 528 с.

Хайретдинов М. З. Джихад сквозь призму современной эпохи. М.: ИД «Медина», 2014. 150 с.

Чудинов С. И. Терроризм смертников: проблемы научно-философского осмысления (на материале радикального ислама). М.: «Флинта»; «Наука», 2010. 312 с.

Юзеев А. Н. Становление исламской теологии: конфессиональный и региональный аспекты // Ислам в современном мире. Т. 12. 2016. № 4. С. 193–196.

Яшин И. Г. Дихотомия «исламский мир — Запад» в учении Сейида Кутба (1906–1966) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: «Политология». 2008. № 1. С. 83–90.

Huff T. E. Reformation in Islam? // Society. 2007. Vol. 44. Iss. 5. P. 62–69.

References

- 52 Pjatnichnye propovedi na kazhduju nedelju goda. Perevod s tureckogo* [52 Friday Khutbas for Every Week of Year. Translated from Turkish]. (2010). Moscow: SAD. 328 s.
- Adygamov A. (2012). *Akyda: Uchebnoe posobie* [Manual on 'Aqidah]. Kazan: Idel'-Press. 160 s.
- Ali-zade A. A. (2013). *Bozhestvennaja vlast' v islame* [The Divine Power in Islam]. Moscow: Nur. 222 s.
- Al'-Ashkar U.S. (2007). *Sud'ba i predopredelenie (al-Kada va-l-kadar)* [Fate and Predestination. Al-Qada' va al-qadar]. Moscow: Mir. 116 s.
- Aljautdinov Sh. (2018). *Podsoznatel'nye bednost' i bogatstvo* [Unconscious Poverty and Wealth]. Saint Petersburg: Dilja. 464 s.
- Babaev F. M. (2009). Dzhihad kak fenomen v islame [Jihad as Islamic Phenomenon]. *Islamovedenie*. No. 1. S. 40–49.
- Bekkin R. I. (2010). *Islamskaja jekonomicheskaja model' i sovremennost'* [The Islamic Economic Model and the Present]. Moscow: Mardzhani. 352 s.
- Veber M. (1990). *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works] Moscow: Progress. 347 s.
- Vorob'eva E. I. *Vlast' i musul'manskoe duhovenstvo v Rossijskoj imperii (vtoraja polovina XIX v. — 1917 g.)* [Authorities and Muslim Clergy in Russian Empire (from the Second Half of the 19th Century to 1917]. *Istoricheskij ezhegodnik*. S. 40–55.
- IGIL — Armija satany* [ISIS as Army of Satan] (2016). Kazan: Huzur. 40 s.
- IGIL — jeto ne islam! Sbornik materialov v pomoshh' imamam i gosudarstvennym sluzhashhim* [ISIS is not Islam. Collected Materials for Imams and State Employees] (2015). Ekaterinburg: DUMSO (CM). 74 s.
- Il'in E. (2016). *Psihologija sovesti: vina, styd, raskajanie* [Psychology of Conscience: Guilt, Shame, Repentance] Saint Petersburg: Piter. 288 s.
- Islam: Jenciklopedicheskij slovar'* [Islam: Encyclopaedic Dictionary] (1991). Moscow: Nauka. 315 s.
- Koran* [The Qur'an] (2009). Minsk–Rostov-na-Donu: Fobos. 416 s.
- Kremer G. (2003). *Islam — religija i gosudarstvo: vzaimootnoshenija religii, prava i politiki v islame* [Religion and State in Islam. Relations of Religion, Law and Policy in Islam] *Sbornik materialov Mezhdunarodnogo nauchno-prakticheskogo simpoziuma «Islam i svetskoe gosudarstvo»*. Tashkent: Tashkentskaja kartograficheskaja fabrika. S. 50–62.
- Lejbin V. M. (2008). *Psihoanaliz: Ucheb. posobie. 2-e izd* [Manual on Psychoanalysis. Second Edition]. Saint Petersburg: Piter. 592 s.
- Muhtasar Sahih al'-Buhari. II t.* (2013). [Mukhtasar. Sahih al-Bukhari]. Vol. 2. Almaty: Kausar-sajahat. 594 s.

Rasskazhi mne ob Islame. Kratkaja jenciklopedija dlja nachinajushhih. 1-e izdanie (2012). [Tell Me About Islam. A Short Encyclopaedia for Beginners. First Edition]. Moscow: Dar ul'-Fikr. 163 s.

Ramzi M. (1902). *Insaf* [Insaf]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Boraganskogo i K. 61 s.

Salman F. (2014). *Dzhihad v Islame. Dzhihad po Islamu* [Jihad in Islam and According to Islam]. Kazan': Jesma. 72 s.

Sushhnost' smerti i pohoronnyj obrjad. Po mazhabu imama ash-Shafi'i (2009). [Entity of Death and Funeral Ceremony According to Madhhab of Al-Shafi'i]. Mahachkala: Institut teologii i mezhdunarodnyh otnoshenij. 394 s.

Tarik A. (2006). *Stolknovenie civilizacij: krestovye pohody, dzhihad i sovremennost'* [Clash of Civilizations: the Crusades. Jihad and the Present Time] M.: AST. 528 s.

Hajretdinov M. Z. (2014). *Dzhihad skvoz' prizmu sovremennoj jepohi* [Jihad in the Light of Present Time] Moscow: Medina. 150 s.

Chudinov S. I. (2010). *Terrorizm smertnikov. Problemy nauchno-filosofskogo osmyslenija (na material radikal'nogo islama)* [Terrorism of Suicide Bombers. Problems of Scientifical and Philosophical Understanding]. Moscow: Nauka. 312 s.

Juzeev A. N. (2016). Stanovlenie islamskoj teologii: konfessional'nyj i regional'nyj aspekty [Formation of Islamic Theology: Confessional and Regional Aspects]. *Islam v sovremennom mire*. No. 4. S. 193–196.

Jashin I. G. (2008). Dihotomija «islamskij mir — zapad» v uchenii Sejida Kutba (1906–1966) [The Dichotomy 'Islamic World — West' in Doctrine of Sayyid Qutb (1906–1966)]. *Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Serija: Politologija*. No. 1. S. 83–90.

Huff T. E. (2007). Reformation in Islam? *Society*. Vol. 44. Iss. 5. P. 62–69.

