

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

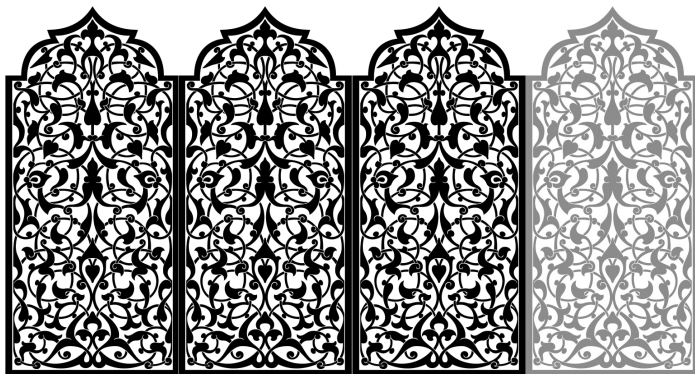
Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

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

07.00.00 Исторические науки и археология,

23.00.00 Политология,

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



Том 14

№ 3

сентябрь

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 (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 религиозно-этической 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, ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Казань, Россия).

Члены редакционной коллегии:

Аккиева Светлана Исмаиловна, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института гуманитарных исследований Правительства Кабардино-Балкарии и Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (Нальчик, Россия).

Алексеев Игорь Леонидович, канд. ист. наук, доц. каф. 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 (Санкт-Петербург, 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), доцент Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия).

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

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

Кямилев Саид Хайбулович, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, действ. член Иорданского Королевского общества (Академии) исламской мысли, член Высшего совета Исламской

организации по вопросам образования, науки и культуры (ИСЕСКО), представитель ИСЕСКО и Федерации университетов исламского мира в России (Москва, Россия).

Мухаметшин Рафик Мухаметшович, д-р полит. наук, проф., действ. член, член Президиума Академии наук Республики Татарстан, ректор Российского исламского института, ректор Казанского исламского университета, зам. пред. Централизованной религиозной организации — Духовное управление мусульман Республики Татарстан, ректор 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 (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 Дилара 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 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

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Ибрагим Т. К.

(Институт востоковедения РАН)

О концепции извечного творения 25

Степанянц М. Т.

(Институт философии РАН)

Опровергая стереотипы: Абул Калам Азад (1888–1958) 47

Мухетдинов Д. В.

(Московский исламский институт; Санкт-Петербургский государственный университет)

Вклад Юсуфа ал-Кардави в современный исламский дискурс 57

Насыров И. Р.

(Институт философии РАН)

«Книга мудростей» (Китаб ал-хикам) Ибн ‘Ата’ Аллаха
Ал-Искандари как литературно-философский памятник
мусульманского Востока 73

Ефремова Н. В.

(Институт философии РАН)

Али Абдарразик как родоначальник секуляризма в исламе 93

Лукашев А. А.

(Институт философии РАН)

Толкование рубайата: знакомство с философией
Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492) 115

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

Кириллина С. А., Сафронова А. Л., Орлов В. В.

(ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова, Институт востоковедения РАН)

Идея халифата в мусульманском мире (конец XIX —
начало XX в.): вызовы и региональные отклики 133

Хайруллин Т. Р.

(Институт Африки РАН)

Арабский национализм: идеология и интеграционные проекты 151

Джабраилов Ю. Д.

(Дагестанский научный центр РАН)

Внутриконфессиональные отношения в Республике
Дагестан в свете этноконтактной ситуации

167

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

Аликберов А. А.

(Институт востоковедения РАН)

Проблемы системной классификации религий

181

Васильцов К. С.

(Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН)

В лабиринтах смысла: суфизм, неосуфизм, Нью-Эйдж

197

ОБРАЗОВАНИЕ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН

Хабибуллина З. Р.

(Уфимский федеральный исследовательский центр РАН)

Становление исламского образования в постсоветском
Башкортостане: основные этапы, концепции, результаты

217

ИСЛАМСКОЕ ИСКУССТВО

Нечвалода Е. Е.

(Уфимский федеральный исследовательский центр РАН)

Влияние ислама на традиционное искусство башкир

235

РЕЦЕНЗИИ

Хабутдинов А. Ю.

(Московский исламский институт; Казанский филиал РГУП)

Рецензия на сборник «100-летие образования Татарской АССР»

249



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

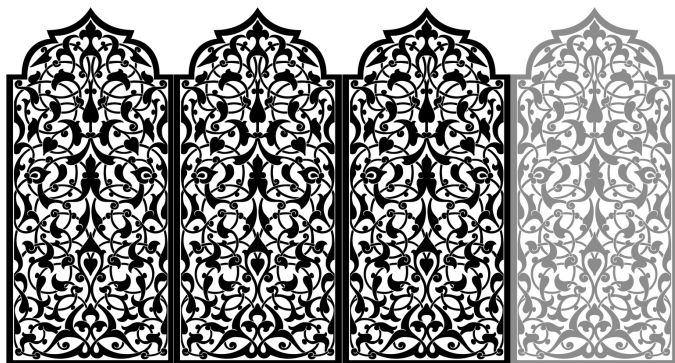
IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005
Published quarterly

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

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



2018 / vol. 14 / no. 3 / September

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).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dyakov, Nikolay, 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, Kazan (Volga region) Federal University, member of the working group for the implementation of the Strategy of governmental national policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Presidential Council for Interethnic Relations, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Kazan, Russian Federation).

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

Kudryashova, Irina, Cand. Sci. (Polit. Sci.), ass. prof. of the Department of Comparative Political Studies of Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

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

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

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

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

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

Redkin, Oleg, Dr. Sci. (Philol.), head of the Department of Arabic Philology, Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (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), ass. prof., School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics (Moscow, 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

CONTENTS

PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM

Tawfiq K. Ibrahim

(Institute of Oriental Studies, RAS)

On the Conception of Eternal Creation 25

Marietta T. Stepanyants

(Institute of Philosophy, RAS)

In Refutation of Stereotypes: Abul Kalam Azad (1888-1958) 47

Damir V. Mukhetdinov

(Moscow Islamic Institute; Saint Petersburg State University)

Yusuf Al-Qaradawi's Contribution to Contemporary
Islamic Discourse 57

Ilshat R. Nasyrov

(Institute of Philosophy, RAS)

Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari and his Sufi aphorisms
(Kitab al-Hikam) 73

Natalia V. Efremova

(Institute of Philosophy, RAS)

'Ali 'Abd al-Raziq as a Father of Islamic Secularism 93

Andrey A. Lukashev

(Institute of Philosophy, RAS)

Interpretation of Ruba'iat: Acquaintance with the Philosophy
of 'Abd al-Rahman al-Jami 115

ISLAM IN THE SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF STATES AND PEOPLES

Svetlana A. Kirillina, Alexandra L. Safronova, Vladimir V. Orlov

(Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University;

Institute of Oriental Studies, RAS)

The Idea of Caliphate in the Muslim World (Late 19th — Early
20th Century): Challenges and Regional Responses 133

Timur R. Khayrullin

(Institute of African Studies, RAS)

The Arab Nationalism: Its Ideology and Integration Projects 151

Yusuf D. Djabrailov

(Dagestan Scientific Centre, RAS)

The Intraconfessional Relations in the Republic of Dagestan
in the Context of Contacts of Ethnic Communities 167

HISTORY OF RELIGION

Alikber K. Alikberov

(The Institute of Oriental Studies, RAS)

The Problems of the System Classification of Religions 181

Konstantin S. Vasil'tsov

(The Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera))

In the Labyrinths of Meaning: Sufism, Neo-Sufism, New Age 197

EDUCATION OF MUSLIMS OF RUSSIA

Zilya R. Khabibullina

(R. Kuzeev Institute for Ethnological Studies, RAS)

Development of Islamic Education in Post-Soviet
Bashkortostan: Main Stages, Theories, Results 217

ISLAMIC ART

Elena E. Nechvoloda

(R. Kuzeev Institute for Ethnological Studies, RAS)

The Islamic Influence on the Traditional Bashkir Art 235

REVIEWS

Aidar Yu. Khabutdinov

(Moscow Islamic Institute; Russian State University of Justice, Kazan branch)

Review of the Collection of Articles '100 Years of Formation
of the Tatar Autonomous Soviet Socialist Republic' 249



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46



Т. К. Ибрагим

Центр арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН

О КОНЦЕПЦИИ ИЗВЕЧНОГО ТВОРЕНИЯ

ИБРАГИМ Тауфик Камель —

д-р филос. наук, гл. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований,

Институт востоковедения РАН

(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, 12).

E-mail: nataufik@mail.ru

Аннотация. В статье анализируется учение о перманентности Божьей креационной деятельности, которое традиционно считалось гетеродоксальным, но в современной теологии получает все большее распространение. Освещается кораническая база этого учения, приводятся рационально-философские доводы в его пользу, а также излагается его критика сторонниками каламской доктрины о темпоральном финитизме.

Ключевые слова: Творение, этернализм, темпорализм, мусульманская теология, калам, фалсафа.

Для цитирования: *Ибрагим Т. К.* О концепции извечного творения // Ислам в современном мире, 2018; 3: 25–46;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3 -25-46

Статья поступила в редакцию: 12.06.2018

Статья принята к публикации: 10.07.2018

Для традиционной теологии всех трех монотеистических религий (иудаизма, христианства, ислама) характерно утверждение тезиса о темпоральном/временном креационизме в качестве официального, ортодоксального догмата. С этой точки зрения Бог сотворил мир из ничего (лат. *ex nihilo*; араб. *мин ла-шай'*, или *ла мин шай'*)¹, во времени или, по одной версии, вместе со временем, которое таким образом полагается конечным, имеющим начало. Противоположный же тезис — об извечном творении — осуждался как «ересь». Вместе с тем в наше время все громче и громче звучат призывы к переосмыслению статуса означенного догмата и к более взвешенной оценке этерналистской концепции.

В мусульманской культуре актуальность такого переосмысления связана также со следующим обстоятельством. В эпоху классического ислама этерналистскую концепцию отстаивали прежде всего философы (*фаласифа*, приверженцы *фалсафы* — аристотелизирующей философии ислама), главным образом ал-Фараби (ум. 950), Ибн Сина (Авиценна, ум. 1037) и Ибн Рушд (Аверроэс, ум. 1198). Но в сочинении ал-Газали (ум. 1111) «Опровержение философов» (*Тахафут ал-фаласифа*) этерналистский тезис был квалифицирован как ересь (*куфр*), а многие теологи ашаритско-матуридитского калама фактически объявляли вне закона само занятие философией, что во многом обусловило начавшуюся после XIII–XIV вв. интеллектуальную деградацию мусульманского мира. В этом отношении показательным следующее свидетельство о современниках видного татарского реформатора Ш. Марджани (1818–1889): основываясь на некоторых книгах по каламу, они воспринимали постулат о временном творении «как неотъемлемую часть религии, а философов, высказывающихся против этого, обвиняли в неверии. По этой причине они всех мыслителей и философов считали своими врагами, в любом вопросе остерегались обращаться к разуму и логике и избегали наук»².

Вместе с тем следует указать, что приверженцами этернализма выступали не только фаласифа, но также интеллектуалы суфизма, такие как Ибн 'Араби (ум. 1240) и ал-Джили (ум. 1424). В числе активных его защитников, как бы это ни выглядело неожиданным, оказался видный оппонент фалсафы — ханбалит Ибн Таймиййа (ум. 1328). На эту позицию встали и многие реформаторы Нового и Новейшего времени, в том числе Дж. ал-Афгани (ум. 1897), М. Абдо (ум. 1905) и М. Икбал (ум. 1938), а среди российских мусульман, помимо вышеупомянутого Марджани, — Р. Фахретдин (ум. 1936), Х. Максуди (ум. 1941), З. Камали (ум. 1942) и М. Бигиев (ум. 1949).

¹ Реже употребляются обозначения: *мин лайс*, *ла 'ан шай'*, *мин ал-'адам*, *мин ла-вуджуд*.

² Тарджемани К. Путь, которого придерживался Марджани в вопросах вероубеждения: Сборник статей, посвященный 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. С. 171.

В данной статье излагаются аргументы сторонников этерналистской концепции, доказывающих, что она более соответствует не только рациональным представлениям о природе времени и причинности, но и тезису о Божьем всесовершенстве. Отчасти освещается и их опровержение темпоралистского учения, прежде всего — апелляции к Корану и Сунне в обоснование положений о сотворении из ничего и о Божьем предшествовании миру во времени. Приводится также их критика главного в каламской теологии доказательства временного возникновения (*худус замани*, сокр. *худус*) мира.

Предварительно отметим следующие три фундаментальных положения общего характера, которые особо подчеркивал Марджани. Во-первых, религиозные положения, которые обязательны для исповедания (*даруриййат ад-дин*), определяются четкими айатами Корана и хадисами Сунны из категории *мутаваतिр*¹. Здесь некорректно апеллировать к хадисам типа *ахад*, консенсусу/*иджма*, рассуждению по аналогии (*кийас*) или к какому-либо человеческому мнению.

Во-вторых, в первые века ислама среди авторитетных улемов не только не было никакого консенсуса о темпоральном творении, но таковое даже фактически и не обсуждалось.

В-третьих, вопрос о характере сотворения мира — извечном ли или временном — никак не относится к необходимым положениям религии, ибо главным здесь служит исповедание, что все сущее, помимо Бога, сотворено Им, т. е. явилось к бытию благодаря Ему. И раз человек исповедует это, то как бы он ни ошибался в отношении модусов творения (во времени и пространстве или вне таковых; из некой материи или из ничего; посредством некоторого инструмента или без него; и т. п.), его нельзя считать еретиком/*кафиром*².

1. Учит ли Коран о творении из ничего?

Вопреки утверждениям теологов-темпоралистов, ни в Коране, ни в Библии нет каких-либо явных и однозначных свидетельств в пользу учения о творении вещей из ничего. Совсем наоборот, Священные Писания свидетельствуют скорее о противоположном.

¹ *Мутаваतिр* (надежно переданный) — это хадис, во всех звеньях цепи передатчиков сообщаемый достаточно большим количеством людей, которые не могут между собой сговориться во лжи (количество таких передатчиков строго не определено, но обычно полагается, что оно гораздо больше трех); все остальные хадисы считаются *ахад* (одиночные).

² *Марджани Ш.* Хакк ал-байан ва ат-тасвир ли мас'алат худус 'алам ал-амр ва ат-такдир: Приложение к книге: ал-Барк ал-вамид. Казань: Типография Вячеслава, 1888. С. 65–66; *Он же*. [Хашийа]. На полях книги: Хашийат... ал-Каланбави'ала ал-Джалал. Т. 1. Стамбул: Дар ат-тиба'а ал-амира, 1317/1900. С. 43–47; *Он же*. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'ака'ид ал-ханафиййа. Казань: Типография Вячеслава, 1888. С. 21–23; Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. С. 160–165.

Дело в том, что Писания преимущественно ориентированы на широкую публику и пользуются общеупотребительной лексикой. А масса людей мыслит только «материалистически», представляет творение в обыденном смысле — на манер труда гончара. Для «здорового смысла» Бог-творец — это искусный мастер (платоновский Демиург), создавший мир как огромное произведение ремесла не только согласно заранее намеченному плану, прообразу (платоновской парадигме), но и из данного предшествующего материала (платоновской материи). С этой точки зрения примечательно сетование ал-Матуриди на то, что воображение (*вахм*) не представляет Бога иначе как тело, а творение вещи — иначе как из другой вещи¹.

Идея же создания из ничего или вне времени появляется при достаточно абстрактном, философском мышлении. И как сие ни парадоксально, именно фаласифа ввели эту идею в мусульманскую культуру. По ал-Фараби, Аристотелю-то и принадлежит заслуга разработки понятия о подлинном, высшем творении (*ибда'*) — творении из ничего (*ля 'ан шай', мин гайр шай'*)², тогда как прежние религии/верования знали только творение в качестве преобразования, создания одной вещи из другой³.

На ранних этапах развития всех трех монотеистических религий творение мира описывалось в образах, в которых фигурирует та или иная разновидность предсуществующей материи. По-видимому, к тезису о творении из ничего впервые пришли христианские мыслители в лице Татиана (ум. ок. 175), Феофила (ум. 181) и Тертуллиана (ум. 220). Тезис был сформулирован прежде всего с опорой на написанную на греческом «Вторую книгу Маккавеев»⁴, где говорится о Божьем создании неба, земли и всех вещей *ouk ex onton* («не из сущих»; порой ссылаются на версию — *ex ouk onton*, «из не сущих»; в синодальном переводе — «из ничего»). И именно в латинском переводе этой книги впервые появилось обозначение *ex nihilo*.

В мусульманской культуре (как и в иудейской) данный тезис утвердился только после X в. Как пишут ал-Матуриди (ум. 944)⁵

¹ *Ал-Матуриди*. Китаб ат-таухид. Бейрут: Дар Садир/Стамбул: Мактабат ал-иршад, 2010. С. 159. Русский перевод: *Абу Мансур ал-Матуриди*. Китаб ат-таухид. Казань: Хузур, 2017. С. 113. По замечанию ал-Фараби, широкая публика не способна уразуметь, как нечто может возникнуть не из чего-либо; вот почему к ней обращаются сообразно ее представлению и пониманию (*ал-Фараби*. Китаб ал-джам' байн ра'йай ал-хакимайн: Афлатун ал-илахи ва Аристуталис. Бейрут: Дар ал-машрик, 1968. С. 104. Русский перевод: Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // *Ал-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972. С. 90).

² Благодаря этому, высшему типу творения возникают извечные вещи (космические разумы, или ангелы); ниже стоит *такуин*, («образование» из материи) и *ихдас* («явление») во времени. См.: *Ибн Сина*. Ал-Ишарат ва-т-танбихат. Т. 3. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1968. С. 95. Русский перевод: Указания и наставления // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 336.

³ *Ал-Фараби*. Китаб ал-джам'. С. 103. Русский перевод: Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля. С. 88.

⁴ Канонической считается только у католиков.

⁵ *Ал-Матуриди*. Китаб ат-таухид. С. 152. Русский перевод: *Абу Мансур ал-Матуриди*. Китаб ат-таухид. С. 105.