MODERN ISLAMIC THEOLOGY AND THE REVIVAL OF RUSSIAN SCHOOL OF ISLAMIC THEOLOGY

Abstract. The main objective of the article is to demonstrate the possible perspectives of development of theological knowledge by the example of conceptual problems of modern Islamic theological thought. Author suggests that the resolution of these problems can be considered as one of the basis of revival of national Islamic theological tradition under the circumstances of growing global threat to the interdenominational relations. The development of Islamic theology can resolve a wide range of issues related with the processes of radicalization of worldview of certain part of Islamic community. New attempts to interpret conceptions of jahiliyyah (barbarism), faith and repentance (iman wa tawba), predestination (taqdir), the elaboration and popularization of Islamic economical ethics represent a special importance. Author claims that stating of these problems and their resolution especially requires deep reevaluation of these problems by Islamic theologians through the prism of humanities with the objective for new interpretations of theological Islamic sources.

Key words: Islam, theological thought, theology, radicalization, Islamic community, globalization.

Rinat F. Pateev,

Cand. Sci. (Polit.), head of Center of the Islamic Studies,

Academy of Sciences of Republic of Tatarstan.

(20, Baumana Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420111, Russian Federation).

E-mail: pateev@bk.ru





Р. Р. Измайлов

Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета
им. М. В. Ломоносова, Московский исламский институт, г. Москва

ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ ПСЕВДОИСЛАМСКИМ ЭКСТРЕМИСТСКИМ ОРГАНИЗАЦИЯМ В СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ: ПРОБЛЕМЫ ЭФФЕКТИВНОСТИ

ИЗМАЙЛОВ Раис Ряшитович — аспирант каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки. Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
(125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, 11);
проректор по учебной и воспитательной работе. Московский исламский институт
(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, 12).
E-mail: raiz80@mail.ru

Аннотация: В статье рассматриваются особенности методов контрпропаганды, применяемых в социальных сетях и имеющих адресатом псевдоисламских экстремистов. Дается оценка степени эффективности этих методов и предлагаются меры совершенствования сетевой контрпропаганды, предпринимаемые государством и гражданскими активистами. Автор приходит к выводу, что контрпропаганда в социальных сетях требует совершенствования, для чего необходимо взаимодействие государства и мусульманских религиозных организаций, ориентированных на сохранение мира и стабильности. При совершенствовании PR-технологий контрпропаганды следует учитывать такие факторы, как целевая аудитория, содержание сообщений, каналы и источники коммуникаций.

Ключевые слова: пропаганда, контрпропаганда в социальных сетях, эффективная контрпропаганда, ИГИЛ.

Для цитирования: Измайлов Р. Р. Противодействие псевдоисламским экстремистским организациям в социальных сетях: проблемы эффективности. Ислам в современном мире, 2018; 2: 201–214; DOI: 110.22311/2074-1529-2018-14-2-201-214

Статья поступила в редакцию: 05.03.2018

Статья принята к публикации: 18.04.2018

Задачей настоящей статьи является рассмотрение методов борьбы в социальных сетях с псевдоисламскими экстремистами, в частности, с пропагандистами ИГИЛ¹, проявляющими высокую активность в деле привлечения граждан разных стран, в том числе России, на свою сторону.

Социальные сети представляют собой динамичное средство коммуникации, неуклонно расширяющее аудиторию по всему миру. По оценкам агентства *We Are Social*, этим ресурсом активно пользуются 2, 078 млрд человек, то есть 29% населения планеты, проводя там в среднем 2,4 часа ежедневно². В условиях относительной анонимности социальные сети быстро и эффективно преодолевают государственные границы, делая мир более открытым и более мобильным.

Широкие коммуникативные возможности этого ресурса активно используют сторонники псевдоисламских радикальных организаций, и прежде всего ИГИЛ, в целях пропаганды, вербовки, финансирования и координации террористической деятельности. Эксперты ОБСЕ в 2013 г. отмечали, что 90% террористической деятельности в Интернете осуществляется с помощью инструментов социальных сетей³. В связи с этим международное сообщество предпринимает шаги по противодействию пропаганде ИГИЛ, используя технические, правовые и идеологические средства. Идеологическим средством борьбы с ИГИЛ выступает контрпропаганда.

¹ Исламское государство (ИГИЛ) — запрещенная в России террористическая организация, 29 декабря 2014 года Верховный Суд РФ признал организацию «Исламское государство Ирака и Леванта» террористической международной организацией и запретил её деятельность в России.

² Серия экспертных онлайн-форумов ОБСЕ по использованию Интернета террористами: угрозы, ответы и возможные будущие шаги: отчет, 2013. [Электронный ресурс] URL: <http://www.osce.org/ru/secretariat/104407?download=true> (дата обращения: 07.02.2016).

³ *Kemp S. Digital, Social & Mobile in 2015*. [Электронный ресурс] // URL: <https://wearesocial.com/sg/special-reports/digital-social-mobile-2015> (дата обращения: 15.05.2017).

В 2013 году в США под руководством Государственного департамента в социальных сетях был создан орган по контрпропаганде «Подумай еще и откажись»¹ в отношении ИГИЛ. Однако независимые американские и европейские аналитики определили, что пропаганда со стороны этого органа не отличается эффективностью. Основной информационный удар (обмен сообщениями, троллинг) наносился по непосредственным участникам ИГИЛ, чьи установки фактически не менялись². Кроме того, не учитывались особенности аудитории, специфика тех групп, которые составляли сомневающиеся. Поэтому Министерство юстиции США и Департамент внутренней безопасности в 2016 году начали разработку новой стратегии контрпропаганды в отношении ИГИЛ, бюджет которой составляет 5 млн долларов³.

В России на данный момент на государственном уровне противодействие псевдоисламскому экстремизму в социальных сетях ограничивается лишь правоохранительными мерами. Основную работу по контрпропаганде осуществляет гражданское общество через виртуальные сообщества, которые, в свою очередь, нуждаются в методической подготовке, в понимании принципов контрпропаганды и сознательной выработке приемов идейной борьбы.

В связи с этим особую актуальность приобретает анализ сетевых методов контрпропаганды в отношении ИГИЛ, а также определение степени эффективности предпринимаемых государством и гражданскими активистами мер контрпропаганды в социальных сетях и их совершенствование.

В последние годы проблеме пропаганды ИГИЛ в социальных сетях уделяли внимание такие российские авторы, как Гладышев-Лядов В.⁴, Ильин Е. П.⁵, Сундиев И. Ю., Смирнов А. А.⁶, Злоказов К. В.,

¹ «Think again» — контрпропагандистский проект государственного Департамента США в социальной сети twitter. [Электронный ресурс] // URL: https://twitter.com/thinkagain_dos?lang=en (дата обращения: 15.05.2017).

² Winter C. The Virtual 'Caliphate': Understanding Islamic State's Propaganda Strategy It. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.quilliamfoundation.org/wp/wp-content/uploads/publications/free/the-virtual-caliphate-understanding-islamic-states-propaganda-strategy.pdf> (дата обращения: 04.03.2016.)

³ Dr. Bibi van Ginkel. Responding to Cyber Jihad: Towards an Effective Counter Narrative [Электронный ресурс] // URL: <http://www.icct.nl/download/file/ICCT-van-Ginkel-Responding-To-Cyber-Jihad-Towards-An-Effective-Counter-Narrative-March2015.pdf> (дата обращения: 15.05.2017).

⁴ Гладышев-Лядов В. Социальные сети как инструмент для пропаганды экстремизма // Обзор НЦПТИ. 2013. № 2. С. 28–31.

⁵ Ильин Е. П. Опыт организации мероприятий по противодействию идеологии терроризма. Научные и практические подходы к оценке их эффективности // Вестник Национального антитеррористического комитета. 2015. № 1(12). С. 33–47.

⁶ Сундиев И. Ю., Смирнов А. А. Информационное противодействие терроризму в сети Интернет // Вестник Национального антитеррористического комитета. 2015. № 1(12). С. 95–103.

Софонова А. Ю.¹ В их работах дана характеристика пропаганды псевдоисламского экстремизма в социальных сетях, рассмотрены ее особенности, а также приведены рекомендации по правовому и техническому противодействию идеологии ИГИЛ. Однако в них нет детального исследования особенностей пропаганды в соцсетях, не анализируется исламская специфика, не поднимаются вопросы контрпропаганды.

В работах зарубежных исследователей Г. Веймана² и К. Винтера³ (последний из них является сотрудником британского центра по изучению радикального исламизма Quilliam foundation) представлены качественные и детальные разработки по поводу пропаганды ИГИЛ, масштабов распространения этой идеологии и проблем противодействия ей. Однако эти работы не ставят вопрос об определении эффективности мер контрпропаганды в социальных сетях. Сама проблема действенности этих средств была обозначена в исследовании ученого из Нидерландов Биби ван Гинкель⁴, которая является научным сотрудником Международного центра по борьбе с терроризмом.

Пропаганда ИГИЛ в социальных сетях — это форма мультимедийной массовой коммуникации, обеспечивающая идеологические и практические инструкции сторонникам организации, а также объяснение, радикализацию, оправдание и продвижение террористической детальности. Она может включать онлайн-сообщения, презентации, журналы, учебники, аудио- и видео файлы, видеоигры, которые создаются террористами.

Успех пропаганды ИГИЛ заключается в умелом использовании радикалами технологий Public Relations (PR) и маркетинга, особенностей современной молодежной массовой культуры, политической конъюнктуры, религиозного фактора.

Например, ИГИЛ в мотиваторах⁵ использует элементы дизайна постеров к голливудским фильмам (рис. 1).

¹ Злоказов К. В., Софонова А. Ю. Образы коммуникаторов и стратегии воздействия при пропаганде идей террористической организации «Исламское государство» // Политическая лингвистика. 2015. № 2. С. 247–253. [Электронный ресурс] // URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/obrazy-kommunikatorov-i-strategii-vozdeystviya-pri-propagande-idey-terroristicheskoy-organizatsii-islamskoe-gosudarstvo> (дата обращения: 27.01.2018).

² Weimann G. New Terrorism and New Media. Vol. 2. Washington, DC: Commons Lab of the Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2014. [Электронный ресурс] // URL: https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/new_terrorism_v3_1.pdf (дата обращения: 04.01.2018).

³ Winter C. The Virtual 'Caliphate': Understanding Islamic State's Propaganda Strategy It. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.quilliamfoundation.org/wp/wp-content/uploads/publications/free/the-virtual-caliphate-understanding-islamic-states-propaganda-strategy.pdf> (дата обращения: 04.01.2018).

⁴ Dr. Bibi van Ginkel. Responding to Cyber Jihad: Towards an Effective Counter Narrative [Электронный ресурс] // URL: <http://www.icct.nl/download/file/ICCT-van-Ginkel-Responding-To-Cyber-Jihad-Towards-An-Effective-Counter-Narrative-March2015.pdf> (дата обращения: 04.03.2018).

⁵ Мотиваторы (мотивационные детерминанты) — это факторы, которые участвуют в мотивационном процессе и обуславливают принятие решений.



Рис. 1. Примеры мотиваторов ИГИЛ в социальных сетях

В целях пропаганды в социальных сетях сторонники ИГИЛ в разной степени обращаются к текстовым и фотоматериалам, видео- и аудиосредствам (рис. 2).

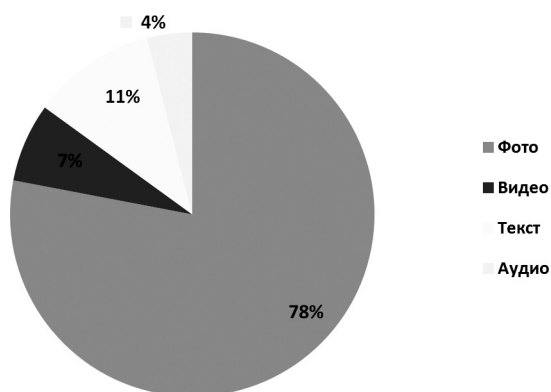


Рис. 2. Доля каждого из пропагандистских средств ИГИЛ в социальных сетях в общем объеме этих средств

Что же представляет собой отечественная **контрпропаганда**, призванная дать отпор псевдоисламскому экстремизму в социальных сетях? Можно определить ее как комплекс мер мультимедийной коммуникации, направленных против идеологии и пропагандистских сообщений представителей религиозно мотивированного радикализма.

Эффективная контрпропаганда в отношении ИГИЛ достигается и должна достигаться за счет целенаправленных сообщений адресату (аудитории) с целью нейтрализации пропаганды и противодействия ей, изменения установок, профилактики радикализма.