и ашарит ал-Багдади (ум. 1037)¹, единобожники (*муваххидун*) считают вещи созданными из ничего. А тезис о том, что в извечности Бог существовал в одиночестве и рядом с Ним не было ничего иного, захирит Ибн Хазм (ум. 1064)² уже причисляет к принципам веры, относительно которых имеется иджма/консенсус и нарушение которых клеймится как куфр.

Выше было сказано о позиции Марджани, отвергавшего и наличие консенсуса по этому вопросу, и значимость подобного консенсуса, если таковой и имел место. Указанное утверждение Ибн Хазма об иджме оспаривает и Ибн Таймиййа³.

Более того, говорят этерналисты, Коран никак не подтверждает учения о временном предшествовании Творца миру или о Божьем явлении вещей из абсолютного небытия. С таким учением, добавляет Ибн Таймиййа и Ибн Рушд⁴, не согласуется и Библия.

Как подчеркивает Ибн Рушд, в Коране «нет указания на то, что Бог существовал вместе с чистым небытием,— это не утверждается ни в одном тексте»⁵. И не только в Коране, но и в Торе и всех прочих небесных Писаниях, сотворение мира изображается как создание вещей во времени из чего-то, ибо только такое изображение соответствует обыденному представлению о творении⁶.

В самом деле, Коран свидетельствует о Божьем творении всякого живого из воды (21:30; 24:45), человека — из земли/глины (3: 59; 6: 2; и др.), джиннов и демонов — из огня (6:100; 7:12; и др.)⁷.

Что касается космоса, то в аяте 11:7 Бог описывается как тот, «Кто сотворил небеса и землю за шесть дней, и Его престол был на воде». Значит, данному бытию — небесам и земле — предшествовало некоторое другое бытие — Божий престол и вода; было также и некоторое время, предшествовавшее данному времени, т. е. времени, сопутствующему форме означенного бытия⁸. А аят 41:11 сообщает, что при сотворении мира Господь «обратился к небу, каковое было дымом (*духан*)», а это предполагает создание небес из чего-то.

¹ *Ал-Багдади*. Усул ад-дин. Стамбул: Матба'ат ад-даула, 1928. С. 70.

² *Ибн Хазм*. Маратиб ал-иджма'. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 1998. С. 267.

³ *Ибн Таймиййа*. Накд Маратиб ал-иджма'. Приложение к книге: *Ибн Хазм*. Маратиб ал-иджма'. С. 303–304.

⁴ А также ашарит (!) Фахрaddin ар-Рази (ум. 1209); см.: *ар-Рази Ф.* Ал-Маталиб ал-'алийа. Т. 4. Бейрут: Дар ал-киتاب ал-'араби, 1987. С. 29–33.

⁵ *Ибн Рушд*. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (Фальсафа): антология. Казан: изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 564; см. также: *Ибн Таймиййа*. Накд Маратиб ал-иджма'. С. 304.

⁶ *Ибн-Рушд*. О методах обоснования принципов вероучения // Мусульманская философия (Фальсафа): антология. Казан: изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 628–629.

⁷ Ибн Таймиййа упоминает также хадис от Аиши (переданный у Муслима) о сотворении ангелов из света (*Ибн Таймиййа*. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Эр-Рияд: Джами'ат ал-Имам, 1986. Т. 1. С. 364).

⁸ Ибн Таймиййа ссылается и на Сунну. См. ниже, #2.

В духе таких свидетельств, добавляет Ибн Таймиййа, звучит и возводимое к ряду сахабитов, табиитов и других видных улемов предание, по которому небо было создано из дыма — из пара (*бухар*), [поднявшегося от] воды. И этому представлению о праматери соответствует рассказ Торы (в начале книги «Бытие») о шестидневном творении — в частности, о тьме над бездной и духе Божьем над водой¹.

К данному представлению склоняет и семантический анализ коранических терминов, выражающих понятие о творении. Основным из них выступает *халк* (глагол *халака*, действ. причастие *халик*, *халлак*) — термин, употребляющийся в вышеприведенных айатах, которые никак не согласуются с пониманием его в смысле творения из ничего.

Заметим также, что однокоренные слова *халк* и *хилка* означают «форму, образ, фигуру». И в этом смысле *халк* употребляется, например, в аяте о Божьем наделении всякой вещи *халком* (20:50)². Такое значение, очевидно, подразумевается в айатах об образовании эмбриона в утробе матери: «сотворяет (глагол *халака*) по этапам» (71:14); «одним *халком* за другим» (39:6); «...потом Мы выращиваем его в другом *халке*» (23:12–14), «сформировавшийся (*мухаллака*) или несформировавшийся (*гайр мухаллака*)» (22:5). Также в аяте 7:69 сообщается о даровании адитам «простора в *халке*» (т. е. высокого роста), а в аяте 35:1, после слов о наделении ангелов двумя, тремя или четырьмя [парами] крыльев, говорится: «Он увеличивает в *халке*, что Ему угодно».

К тому же аят 23:14 завершается упоминанием о Боге как «наилучшем из *халиков*» (*ахсан ал-халикин*). Этот эпитет встречается и в аяте 37:125, в котором пророк Илия упрекает соотечественников в поклонении идолам вместо «наилучшего из *халиков*». Мукатил (ум. 767), автор одного из самых ранних тафсиров, истолковывает *халик* здесь как *мусаввир* (букв.: «оформляющий, образующий»). Последний термин применялся преимущественно к художникам-изваятелям, и комментатор считает, что в означенных айатах Бог сравнивается с создателями изваяний/идолов (*тамасил*)³. Такому пониманию *халк* как *масвир* («оформление, изображение») соответствуют и приведенные у ал-Бухари и Муслима хадисы от Ибн Умара и от Аиши об обращении в Судный день к авторам изображений: «Оживите сотворенное вами (*ахйу ма-халактум*)!»

¹ На библейский рассказ ссылается и ар-Рази в книге *ал-Маталиб ал-'алийя* (Т. 4. С. 32). Здесь «дух Божий» передано как *рих-л-Ллах* («ветер Бога»), у Ибн Таймиййи же — просто *ал-хава'* («воздух»).

² Толкование *халк* как *сура* фигурирует у ат-Табари (ум. 923; со ссылкой на Муджахида, ум. 722) и у ал-Матуриди; у аз-Замахшари — *сура* и *шакл*. Здесь и далее ссылка на классические тафсиры (комментарии к Корану) дается через указание автора и номера аята, а само название сочинения опускается.

³ В тафсире ас-Самарканди (ум. 983) *ахсан ал-халикин* истолковывается как *ахкам ал-мусаввирин*; в комментариях ас-Салаби (ум. 1035), ал-Багави (ум. 1122) и ал-Хазины (ум. 1341) *халик* здесь означает *мусаввир* и *мукаддир* («соразмеритель»).

Близкая интерпретация эпитета дается в атрибутируемом Ибн Аббасу (ум. 687) тафсире¹ и в тафсире ал-Файруз-Абади (ум. 1414): *ахкам ал-мухаввилин*, «совершеннейший из преобразователей». В русле представления о *халке* как об оформлении и преобразовании происходит и толкование Муджахидом, а вслед за ним и ат-Табари, термина *халик* (в рамках данного эпитета) как *сани'* («производитель, ремесленник»). По объяснению ат-Табари, любого *сани'* арабы обычно называют *халиком*.

Да и в самом Коране *халик* и однокоренные с ним слова употребляются по отношению не только к Богу, но и к людям. Помимо упомянутых выше аятов 23:14 и 37:125, об этом свидетельствуют, в частности, аят 29:17 об идолах, которых «творят» (глагол *халака*) язычники, т. е. ваяют статуи, или аят 3:49 о том, как из глины Иисус Христос «творил» подобия птиц.

В свете указанных свидетельств становится ясным, что в своем первоначальном, подлинном смысле слово *халк* преимущественно подразумевало «оформление», а такое значение никак не согласуется с идеей о творении из ничего. Явной некорректностью страдают все попытки отождествления этих двух понятий. Таковой, в частности, выступает интерпретация, согласно которой в аятах о *халке*/творении неба и земли речь идет именно о творении из небытия, поскольку иной раз их творение описывается с использованием термина *бади'* (2:117; 6:101), который следует истолковывать в смысле действительного причастия *мубди'*, а соответствующее имя действия *ибда'* — как осуществление вещи без какого-либо орудия, материи, времени или места².

Как было отмечено выше, такое понимание термина *ибда'* ввели философы-аристотелики. В действительности же он выражает понятие о нововведении, что хорошо видно из широко распространенного обозначения новшества в религии как *бид'а*. Соответственно этому в аяте 57:27 монашество характеризуется как нечто, что ввели (глагол *ибтада'а*) сами христиане (а не по Божьему установлению). Также в аяте 46:9 говорится, что пророк Мухаммад — не новинка (*бид'*) среди посланников. Что касается аятов 2:117 и 6:101, в которых Бог описывается как «*бади'* небес и земли», то даже при понимании *бади'* в смысле *мубди'* («творец») речь может идти лишь о сотворении чего-то нового, не имеющего аналога, а не о создании из абсолютного небытия. Более того, *бади'* может быть истолковано также в значении «единственный, бесподобный» (Бог — один такой на небесах и на земле). И в тафсирах

¹ Под названием *Тануир ал-микбас*.

² См., например: *ар-Рагиб ал-Исфাহани*. Муфрадат алфаз ал-Кур'ан. Дамаск: Дар ал-калам, 2009. С. 110–111 (ст. б-д-'), 296–297 (ст. х-л-к).

такая интерпретация обычно рядопологается предыдущей. Показателен и тот факт, что в своем трактате об именах Бога ал-Газали указывает лишь последнюю интерпретацию: «*ал-бади*’ — это то, подобие которому не известно (*ла ‘ахда би-мисли-хи*)»¹.

Не подтверждают идею о творении из ничего и термины, однокоренные с глаголом *бара’а*, который родствен древнееврейскому *бара’*, фигурирующему в самом начале библейской книги «Бытие». Этот глагол употребляется единожды — в аяте 57: 22, согласно которому любое бедствие на земле [предначертано] в одной книге, прежде его творения Богом. И очевидно, что бедствие — землетрясение, голод, потоп, война и тому подобное — не создается из ничего. Форма действительного причастия *бари’* дважды фигурирует в аяте 2:54 (при обращении к израильтянам, почитавшим Золотого тельца: «Покайтесь Творцу вашему... так будет лучше для вас пред Творцом вашим»), а еще один раз в аяте 59:24, по которому Бог есть *ал-халик* («творец»), *ал-бари’*, *ал-мусаввир* («образователь»).

Из других глаголов, которые выражают Божью креационную деятельность, подозрение в возможности отнесения их к творению из ничего возникает лишь в связи с терминами с корнем *дж-‘л* («делать»). Однако с интересующей нас точки зрения эти термины не отличаются от предыдущих. Ибо в ряде случаев глаголы *джа’ла* и *халака* словно заменяют один другой, как это явствует, например, из свидетельств о сотворении живых существ из воды (21:30 — *джа’ла*; 24:45 — *халака*). Также во множестве аятов глагол *джа’ла* употребляется в смысле «преобразовать, превращать». Так, нарушителей святости субботы Бог сделал обезьянами (5: 60), из зеленого дерева Он делает для людей огонь (36: 80). Более того, означенный глагол используется и для описания деятельности людей — соотечественники Моисея просили сделать для них идола (7:138), а Фараон повелел своему визирю сделать башню (28:38).

Обратимся теперь к трем кораническим фразам, которые кажутся порой передающими идею о творении из небытия. Прежде всего это фраза из аята 52:35 — «разве они были сотворены (глагол *халака*) *мин гайр шай’* (из ничего?)». Ясно, что даже если и согласиться с таким пониманием выражения *мин гайр шай’*, то аят свидетельствует не в пользу соотнесения данной идеи с деятельностью Бога, а скорее против него. Корректной же представляется доминирующая трактовка указанного выражения в смысле «без какой-либо [цели]» или «без какого-либо [творца]».

¹ Ал-Газали. Ал-Максад ал-асна: фи шарх ма’ани асма’ Аллах ал-хусна. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2003. С. 147. В русском переводе трактата (*ал-Газали*. 99 прекрасных имен Аллаха. М.-СПб: Диля, 2009. С. 189) некорректно введена первая интерпретация: «*Ал-Бади*’ — “Изобретающий” (“Абсолютная Причина”) — тот, подобия которого не существует!»

Вторая фраза фигурирует в аяте 19:9, в котором Бог говорит Захари: «Ведь прежде Я сотворил тебя, | Хотя ты был ничем (*ва-лам таку шай'ан*)». Схожее выражение встречается в аяте 19:67 — «Разве человек не помнит, что еще раньше Мы создали его, хотя он был ничем». Здесь также речь не идет о творении из ничего в строгом смысле слова, ибо данное «ничто» относительно, а не абсолютно — это модус бытия на стадии глины или семенной капли. И именно о таком модусе говорится в аяте 76:1 — «Разве [не] проходила над человеком полоса времени, когда он не был еще чем-то, [достойным] упоминания?!»

Третья фраза — это знаменитое «Будь (*кун*)!», в котором часто усматривается аналог библейского «Да будет!» (Быт. 1), обычно понимаемого в смысле творения из ничего: Богу достаточно сказать о вещи «Будь!» — и вот она уже есть (2: 117; 3: 47; и др.). Вместе с тем, как указывает ар-Рази, такие аяты лишь свидетельствуют о неперменной исполнимости Божьей воли, но ничего не говорят о характере самого творения — из ничего или из предсуществующей материи¹. В подтверждение мнения ар-Рази можно сослаться на аят 3:59, согласно которому «Для Бога Иисус таков же, как Адам: сотворив его из праха, Он повелел ему: “Будь!” — И тот уже есть».

2. О «темпоралистских» хадисах

Приверженцы тезиса о творении из ничего и о таком бытии Бога, когда рядом с Ним ничего не было, обычно ссылаются на следующие два свидетельства из Сунны. Первое из них — это хадис от Убады, переданный ат-Тирмизи²: «Я слышал, как Посланник Божий (сас) сказал: “Первым, что сотворил Бог, было Перо (*ал-Калам*). Бог повелел ему: “Пиши!” — и оно начертало [все], чему когда-либо предстоит быть».

Для этерналистов первенство, о котором говорится в хадисе, относительно, а не абсолютно. Ибо данный хадис следует понимать в свете другого хадиса, который у Муслима приводится со слов Ибн Амра и согласно которому «Бог записал (*катаба*) мероопределения (*макадир*) тварей за пятьдесят тысяч лет до сотворения Им небес и земли. И Его Престол (*'Арш*) [был] на воде». Из этих слов явствует, что запись мероопределений, имевшая место при сотворении Пера, состоялась позже — после сотворения Трона³.

И еще: прочтение, которого придерживаются темпоралисты и соответственно которому был переведен хадис от Убады, — не единственно

¹ Ар-Рази Ф. Ал-Маталиб ал-'алийа. Т. 4. С. 31–32.

² Близкую версию передает и Абу Дауд.

³ Ибн Таймиййа. Шарх хадис ибн Хусайн // Маджму'ат ал-фатавали... Ахмад ибн Таймиййа. Каир: Дар ал-вафа'. 2005. Т. 18. С. 122.

возможное. Их версия такова: *аввалу ма халака Аллаху ал-Каламу...* Но кто-то вправе читать слова *аввал* и *ал-Калам* не в именительном падеже, а в винительном, т.е. с конечной огласовкой *а*. При таком чтении начало хадиса звучит так: «Первое, что Бог повелел Перу, сотворив его...»¹

Вторым свидетельством из Сунны, привлекаемым в обоснование темпорализма, служит хадис от Ибн Хусайна, который передан у ал-Бухари. В нем говорится: «Был (*кана*) Бог, и не было ничего иного, помимо Него (*ва-лам йакун шай'ун гайру-Х*)». Критикуя вышеупомянутое утверждение Ибн Хазма, ориентированное, видимо, на такое свидетельство, Ибн Таймиййа отмечает, что означенный хадис не относится к категории *мутаваатир*². Это во-первых.

Во-вторых, у того же ал-Бухари имеются еще две версии, в которых вместо *гайру* («помимо») фигурируют *кабла* («до») и *ма'а* («вместе»), соответственно³. Наиболее достоверной является первая версия. Именно она дается у большинства хадисоведов⁴ и соответствует аяту 57:3 о Боге как о первом (*ал-аввал*) и последнем, а также хадису со слов Абу Хурайры (приведенному у Муслима): «Ты первый, ибо до Тебя ничего не было, и последний, ибо после Тебя ничего не будет». Посему речь здесь не идет о каком-либо [временном] начале для творений⁵, хотя Бог и предшествует любому из них⁶.

В-третьих, обсуждаемый хадис касается не мира в целом, а только видимого (*машхуд*), который был сотворен за шесть дней и по сотворении которого Бог взшел на Трон. Указанные слова Пророка прозвучали в ответ на обращение йеменской депутации: «Мы явились к тебе, дабы спросить о начале сего дела (*авваль ал-амр*)». А полный текст ответа звучит так: «Был Бог, и (*ва*) не было ничего иного, помимо Него; и Престол (*'Ари*) Его был на воде; и все Он начертал на Скрижали (*аз-Зикр*); и⁷ сотворил небеса и землю». В своем ответе Пророк упоминает о сотворении неба и земли, но не о сотворении Трона или воды, хотя таковые, очевидно, и сотворены⁸.

В-четвертых, в отношении нахождения Трона на воде и записи на Скрижали употребляется частица «и/*вав*», а в отношении сотворения

¹ *Ибн ал-Каййим*. Ат-Тибйан фи айман ал-Кур'ан. Мекка: Дар 'алам ал-фава'ид, 2008. С. 303–305.

² *Ибн Таймиййа*. Нахд Маратиб ал-иджма'. С. 304.

³ В доступных изданиях свода ал-Бухари третья версия отсутствует.

⁴ В связи с этим Ибн Таймиййа называет имена ал-Хумайди (ум. 1095), ал-Багави (ум. 1122) и Ибн ал-Асира (ум. 1233).