Ведя такую пропаганду, необходимо учитывать следующие особенности коммуникативного процесса:

Источник сообщения

Источники контрпропаганды, направленной на противодействие псевдоисламскому экстремизму в социальных сетях, должны обладать высокой степенью надежности, авторитетности и легитимности среди мусульманской аудитории как основного объекта пропаганды.

На наш взгляд, авторитетным источником контрпропаганды могут выступать в первую очередь сами мусульмане, искренне противостоящие злостным искажениям миролюбивой природы ислама и не принимающие аморализма и разбойничьей практики ИГИЛ. Государство или иные неисламские структуры могут ограничиваться финансовой, методологической, аналитической или технической помощью, а также выступать в роли источника и транслятора официальной информации.

Большое доверие в мусульманском сетевом, прежде всего молодежном, сообществе вызывают разнообразные неофициальные структуры, а также молодые лидеры, независимые исламские эксперты, богословы, пользующиеся всеобщим уважением. Как ни парадоксально, в их число могут входить также бывшие экстремисты и радикалы, которые сами прошли через псевдоисламские заблуждения и отказались от них. Также следует обращать особое внимание и на салафитские ресурсы в социальных сетях.

Тот, кто взялся за борьбу с экстремизмом, должен также принимать во внимание следующие обстоятельства:

- нельзя выступать анонимно, анониму вряд ли поверят;
- крайне нежелательно и опасно использовать контрпропаганду в политических или конъюнктурных интересах с целью увеличить свое паблисити, так как это чревато непредсказуемыми последствиями;

• если источником выступает государственная структура или аффилированные с ней организации, немусульманским группам в социальных сетях необходимо воздержаться от маргинализации ислама и его ценностей: нельзя высмеивать исламские святыни, оскорблять чувства верующих, уничижительно отзываться о мусульманах как социальной группе. Подобный подход, как правило, способствует лишь радикализации и вызывает недоверие к источнику. Такие ошибки допускаются в социальных сетях нередко.

Для наглядности сказанного выше приведем таблицу (табл. 1), в которой покажем уровень доверия к возможным источникам сообщения в зависимости от вида распространяемой информации — официальной информации, альтернативной пропаганды (классический ислам) и контрпропаганды (знак «+» означает доверие, «-» — недоверие).

Табл. 1.

Уровень доверия к источникам сообщения

Виды информации Источник сообщения	Официальная информация	Альтернативная пропаганда	Контр-пропаганда
Государственные органы и аффилированные с ними институты	+	+/-	-
Эксперты	-	+	+/-
Религиозные лидеры	+/-	+	+
Представители национальных меньшинств	+/-	+	+/-
Молодежные лидеры	+/-	+	+
Бывшие джихадисты	+/-	+	+

Источниками влияния контрпропаганды в социальных сетях могут выступать: аккаунты зарегистрированных пользователей из числа исламских религиозных лидеров и рядовых мусульман; тематические группы исламской направленности; тематические группы, критикующие позиции псевдомусульманских радикалов;

тематические фейк-группы¹ ИГИЛ, на страницах которых содержатся материалы контрпропагандистского характера.

Сообщение

Эффективное контрпропагандистское сообщение должно соответствовать языковому коду и менталитету мусульманской аудитории. Для этого могут использоваться следующие модели коммуникативного процесса: исламские символы и мифы; возвратная коммуникация, поляризация, исламская сюжетика. Подробнее рассмотрим каждую из этих моделей.

2.1. Символы и мифы:

В данной модели основными механизмами контрпропаганды являются:

– интерпретация ключевых исламских символов с целью нейтрализации радикального значения слова. Например, смещение смыслового акцента таких символических понятий, как *джихад*, *шахид* и *хиджра*, с помощью включения их в определенный контекст.

– демифологизация — обесценивание, критика мифа, а также противопоставление его альтернативному мифу из исламской эсхатологии. Эсхатологический миф, используемый ИГИЛ², можно обесценить, сославшись на классические богословские толкования хадиса о сражении у города Дабик³ на территории Сирии. В качестве альтернативного мифа можно предложить многочисленные хадисы⁴, имеющиеся в классическом исламе.

2.2. Возвратная коммуникация⁵:

Возвратная коммуникация — это использование исключительно тех сообщений, которые уже «записаны» в памяти получателя и быстро воспроизводятся из оперативной памяти при соответствующих условиях. Задачей коммуникации в этом случае становится изменение их приоритетности, подкрепление новой аргументацией и т. д., но не введение новой информации.

¹ Фейк — информационная мистификация или намеренное распространение фальшивой информации. Также фейками называют страницы, которые якобы принадлежат определённым пользователям, но на самом деле их создали абсолютно другие люди (например, фейк-страницы знаменитостей).

² Боевой дух радикалов из «Исламского государства» питает апокалиптическое пророчество о последнем сражении между мусульманской армией и «ордой неверных» возле города Дабик, которое сулит победу мусульманам и поражение «потомкам Рума» (потомкам Рима, т. е. христианам).

³ Ал-Арифи М. А. Конец света: малые и большие признаки приближения Судного дня с фотографиями, картами и пояснениями. Можайск: Издательский Дом БадрМедиа, 2012. 390 с.

⁴ Когда увидите черные флаги, примкните к земле. [Электронный ресурс] // URL: <http://hadis.info/xadis-kogda-uvидite-черные-флаги-priniknite-k-zemle-i-ne-shevelite-ni-rukami-ni-nogami/25067/> (дата обращения: 27.01.2018).

⁵ Почепцов Г. Г. Психологические войны. М.: «Рефл-бук», Киев.: «Ваклер», 2000. С. 120.

2.3. Поляризация:

Модель поляризации заключается в противопоставлении, в делении мира на «белое» и «черное».

В данной модели необходимо противопоставлять понятиям радикальной идеологии полярные по смыслу понятия, например, *фитна*¹ — стабильность. Чтобы продемонстрировать подобную поляризацию, сошлемся на слова такого консервативного средневекового богослова, как ибн Таймийа², который, тем не менее, говорил: «Лучше жить 100 лет под властью тирана, чем один день в фитне». Псевдоисламские радикалы выдвигают лозунги тотальной войны против авторитарных арабских режимов. Однако любая война приводит только к хаосу и толкает к кровопролитной гражданской войне³.

2.4. Сюжетика:

Суть модели «сюжетика» заключается в использовании узнаваемых, типических (классических) сюжетов для трактовки современных событий с заранее установленными целями — как тактически, так и стратегическими.

Модель может основываться на реальных событиях из истории ислама (хариджиты, ассасины⁴; ваххабиты как дестабилизирующий фактор в британской политике против Османской империи) или же опираться на эсхатологические источники (хадис о черных знаменах). Предлагаемый для обсуждения сюжет должен соотноситься с современными событиями на Ближнем Востоке.

Коммуникативный канал и средства коммуникации

В качестве коммуникативного канала в социальных сетях выступают аккаунты зарегистрированных пользователей из числа исламских религиозных лидеров и рядовых мусульман; тематические группы, посвященные исламу; тематические группы, специализирующиеся на контрпропаганде ИГИЛ; тематические фейк-группы ИГИЛ, сайты которых содержат материал контрпропагандистского характера.

¹ В переводе с арабского означает «хаос», «смута», «нестабильность», «гражданская война».

² Ибн Таймийа (1263–1328) — средневековый арабский богослов и правовед, сторонник крайнего ханализма, считается предтечей салафизма. Резко осуждал любые новшества, ратовал за восстановление норм раннего ислама времен пророка Мухаммада и четырех праведных халифов.

³ Последствия смут. [Электронный ресурс] // URL: <http://toislam.ws/books-manhaj/214-fitna> (дата обращения: 27.01.2018).

⁴ Ассасины (от араб. хашишийа — употребляющие гашиш) — религиозно-политическая группа средневекового ислама, в своей деятельности широко практиковала террористические акты.

Средствами коммуникации должны выступать в первую очередь визуальные носители социальных сетей: фото, постеры, агитационные плакаты, мотиваторы и демотиваторы¹, не уступающие по качеству аналогичным материалам ИГИЛ.

Также в качестве средств можно выделить специальные мероприятия, например, флешмоб² против ИГИЛ. Британская благотворительная организация Active Change Foundation 2015 году организовала в социальных сетях флешмоб среди мусульман в связи с казнью работника гуманитарной миссии британца Дэвида Хейнса «ISIS isnotmyname» («ИГИЛ — это не мое имя»)³. Представители мусульман на видео и фото держат табличку с хэштегом #NotInMyName. Цель данного сообщения — попытка убедить широкую общественность, что мусульмане не являются сторонниками радикальных псевдоисламских организаций.

Целевые аудитории

Основной поток пропагандистских сообщений религиозно мотивированных радикалов направлен на мусульманскую аудиторию. Однако особое внимание уделяется следующим категориям из числа мусульман:

- неофиты из числа этнических мусульман (этнические мусульмане сравнительно недавно начавшие религиозную практику);
- неофиты (обратившиеся в ислам);
- умеренные салафиты;
- группы мусульман, придерживающихся крайних салафитских взглядов;
- религиозные радикалы, которые уже состоят в других группах («Джибхат ан-Нусра»⁴, «Бригада Ахрар аш-Шам»⁵, «Вилаят Кавказ»⁶, «Хизб ут-Тахрир ал-Ислами»⁷ и т. д.);

¹ Демотиватор (демотивационный постер) — это броское, как правило, крупноформатное, изображение, сопровождаемое кратким текстом, сделанное в агитационных, рекламных, информационных или учебных целях.

² Флешмоб, или флэшмоб, — это заранее спланированная массовая акция, в которой большая группа людей появляется в общественном месте, выполняет заранее оговоренные действия и затем расходится.

³ «Isis not in my name» контрпропагандистский флешмоб мусульман Великобритании. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.isisnotinmyname.com/> (дата обращения: 27.01.2018).

⁴ Террористическая организация, действующая на территории Сирии. Официально является отделением «Ал-Каиды» на территории Сирии и Ливана.

⁵ Союз салафитских бригад, объединённых для войны против армии правительства Башара Асада, а также боевиков шабихии, Хезболлы.

⁶ Отделение террористической организации Исламское государство (ИГ, ДАИШ), действующее на Северном Кавказе в России.

⁷ Международная панисламистская политическая партия, основанная в 1953 г. в Восточном Иерусалиме судьёй местного шариатского апелляционного суда Такиуддином ан-Набхани.

— сторонники ИГИЛ.

Первые три категории при определенных обстоятельствах в большей степени, чем обычные мусульмане, склонны к внушению и убеждению со стороны радикалов. Их можно назвать группой риска.

Для ведения успешной контрпропаганды необходимо учитывать особенности всех составляющих процесса коммуникации. Помимо этого, нужно уделить внимание совершенствованию контрпропаганды по следующим направлениям:

1. Создание комплексной системы контрпропаганды под руководством государства и при содействии общественных, научных, религиозных организаций, СМИ, а также владельцев ведущих социальных сетей в РФ.

2. Активное привлечение сотрудников мусульманских религиозных организаций и учебных заведений к проектам, направленным на контрпропаганду в социальных сетях.

3. Привлечение к контрпропаганде в социальных сетях рядовых мусульман из числа молодежи с помощью официальных исламских структур.

4. Ведение контрпропаганды в соответствии с особенностям целевой аудитории.

5. Совершенствование содержания и средств контрпропаганды. В данном направлении особое внимание нужно уделить религиозной аргументации, а также улучшить качество фото-, видеоматериалов, учитывающих особенности молодежной массовой культуры.

Краткие выводы

Проведенный анализ показал, что контрпропаганда в социальных сетях требует совершенствования, для чего необходимо взаимодействие государства и мусульманских религиозных организаций, ориентированных на сохранение мира и стабильности. При совершенствовании PR-технологий контрпропаганды следует учитывать такие факторы, как целевая аудитория, содержание сообщений, каналы и источники коммуникаций.

Литература

Ал-Арифи М. А. Конец света: малые и большие признаки приближения Судного дня с фотографиями, картами и пояснениями. Можайск: Издательский Дом БадрМедиа, 2012. 390 с.

Гладышев-Лядов В. Социальные сети как инструмент для пропаганды экстремизма // Обзор НЦПТИ. 2013. № 2. С. 28–31.

Ильин Е. П. Опыт организации мероприятий по противодействию идеологии терроризма. Научные и практические подходы к оценке их эффективности // Вестник Национального антитеррористического комитета. 2015. № 1(12). С. 33–47.