⁵ *Ибн Таймиййа*. Нахд Маратиб ал-иджма'. С. 304; *Он же*. Шарх хадис Ибн Хусайн. С. 124.

⁶ Критикуя ссылку темпоралистов на аят 57:3, ар-Рази замечает, что первенство Бога здесь не обязательно относится ко всем творениям; но если даже распространить его на всех них, то оно может выступать не как предшествование по времени, а как ментальное предшествование, т.е. как первичность причины перед причиненным (*ар-Рази* Ф. Ал-Маталиб ал-'алийа. Т. 4. С. 31).

⁷ В другой версии вместо арабского «и/*вав*» здесь фигурирует «потом/*сумма*».

⁸ *Ибн Таймиййа*. Шарх хадис Ибн Хусайн. С. 122–123.

неба и земли — частица «сумма/потом». Вторая частица указывает на следование после, тогда как первая частица может подразумевать просто рядоположенность, без предшествования и следования. Значит, Пророк не вознамерился известить о сотворении Трона и воды, а тем более о сотворении их вместе с небом и землей. В Коране сказано, что Трон Божий был на воде при сотворении неба и земли (11:7), а из хадиса Ибн Амра явствует, что предопределение их сотворения, состоявшееся за пятьдесят тысяч лет до этого, имело место, когда Его Трон был на воде¹.

В-пятых, если и принять две другие версии чтения — *гайру*/«помимо» и *ма'а*/«вместе», то и в этом случае хадис не указывает на бытие Бога одним в абсолютном смысле, т. е. без бытия чего-либо другого вообще, но может подразумевать, что рядом с Ним не было ничего из числа вещей видимого нам мира².

3. Традиционные³ свидетельства об этерналистской креативности

К этим свидетельствам примыкают указанные выше айаты и хадисы о творении мира из предшествующей материи. Этерналисты обращаются и к традиционным свидетельствам о Божьем всесовершенстве. С явной аллюзией на аят 5:64, в котором осуждается святотатство [некоторых мединских] иудеев («Длань Бога сжата», т. е. Он — жадный), Ибн Сина замечает, что полагание творения не извечным, а временным, равнозначно лишению (*та'тил*) Бога [на докреационный период] благодеяния и щедрости (*джуд*, *хайр*)⁴.

На Божью благодать указывает и Ибн Таймиййа, ссылаясь на слова имама Джафара ас-Сади́ка (ум. 765) в ответ на вопрос о мотиве создания творений: Бог вечно добродеющ (*мухсин би-ма лам йазал фи-ма лам йазал ила_ма-лам_йазал*), и Он восхотел даровать им добро (*ихсан*)⁵. Также у мусульман, добавляет Ибн Таймиййа, принято звать: «О извечно добродеющий!» (*йа кадим ал-ихсан*)⁶.

Кроме того, Бог, согласно Корану, — вечно живущий (2:255; 3:2; 20:111; 25:58), а действие (*фи'л*) служит одним из постоянно

¹ Ибн Таймиййа. Шарх хадис Ибн Хусайн. С. 125.

² Там же. С. 125–126.

³ Или текстуальные (араб.— *накли*, *сам'и*), т. е. взятые из Корана, Сунны или высказываний авторитетных лиц первых веков ислама.

⁴ Ибн Сина. Исцеление (фрагменты)// Мусульманская философия (Фальсафа): антология. Казан: изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 391; Он же. Ал-Ишарат ва-т-танбихат. Т. 3. С. 112. Русский перевод: Ибн Сина. Указания и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 338; см. также: Ал-Афгани Дж., Абдо М. Ат-Та'ликат 'ала шарх ал-'Ака'ид ал-'адудиййа. Каир: Мактабат аш-шурук, 2002. С. 258.

⁵ Китаб ал-асма' ва-с-сифат. Ч 1. С. 320; со ссылкой на тафсир ас-Салаби [к 23:115].

⁶ Ибн Таймиййа. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Т. 2. С. 386.

сопутствующих признаков (ед. *лазим*) жизни, ибо всякое живое — действующее (*фа‘ал*), так что Он — извечно (*лам йазал*) действующий. В Писании также сказано, что Бог делает/совершает желаемое Им (глагол *йаф‘алу* — 2:253; 3:40; действ. причастие *фа‘ал* — 11:107; 85:16). Это значит, что Он перманентно (*‘ала ад-давам*) желает [чего-то], а также перманентно совершает желаемое. Ведь действие/творение есть признак совершенства (*камал*), поэтому таковой не может отсутствовать у Бога, Который сам наставляет: «Разве тот, кто творит, подобен тому, кто не творит?!» (16:17)¹.

И вообще, Бог извечен как в аспекте жизни, воли и могущества, так и в аспекте речи и действия. По мнению Ибн Таймийи, именно такое представление отстаивали авторитетные знатоки Корана и Сунны первых веков ислама, в том числе Ибн Аббас (ум. 687), Джафар ас-Садик (ум. 765), Ибн ал-Мубарак (ум. 798), Ибн Ханбал (ум. 855), ал-Бухари (ум. 870) и ад-Дарими (ум. 894).

О сахабите Ибн Аббасе передают, что на вопрос о некоторых айатах, где о Боге говорится в прошедшем времени, например: «был (*кана*) прощающим, милосердным» (4:23), «был могучим, мудрым» (4:56), «был слышащим, видящим» (4:58), — он ответил: «Сам Бог назвал Себя таковым², и то его слово [“был”] означает: не перестает быть (*лам йазал*) таковым». Отсюда следует, по Ибн Таймийе, что раз Бог извечно был мудрым, милосердным и прощающим, то известно, что Он был говорящим и волящим, а это возможно лишь при наличии созданных Им творений³.

В свою очередь, Ибн ал-Мубарак и Ибн Ханбал отстаивали учение⁴ о том, что Бог извечно/перманентно (*лам йазал*) говорящий (*мутакаллим*) — [говорит], если восхочет, и [говорит], что восхочет⁵.

Поддерживая это учение, ал-Бухари в своей книге «Творение человеческих действий» (*Халк аф‘ал ал-‘ибад*) ссылается на такое замечание своего учителя Нуайма ибн Хаммада (ум. 843): «Арабы отличают живого от мертвого только по действию — кто действует, тот живой, а кто не действует, тот мертвый»⁶.

В схожих выражениях высказался и ад-Дарими, по которому действие служит неперменным признаком жизни, а коли Бог извечно/

¹ Ибн Таймийя. Шарх хадис Ибн Хусайн. С. 129–130, 134–135; см. также: Ибн Абу ал-Изз. Шарх ат-Тахавийя. Эр-Рияд: Визарат аш-шу‘ун ал-исламийя... 1418/[1997–1998]. С. 85–89.

² Так передает ал-Бухари в разделе о тафси́ре (к суре 41); в одной версии (согласно другим сводам) добавлено: «...а не кто-то иной присвоил Ему».

³ Ибн Таймийя. Минхадж ас-сунна ан-набавийя. Т. 1. С. 216; Он же. Ат-Тис‘инийя. Эр-Рияд: Мактабат ал-ма‘ариф, 1999. С. 578–579; Он же. Шарх хадис ибн Хусайн. С. 132.

⁴ Впоследствии доминирующее в суннитской теологии; отсюда доктрина об извечности Корана.

⁵ Ибн Таймийя. Шарх хадис Ибн Хусайн. С. 129.

⁶ См.: Ал-Бухари. Халк аф‘ал ал-‘ибад. Эр-Рияд: Дар Атлас ал-хадра’, 2005. С. 192 (хадис № 380).

перманентно является живым, то также извечно/перманентно является действующим¹.

С опорой на коранические свидетельства этерналисты доказывают и возможность бесконечной серии (*масалсул*) творений. В Писании говорится о бесконечности/неиссякаемости Божьих речений (18: 109; 31:27), а также о бесконечности будущих наслаждений обитателей Рая (13: 35; 38:54). И подобно тому, как бесконечность творений в будущем (прогрессия) не препятствует тому, чтобы Бог был последним (*ахир*), за которым нет ничего, точно так же бесконечность творений в прошлом не препятствует Ему быть первым (*аввал*), до которого нет ничего².

4. О каламском доказательстве темпорального возникновения мира

Характерным для калама (как мутазилитского, так и ашаритско-матуридитского) является обоснование бытия Бога исходя из того, что мир — возникший/явившийся (*хадис*), т. е. имеет начало во времени, а значит, нуждается в явителе³, дарителе возникновения (*мухдис*). Само возникновение мира в целом выводится из возникновения любого тела (субстанции) в нем. Доказательство же возникновения тела зиждется на следующих посылах:

1) тело (субстанция) не бывает отлучным (*ла йахлу/йанфакку*) от какой-то акциденции/привходящего (*'арад*), в частности — от одной из четырех модальностей (*акуан*), т. е. движения или покоя, соединения или разъединения;

2) акциденция — возникшая;

3) не-отлучное от возникшего⁴ само есть возникшее.

Для корректного вывода из последней посылки был добавлен⁵ тезис о «невозможности бесконечной [серии] возникших [вещей] (*имтина' истихалат хавадис ла аввала ла-ха*)», или «невозможности регрессии (*имтина' ат-масалсул*)».

¹ *Ибн Таймиййа*. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Т. 1. С. 216; *Он же*. Шарх хадис ибн Хусайн. С. 129. См. также: *Ад-Дарими*. Накд... 'ала ал-Мариси... Каир: ал-Мактаба ал-исламиййа, 2012. С. 71.

² *Ибн Таймиййа*. Ал-Асма' ва-с-сыфат. Ч. 1 Маджму'ат ал-фатавали... Ахмад ибн Таймиййа. Каир: Дар ал-вафа', 2005. Т. 5. С. 139–140; *Он же*. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Т. 1. С. 426; см. также: *Ибн Абу ал-Изз*. Шарх ат-Тахавиййа. С. 85.

³ Как явствует из компендиума Бахманйара, Ибн Сина оспаривает сам тезис о нужде явившегося в явителе (*Бахманйар*. Ат-Тахсил // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 2. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 284); Ибн Таймиййа же соглашается с этим тезисом (см., например: *Ибн Таймиййа*. Дар' та'аруд ал-'акл ва-н-накл. Эр-Рияд: Джами' атал-Имам... Т. 8. 1991. С. 330).

⁴ Порой добавляют: и не-предшествующее таковому.

⁵ В относительно позднем каламе, например — у мутазилита Абу ал-Хусайна ал-Басри (ум. 1044) и ашарита ал-Джувайни (ум. 1085).

С точки зрения этерналистов, это доказательство уязвимо едва ли не во всех своих компонентах. В отношении интересующей нас темы среди проблемных аспектов здесь можно выделить следующие. Во-первых, мутакаллимы сводят все сущие (помимо Бога) к физическим, чувственным телам/субстанциям и их акциденциям. Фаласифа же учат о не-телесных субстанциях (в частности — о космических интеллектах, ангелах), касательно которых, как пишет Ибн Таймиййа, многие поздние представители калама (включая аш-Шахрастани, ар-Рази и ал-Амиди) констатировали, что у мутакаллимов нет солидных оснований для отрицания наличия таковых, поэтому на них не распространяется означенное каламское доказательство, апеллирующее к возникновению тел¹.

Во-вторых, спорен тезис о том, что тело/субстанция не бывает без некоторой акциденции². Спорными являются и каламские доводы в его пользу. В отношении модальностей «движение» и «покой» мутакаллимы исходят из тезиса, согласно которому принимающее какую-либо вещь не бывает отлучным от таковой или от ее противоположности (*дыдд*); на самом же деле большинство «разумных людей» (ед. *‘акил*) не соглашались с этим, так как покой можно считать лишенностью (*‘адам*)³ движения, а не противоположностью для него⁴. А касательно пары «соединение» и «разъединение» мутакаллимы обычно исходят из положения о составленности тела из «неделимых частиц» (атомов) — положения, которое отвергают и фаласифа, и таймиййиты⁵.

В-третьих, некорректно распространение на совокупность вещей свойства «возникновение» [во времени] на основе того, что оно присуще каждой из них⁶. Выше было сказано о бесконечности будущих наслаждений в Раю, хотя каждое из них конечно. Отсюда явствует несостоятельность заключения о возникновении мира исходя из возникновения каждого из тел в нем.

В-четвертых, посылка о возникновении вместилища, которое неотлучаемо от чего-то акцидентального/возникшего, верна лишь отчасти — если речь идет о конкретно данной акциденции, индивиде;

¹ Ибн Таймиййа. Ал-Асма’ ва-с-сыфат. Ч. 2. Маджму’ат ал-фатава ли... Ахмад ибн Таймиййа. Каир: Дар ал-вафа’. Т. 6. 2005. С. 202. Сам Ибн Таймиййа, заметим, не принимает учения о чисто интеллектуальных субстанциях.

² Ибн Сина. Ат-Та’ликат. Кум: Марказ интишарат дафтар таблигат ислами, 1421/[2000]. С. 168; Бахманийар. Ат-Тахсил. С. 284. В данной книге Бахманийар дает компендиум философии своего учителя Ибн Сины, составленный как из его сочинений, так и на основе личных бесед с ним.

³ То есть не считают покой чем-то сущим/реальным, а лишь отсутствием сущего/реального; закон же о противоположностях предполагает, что обе таковые — сущие.

⁴ Ибн Таймиййа. Дар’ та’аруд ал-‘акл ва-н-накл. Т. 2. С. 178–179; Т. 1. С. 302.

⁵ Бахманийар. Ат-Тахсил. С. 216–221; Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. С. 591; Ибн Таймиййа. Дар’ та’аруд ал-‘акл ва-н-накл. Т. 2. С. 179, 191. Марджани также критикует каламский атомизм — см.: Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-‘ака’ид ал-ханафиййа. С. 20. Русский перевод: Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи. С. 157.

⁶ Ибн Таймиййа. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Т. 1. С. 426–431.

но она может оказаться неверной в случае с родом таковых — например, когда в данном вместилище чередуется бесконечное число акциденций¹. Именно против последней возможности мутакаллимами был выдвинут тезис о недопустимости бесконечной серии (*масалсул*) возникших. В действительности же возможность такой серии в будущем (райские наслаждения, например, еда) дает основание для вывода о ее возможности и в прошлом. Таким образом, заключает Ибн Таймиййа, каждое из творений — возникшее, имеет начало во времени, но род творений, совокупность их — извечны.

Критическому разбору подвергаются также аргумент «от прикладывания (*матбик*)» и другие каламские доказательства невозможности регрессии возникших².

5. Рациональные обоснования этерналистской концепции

Приведенные выше «традиционные» доводы, исходящие из представления о всесовершенстве Бога, одновременно являются и рациональными. Философская аргументация, типичная для перипатетизма в целом, встречается в комментариях Ибн Рушда к трактатам Аристотеля «Физика», «О возникновении и уничтожении» и «Метафизика». В основе этой аргументации лежат три главных принципа: извечность материй и форм, из которых состоит мир; извечность времени и движения; извечность субстанций, служащих в качестве первоначал для сущих подлунной сферы.

Характерная же для фалсафы этерналистская аргументация изложена ал-Газали в «Опровержении философов». Данные здесь четыре главных доказательства извечности мира фактически восходят к Ибн Сине.

Первое доказательство состоит в том, что возникшее (*хадис*) не может исходить от извечного (*кадим*). Ведь при предположении, например, что был некий момент времени, когда извечное существовало, а мир еще не изошел от него, он не изошел из-за отсутствия «перевесодателя» (*мурадджих*), т. е. некоторого фактора, определяющего преимущество одной из двух альтернатив перед другой — бытия над небытием. Значит, возникновение мира благодаря извечному не было необходимым, но лишь чистой возможностью. Если же мир возник

¹ Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. С. 592–593; Ибн Таймиййа. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Т. 1. С. 426–431; Он же. Дар' та'аруд ал-'акл ва-н-накл. Т. 8. С. 342–343.

² Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. С. 592–593; Ибн Таймиййа. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Т. 1. С. 432–443; Он же. Дар'. Т. 1. С. 304–305; т. 8. С. 344–348. О несостоятельности указанных доказательств говорит и Марджани. См.: Марджани Ш. Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-мас'алат худус 'алам ал-амр ва-т-такдир. С. 71.

потом, то либо появился некий перевесодатель, либо нет. Во втором случае мир остался бы в том же состоянии чистой возможности. А в первом случае относительно такого перевесодателя можно было бы задать тот же вопрос: почему он появился именно в данный момент, а не раньше? И мы получили бы бесконечную регрессию, что нелепо, либо дошли до такого перевесодателя, который таковым был бы извечно, что также нелепо.

Суть второго аргумента такова. Бог предшествует миру или по времени (*би-з-заман*), или только по самости (*би-з-зат*), т. е. на манер причиняющего и причиненного, которые вместе существуют и вместе устраняются, но бытие второго исходит от первого. В случае самостоятельного первенства оба были возникшими или оба — извечными. Но раз Бог извечен, то и мир также извечен. При темпоральном же первенстве до возникновения мира и времени протекло бы время — конечное или бесконечное. Будь оно конечным, бытие Бога также имело бы начало! Если же такое время бесконечно, извечно, и если время представляет собой меру движения, то и движение должно быть извечным, а с ним и движущееся, т. е. мир.

Данный аргумент можно сформулировать и на каламском, теологическом языке. По логике темпоралистов выходит, что Бог, будучи всемогущим, был способен создать мир за один год, за сто лет, за тысячу или за бесконечное число лет прежде, чем Он создал его. А раз такие предполагаемые сроки различаются между собой по величине (*микдар, каммиййа*), то до возникновения мира было нечто длящееся (*мумтадд*) и измеримое (*мукаддар*), одна часть которого может быть продолжительнее и длиннее другой, а таковое собственно и есть время.