Сундиев И. Ю., Смирнов А. А. Информационное противодействие терроризму в сети Интернет // Вестник Национального антитеррористического комитета. 2015. № 1(12). С. 95–103.

Почепцов Г. Г. Психологические войны. М.: «Рефл-бук», Киев: «Ваклер», 2000. 528 с.

Weimann G. New Terrorism and New Media. Vol. 2. Washington, DC: Commons Lab of the Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2014.

Злоказов К. В., Софонова А. Ю. Образы коммуникаторов и стратегии воздействия при пропаганде идей террористической организации «Исламское государство» // Политическая лингвистика. 2015. № 2. С. 247–253.

References

Al-Arifi M. A. (2012) *Konets sveta: malye i bolshie priznaki priblisheniya Sudnogo dnya s fotografiyami, kartami i poyasneniyami* [End of the World: Small and Great Signs of Approaching the Doomsday with Photos, Maps and Explanations]. Moscow: Badr-Media. 390 p.

Gladishev-Lyadov V. (2013). *Sotshialnie seti kak instrument dlya propagandy ekstremizma* [Social Networks as a Tool for the Propaganda of Extremism]. *Obzor NCPTI*. 2013. No. 2. Pp. 28–31.

Il'in E. P. (2015). *Opit organizachii meropriyatij po protivodeystviyu ideologii terrorizma. Nauchnie i prakticheskie podhodi k otsenki effektivnosti* [Experience in Organizing Activities to Counter the Ideology of Terrorism. Scientific and Practical Approaches to Assessing Their Effectiveness]. *Vestnik Natsionalnogo antiterroristicheskogo komiteta*. No. 1(12). Pp. 38–39.

Sundiev I. U. Smirnov A. A. (2015). *Informatsionnoe protivodeystvie terrorizmu v seti internet* [Information Counteraction to Terrorism in the Internet]. *Vestnik Natsionalnogo antiterroristicheskogo komiteta*. No. 1(12). Pp. 102–103.

Pochepstov G. G. (2000). *Psihologisheskie voyni* [Psychological Wars]. Moscow: Relf-buk; Kiev: Vakler. 528 p.

Weimann G. (2014). *New Terrorism and New Media*. Vol. 2. Washington, DC: Commons Lab of the Woodrow Wilson International Center for Scholars. 17 p.

Zlokazov K. V. Safonova A. Y. (2015). Obrazi kommunikatorov i strategii vozdeystviya pri propagande organizacii “Islamskoye gosudarstvo” [Images of Communicators and Strategies of Influence in Propaganda of ISIS]. *Politicheskaya lingvistika*. No. 2. Pp. 247–253.

OPPOSITION TO PSEUDO-ISLAMIC EXTREMIST ORGANIZATIONS IN SOCIAL NETWORKS: THE PROBLEM OF EFFECTIVENESS

Abstract. The article considers the peculiarities of counter propaganda methods against pseudo-Islamic extremist organizations in social networks and determines the degree of efficiency and improvement of counter-propaganda measures against ISIS in social networks, undertaken by the government and civil society activists. The author concludes that the counter-propaganda in social networks must be improved with the assistance of Muslim religious organizations. The improvement of PR-technologies presupposes a lot of factors: peculiarities of audience, sources of communication, content of messages etc.

Keywords: propaganda, counter-propaganda in social networks, effective counter-propaganda, ISIS, terrorism, extremism.

Rais R. Izmaylov,

postgraduate student, chair of History of Near and Middle East, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University
(11, Mokhovaya Str., Moscow, 125009, Russian Federation);
vice-rector for educational affairs, Moscow Islamic Institute
(12, Kirov Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).
E-mail: raiz80@mail.ru



РЕЦЕНЗИИ







Д. В. МУХЕТДИНОВ

Московский исламский институт, г. Москва,
Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

РЕЦЕНЗИЯ НА ДИССЕРТАЦИОННУЮ РАБОТУ:

**АББЯСОВ Р. Р. СОВРЕМЕННАЯ СОЦИАЛЬНАЯ
ДОКТРИНА ИСЛАМА: ДИС. ... КАНД. ФИЛОС.
НАУК: 09.00.14 — ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ / РУШАН РАФИКОВИЧ
АББЯСОВ; ФГБОУ ВПО РАНХИГС. М., 2017. 185 С.**

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович — канд. полит. наук, ректор.

Московский исламский институт.

(109382, г. Москва, пр. Кирова, 12);

проф. Восточного факультета. Санкт-Петербургский государственный университет
(199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Рецензия на диссертационную работу: Аббясов Р. Р. Современная социальная доктрина ислама: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.14 – Философия религии и религиоведение / Рушан Рафикович Аббясов; ФГБОУ ВПО РАНХиГС. М., 2017. 185 с. Ислам в современном мире, 2018; 2: 217–222; DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-2-217-222

Статья поступила в редакцию: 01.03.2018

Статья принята к публикации: 02.04.2018

1 ФЕВРАЛЯ 2018 г. состоялась успешная защита диссертации первого заместителя председателя Совета муфтиев России, руководителя аппарата Совета муфтиев России, председателя Духовного управления мусульман Московской области Аббясова Рушана Рафиковича, представленной на соискание ученой степени кандидата философских наук. Это очень знаменательное событие, важное не только в жизни диссертанта, но и имеющее значение для всей российской уммы. Важен и сам пример Рушана-хазрата и просто как человека, не останавливающегося в своем стремлении к знанию, и как религиозного деятеля, ищущего тесного взаимодействия с наукой. Конечно, религиозный деятель, человек образованный и компетентный в своей сфере, гораздо комфортнее чувствовал бы себя, демонстрируя свои познания в соответствующем кругу — людей, понимающих теорию и методологию познания вопросов религии именно с позиций основ того или иного религиозного учения. Хотя в Российской Федерации теперь и существует «Теология» как научная специальность, наличествует огромное количество проблем, пока затрудняющих продуктивное вложение в жизнь проекта подготовки специалистов. Поскольку, как одна из этих проблем, создание диссертационного совета по исламской теологии хотя и было одобрено Министерством образования и науки РФ еще в 2016 г., вопрос о реализации этой идеи на практике еще далек от решения. Эти обстоятельства вынуждают религиозных деятелей, если они имеют такое желание, защищаться перед представителями светских наук, подстраиваясь под те правила, что характерны именно для них. Это, конечно, в значительной степени ограничивает их возможности, поскольку все-таки невозможно отразить все вопросы, касающиеся религии как явления объективно иррационального, т. е. не подверженного тем критериям, которые выдвигает именно научное познание. Научная теория и методология — это удел именно исследователей, стремящихся найти какие-то общие законы между явлениями и процессами, выявить связи, прийти к их общему объяснению... Задача теолога совершенно иная — он должен быть знатоком того вероучения, к которому сам принадлежит, и уметь находить объяснение всевозможным проявлениям различных сфер жизнедеятельности общества, базируясь на тех установках, которые составляют опору этого вероучения.

В такой ситуации оказался и наш коллега Рушан-хазрат. Он представил научному сообществу работу того формата, который был задан именно требованиями светской науки. И работа, нужно сказать, получилась.

Следует отметить, что попытка раскрыть тему под названием «Современная социальная доктрина ислама» сама по себе уже предполагает значительные сложности, учитывая возможность довольно

широкого понимания смысла данной формулировки. И Рушану-хазрату, несомненно, следовало бы быть более внимательным, четче отразив в названии поставленную им в данной работе цель, которую он формулирует следующим образом: «выявить специфику современных социально-доктринальных установок ислама и установить их приоритетные направления на примере российской уммы» (с. 14). Эта конкретизация очень важна и потому, что позволила бы более четко сказать об актуальности его работы, концентрирующей внимание в первую очередь именно на проблемах российской уммы, не рискуя затронуть такую широкую проблематику, углубившись в которую, исследователь рисковал бы оказаться в ситуации, когда смог бы в итоге ограничиться весьма поверхностной работой. В любом случае так и получилось, что даже использованный Рушаном-хазратом материал имеет непосредственное отношение именно к тематике, связанной с российским мусульманством.

Рушан-хазрат совершенно прав, говоря о практической значимости его работы, которая состоит в том, что ее «выводы и положения могут быть учтены при дальнейшей разработке и совершенствовании социальных документов российских мусульман». А «материалы исследования могут быть интересны органам государственной власти, занимающимся государственно-конфессиональными отношениями» (с. 18). Речь идет именно о задаче реального воплощения в жизненной практике осмысленных концептуальных схем, чем во взаимодействии с властями и должны заниматься религиозные деятели, а именно разработкой адекватной социальной доктрины, создавая максимально комфортные условия для адаптации религиозного населения в условиях современного им мира. Как указывает сам автор в тексте диссертации: «Мировоззренческая функция социального учения религии заключается в том, что оно формирует у верующего систему взглядов на окружающий мир, которой он должен придерживаться, находясь в рамках конкретной религиозной традиции» (с. 21), выделяя как важнейшую из задач социальных учений «попытку ответа на наиболее актуальные вопросы современности, на которые сами верующие, порой, ответить не могут» (с. 25).

Именно в Коране и Сунне мусульмане должны видеть ту изначально заданную социальную доктрину. Именно те, кто должен выступать посредниками между источником и множеством верующих, — толкователи несут на своих плечах ответственность за ту картину настоящего, которая отражается в умах верующих. К сожалению, как показала история, за столетия понимание изначальных посылов Корана и Сунны в значительной степени отделилось от мусульман, в чем, конечно, сыграли свою роль и недобросовестные посредники. Сейчас, если говорить объективно, было бы наивным идеализмом полагать, что еще возможно

как-то враз призвать всех мусульман земного шара к какому-то единому пониманию аспектов социальной жизни, даже прямыми ссылками на Коран и Сунну, ведь за множество столетий сложилось огромное число школ и толков, сформировавшихся в устойчивые традиции, плавно эволюционировавшие на протяжении веков в конкретно-историческом контексте, уникальном для определенного случая. Каждая из них базируется на собственных столпах и методологии, сформировавшейся стараниями не одного поколения толкователей. Именно эту проблему исламский мир осознал в XIX в., когда хотя и многочисленная, но рассеянная умма вдруг проснулась и увидела себя объектом колониального угнетения. И только тогда стали возникать вопросы, наподобие «Как так получилось?» или «Как это исправить?». Поэтому очень важно, что диссертант обращает внимание на такие, ставшие одиозными в современном массовом восприятии фигуры, как Саид Джамал ад-дин ал-Афгани, Абд ар-Рахман ал-Кавакиби, Саид Ахмад-Хан и Мухаммад Абдо. Часто обращая лишь поверхностное внимание на форму их призывов, мало кто задумывается о реальных практических целях, которые ставили перед собой эти деятели. Выступая как сторонники модернизации мусульманского общества, они видели в этом единственный выход не только для возрождения мусульманской уммы, но и для ее сохранения вообще. Важно, что Рушан-хазрат акцентирует внимание на их антиколониальной риторике (с. 49–50). И именно такие же тенденции были характерны для Российской империи второй половины XIX — начала XX в. Это очень важно, как подмечает диссертант, что выступившие флагманами прогрессивной российской мусульманской интеллигенции Ш. Марджани, Х. Фаизханов, И. Гаспринский, Р. Фахретдинов, М. Бигиев и другие были богословами по образованию (с. 50). Остается сожалеть, что диссертант весьма бегло прошелся по их взглядам (с. 51–55), акцентируя гораздо большее внимание на историографических оценках их деятельности.

Вместе с тем недостаточно глубоко затронут диссертантом и период 40-х — 80-х гг. XX в. относительно развития взглядов на социальное учение мусульманских деятелей, тем более что он берет мировой контекст, в мусульманском мире отмечая лишь отдельные тенденции (с. 56–59). Если учесть, что его интересовало прежде всего развитие интеллектуальной мысли в нашей стране, то, конечно, понятно: это объективно очень нелегкий период в истории российской уммы, характеризующийся пресечением всей традиции в связи с гибелью и эмиграцией многих мусульманских деятелей в 20-е — 30-е гг. и дальнейшей борьбой фактически просто за право быть.