Оппонент может возразить: термин «годы» приложим лишь к тому времени, которое следует за возникновением неба и вращения его. В таком случае означенный аргумент можно выразить на следующий манер: если допустить, что от начала своего существования до настоящего момента мир совершил, например, тысячу оборотов, то способен ли был Творец создать до него второй такой же мир, который до нашего времени совершил бы тысячу сто оборотов? Раз Бог всемогущ, то оппонент должен ответить утвердительно. Тогда этим предположениям непременно должно соответствовать нечто, которое обладало бы варьирующимся количеством. Однако таковым не может выступать сам Бог, поскольку Он превышает величины и количества. Следовательно, указанное количество — это время, которое и есть мера движения, а значит, до мира было бы время, притом не имеющее начала.

Согласно третьему доказательству, мир извечно был возможным. Ибо был бы какой-то момент, когда его возникновение было бы невозможным, а это означало бы, что Бог тогда не был в силах его создать!

Поскольку же эта возможность (*имкан*) не имеет начала, то и само возможное, т. е. мир, безначально.

В четвертом аргументе говорится, что любому возникающему предшествует некая материя — та, которая наличествует в нем, поскольку сама материя не возникает, а возникновение есть только приход к ней форм, качеств и прочих акциденций. Ведь до своего явления к бытию возникающая вещь не может быть невозможной, ибо невозможное вообще не существует. Таковая не может быть и необходимой, так как необходимое вообще не бывает не-существующим. Значит, сама по себе данная вещь есть нечто бытийно-возможное. Однако возможность есть такое нечто, которое само по себе не наличествует, а нуждается в субстрате, вместилище (*махалл*), где оно пребывает. Подобным же субстратом служит только материя. В самом деле, наряду с материей нет иного субстрата, с каковым данная возможность могла бы сочетаться: в противном случае сама эта материя была бы возникающей, а ее возможность предшествовала бы ее возникновению, таким образом оказываясь наличествующей самой по себе, что нелепо. Или же ее возможность наличествовала бы в другой материи, а возможность второй материи — в третьей, и так до бесконечности, что также абсурдно. Следовательно, первая материя — не возникающая, а извечная¹.

Литература

- Аверроэс*. Опровержение опровержения. Киев: УЦИММ-пресс; СПб.: Алетейя, 1999. 685 с.
- ал-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та‘ликат ‘ала шарх ал-‘Ака’ид ал-‘адудиййа. Каир: Мактабат аш-шурук, 2002. 517 с.
- ал-Багдади*. Усул ад-дин. Стамбул: Матба‘ат ад-даула, 1928. 360 с.
- Бахманйар*. Ат-Тахсил // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 2. М.: Изд. дом Марджани, 2010. 528 с.
- ал-Бухари*. Халк аф‘ал ал-‘ибад. Эр-Рияд: Дар Атлас ал-хадра’, 2005. 408 с.
- ал-Газали*. Ал-Максад ал-асна фи шарх ма‘ани асма’ Аллах ал-хусна. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2003. 183 с.
- ал-Газали*. 99 прекрасных имен Аллаха. М.-СПб: Диля, 2009. 240 с.
- ад-Дарими*. Накд... ‘ала ал-Мариси... Каир: ал-Мактаба ал-исламиййа, 2012. 440 с.

¹ *Аверроэс*. Опровержение опровержения. Киев: УЦИММ-пресс; СПб.: Алетейя, 1999. С. 3–105; *Ибн Сина*. Исцеление. С. 382–392.

Ибн Абу ал-Изз. Шарх ат-Тахавиййа. Эр-Рияд: Визарат аш-шу'ун ал-исламиййа, 1418 [1997–1998]. 555 с.

Ибн ал-Каййим. Ат-Тибйан фи айман ал-Кур'ан. Мекка: Дар 'алам ал-фава'ид, 2008. 802 с.

Ибн Рушд. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (Фальсафа): антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 547–581.

Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения // Там же. С. 587–669.

Ибн Сина. Ал-Ишарат ва-т-танбихат. Т. 3. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1968. 332 с.

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

Ибн Сина. Исцеление (фрагменты) // Мусульманская философия (Фальсафа): антология. Казань: изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 309–456.

Ибн Сина. Ат-Та'ликат. Кум: Марказ интишарат дафтар таблигат ислами, 1421/[2000]. 256 с.

Ибн Таймиййа. Накд маратиб ал-иджма'. Приложение к книге: Ибн Хазм. Маратиб ал-иджма'. С. 285–308.

Ибн Таймиййа. Минхадж ас-сунна ан-набавиййа. Эр-Рияд: Джами'атал-Имам., 1986. Т. 1. 580 с; Т. 2. 663 с.

Ибн Таймиййа. Ал-Асма' ва ас-сыфат. Ч. 1 Маджму'ат ал-фатава ли... Ахмад ибн Таймиййа. Каир: Дар ал-вафа', 2005. Т. 5. 352 с. Ч. 2 // Там же. Т. 6. 366 с.

Ибн Таймиййа. [Шарх хадис Ибн Хусайн] // Там же. Т. 18. С. 121–137.

Ибн Таймиййа. Ат-Тис'иниййа. Эр-Рияд: Мактабат ал-ма'ариф, 1999. 1124 с.

Ибн Таймиййа. Дар' та'аруд ал-'акл ва ан-накл. Эр-Рияд: Джами'ат ал-Имам., 1991. Т. 1. 414 с.; Т. 2. 403 с; т. 8. 541 с.

Ибн Хазм. Маратиб ал-иджма'. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 1998. 274 с.

Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'ака'ид ал-ханафиййа. Казань: Типография Вячеслава, 1888. 168 с.

Русский перевод: Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. 479 с.

Марджани Ш. Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-мас'алат худус 'алам ал-амр ва ат-такдир. Приложение к книге: ал-Барк ал-ваמיד. Казань: Типография Вячеслава, 1888. С. 65–71.

Марджани Ш. [Хашийа]. На полях книги: Хашийат... ал-Каланбави 'ала ал-Джалал. Т. 1. Стамбул: Дар ат-тиба'а ал-'амира, 1317/[1900]. 301 с.

Ал-Матуриди. Китаб ат-таухид. Бейрут: Дар Садир/Стамбул: Мактабат ал-иршад, 2010. 538 с.

Русский перевод: Абу Мансур аль-Матуриди. Китаб ат-таухид. Казань: Хузур, 2017. 509 с.

Ар-Рагиб ал-Исфакхани. Муфрадат алфаз ал-Кур'ан. Дамаск: Дар ал-калам, 2009. 1008 с.

Ар-Рази Ф. Ал-Маталиб ал-'алийа. Т. 4. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'араби, 1987. 431 с.

Тарджемани К. Путь, которого придерживался Марджани в вопросах вероубеждения // Марджани Ш. Сборник статей, посвящённый 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. С. 161–200.

Ал-Фараби. Китаб ал-джам' байн ра'йайй ал-хакимайн: Афлатун ал-илахи ва Аристуталис. Бейрут: Дар ал-машрик, 1968. 114 с.

Ал-Фараби. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972. С. 39–104.

References

Averroes (1999). *Oproverzhenie Oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence]. Kiev: UTsIMM; SPb.: Aleteyya. 685 s. (in Russian).

al-Afghani J., Abdu M. (2002). *At-Ta'liqat 'ala sharh al-'Aqid al-'adudiyya* [Glosses on ad-Dawani's Commentary on al-Iji's Creed]. Cairo: Maktabat al-Shuruq. 517 p. (in Arabic).

al-Baghdadi (1928). *Usul ad-din* [Principles of Religion]. Istanbul: Matba'at al-dawla. 360 p. (in Arabic).

Bahmanyar (2010). *At-Tahsil* [Compendium]. Srednevekovaya arabomusulmanskaya filosofiya v perevodakh A. V. Sagadeeva. T. 2. M.: Izd. Dom Mardzhani. 528 p. (in Russian).

al-Bukhari (2005). *Khalq af'al al-'ibad* [Creation of Human's Deeds]. Riyadh: Dar Atlas al-khadra'. 408 p. (in Arabic).

ad-Darimi (2012). *Naqd... 'ala al-Marisi...* [Critic of al-Marisi]. Cairo: al-Maktaba al-islamiyya. 440 p. (in Arabic).

al-Ghazali (2003). *Al-Maqsad al-asna: fi sharhma' aniasma' Allah al-husna* [The Best Means in Explaining of God's Beautiful Names]. Beirut: Dar Ibn Hazm. 183 p. (in Arabic).

Ibn Abu al-Izz (1997). *Sharh at-Tahawiyya* [Commentary on at-Tahawi's Creed]. 555 p. (in Arabic).

Ibn Hazm (1998). *Maratib al-ijma'* [The Degrees of Consensus]. Beirut: Dar Ibn Hazm. 274 p. (in Arabic).

Ibn al-Qayyim (2008). *At-Tibyan fi ayman al-Qur'an* [Clarification of Vows in the Qur'an]. 802 p. (in Arabic).

Ibn Rushd (2009). *O sootnoshenii filosofiii religii* [The Harmony of Religion and Philosophy]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Kazan: izdatel'stvo DUM RT. Pp. 547–581 (in Russian).

Ibn Rushd (2009a). *O metodakh obosnovaniya printsipov veroucheniya* [The Methods of Proof Concerning the Beliefs of the Community]. Ibid. Pp. 587–669.

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

Ibn Sina (2000). *At-Ta'liqat* [Glosses]. Qum: Markaz intisharat daftar tablighat islami. 256 p. (in Arabic).

Ibn Sina (2009). *Istselenie (fragmenty)* [The Book of Healing: fragments]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Kazan: izdatelstvo DUM RT. Pp. 309–456 (in Russian).

Ibn Taymiyya (1986). *Minhaj as-sunna an-nabawiyya* [The Way of the Prophet's Sunna]. Riyadh: Jami'at al-Imam...Vol. 1. 580 p; Vol. 2. 663 p. (in Arabic).

Ibn Taymiyya (1991). *Dar' ta'arud al-'aql wa an-naql* [Averting the Conflict Between Reason and (religious) Tradition]. Riyadh: Jami'at al-Imam...Vol. 2. 403 p; Vol. 8. 541 p. (in Arabic).

Ibn Taymiyya (1998). *Naqd Maratib al-ijma'* [Refutation of Ibn Hazm's 'The Degrees of Consensus']. Appendix to: Ibn Hazm (1998). Pp. 285–308 (in Arabic).

Ibn Taymiyya (1999). *At-Tis'iniyya* [The (Treatise of) Nineteen (Aspects)]. Riyadh: Maktabat al-ma'arif. 1124 p. (in Arabic).

Ibn Taymiyya (2005). *Al-Asma' wa as-sifat* [(God's) Names and Attributes]. Part 1 — Majmu'at al-fatawa...Cairo: Dar al-wafa'. Vol. 5. 352 p.; part 2 — Ibid. Vol. 6. 366 p.

Ibn Taymiyya (2005). Sharh hadith Ibn Husayn (Commentary on Ibn Husayn's Hadith). Ibid. Vol. 18. Pp. 121–137 (in Arabic).

Marjani Sh. (1888). *Haqq al-bayan va at-taswir li-mas'alat huduth 'alam al-amr va at-taqdir* [True Explanation and Presentation of the Question of the Temporal Beginning of the World]. Appendix to the book: *al-Barq al-wamid*. Kazan: Tipografiya Vyacheslava. Pp. 65–71 (in Arabic).

Marjani Sh. (1900). *Hashiya* (Glosses). On the margins of the book: Hashiya... 'ala al-Jalal. Vol. 1. Istanbul: Dar at-tiba' al-'amira. 301 p. (in Arabic).

Marjani Sh. (2008). *Zrelaya mudrost' v raz'yasnenii dogmatov an-Nasafi* [Mature Wisdom in Explaining the Creed of an-Nasafi]. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. 479 p. (in Russian).

al-Maturidi (2017). *Kitab at-tawhid* [Book on (Divine) Unity]. Kazan: Huzur. 520 p. (in Russian).

al-Raghib al-Isfahani (2009). *Mufradat al-faz al-Qur'an* [Dictionary of Qur'anic terms]. Damascus: Dar al-qalam. 1008 p. (in Arabic).

al-Razi F. (1987). *Al-Matalib al-'aliya* [The Higher Issues]. Vol. 4. Beirut: Dar al-kitab al-'arabi. 431 p. (in Arabic).

Tarjemani K. (2015). *Put, ktorogo priderzhivalsya Mardzhani v voprosakh veroubezheniya* [The Path that Marjani followed in Matters of Faith]. Mardzhani Sh. Sbornik statey, posvyashchennyy 100-letiyu Sh. Mardzhani, izdannyy v Kazani v 1915 g. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. Pp. 161–200 (in Russian).

al-Farabi (1972). *Ob obshchnosti vzglyadov dvukh filosofov — Bozhestvennogo Platona i Aristotelya* [On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages –the Divine Plato and Aristotle]. *Filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. Pp. 39–104 (in Russian).

ON THE CONCEPTION OF ETERNAL CREATION

Abstract. The article deals with the teaching about the permanence of God's creative activity, which was traditionally considered heterodox, but which is increasingly spreading in modern theology. It gives a detailed analysis of the Qur'anic base of this teaching, rational and philosophical arguments in its favor, as well as the criticism, put forward by its supporters, against the Kalam, i. e. the doctrine of temporal finitism.

Keywords: creation, eternalism, temporalism, Muslim theology, kalam, falsafa.

Tawfiq K. Ibrahim,

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





М. Т. Степанянц

Институт философии РАН, г. Москва

ОПРОВЕРГАЯ СТЕРЕОТИПЫ: АБУЛ КАЛАМ АЗАД (1888–1958)

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта Тиграновна —

д-р филос. наук, проф., засл. деятель науки РФ, гл. науч. сотр. Сектора восточных философий, Институт философии РАН

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: marietta@iph.ras.ru

Аннотация. Убедительным опровержением стереотипного представления об исламе как о религии, непримиримо враждебной к приверженцам других конфессий служит история жизни глубоко верующего мусульманина, выдающегося политического лидера индийского национально-освободительного движения Абул Калам Азада (1888–1958). Первоначально — приверженца Алигархского движения, выступавшего за просвещение мусульман и их сотрудничество с колониальными властями. С 1911 по 1916 г. — активного пропагандиста мусульманского национализма, халифатского движения. С 1920 года до конца жизни — критика сепаратистского «мусульманского национализма», одного из виднейших руководителей партии Индийский национальный конгресс, министра просвещения секулярной Республики Индия. История эволюции взглядов Абул Калам Азада убедительно свидетельствует о динамичности исламского вероучения, которое призывает отказаться от косности во взглядах, постоянно стремиться к открытию глубинных мировоззренческих смыслов.

Ключевые слова: ислам, национализм, сепаратизм, панисламизм, секуляризм, национально-освободительное движение, колониализм, Коран, богословие.

Для цитирования: Степанянц М. Т. Опровергая стереотипы: Абул Калам Азад (1888–1958) // Ислам в современном мире, 2018; 3: 47–56;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3 -47-56

Статья поступила в редакцию: 01.06.2018

Статья принята к публикации: 10.07.2018

Среди наиболее распространенных в наше время стереотипов относительно ислама доминирующее место занимает упрощенная, а потому фактически ложная, оценка этой религии как непримиримо враждебной к приверженцам других верований. Такое восприятие возникло вследствие невежества или поверхностных знаний о происхождении ислама — самой молодой из мировых религий, о содержании его Священных текстов — Корана и Сунны, вследствие искажения истории его взаимоотношений с инаковерующими — зороастрийцами, иудеями, христианами, индусами и др. За всем этим чаще всего стоят политические мотивы и цели противостоящих и борющихся государственных элит.

Убедительным свидетельством тому, что глубоко верующий мусульманин может быть терпимым к иноверцам и даже придерживаться секулярных воззрений, является история жизни, деятельности и эволюции взглядов Абул Калам Азада (1888–1958).

Полное имя этого выдающегося политического деятеля и ученого Индостана: Маулана Абул Калам Гулам Мухуддин Ахмад бин Хайруддин ал-Хуссейни Азад (Maulana Sayyid Abul Kalam Ghulam Muhiyuddin Ahmed bin Khairuddin al-Hussaini Azad). Первое из имен — Маулана — эквивалент на языке урду арабского *мавлана* (букв. — правитель, владелец), используемое мусульманами в качестве почётного религиозного звания. В числе тех, у кого в имени было звание *мавлани*, — уважаемые мусульманским сообществом представители разных профессий, среди заслуг которых — глубокое богословское знание: великие персидские поэты Джалаладдин Руми и Абд ар-Рахман Джами, влиятельные политические деятели Мавлави Ибрагим в Бангладеш, Вакиль Ахмад Мутаваккиль в Афганистане и т. д. Абул Калам Азад именовался Мауланой в связи с его родословной. Он происходил из старинного рода делийских исламских правоведов (улемов), его отцом был Маулана Хайруддин, бенгальский мусульманин с афганскими корнями, а матерью — дочь арабского шейха Мухаммеда Захира Ватри. Но не только происхождение объясняет присвоение А. К. Азаду имени Маулана, но и исламская ученость, т. е. глубокие богословские знания. Абул Калам получил хорошее домашнее образование. Свободно владел несколькими языками, в том числе арабским, фарси, английским, урду, хинди и бенгали. Изучал историю, религию, математику и другие науки.

Полученные им знания впоследствии позволили ему написать своеобразный *тафси́р* (араб.— букв. разъяснение), т. е. толкование Корана¹.

Происхождение сказалось и на втором его имени — Сайид, указывающем на то, что он принадлежит к потомкам пророка Мухаммада по линии внуков от дочери Фатимы — Хасана и Хусейна.

За именами Маулана Сайид следует — Абул Калам. Здесь возможны два объяснения. Первое — уточнение сферы учености — Калам (араб.— слово, речь, рассуждение, спор), точнее «наука калама», в рамках которой разрабатывались религиозная философия и спекулятивное богословие ислама. Второе — мастер ведения спора, богословских дискуссий.

Как положено у мусульман, вслед за «званием» идет собственное имя — Гулам, а затем полное имя отца — Мухуддин Ахмад бин Хайруддин ал-Хуссейни. И наконец, имя Азад (букв.— свободный). Такой псевдоним решил взять Абул Калам, связав жизнь с национально-освободительным движением Индии.

Первоначально Азад придерживался тех же взглядов, что и участники Алигархского движения, которые видели путь спасения индийской мусульманской общины в сотрудничестве с англичанами. Название движения связано с Алигархским университетом, созданным по инициативе Сайид Ахмад Хана (1817–1898). Занятая им просветительская позиция отражала главную примету общественной жизни в странах Востока на начальном этапе становления идеологии национализма. Деятельность просветителей была направлена на возрождение интереса соотечественников к собственному национальному духовному наследию и одновременно на ознакомление их с достижениями европейской культуры. Ставилась сугубо прагматическая цель — подготовить молодое поколение к жизни в колониально зависимой стране. Осознавая потребность в образовательном учреждении, в котором юноши из мусульманских семей могли бы готовиться к поступлению на государственную службу или к продолжению обучения в учебных заведениях Великобритании, Сайид Ахмад Хан инициировал создание в Алигархе в 1875 году Мусульманского англо-восточного колледжа. В 1920 году колледж получил статус независимого университета, а его выпускники в начале XX в. составили политическую и культурную элиту мусульманской общины Индии. Изначально университет поддерживал общеиндийскую национально-освободительную борьбу, но впоследствии Алигарх стал базой Мусульманской лиги и движения за образование Пакистана.

Абул Калам Азад был связан с Алигархским движением недолго. Он отошел от него, приняв решение об отказе сотрудничать с колонизаторами.

¹ *Mawlana Abul Kalam Azad. The Tarjuman al-Quran. Vol. 1. Surat-ul-Fatiha. (English translation from Urdu). Bombay–London–N. Y.: Asia Publishing House. 1962.*

Примерно в 1911 г. Азад выступил как поборник «мусульманского национализма» и противник английской колониальной власти. Философские и общественно-политические взгляды того периода получили наиболее полное освещение на страницах издаваемых им газет: сначала «Ал-Хилал» (июль 1912 — ноябрь 1914 г.), а затем «Ал-Билаг» (ноябрь 1915 — апрель 1916 г.).

Решение об издании газеты, которая бы способствовала формированию общественного мнения индийских мусульман, созрело в результате двухлетнего пребывания Азада в ряде стран мусульманского Востока: в Ираке, Египте, Сирии, и Турции (1907–1909). Знакомство с иракскими революционерами, с лидерами младотурецкого движения, со сторонниками Мустафы Кемалья-паши (1881–1938) в значительной степени повлияло на политические воззрения молодого Абул Калам Азада¹. Главной задачей созданной им еженедельной газеты он считал пробуждение соотечественников-единоверцев к политической активности, к борьбе против англичан.

На страницах «Ал-Хилал» («Полумесяц») он выступал как «мусульманский националист», неразрывно связывающий политику с религией. Интерес в этом отношении представляет интервью, данное им корреспонденту «Ал-Хилал» и опубликованное в номере от 29 декабря 1912 г., в котором он, в частности, говорит: «Вы предлагаете отделить политику от религии, но, если мы пойдем на это, с чем мы останемся? Наше политическое мышление основано исключительно на религии»².

В каждом мусульманине Азад видел гражданина всемирного мусульманского братства. Эти взгляды, несомненно, несли на себе печать идей панисламизма, получивших в конце XIX — начале XX в. широкое распространение. Абул Калам Азад последовательнее, чем кто-либо другой из индийских мусульман, пропагандировал панисламистскую теорию Джемал ад-дина ал-Афгани (1838/39–1897). Он не сводил идею панисламизма к защите халифата. По его мнению, подчинение мусульманской общины халифу носит политический характер, а религиозное руководство — прерогатива Аллаха и его Пророка. При этом делалась весьма существенная оговорка — политическая лояльность сохраняется лишь до тех пор, пока халиф действует в соответствии с предписаниями Корана и учением Пророка³.

В ноябре 1914 г. «Ал-Хилал» был закрыт, а через год его дело было продолжено изданием «Ал-Билаг», просуществовавшим с ноября 1915 по апрель 1916 г. Деятельность Абул Калам Азада вызвала недовольство

¹ Азад А. К. Индия добивается свободы. М., 1961. С. 40.

² Цит. по: Khan A. W. India Wins Freedom. The Other Side. Karachi: Pakistan Educational Publishers, 1961. С. 22–23.

³ Азад А. К. Масаила-е-халифат аур джазира-е-алараб (Проблема халифата и Аравийский полуостров). Лахор, [б. г.]. (на яз. урду). С. 20–25 (на яз. урду).

колониальных властей, и на основании Закона об обороне Индии он был выслан из Калькутты. Администрации Пенджаба, Дели, Соединенных провинций и Бомбея также лишили его права на въезд. В итоге он был интернирован в Ранчи, где находился с осени 1916 по конец 1919 г.

За годы ссылки Азад окончательно отошел от сепаратистского «мусульманского национализма», став сторонником совместных выступлений мусульман и индусов в борьбе против английского колониализма¹. Он пришел к убеждению, что успех борьбы за национальную самостоятельность может быть обеспечен лишь при условии единства всех индийцев, независимо от их религиозных и языковых различий. Раздел страны по религиозному признаку не решил бы, а, напротив, еще более усугубил индусско-мусульманские противоречия: «Вместо того чтобы уничтожить религиозно-общинные опасения, раздел лишь навсегда укрепит их, создав на основе религиозно-общинной ненависти два отдельных государства»². Азад понимал, что «подлинные проблемы, вставшие перед страной, носили не религиозно-общинный, а экономический характер. Разногласия возникали не между общинами, а между классами. Как только страна получила бы свободу, индусы, мусульмане и сикхи — все осознали бы подлинный характер стоящих перед ними проблем и религиозные разногласия были бы разрешены»³.

Предвидел он также и международные последствия раздела Индии, а потому решительно выступал против того, чтобы целостность индийского государства была принесена в жертву политической независимости. «Если ангел спустится с небес,— говорил он,— и заявит с высот Кутб-Минара⁴: “Отрешись от индо-мусульманского единства и тогда в течение 24 часов вы получите *сварадж*”⁵, я откажусь от предложенного свараджа и не отступлю ни на шаг от своей позиции. Отказ от свараджа повлияет только на судьбу Индии, в то время как конец нашего единства будет потерей для всего человечества»⁶.

В молодости в своих статьях и речах Азад подчеркивал обособленность мусульман, их преимущество перед приверженцами других религий, в частности индуизма. Тогда он призывал следовать по особому,

¹ В 1920 г. Абул Калам Азад стал членом Исполкома Индийского национального конгресса и с тех пор до конца жизни занимал одно из ведущих мест в руководстве партии, неизменно отстаивая необходимость сотрудничества мусульман и индусов (1940–1946 гг. — президент ИНК; 1947–1958 гг. — сначала министр просвещения Индии, а затем министр просвещения, природных ресурсов и научных исследований).

² Азад А.К. Индия добивается свободы. С. 266.

³ Там же. С. 265.

⁴ Кутб-Минар — самый высокий в мире кирпичный минарет, строившийся несколькими поколениями правителей Делийского султаната с 1193 по 1368 г. Для мусульман этот Минарет — своеобразная «башня победы», символизирующая мощь ислама.

⁵ Хинд сварадж (букв.— индийское самоуправление) — лозунг, предложенный Махатмой Ганди (1869–1948) как одна из главных целей национально-освободительного движения.

⁶ Kabir Humayun (ed). Maulana Abul Kalam Azad: A Memorial Volume. Bombay: Asia Pub. House. 1959. С. 49.

«мусульманскому пути». Его позиция принципиально меняется с 20-х годов. Он последовательно отстаивает идею неразрывности судеб индийских мусульман и индусов, общности их основных социальных и политических интересов, сложившихся в результате многовековой совместной жизни. В своей речи председателя на Рамнагарской сессии Индийского национального конгресса в 1940 г. Азад говорил: «Наш язык, наша поэзия, литература, цивилизация, наши вкусы и одежда, наши традиции и бесчисленные повседневные мелочи несут на себе печать общей жизни и единого общества... Наша общественная жизнь в течение более чем тысячелетия привела к созданию смешанной нации»¹. В отличие от сторонников партии Мусульманская лига во главе с ее идеологом Мухаммадом Али Джинной (1876–1948), Азад не связывал национализм исключительно с религией, а объяснял это явление принадлежностью к определенной территориальной и исторической общности. Теории двух наций, на которую опирались лидеры Мусульманской лиги, выдвинувшие требование раздела Индии, Азад противопоставлял понятие «смешанной нации».

Примечательно, что Азад проводил различие между национализмом угнетающей и угнетенной нации, условно определив один как «агрессивный», другой — как «оборонительный». Согласно интерпретации Азада исламская религия не отрицает национализма, если он не носит агрессивного характера, но признает, что выше его — осознание принадлежности к всемирному человеческому братству.

В последнее десятилетие своей жизни Азад развивал идею мирового гражданства, особенно в выступлениях на международных форумах. Он считал необходимым пересмотреть метод преподавания географии и истории, чтобы воспитывать учащихся в духе «единства мира и человечества»². В приветственной речи на Второй сессии Индийской национальной комиссии по сотрудничеству с ЮНЕСКО он говорил: «Мы должны выпускать для начальной школы новые карты, на которых мир был бы окрашен в один цвет; мы должны учить ребенка тому, что он прежде всего гражданин мира, и только потом рассказывать ему, что как город для удобства разделен на различные районы, так и мир — на континенты... но эти деления не нарушают единства мира в целом»³.

Идея мирового гражданства, по существу, вытекала из его концепции единобожия и религиозного плюрализма. Она отражала его надежды на разрешение политических и социальных конфликтов в мировом масштабе путем реформы образования или синтеза культур.

¹ Цит. по: Khan A. W. India Wins Freedom. The Other Side. C. 27.

² Abul Kalam Azad. UNESCO and International Understanding. Speech of Welcome at the Second Sessions of Indian National Commission for Co-operation with UNESCO. New Delhi, March 24, 1951 // Speeches of Maulana Azad 1947–1955. Delhi, 1956. P. 152.

³ Там же. P. 151.

Азад надеялся на возможность примирения Запада и Востока. Показательно в этом смысле толкование Абул Каламом «западной» и «восточной» концепций человека. По его мнению, на Западе главное внимание всегда, начиная с греческой философии, уделялось тому, что человек **делает**, а не тому, что он **есть**. Для Востока же, напротив, характерен акцент на внутренне присущую индивиду духовность. Согласно восточным учениям личность не может быть понята, если не рассматривать ее как высшее выражение Божественного бытия.

И «западная», и «восточная» концепции человека, считал Азад, страдают определенной односторонностью в понимании сущности индивида, что приводит к губительным для человечества в целом последствиям. «Восточная» концепция возвышает его до уровня Божества (Коран даже видит в нем наместника Бога на земле), делает господином не только животного мира, но и всех сил природы¹. Правда, та же концепция, по признанию Азада, содержит в себе и прямо противоположные черты, а именно фатализм, ибо, если человек — Божественная эманация, тогда все его поступки совершаются по воле Бога, а это ведет к мысли, что «человек — игрушка в руках судьбы»².

Слабость «восточной» концепции виделась ему также в том, что она [концепция] провоцирует безучастность к человеческим страданиям, подходит к ним как к иллюзорным явлениям. Отсюда — «безразличие восточных обществ к устранению причин социальных трудностей»³. Таким образом, «восточная» концепция часто «играла тормозящую роль в деле прогресса человечества»⁴.

Наоборот, для «западной» концепции характерно понимание важности социального прогресса, который может быть достигнут в результате собственных усилий каждого члена человеческого сообщества. Вместе с тем она недооценивает духовное начало в индивиде. Если человек — прогрессивное животное, «ничто не может уберечь его от неправильного использования науки для удовлетворения своих страстей, которые не отличаются от страстей животных»⁵.

Спасение человечества, по мысли Азада, заключено в синтезе «западной» и «восточной» концепций. «Если достижения западной науки,— заявляет он,— использовать в духе утверждения подобия человека Богу, наука станет инструментом не разрушения, а установления царства благополучия, мира, прогресса»⁶.

¹ *Abul Kalam Azad. Concept of Man in the East and the West // Speeches of Maulana Azad 1947–1955. Delhi, 1956. P. 183.*

² Там же. P. 184.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ *Abul Kalam Azad. Concept of Man in the East and the West. P. 185.*

⁶ Там же. P. 187.

Азад до конца жизни оставался верующим человеком, но его глубокая вера в могущество религии как прогрессивного общественного фактора была сильно поколеблена. В 1936 г. в беседе с секретарем Махатмы Ганди Махадео Десаем (Mahadev Desai, 1892–1942) он вынужден был сделать следующее признание: «Религия подобна мощному паровому двигателю, требующему квалифицированного и осторожного управления. В руках недостойных он может привести к ужасному бедствию. К нашему огромнейшему несчастью, религия попала в недостойные руки. Последние превратили ее в свою противоположность, и я не знаю, куда мы теперь идем»¹.

Абул Калам Азад различал два аспекта во всяком религиозном учении — дух и внешнее выражение. Коран учит, что особенности, присущие отдельным религиям, есть особенности не духа (*дин*), а внешней формы выражения, способа или церемонии поклонения (*шара* или *минхадж*). Они естественны, ибо вызваны многообразием условий. «Любая религия, — признавал Азад, — должна иметь собственный ритуал, соответствующий той общественной среде, в которой она существует. Но не это главное, главное — вера в единого Бога и праведная жизнь»².

Азад усматривал основную цель религии в объединении людей: «Послание, которое приносил каждый из пророков, утверждало, что человечество — один народ, одна община и что для всех существует один Бог, вот почему все должны служить ему и жить как члены одной семьи»³.

Идея единого Бога для последователей всех мировых религиозных верований, а отсюда и единства человеческого рода, поклоняющегося одному верховному владыке, представляет собой ядро религиозно-философской системы Абул Калам Азада. Эта концепция явилась религиозно-философским обоснованием его политической позиции до конца жизни. За четыре года до кончины в уже упоминавшейся речи на Второй сессии Индийской национальной комиссии по сотрудничеству с ЮНЕСКО в 1951 году Абул Калам говорил: «Мне кажется, на протяжении тысячелетий мы без нужды продолжаем создавать миф о конфликте между Западом и Востоком. Для меня ясно, что, пока мы не внесем изменения в преподавание истории и географии, будет сохраняться множество препятствий. Возможно, самым большим препятствием является узкий национализм. ...До тех пор, пока мы не преодолеем его, будущее человека остается мрачным»⁴.

Можно не соглашаться со взглядами Абул Калам Азада, но нельзя отказать ему в самокритичности и способности к эволюции. Его суждения и взгляды во многом созвучны нашему времени. История эволюции одного

¹ Цит. по: Desai M. Maulana Abul Kalam Azad. A Biographical Memoir. Agra, 1946. P. 83.

² Там же. P. 159.

³ Desai M. Maulana Abul Kalam Azad. P. 168.

⁴ Abul Kalam Azad. UNESCO and International Understanding. Speech of Welcome at the Second Sessions of Indian National Commission for Cooperation with UNESCO, New Delhi, March 24, 1951 // Speeches of Maulana Azad. P. 152.

из выдающихся представителей уммы убедительно свидетельствует о том, что исламское вероучение — не застывшие догмы. Это живая, динамичная религия, которая призывает отказаться от косности во взглядах, постоянно стремиться к открытию глубинных мировоззренческих смыслов.

Литература

Азад А. К. Индия добивается свободы. М.: Издательство иностранной литературы, 1961. 348 с.

Азад А. К. Масаила-е-халифат аур джазира-е-алараб (Проблема халифата и Аравийский полуостров). Лахор, [б. г.] (на яз. урду).

Desai M. Maulana Abul Kalam Azad. A Biographical Memoir. Agra, 1946. 167 p.

Kabir Humayun (ed). Maulana Abul Kalam Azad: A Memorial Volume. Bombay: Asia Pub. House, 1959. xii+241 p.

Khan A. W. India Wins Freedom. The Other Side. Karachi: Pakistan Educational Publishers. 1961. Pp. xv, 405.

Mawlana Abul Kalam Azad. The Tarjuman al-Quran. Volume 1. Surat-ul-Fatiha. (English translation from Urdu). Bombay–London–N. Y.: Asia Publishing House, 1962. 201 p.

Speeches of Maulana Azad 1947–1955. Delhi: Publications Division. Government of India, 1956. 331 p.

Abul Kalam Azad. UNESCO and International Understanding // Speeches of Maulana Azad 1947–1955. Delhi: Publications Division. Government of India, 1956. Pp. 148–152.

Abul Kalam Azad. Concept of Man in the East and the West // Speeches of Maulana Azad 1947–1955. Delhi, 1956. Pp. 178–187.

References

Abul Kalam Azad (1956). UNESCO and International Understanding. *Speeches of Maulana Azad 1947–1955*. Delhi: Publications Division. Government of India.

Al-Hilal (1913). Vol. 2. No. 3 [Crescent] (in Urdu).

Azad A. K. (1929). *Islam aur neshinalism* [Islam and Nationalism]. (in Urdu).

Azad A. K. *Masayla-e- halifat aur dzhazirae-alarab* [Problem of Halifat and Arabian Pennisuela] (in Urdu). Lahore.

Azad A. K. (1961). *India dobivaetsya svobodi* [India Wins Freedom]. Russian translation. Moscow: Izdatel'stvo Inostrannaya literatura.

Desai M. (1946). *Maulana Abul Kalam Azad. A Biographical Memoir*. Agra.

Khan A. W. (1961). *India Wins Freedom. The Other Side*. Karachi.

Maulana Abul Kalam Azad (1959). A Memorial Volume. New Delhi.

Mawlana Abul Kalam Azad (1962). *The Tarjuman al-Qur'an* [Translation of the Qur'an]. Vol. 1. Surat-ul-*Fatiha*. (English translation from Urdu). Bombay–London–N. Y.: Asia Publishing House.

Speeches of Maulana Azad 1947–1955. Delhi: Publications Division. Government of India, 1956. 331 p.

Abul Kalam Azad. UNESCO and International Understanding. *Speeches of Maulana Azad 1947–1955*. Delhi: Publications Division. Government of India. 1956. Pp. 148–152.