В дальнейшем в своей диссертации Рушан-хазрат разбирает конкретные актуальные вопросы, объективно стоящие перед исламской уммой в условиях вызова модернизации. Хотелось бы обратить

внимание на то, что здесь мы вновь встречаем преимущественно оценки различных современных исследователей, в итоге сводя все к очевидному заключению, что «Существование [среди современных мусульманских деятелей. — Д. М.] различных мнений — от модернистски-либеральных до консервативно-радикальных — не позволяют пока что создать общую для всего исламского мира политическую концепцию» (с. 108). Гораздо более интересна третья глава «Социальная доктрина российских мусульман на современном этапе». Диссертант особо выделяет значение для разработки доктрины взглядов И. Гаспринского как теоретической основы (с. 115–116), и мне не может не импонировать тот факт, что диссертант находит удачной предложенную мною разработку более завершенной концепции «российского мусульманства» (с. 116–117, 120–121), говоря о ее перспективности.

Очень удачным представляется параграф 3.3. «Социальная доктрина российских мусульман: содержание и особенности» (с. 134–153), где мы действительно можем увидеть попытку анализа официального юридического документа с позиций именно мусульманской теологии.

Вообще Рушан-хазрат привлек обильное количество литературы, отразившей как относительное богатство, так и жанровое разнообразие собственно научных и справочных источников. Однако большая часть литературы представлена на русском языке, что, конечно, могло быть продиктовано именно тем обстоятельством, что в центре его внимания именно проблемы российской уммы. И опять же большая проблема состоит в том, что теолог должен ориентироваться на работы светских ученых. Никто не отрицает авторитет таких исследователей-востоковедов как В. В. Наумкин, Д. Б. Малышева или Л. Р. Сюкияйнен, речь идет лишь о том, что мы фактически не имеем современных концептуальных работ, написанных религиозными деятелями. Ислам становится объектом изучения тех, кого мы действительно можем классифицировать, как востоковедов, исламоведов, историков, правоведов и т. д., но это люди, изучающие его как сторонние наблюдатели, используя разработанные в рамках европейской науки шкалы и дефиниции. Но где же те, кто изучает ислам «изнутри», имея возможность понимать и чувствовать его так, как это может сделать только человек, имеющий соответствующее базовое образование.

Рушан-хазрат привлекает труды мусульманских интеллектуалов XI–XIV вв., таких как ал-Багдади, Ибн Сина, ал-Газали, ал-Фараби, Табарси, Ибн Мансур и др., труды деятелей российского мусульманства второй половины XIX — начала XX в., прежде всего М. Дж. Бигиева, лишь в качестве источников, и далее обращается к идеям некоторых современных деятелей, в том числе муфтия шейха Равиля Гайнутдина и автора настоящей рецензии. Выше уже отмечалось, что, на мой взгляд, оригинальным работам мусульманских мыслителей могло быть

в действительности уделено гораздо больше внимания, чтобы показать взаимосвязь и преемственность взглядов различных деятелей, хотя, наверное, это потребовало бы работы иного плана. Но возникает и другой вопрос: могло ли быть среди названных авторов больше имен? В частности, избирательно используя труды деятелей российского мусульманства второй половины XIX — начала XX в., затем резко переходя к трудам начала 2000-х гг., диссертант еще раз показал тем самым наличие реальной лакуны, обозначающей не что иное, как разрыв между традициями. Отсутствие работ не исследователей, а именно российских мусульманских деятелей современности говорит лишь о том, что богословская школа российских мусульман еще не сформировалась. Пример отдельных теологов современного периода, среди которых названо и наше имя, свидетельствует здесь, к сожалению, скорее, об исключениях, отнюдь не демонстрируя какое-то массовое явление.

В заключение я хочу еще раз отметить, что Рушан-хазрат должен стать примером для других религиозных деятелей российской уммы в том, что они должны направлять усилия и на дальнейшее саморазвитие, в частности в области познания и научной сферы тоже. Постигание светской науки здесь не является самоцелью, а должно рассматриваться как необходимость расширения познаний во благо уммы, потому что только широко образованный человек, мусульманин, может по-настоящему оценить все проблемы, стоящие сегодня перед российским мусульманством, и будет способен заниматься продуктивными поисками их решения.

Главный редактор:
Заместители
главного редактора:
Учредитель и Издатель:

Генеральный директор:
Над номером работали:

Адрес редакции:

Д. Мухетдинов
Вс. Золотухин

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом
“Медина”» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)
E-mail: info@idmedina.ru
Сайт: www.idmedina.ru

И. Нуриманов

Вс. Золотухин (выпускающий редактор), Н. Сборовская (научный редактор), А. Конькова (литературный редактор, корректор), А. Хабутдинов (научный консультант), П. Хорошилов (переводчик), А. Сафина (менеджер подписки), А. Паньшин (дизайнер, верстальщик).

120900, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.
Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона № 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-65168 от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу истории ислама, философских, политических, социальных и культурных аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым содействует критическому пониманию сложной природы идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реалий, характерных для мусульманских обществ в современном мире. Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Редакция журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Committee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet (www.arpk.org) — 94107.

Сдано в производство: 18.06.2018. Подписано к печати: 25.06.2018. 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”»



ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



Editor-in-Chief:
Deputy Editor-in-Chief:

Founder&Publisher:

General manager:
The editorial staff:

Registration:

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
Vsevolod Zolotukhin (Moscow, Rostov-on-Don, Russian Federation)

Medina Publishing Ltd.
12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation.
Tel./ Fax: 007 (499) 763-15-63
E-mail: info@idmedina.ru
Website: www.idmedina.ru

Ildar Nurimanov
Vs. Zolotukhin (Managing Editor in Charge), N. Sborovskaya (Scientific Editor), A. Konkova (Literary Editor, proofreading), A. Khabutdinov (Scientific consultant), P. Khoroshilov (translator), A. Safina (Subscription manager), A. Panshin (designer, Crafty coder).

Islam in the modern world is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor).

PI certificate number FS 77-65168 on 28.03.2016.

The journal's materials are compliant with the Federal Law № 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of Children from Information Harmful to Their Health and Development" and classified as suitable for people aged 12 and over.

Islam in the modern world promotes an academic and critical examination of the history and contemporary philosophical, political, social and cultural aspects of Muslim societies. *Islam in the modern world* actively engages theoretical and empirical studies and by so doing promotes a critical understanding of the complex nature of ideas, values, social configurations and material realities of events associated with the development of Islam and Muslim societies. *Islam in the modern world* provides a forum for the interdisciplinary examination of diverse issues based on solid research and critical readings of developments in the modern world.

Islam in the modern world is subject to a peer review process.

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet (www.arpk.org) network — **94107**.

Put into production: 18.06.2018. Signed in print: 25.06.2018.
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»