Abul Kalam Azad. Concept of Man in the East and the West. *Speeches of Maulana Azad 1947–1955*. Delhi, 1956. Pp. 178–187.

Philosophical Thought in Islam

IN REFUTATION OF STEREOTYPES: ABUL KALAM AZAD (1888–1958)

Abstract. A convincing refutation of stereotypes about Islam as a religion of implacably hostility to the adherents of other faiths serves as an example of life, activity, and evolution of thinking that was demonstrated by an outstanding political leader of the Indian national liberation movement Abul Kalam Azad (1888–1958). Initially he was an ardent follower of Aligarh movement which stood for Muslim education and their cooperation with the colonial authorities. From 1911 to 1916 Azad is an active promoter of Muslim nationalism, Caliphate movement. From 1920 until the end of life Azad was a tough critic of the separatist Muslim nationalism, one of the most prominent leaders of the Indian National Congress Party, Minister of education of secular Republic of India. History of Azad's personal evolution convincingly testifies to the dynamic nature of Islamic teaching which calls for renunciation of dogmatic views and maintaining the constant desire to discover the deep world outlook meanings

Keywords: Islam, Qur'an, theology, nationalism, separatism, Pan-Islamic, secularism, national liberation movement, colonialism.

Marietta T. Stepanyants,

Dr. Sci. (Philos.), Full Professor,
Honoured Scholar of the Russian

Federation, principal research scientist,

Institute of Philosophy, RAS

(12, Bld. 1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation)

E-mail: marietta@iph.ras.ru





Д. В. Мухетдинов

Московский исламский институт, г. Москва,
Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

ВКЛАД ЮСУФА АЛ-КАРДАВИ В СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМСКИЙ ДИСКУРС

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 проводится обзор и анализ идей одного из крупнейших исламских учёных современности — Юсуфа ал-Кардави (р. 1926). Выделяются основные направления его творчества. Разбираются новаторские идеи в области фикха, отмечается прагматический и контекстуальный характер разрабатываемой им правовой теории. Критически освещаются наиболее спорные аспекты деятельности ал-Кардави. Особое внимание уделяется внутреннему динамизму его мысли. Автор приходит к выводу, что ряд концепций ал-Кардави, касающихся исламской солидарности, терпимости к второстепенным расхождениям и облегчения в религии, обладают непреходящей значимостью для любого мусульманина, в том числе критически настроенного в отношении отдельных взглядов египетского мыслителя.

Ключевые слова: обновление фикха, *фикх ал-акаллийат*, *васатыйя*, исламская солидарность, расхождения, современность.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Вклад Юсуфа ал-Кардави в современный исламский дискурс // Ислам в современном мире, 2018; 3: 57–72;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-57-72

Статья поступила в редакцию: 03.07.2018

Статья принята к публикации: 08.08.2018

§ 1. Краткая биография¹

Юсуф ал-Кардави (р. 1926) — достаточно сложная и противоречивая фигура. Один из наиболее влиятельных современных мыслителей в исламском мире, книги которого помогли многим людям вернуться к религии. «Умеренный исламист», интеллектуальный и духовный лидер «Братьев-мусульман» (организация запрещена в РФ), отказывающийся от поста официального главы этой группы. Популярный египетский проповедник, учёный, автор более 120 книг и сотен статей, посвящённых широкому спектру исламских вопросов, общественный деятель, глава Международного союза мусульманских учёных (учреждён в Дублине в 2004 г.), включающий суннитских, шиитских и ибадитских религиозных авторитетов. Один из основателей «Европейского совета по фетвам и исследованиям». Его передача «*Ал-шари'а ва ал-хайа*» («Шариат и жизнь») транслируется каналом «ал-Джазира», аудитория которого насчитывает 40–60 млн человек по всему миру. Помимо этого, он является одним из основателей и главным автором двух интернет-порталов: Islamonline.net и Qaradawi.net.

Основные произведения, принадлежащие перу ал-Кардави: «Фикх аз-закят», «Фикх ал-джихад», «Дозволенное и запретное в Исламе», «Исламское возрождение в свете дозволенного расхождения и осуждаемого раскола» и т. д. Среди важных для него тем можно выделить такие, как обновление фикха, роль женщин в обществе, образование, исламская экономика, искусство и индустрия развлечений, колониальная система, неоимпериализм, демократия, секуляризм, сионизм, мусульманские меньшинства на Западе и проблема Палестины.

В данной статье мы сосредоточимся в первую очередь на теоретическом вкладе Юсуфа ал-Кардави, а не на его, несомненно, богатой событиями долгой жизни.

Юсуф ал-Кардави родился 9 сентября 1926 г. в египетской деревне Сафт ат-Тураб, в районе дельты Нила. Поскольку в два года он лишился отца, то ответственность за его воспитание взяли на себя члены семьи матери. Будущий учёный получил начальное образование в местном *куттабе*, а в девять-десять лет он уже знал наизусть весь Коран.

¹ Подробнее см.: *Graf B., Skovgaard-Petersen J. Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi. NY: Columbia University Press, 2009.*

В 1939 г. он поступает в школу города Танта, административного центра провинции Эль-Гарбийя. В Танте семнадцатилетний Юсуф читает свои первые проповеди в мечети и впервые встречает Хасана ал-Банну, оказавшего на молодого человека сильнейшее влияние. С 1949 по 1953 г. он проходит обучение в ал-Азхаре, где с отличием оканчивает факультет арабского языка.

Уже в начале 1940-х гг., т. е. еще до своего переезда в столицу, ал-Кардави присоединился к «Братьям-мусульманам». С этим событием связан поворотный момент его биографии. В годы своего студенчества он объездил весь Ближний Восток, выступая в роли эмиссара организации, а также принимал участие в забастовках против протектората Великобритании над Египтом. В ходе правительственных репрессий 1940–1950-х гг., направленных на «Братъев-мусульман», молодой активист несколько раз попадал в тюрьму. В 1956 г., освободившись из заключения в очередной раз, он решает на время отойти от политического активизма и продолжить своё образование. В 1957 г. Юсуф ал-Кардави сдал квалификационный экзамен на факультете *усул ад-дин* университета ал-Азхар. 1960 г. связан с двумя событиями в судьбе ал-Кардави: во-первых, в этом году была опубликована его наиболее известная на сегодняшний день работа «Дозволенное и запрещенное в исламе», а во-вторых, тогда же он получил магистерскую степень по коранистике. Через год он был включён в состав научной делегации в столицу Катара Доху, где в 1962 г. возглавил отделение ал-Азхара — Катарский институт религиозных исследований. В его стенах в 1973 г. (уже после смерти Насера, т. е. когда ал-Кардави начал вновь посещать Египет) он с отличием защитил докторскую диссертацию «*Закаят и его влияние на решение социальных проблем*» и получил ученую степень от ал-Азхара. Эта диссертация послужила основой для второй наиболее читаемой и влиятельной работы ал-Кардави, а именно «*Фикх аз-закаят*». По мнению ряда исследователей, она до сих пор остаётся одним из самых глубоких и всесторонних анализов в соответствующей сфере. В ней ал-Кардави рассмотрел закаят как способ поддержать благосостояние достойного человека и в то же время очистить дающего милостыню, а также как всеобъемлющую систему борьбы с бедностью.

Во время своего пребывания в Дохе ал-Кардави сблизился с правящей катарской династией и даже обучал будущего эмира (1972–1995 гг.) — Хамада ибн Халифа ат-Тани. Благодаря этим связям он получил гражданство и смог остаться в стране после того, как египетские власти, возобновившие преследование «Братъев-мусульман», отказались продлевать пребывание ал-Кардави в Катаре. Две трети своей жизни египетский шейх провёл именно в Катаре: здесь родились его дети, здесь он, по сути, создал новую систему религиозного образования, независимую от Саудовской Аравии. Катар предоставил

ал-Кардави юридическую и финансовую возможность посетить множество регионов по всему миру (США, Канаду, страны Европы, Австралию, Японию и т. д.), дал площадку для ведения проповеди, ресурсы для организации международных конференций, посвящённых исламскому активизму и сближению различных ветвей ислама. Хотя ал-Кардави и считается относительно независимым мыслителем, у его критиков часто возникают (вполне понятные в свете вышесказанного) вопросы по поводу его тесных связей с катарским режимом и их возможного влияния на его объективность.

18 февраля 2011 г. ал-Кардави наконец вернулся в Египет и произнёс пятничную проповедь на площади Тахрир в Каире, в которой призывал мусульман сохранить достижения «арабской весны» и захватить мечеть ал-Акса в Иерусалиме. 16 мая 2015 г., после совершённого в 2013 г. в Египте военного переворота, ал-Кардави (вместе со свергнутым президентом, Мухаммедом Мурси, и сотней других египтян, связанных с «Братьями-мусульманами») был заочно приговорён египетским судом к смертной казни. Он до сих пор официально «разыскивается» египетскими властями.

§ 2. Васатыйя — срединный путь

Фундаментальная позиция Юсуфа ал-Кардави может быть обозначена термином «*васатыйя*». С точки зрения ислама, считает ал-Кардави, умеренность или срединность обладают особым благородством, в гораздо большей степени отличаясь от крайностей, нежели те отличаются друг от друга. Речь, разумеется, идёт не о механической усреднённости, а о «золотой середине», некоем третьем пути, позволяющем пройти между двумя одинаково неприемлемыми явлениями. В срединности заключена сама природа ислама, присущий ему упор на справедливость и сбалансированность¹. В отношении фикха *васатыйя* предполагает внимание, направленное как на текст, так и на общественные интересы. При этом верность принципу *васатыйи* освобождает от необходимости придерживаться радикально либеральных или же буквалистских интерпретаций. Либерализм неприемлем, поскольку главная цель «исламского пробуждения», по мнению ал-Кардави, состоит в том, чтобы дать исламские ответы на вызовы современности, а не приспособиться или раствориться в ней. Что касается салафизма, то ал-Кардави оказывается весьма близок методологии и духу ранних исламских модернистов, «интеллектуальных салафитов»,

¹ См. Graf B., Skovgaard-Petersen J. Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi. Pp. 213–229.

таких как Мухаммад Абдо или Рашид Рида. Тем не менее он выступает резко против ваххабистской идеологии, порицая последнюю за буквалистскую узость мышления, сектантство («создание пятого мазхаба») и предательство *мудрости* великих учёных прошлого. Таким образом, *васатыйи* в трактовке ал-Кардави — это отказ как от либерального и секулярного подхода к современности, так и от экстремизма, прикрывающегося именем ислама. С такой трактовкой связан его принцип исламской солидарности: «Сотрудничество в том, в чём мы единогласны, и взаимная терпимость в том, в чём мы расходимся»¹. Исламская солидарность (взаимовыручка и крепкие узы братства, связывающие всех мусульман), обновление фикха на принципах *васатыйи*, внимание к реалиям современного мира способны, согласно ал-Кардави, превратить ислам в «третий путь» также в социально-экономическом смысле, т. е. в эффективную альтернативу социалистическому и капиталистическому укладу. Успех этого предприятия не предопределён заранее и непосредственно связан с деяниями самих мусульман.

Осуществление принципа *васатыйи* естественным образом ведёт к творческому поиску решения, поскольку усреднённый обыватель, не исключая и верующего, бывает склонен к слепому подражанию одной из возможных альтернатив. Речь идёт о фанатичной привязанности к региону, культуре, обычаям, решениям отдельной правовой школы и т. д. Фанатичная привязанность к чему-то, что относится скорее к области нравов, нежели идей, порождает порочное расхождение, грозящее расколом. В этой связи ал-Кардави не призывает к т. н. «безмазхабности», однако утверждает, что учёному не следует ограничиваться набором готовых решений, фетв, принятых в рамках какого-то одного мазхаба. Скорее, его обязанность состоит в изучении всех возможных фетв различных мазхабов при тщательном анализе соответствующей им *далилы*, т. е. текстуального доказательства, принятого в рамках юриспруденции. Правовед, который принадлежит определённому мазхабу, вправе следовать решениям другого мазхаба, если сочтёт их более обоснованными. Тем не менее в том случае, если расхождения касаются второстепенных вопросов и обладают равной доказательной силой, никто не вправе делать на них излишний акцент и порицать сторонников альтернативного мнения (а тем более объявлять их еретиками). Ал-Кардави пишет: «... иджтихад законен, а расхождение необходимо; закон не лишает муджтахида, который допустил ошибку, вознаграждения. Каждый работает в соответствии с тем, что ему кажется наиболее вероятным. Это и есть значение милости и блага, но это не означает, что все мнения — даже если они противоречивы — верны. Верно лишь одно из них, однако все они достойны

¹ Аль-Кардави Ю. Исламское возрождение в свете дозволенного расхождения и осуждаемого раскола. Киев: Ансар Фаундейшн, 2011. С. 93.

восхваления и вознаграждения, как возвещает Всемогуший: "Мы помогли Сулейману (Соломону) разобраться в этом и даровали им обоим власть (мудрость или пророчество) и знание..." (Коран, 21: 79)»¹.

Из сказанного становится ясно, что ал-Кардави ни в коем случае не принимает идею т. н. «закрытия врат иджтихада». Иджтихад, который лишён неуместной спешки и движим лучшими религиозными побуждениями, гарантирует награду муджтахиду, даже если тот ошибается (при достижении истины ему гарантируется двойная награда). Практика иджтихада и возможность ошибки связаны внутренними отношениями, т. е. предполагают друг друга, т. к. муджтахид, в отличие от Пророка, не наделён качеством непогрешимости (*'исма*). Поскольку во всех вопросах, которые не относятся к числу фундаментальных принципов, фиксированных однозначным текстом и общим согласием учёных, решение выносилось с опорой на общественные интересы, обычаи и обстоятельства времени, современный муджтахид обязан учитывать новый контекст, задаваемый современностью. По убеждению ал-Кардави, при выборе фетвы, претендующей на наиболее адекватное мнение, необходимо учитывать определённые требования, а именно: фетвы должны согласовываться со взглядом современных экспертов в разных областях знания, легко адаптироваться в обществе, выполнять цели шариата, а также предотвращать нанесение потенциального вреда.

Акт предпочтения наилучшей, т. е. наиболее обоснованной фетвы, называется *тарджих*. Ал-Кардави выступает против практики выбора лишь нескольких отдельных фетв в конкретном мазхабе. По его утверждению, настоящий *тарджих* должен осуществляться в процессе создания фетвы. *Тарджих* — это попытка *всестороннего (шумулийя)* рассмотрения всех доступных взглядов во всех мазхабах, связанная с изучением доказательства и уходом от *таклида* (или, иначе говоря, от слепого следования определённому мазхабу). Тем не менее *тарджих* не ограничивает всех возможных форм *иджтихада*. Другой его формой оказывается *иджтихад*, служащий делу обновления, т. е. *тадждиду*. Такой *иджтихад* затрагивает проблемы, прямого решения которых нельзя обнаружить в исламских источниках или классической литературе по фикху. Таким образом, он, как было сказано выше, не касается *фиксированного* содержания фикха: например, столпов ислама или законов наследования, подтверждённых ясным кораническим текстом. К фиксированному содержанию также относятся вопросы, по которым шариат высказывает чёткие решения, такие как запрет на ростовщичество, употребление алкоголя, свинины. Для *тадждид*а, в свою очередь, речь идёт о вопросах, требующих учёта социального контекста современного

¹ Аль-Кардави Ю. Исламское возрождение в свете дозволенного расхождения и осуждаемого раскола. С. 44.

мира. Изучением современных реалий и допускаемого ими пространства правотворчества занимается *фикх ал-ваки'*. *Фикх ал-ваки'* должен быть дополнен шариатским принципом *фикх ат-тайсир*, т. е. поиском облегчающих жизнь гибких и прагматичных решений. Данный настрой противостоит ригористическому усложнению жизни через необоснованное и произвольное введение наиболее жёсткой нормы из всех возможных. Защищая свою позицию, ал-Кардави, наряду с прочим, указывает на следующий хадис: «Облегчайте, а не создавайте затруднения, радуйте (людей) добрыми вестями, а не внушайте отвращение (к Исламу)» («Сахих ал-Бухари». Хадис № 69). Египетский богослов напоминает, что запрет дозволенного подобен греху ширка.

Совершенная форма иджтихада предполагает коллективное рассуждение (т. н. *иджтихад джама'и*), поскольку одному человеку крайне сложно объективно судить о сложных процессах, идущих в современном мире. В идеальной ситуации он ведёт к консенсусу, иджме. В случае индивидуального рассуждения, настаивает ал-Кардави, иджтихад, осуществлённый кем-либо из учёных, не должен упразднять иджтихад других учёных. Скорее, данный иджтихад предлагает альтернативную точку зрения для тех верующих, которые считают приводимое обоснование убедительнее остальных. Само наличие допустимого многообразия и, в некоторых случаях, даже множественной истины — это милость внутреннего для мусульманской общины плюрализма (*ихтилаф* не как разногласие или противоречие, а в смысле наличия разных мнений). Образ действия сторонника некоторой позиции по отношению к тем, кто не разделяет его взгляды, можно описать формулой «политики компромиссов». Под компромиссами в общем случае имеется в виду великодушное и терпимое отношение к другому мусульманину, который может отстаивать свою точку зрения столь же аргументированно. В целом граница потенциального компромисса задаётся ситуационно. Это значит, что принцип, согласно которому следует выбирать наименьшее из зол, позволяет сотрудничать, по словам ал-Кардави, даже с защитником нововведений против ещё большего новатора и с безбожником против ещё большего безбожника¹.

§ 3. Взаимосвязь фикха и современности

Уважение к разнообразию, акцент на облегчении религии², общей целесообразности шариата, умеренности и согласии призваны

¹ Аль-Кардави Ю. Исламское возрождение в свете дозволенного расхождения и осуждаемого раскола. С. 101.

² Яркий и удачный пример реализации данной установки см.: Кардави Ю. Дозволенное и запретное в исламе. М.: Умма, 2007.

обеспечить привлекательность исламского права в условиях современности. Современность делает возможным такой режим жизни, при котором обычные декреты богословов теряют способность обратить кого-то к вере. Человек становится куда более мобильным, он может переезжать с места на место, возрастает критичность его ума (впрочем, скорее как установка, нежели как действительная проницательность) и общая информированность. Он склонен преследовать свои личные цели и стремиться к индивидуальному благополучию, зачастую не связанному с благом общины. Набор добродетелей его жизни (в нейтральном смысле — ценностных жизненных ориентиров) не определяется полностью религиозным дискурсом. Скорее, конфигурация ценностных установок лишь отчасти включает в себя и религиозные добродетели. Современный человек ценит политическую свободу, широту выбора, наличие альтернатив. Но у этой модели современности имеются и негативные последствия: утрата себя в непрерывном движении, ставшем самоцелью, растущий цинизм и ассимиляция общим порядком. Особую угрозу это несёт мусульманским меньшинствам, проживающим в странах Запада. Нельзя убеждать их в том, что система, которая организует их жизни, целиком порочна и несовместима с исламом. Подобная риторика может привести либо к геттоизации мусульманских меньшинств, обрекающей их на противостояние местным властям и напряжённые отношения с соседями, либо к ещё большей утрате исламом своего авторитета в их жизни.

Как культурная ассимиляция, так и практическое обособление мусульманских меньшинств от социально-политических реалий стран их проживания не способствуют расцвету уммы. Очевидно, что для большей части западных мусульман вопрос о выходе за пределы американского или европейского социального порядка даже не стоит. Их повседневная жизнь определяется другими проблемами. Следовательно, задача богослова, проповедника, исламского учёного — предложить этим меньшинствам такие инструменты осмысления своей исламской идентичности и пути соотношения с ней, которые, сохраняя их в лоне религии, поспособствуют более активному включению в процессы западного общества. Подобное включение вовсе не противостоит желанию изменить наличные обстоятельства — скорее, оно настраивает мусульман на более диалогический лад и делает их критику более продуктивной. Потому, согласно ал-Кардави, необходимо принять во внимание всё, что помогает мусульманам эффективнее исполнять религиозное обязательство «приносить добро и пресекать зло».

Организации, возглавляемые ал-Кардави, например упомянутый «Европейский совет по фетвам и исследованиям», стремятся помочь западным мусульманам стать полноценными гражданами своих

государств и воспрепятствовать при этом утрате их самобытности. Стоит отметить, что именно Юсуф ал-Кардави был первопроходцем в разработке новой ветви исламского права под названием *фикх ал-акаллийат*, или «исламское право меньшинств». К меньшинствам, о которых идёт речь, относятся мусульмане, проживающие в немусульманских странах. Несмотря на особую актуальность *фикх ал-акаллийат* для рассматриваемой группы, данная правовая концепция обладает универсальным потенциалом, поскольку практически каждый из ныне живущих мусульман так или иначе затронут тенденциями модерна. Собственно говоря, по этой причине многие теоретики критикуют саму идею *фикх ал-акаллийат*, призывая к созданию изначально более универсальных концептуальных схем. И всё же подход ал-Кардави может оказаться гораздо более жизнеспособным и перспективным в социальном плане. Его фикх, разрабатываемый в качестве ответа на конкретные реалии стран Запада, отличается прагматичным характером, а не глобальностью теоретического охвата, которая рискует не выйти за рамки лозунгов и проектов.

В отношении указанной прагматичности важно сделать одно замечание: поскольку ал-Кардави включён в дискурсивную традицию классического исламского права, он занят именно реформой, или обновлением фикха, а не его произвольным изменением, имеющим цель подстроиться под запросы современности. В тех случаях, когда, по мнению египетского мыслителя, отсутствует явная угроза исламу или сплочённости исламской уммы, он отказывается идти против традиционных интерпретаций. Как отмечает ал-Кардави, при решении проблем фикха необходимо обращаться к его наследию — *турас ал-фикхи*. Современная интерпретация шариата невозможна без глубокого понимания основополагающих текстов и традиции истолкования, а правильная реформа фикха — это развитие, идущее изнутри. Кроме того, важен характер этого обращения к традиции: нередко при буквальном следовании текстам великих правоведов прошлого мы промахиваемся мимо того дела, которым они были заняты. Бездумная или фанатичная защита какого-либо их мнения без учёта контекста, логических оснований и пользы последнего для уммы оказывается большей неверностью их делу, нежели оправданное и мудрое изменение, продолжающее их путь.

Способность оценить дело великих правоведов прошлого и продуктивно *продолжить* его (что можно концептуально противопоставить ваххабитскому фантазму возвращения в золотой век ислама) требует от муджтахидов наличия таланта и таких качеств, как образованность, хорошая память, вдумчивость и основательность. Несмотря на высокие требования, предъявляемые к муджтахиду, ал-Кардави считает, что наша эпоха в целом облегчает процесс реализации

иджитхада. Современные технологии, в частности радио, телевидение, Интернет, авиасообщение и т. п., помогают учёному экономить много времени, которое его предшественник тратил на то, чтобы встретиться с прославленным шейхом, собрать необходимую информацию или же получить доступ к редкой рукописи. Здесь сказывается общее благожелательное отношение ал-Кардави к достижениям научно-технического прогресса, на которые он в значительной мере опирается в своей проповеди и которые составляют предмет его неиссякаемого интереса (возможно, неслучаен тот факт, что дочь египетского мыслителя, Ильхам Юсеф ал-Кардави, является всемирно признанным специалистом в области ядерной физики). Примером подобного интереса к технологическим эффектам современности являются фетвы, которые разрешают создание «банков грудного молока» для сирот (достаточно дискуссионная проблема) или допускают пересадку органов от неживого человека живому, от мусульманина немусульманину и наоборот — при условии, что донор осведомлён обо всех последствиях и медицинская операция не представляет для него серьёзной опасности¹.

Ещё одной важной темой творчества ал-Кардави, наряду с реформой фикха и умеренностью в религии, является гендерный вопрос, т. е. проблема взаимоотношения полов, их социальных ролей, юридических прав и обязанностей. Итак: согласно ал-Кардави, каждый стих в Коране в равной степени относится как к женщинам, так и к мужчинам, за исключением эпизодов, в которых конкретно упоминается один из двух полов, например, в связи с ситуацией наследования. Показательно, что ещё во время своего обучения в ал-Азхаре он последовательно выступал за право женщин быть зачисленными в данное учебное заведение. Кратко позицию египетского богослова можно обозначить следующим образом: женщины и мужчины равны в глазах Господа, они обладают равными политическими правами и должны получить одинаковый доступ к образованию. Более того, дело состоит не только в предоставлении равных прав, но и в соучастии фактическому обеспечению их реализации. Подобное соучастие предполагает изменение господствующих в традиционном обществе настроений, связанных с этим вопросом. Можно сказать, что ал-Кардави, подобно тунисскому философу Рашиду ал-Ганнуши и суданскому правоведа Хасану ат-Тураби, поддерживает своеобразный «освободительный проект» для женщин, который согласовывался бы с традиционным шариатом. Если не считать дискурс либерального ислама (Н. Х. Абу Зайд, М. Аркун, «исламский феминизм» и др.), подход ал-Кардави к гендерному вопросу оказывается одним из наиболее инновационных.

¹ См. Fatwa of Dr. Yusuf al-Qaradawi.// Organ Transplantation From the Islamic Perspective. Putrajaya: Ministry of Health Malaysia, 2011. P. 26.

§ 4. Дискуссионные вопросы

Как было сказано в самом начале, ал-Кардави — одна из наиболее спорных фигур в контексте современного ислама. Сегодня в Интернете можно встретить сотни публикаций с примерным названием «Заблуждения шейха Юсуфа ал-Кардави». Его критикуют фундаменталисты, либералы, активисты светских движений. Для одних он остаётся непререкаемым духовным авторитетом, другие считают его чуть ли не вероотступником. В частности, радикалы критикуют его за разрешение ученицам французских школ не надевать хиджаб, поскольку это может вызвать конфликт со школьной администрацией и воспрепятствовать получению образования. Разумеется, при этом ал-Кардави подвергает яростной критике решение французского правительства о запрете на ношение хиджаба — он защищает необходимость носить хиджаб, поскольку такова религиозная обязанность (т. е. речь не идёт о простом религиозном символе). В этом, в зависимости от разделяемой наблюдателем перспективы, усматривают как оппортунизм, так и гибкость, присущую египетскому шейху. Ещё одним пунктом критики радикалов является фетва ал-Кардави, допускающая употребление в пищу продуктов, содержание спирта в которых не превышает 0,005% (если содержание спирта стало результатом естественного брожения). По мнению ал-Кардави, поскольку такие продукты не способны вызывать опьянение, основание их запрета не может быть аналогически выведено из шариатского запрета на употребление вина и т. п. Кроме того, в 2001 г. ал-Кардави выступал против разрушения талибами Бамианских статуй Будды, за что также был осуждён рядом фундаменталистских религиозных авторитетов.

Другим вопросом, в связи с которым позиция ал-Кардави подверглась критике, особенно со стороны учёных Саудовской Аравии, является вопрос о допустимости «самоподрыва». В этом осуждении с ними солидарны и представители более умеренных течений. В целом, ал-Кардави считает, что насилие не является легитимным средством политической борьбы, если речь не идёт о самозащите, справедливой войне, направленной на защиту ислама, или революции против тирана (в том случае, если иные средства борьбы оказываются неэффективными). Руководствуясь последним соображением, ал-Кардави, в частности, призвал к убийству М. Каддафи в 2011 г. Вместе с тем ал-Кардави выступал резко против терактов в США в 2001 г. или терактов в России в 2009 и 2010 гг. Объектами его критики стали также теракты в Испании, Великобритании, Ираке и ряде других стран. Однако он не считает взрывы террористов-смертников в Израиле актами террора в принципе. Напротив, согласно ал-Кардави, в этом случае мы имеем дело

с примером великого героизма. Он убеждён, что речь идёт об эпизодах национально-освободительной борьбы против сионистского аггрессора. Таким образом, он не одобряет насильственные акции, *если* они проводятся «за пределами Палестины».

Данная оговорка важна. **Во-первых**, она нарушает сложившийся консенсус учёных (отнюдь не симпатизирующих сионизму), согласно которому самоподрыв боевиков следует приравнять к самоубийству, однозначно запрещённому в исламе. Сам ал-Кардави указывает, что исламская концепция джихада не позволяет убивать невинных мирных жителей, женщин и детей. При этом он поддерживает нападения террористов-смертников на *всех* израильтян, в том числе и на женщин, поскольку рассматривает израильское общество как «полностью военизированное» — общество, в котором полностью отсутствуют гражданские лица. Даже дети, в т. ч. находящиеся в утробе матери, являются, по мнению ал-Кардави, допустимой целью, поскольку в будущем они пополнят ряды израильской армии¹. Здесь важно отметить, что чья-то *возможность* становления израильским солдатом в будущем не приравнивает его *сейчас* к допустимой в рамках оборонительного джихада цели. Кроме того, концепцией «полностью военизированного общества» не определяется и, тем самым, не оправдывается именно террористическая форма борьбы — террорист-смертник не перестаёт быть самоубийцей и принципиально отличается от участника боевых действий против *солдат ЦАХАЛ в актуальный момент времени*. На наш взгляд, в данном вопросе передёргивание со стороны ал-Кардави более чем очевидно. Никто не должен лишать человека жизни и права определять собственную судьбу. **Во-вторых**, упомянутая оговорка ал-Кардави мотивирована исключительно политической конъюнктурой. Он не приводит внятных и достаточно обоснованных аргументов в пользу своей точки зрения, которые относились бы к области фикха. А это значит, что не существует никакого логического препятствия для экстраполяции данной «оговорки» на другие регионы земного шара: на Индию, Китай (напряжённость в Синьцзян-Уйгурском автономном районе), Россию и т. д. Вопрос о том, в какой мере соблазном для различных экстремистских групп является такое риторико-политическое «обоснование» позиции, оставляем на справедливый суд читателя.

По всей видимости, антисионистской ангажированностью объясняется отсутствие критичности ал-Кардави и по такому вопросу, как Холокост. Не будучи, подобно М. Ахмадинежаду «отрицателем Холокоста», он, тем не менее, предлагает своеобразное богословское его

¹ См.: Yusuf Al-Qaradawi tells BBC Newsnight that Islam justifies suicide bombings. [Электронный ресурс] // URL: http://www.bbc.co.uk/pressoffice/pressreleases/stories/2004/07_july/07_newsnight.shtml (дата обращения: 20.08.2018).

оправдание (как кажется, во многом ретроспективного характера), согласно которому евреи заслужили геноцид за свои грехи. Кроме того, по мнению ал-Кардави, данный геноцид стал своеобразным Божественным предупреждением, которое евреи проигнорировали. У нас возникают сомнения о том, насколько богослов обладает полномочиями делать заявления подобного характера. Скорее, в данном случае мы имеем дело с риторикой, лишённой как серьёзного богословского обоснования, так и вообще сколько-нибудь внятной разумной аргументации, т. е. с произвольной точкой зрения, отражающей своеобразное интеллектуальное фиаско её последователя. Вообще, ал-Кардави довольно типичным образом, к огромному сожалению, смешивает евреев в целом и определённые аспекты израильской политики. Насколько это способствует мирному разрешению палестино-израильского конфликта и вообще является продуктивным способом мыслить исторический процесс, опять же оставляем на суд читателя.

12 октября 2012 г. в эфире катарского телевидения Юсуф ал-Кардави назвал Россию (наряду с Ираном и Китаем) «врагом мусульман и ислама номер один» и потребовал от мусульман всего мира бойкотировать её. Речь шла о политическом и экономическом бойкоте, аналогичном тому, к которому египетский богослов призывал ранее в связи с США и Израилем. Подчеркнём ещё раз: шейх ал-Кардави ограничился публичным заявлением и не позволял какие-либо противоправные действия в отношении граждан нашей страны. Более того, на протяжении многих лет он был последовательным противником сепаратизма на Северном Кавказе и пользовался там определённым авторитетом. Упомянутые высказывания ал-Кардави явились логическим следствием его позиции по поводу «арабской весны». В частности, он с самого начала поддерживал восставших в Сирии и утверждал, что «арабская весна» — это подлинно народное восстание. Дело не в реальном или мнимом вмешательстве иностранных сил в процессы 2011 г., происходившие на Ближнем Востоке, а в том, что, согласно ал-Кардави, масштаб волнений свидетельствует о действительно накопившемся народном недовольстве правящими режимами и не объясняется какими-либо конспирологическими «геополитическими» теориями. Разумеется, Запад вмешался в события «арабской весны», преследуя собственные интересы (к слову, как считает ал-Кардави, ситуационно и до определённой поры не всегда радикально отличные от интересов самих восставших). Практически во всех революциях и переворотах, когда-либо случавшихся в истории, участвовали внешние силы — как на стороне народных масс, так и на стороне правящих режимов. Критикуя идеализированное представление о народных восстаниях, нельзя на корню отрицать народные восстания как феномен. Слова ал-Кардави, последовательно критиковавшего баасистский режим

в Сирии, касались тех стран, которые так или иначе поддерживают (военной силой, поставками вооружения, защитой в ООН и т. д.) правительство Башара Асада. И они не вызывают удивления.

Безусловно, ал-Кардави можно критиковать за «двойные стандарты»: призывая к демократии и республиканской форме правления, он не выступает за свержение монархических династий в Катаре или Саудовской Аравии. С другой стороны, ал-Кардави не утверждает и сакрального статуса этих монархий. По сути, египетский богослов поддержал действительный, как он считает, взрыв народного недовольства, сметавший авторитарные режимы Ближнего Востока. В такой перспективе вопрос о форме правления оказывается вторичным — первичным является вопрос о фактическом народном согласии/несогласии с тем, что имеет место в политической жизни их стран, а также, разумеется, о движущих это согласие/несогласие идеалах. Достаточно эмоциональное высказывание ал-Кардави локализовано во времени и касается вполне понятного политического контекста. Он не утверждал ни того, что Россия *по самой своей сути* является врагом ислама, ни того, что она будет оставаться таким врагом вечно. Прискорбно в первую очередь то, что своё недовольство современной политикой России египетский богослов облёк в формулировку, будто бы сталкивающую Россию и ислам как таковой. Всё-таки для выражения политической позиции следовало найти более осторожные слова, учитывая количество населяющих нашу страну мусульман.

Подводя итог рассмотрению данного сюжета, необходимо сделать два замечания: во-первых, как многие уже указывали, речь не идёт о *богословской* позиции ал-Кардави, поскольку он выражал личное мнение и не издавал соответствующую фетву; во-вторых, данное высказывание ал-Кардави не должно (да и не может) сводить на нет его многолетний труд в области фикха, призыв к общеисламской солидарности, его критику джихадистов, размышления об умеренности в религии и о недопустимости фанатизма.

§ 5. Заключение

Юсуф ал-Кардави остаётся одним из ведущих голосов современного ислама. На наш взгляд, он действительно сумел оценить *дело* великих правоведов прошлого и творчески подойти к истолкованию исламских источников. Основной задачей своей жизни египетский богослов видел (и продолжает видеть) всестороннее обновление фикха, пересмотр его традиционных концепций и отказ от устоявшихся мнений, более не соответствующих контексту современности. Ал-Кардави убеждён, что на протяжении своей истории мусульмане должны вновь и вновь

обращаться к пересмотру тех решений, которые не относятся к небольшому числу окончательно фиксированных положений, обеспечивающих саму идентичность ислама. Строго говоря, обновление — это не какой-то особый проект или план действий. Скорее, это сама форма существования исламской общины, мера её внутренней силы и жизнеспособности. Общественный интерес, не противоречащий ясному тексту Корана и Сунны, должен стать главной заботой мусульман по всему миру. Этот интерес заключается в таком единении и союзе мусульман (вовсе не обязательно политико-государственном), который помогал бы нашей умме наиболее успешно исполнять завет ислама: распространять благо и пресекать зло. Отсюда становится ясным то внимание, с которым ал-Кардави подходит к проблеме внутримусульманского раздора: огромная энергия, которую мусульмане расходуют на борьбу друг с другом по поводу второстепенных вопросов, могла бы быть направлена в русло созидательного участия в общем деле.

Литература

- Аль-Кардави Ю. Исламское возрождение в свете дозволенного расхождения и осуждаемого раскола. Киев: Ансар Фаундейшн, 2011. 160 с.
- Кардави Ю. Дозволенное и запретное в исламе. М.: Умма, 2007. 156 с.
- Graf B., Skovgaard-Petersen J. Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi. NY: Columbia University Press, 2009. 256 P.
- Fatwa of Dr. Yusuf al-Qaradawi // Organ Transplantation From the Islamic Perspective. Putrajaya: Ministry of Health Malaysia, 2011. P. 26.

References

- Al-Qaradawi Y. (2011) *Islamskoe vozrozhdenie v svete dozvolennogo raskhozhdeniya i osuzhdaemogo raskola* [The Islamic Awakening in the Context of Permissible Differences and Condemned Schism]. Kiev: Ansar Foundation. 160 P.
- Al-Qaradawi Y (2007). *Dozvolennoe i zapretnoe v islame* [The Lawful and the Prohibited in Islam]. Moscow: Ummah, 2007. 156 P.
- Graf B., Skovgaard-Petersen J. (2009). *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi*. NY: Columbia University Press. 256 P.
- Fatwa of Dr. Yusuf al-Qaradawi. *Organ Transplantation From the Islamic Perspective*. Putrajaya: Ministry of Health of Malaysia, 2011. P. 26.

YUSUF AL-QARADAWI'S CONTRIBUTION TO CONTEMPORARY ISLAMIC DISCOURSE

Abstract. The article reviews and analyses the ideas of one of the most influential contemporary Islamic scholars, Yusuf Al-Qaradawi (born 1926). The main areas of his work are being mapped out. The paper also investigates Al-Qaradawi's pioneering ideas in the field of fiqh, and takes note of pragmatic and contextual nature of his legal theory. The scope of the article also includes critical characterisation of the most problematic aspects of Al-Qaradawi's work. Inner dynamic character of his thought is being particularly highlighted. The author comes to conclusion that a number of conceptions authored by Al-Qaradawi possess an enduring significance for any adherent of Islam, including those critical of some specific views presented by Egyptian thinker. Those conceptions concern Islamic solidarity, tolerance to minor divergences of opinion, facilitation of religion.

Keywords: renewal of fiqh (tajdīd al-fiqh), fiqh al-aqalliyāt, wasat (al-wasatiyyah), islamic solidarity, divergence of opinion, modernity.

Damir V. Mukhetdinov,

Cand. Sci. (Polit.), head of Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, Moscow, 109382 Russian Federation);
Professor, the Faculty of Asian and African Studies,
Saint Petersburg State University
(11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com





И. Р. Насыров

Институт философии Российской академии наук, г. Москва

«КНИГА МУДРОСТЕЙ» (КИТАБ АЛ-ХИКАМ) ИБН 'АТА' АЛЛАХА АЛ ИСКАНДАРИ КАК ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКИЙ ПАМЯТНИК МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА

НАСЫРОВ Ильшат Рашитович —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр.

Институт философии Российской академии наук

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: ilshatn60@mail.ru

Аннотация. Небольшая по объему, представляющая собой сборник изречений «Книга мудростей» (*Китаб ал-хикам*) выдающегося египетского суфия Ибн 'Ата' Аллаха ал-Искандари (1260–1306) является одной из наиболее читаемых книг из наследия исламского мистицизма (суфизм). В ней, как и в других своих сочинениях, автор раскрывает наиболее важные положения учения и духовной практики суфийского *тариката* шазилийа, в частности излагает основные тезисы мистического метода познания суфиев, или «Пути [к Богу]» (*тарик*).

Ибн 'Ата Аллах полагает, что бескорыстная любовь суфия к Богу есть на самом деле опосредованное проявление извечной любви Бога к своим созданиям, обнаруживающейся в творении бесчисленных форм мира. Это значит, что многообразие мировоззренческих систем, в том числе религиозных, есть извечный замысел Бога, выражение универсальной истины и божественный любви ко всем созданиям. Этот суфийский тезис не призывает к стиранию культурных и религиозных различий, но, тем не менее, подразумевает сущностное единство людей. Осознание мира как универсального

целого требует от них проявления чувства благоговения ко всему сущему, любви и уважения друг к другу, независимо от религиозной принадлежности. Сочинение Ибн 'Ата' Аллаха «Книга мудростей» (*Китаб ал-хикам*) способствует раскрытию потенциала универсализма и терпимости исламской религии. Его мысли о сущностном единстве человечества чрезвычайно актуальны и сегодня в свете необходимости укрепления идеалов мира, взаимного уважения и взаимопонимания между всеми народами.

Ключевые слова: Ибн 'Ата' Аллах ал-Искандари, исламский мистицизм (суфизм), Ибн 'Араби, суфийское мистическое познание (*ма'рифат*), единство бытия, ал-Газали.

Для цитирования: Насыров И.Р. «Книга мудростей» (*Китаб ал-хикам*) Ибн 'Ата' Аллаха ал-Искандари как литературно-философский памятник мусульманского Востока // Ислам в современном мире, 2018; 3: 73–92;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-73-92

Статья поступила в редакцию: 18.06.2018

Статья принята к публикации: 31.07.2018

Среди наиболее читаемых книг из наследия исламского мистицизма (суфизм) особое место занимает небольшая по объему, представляющая собой сборник изречений «Книга мудростей» (*Китаб ал-хикам*) Ибн 'Ата' Аллаха ал-Искандари (1260–1306) — выдающегося египетского суфия-мистика, третьего шейха в *силсила* (духовная генеалогическая линия) суфийского *тариката* шазилийа. В середине прошлого века профессор А. Арберри в своей работе «Суфизм»¹, в частности, отмечал: «...увлекательная и красноречивая книга, еще не переведенная до конца...» С тех пор ознакомление научной и широкой общественности с одним из главных текстов Ибн 'Ата' Аллаха значительно продвинулось. В 1973 г. его «Книга мудростей» вышла в переводе на английский язык², а 1986 г. — была опубликована издательством «Восточная библиотека» (Бейрут, Ливан) в переводе на французский. Последний был выполнен выдающимся исламоведом и специалистом по североафриканскому суфизму Полем Нвийа (1925–1980)³. В 2000 г. увидел

¹ Arberry A. J. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. London: Allen & Unwin, 1950. P. 88.

² См. *Ibn 'Atā'illāh al-Iskandarī*. Ibn 'Atā'illāh s. *Ṣūfī aphorisms* (*Kitāb al-ḥikam*). Translated with an introduction and notes by Victor Danner. Leiden. E. J. Brill. 1973.

³ Nwiya P. Ibn 'Atā' Allāh et la naissance de la confrérie ṣāḍilite (Édition critique et traduction des *Ḥikam*, précédées d'une Introduction sur le soufisme et suivies notes sur le vocabulaire mystique Par Paul Nwiya). Beyrouth: Dar al-Machreq Éditeurs, 1986.

свет русский перевод «Книги мудростей» Ибн ‘Ата’ Аллаха¹. Переведена она и на другие языки мира, в том числе турецкий и малайский. К ней составлено более пятидесяти комментариев, в том числе «Пробуждение воли» (*Иказ ал-химама*) Ибн Аджибы, «Комментарии [к “Книге” мудростей]» (*Шарх ал-хикама*) Абд Аллаха аш-Шаркави, два комментария под названиями «Откровения Милостивого» (*ал-Футухат ар-рахманийа*) и «Ключи добродетелей» (*Мифтах ал-фада’ил*) Ахмада Заррука и сочинение «Комментарии [к “Книге” мудростей]» (*Шарх ал-хикама*) Ибн ‘Аббада ар-Ронды. Некоторые суфии даже полагали изречения-хикмы Ибн ‘Ата’ Аллаха чуть ли не откровениями свыше².

Столь высокой оценки в исламской традиции удостоилась разве что поэма «Маснави» великого мусульманского поэта-мистика Джалал ад-дина Руми (1207–1273). Вошедшая в число шедевров мировой литературы, она была названа суфием ‘Абд ар-Рахманом Джами (XV в.) Кораном на персидском языке. И если поэма Руми пользовалась колоссальной популярностью в ираноязычном регионе, преимущественно в восточной части исламского мира, то «Книга мудростей» Ибн ‘Ата’ Аллаха почти сразу обрела известность в западной его части, особенно в Магрибе. Постепенно это небольшое сочинение нашло своих почитателей во многих странах. На протяжении столетий его читали в мечетях, в суфийских обителях-текке, в мусульманских учебных заведениях-медресе, в частных домах, и со временем оно стало одной из книг мусульманской классики.

1. Ибн ‘Ата’ Аллах — мусульманский религиозный ученый и суфийский мыслитель

Ибн ‘Ата’ Аллах (полное имя — Тадж ад-дин Абу ал-Фадил ибн Мухаммад ибн ‘Абд ал-Карим ибн ‘Ата’ Аллах ал-Искандари) сформировался как религиозный ученый в кругу богословов маликитского богословско-правового толка (*мазхаб*)³ Александрии (Египет). С детства он изучал комплекс религиозных дисциплин — кораническую экзегетику (*‘илм ат-тафсир*), хадисоведение (мусульманское предание), исламскую юриспруденцию (*фикх*), а также арабскую филологию. Кардинальные изменения в судьбе Ибн ‘Ата’ Аллаха были связаны с событием,

¹ [Шейх] Ибн ‘Ата’ Аллах ал-Искандари (Александрийский). Книга мудростей (Китаб ал-хикама)/ пер. с араб. И. Р. Насырова; под ред. с коммент. и примеч. И. Р. Насырова. Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000.

² Ибн ‘Аджиба. ‘Иказ ал-химама фи шарх ал-хикама. Каир: Дар ал-ма‘ариф. Б. г. С. 15–16.

³ Маликитский мазхаб — одна из четырех богословско-правовых школ суннитского ислама, основоположником-эпонимом которой является Малик ибн Анас (711–795).

произошедшим еще до его рождения, когда суфийский шейх Абу-л-Хасан аш-Шазили (1196–1258) основал в 1227 г. в Тунисе свою обитель (*завия*), а затем — суфийское братство, названное впоследствии его именем — шазилия. Ученик Абу-л-Хасана аш-Шазили, шейх Абу-л-‘Аббас ал-Мурси (ум. в 1287), построил в 1244 г. суфийскую обитель в Александрии, начал набирать учеников и пропагандировать учение наставника. В начале своей богословской деятельности Ибн ‘Ата’ Аллах относился к суфизму достаточно прохладно, но однажды он посетил кружок, где шейх Абу-л-‘Аббас ал-Мурси читал проповедь, и это перевернуло жизнь Ибн ‘Ата’ Аллага. Он вступил в суфийское братство, переехал в Каир, где стал шейхом-наставником братства шазилия.

Ибн ‘Ата’ Аллах — автор значительного числа произведений. Но восторженных отзывов удостоилась именно его «Книга мудростей» (*Китаб ал-хикам*), по праву относящаяся к шедеврам духовного наследия исламской культуры. Видный специалист по суфизму Поль Нвийа высказался об этом произведении Ибн ‘Ата’ Аллага следующим образом: «Его *Хикам*, бесспорно, представляет собой последнее суфийское чудо, сотворенное на берегах Нила»¹. Английский суфиевед Мартин Лингс (1909–2005) сравнил внутреннюю структуру этого произведения с ожерельем из драгоценных камней². Вероятно, этим он хотел подчеркнуть, что подобно тому, как ожерелье рассыпается, если из него вынуть хотя бы один камень, так и целостность этой книги будет нарушена, если из нее изъять хотя бы одно изречение.

В чем же причина необычайной популярности «Книги мудростей»? Наверное, в том, что, как и поэзия Руми, творчество Ибн ‘Ата’ Аллага, наиболее полно выразившееся в этом сочинении, не подвластно времени и преодолевает культурные границы. Достоинство «Книги мудростей» — в ее универсальности, обращенности ко всем людям, независимо от их вероубеждений и просто убеждений, в умении пробуждать в их душе чувство присутствия абсолюта. Ведь человек через осознание своей конечности (смертности) с неизбежностью выходит за свои конечные границы, начинает вопрошать о предельных основаниях своего бытия³, то есть задавать вопросы об Абсолюте.

Эта мистическая близость вопрошающего человека к Абсолюту заставляет его постоянно искать в актах человеческого знания абсолютное утверждение той или иной истины или моральной максимы, несмотря на одновременное признание непостижимости

¹ Nwiyā P. Ibn ‘Atā’ Allāh et la naissance de la confrérie šāḍilīte (Édition critique et traduction des *Ḥikam*, précédées d’une Introduction sur le soufisme et suivies notes sur le vocabulaire mystique Par Paul Nwiyā). P. 35.

² См.: Lings M. Foreword // *Ibn ‘Atā’illāh al-Iskandarī*. Ibn ‘Atā’illāh s. *Šūfī aphorisms* (*Kitāb al-ḥikam*). Translated with an introduction and notes by Victor Danner. Leiden. E. J. Brill. 1973. P. VII.

³ См.: Копет Э. Основы метафизики. Киев: Тандем, 1998. С. 73.

и недостижимости Абсолюта. Можно сказать, что богопознание, хотя бы в виде вопрошания об абсолютном основании мира, возможно уже в силу того, что «конечный дух, хотя и связанный миром опыта, сущностно превышает последний в простирации к абсолютному и бесконечному бытию»¹.

Сказанное означает, что в каждом акте знания человек не только постигает окружающую реальность, не только овладевает рациональной ее стороной, выявляя в ней закономерности, но с необходимостью обращается и к тому, что находится позади всей реальности, к Абсолюту. Каждый акт человеческого познания определяется этой обращенностью к Абсолюту, и эта мистическая близость познающего «я» к Абсолюту фундирует попытки человека найти в своих актах знания абсолютное утверждение той или иной истины, несмотря на понимание относительности своего знания в свете аксиоматического положения о непознаваемости Абсолюта.

Сказанное в полной мере относится к творчеству Ибн 'Ата' Аллаха. Для него Бог — единственная реальность, в то время как явления и вещи мира не обладают реальным бытием, их существование носит иллюзорный характер. Эту мысль он подчеркивает в своем сочинении *Лата'иф ал-минан*: «У нее (вещи) нет бытия...Шейх 'Абу-л-Хасан [аш-Шазили] сказал: “Разве в бытии что-то еще есть, кроме Царя-Истинного (*малик ал-хакк*)?”»². В понимании Ибн 'Ата' Аллаха отношение множественного мира и Бога следует рассматривать по аналогии с отношением «явное — скрытое» (*захир — батин*): вещи мира подобны зеркалам, благодаря чему возможно мистическим образом созерцать в них Бога³. В символическом выражении «Бог есть свет» Он и явный и одновременно скрытый, так как в силу своей ослепительности остается недоступным для постижения. Бог одновременно имманентен и трансцендентен миру («Воистину, Истинного скрывает от тебя Его близость от тебя. Он скрылся, потому что Он очень явен, и стал недостижим для зрения, потому что Его свет слишком ослепителен») ⁴. Отдельные изречения из «Книги мудростей» как нельзя лучше проливают свет на представление Ибн 'Ата' Аллаха о соотношении абсолютного и относительного, единого и множественного:

То, что указывает на существование Его неодолимой силы,— так это то, что ты скрыт от Него тем, что не существует наряду с Ним...

...Как можно представить, что Его скрывает нечто? Он тот, который делает явным и видимым все.

¹ Корет Э. Основы метафизики. С. 207.

² Ибн 'Ата' Аллах ал-Искандари. *Лата'иф ал-минан*. Каир: Мактабат ал-кахира, 2004. С. 30, 112.

³ См. Ибн 'Ата' Аллах ал-Искандари. *Лата'иф ал-минан*. С. 28.

⁴ Ибн 'Аджиба. *'Иказ ал-химама фи шарх ал-хикама*. С. 372.

Как можно представить, что Его скрывает нечто? Он тот, который является посредством всего.

Как можно представить, что Его скрывает нечто? Он тот, который является во всем.

Как можно представить, что Его скрывает нечто? Он тот, который виден и очевиден для всякой вещи.

Как можно представить, что Его скрывает нечто, когда Он — являющийся до существования всякой вещи?

Как можно представить, что Его скрывает нечто, когда Он — самый явный в сравнении со всякой вещью?

Как можно представить, что Его скрывает нечто? Он — тот единственный, рядом с которым не существует ничего.

Как можно представить, что Его скрывает нечто? Он ближе к тебе, чем все другое.

Как можно представить, что Его скрывает нечто? Ведь если бы не Он, ничего бы не возникло.

Удивительно! Как может проявляться сущее в ничто, или как удерживается созданное наряду с Тем, качество Которого — вечность?¹

Как мы видим, теологическое представление о Боге как о Едином, Абсолюте, заменяется в суфизме идеей о том, что единственной реальностью является Бог. Этот суфийский тезис служит сквозной темой «Книги мудростей» Ибн 'Ата' Аллаха. В ней автор неустанно напоминает читателю о необходимости искать абсолютное основание своего существования: «Внешность мира — иллюзорна, обманчива, а внутренняя суть мира — поучительна»². Это утверждение Ибн 'Ата' Аллаха созвучно позиции великого древнегреческого философа Платона, который в своем диалоге «Федон» учит, что истинный философ должен готовиться к смерти путем серьезного размышления о ней, отрешиться от преходящих чувственных утех, думать о вечном и пылливо взыскать истины и знания³.

Сказанное не означает, что Ибн 'Ата' Аллах принадлежал к числу философствующих резонеров и маргиналов, выпавших за рамки своей религиозной и культурной традиции. Напротив, он был крупнейшим мусульманским правоведом-факихом, и творчество его следует рассматривать в свете исламской мистической (суфийской) традиции, которая в XIII–XIV вв. переживала свой расцвет. Этому способствовали два важных обстоятельства — масштабная деятельность суфийского мыслителя и философа Ибн 'Араби (1165–1240), названного последователями «Величайшим шейхом», и распространение суфийских братств-тарикатов, в том числе братства шазилия, в исламском мире.

¹ Ибн 'Аджиба. 'Иказ ал-химама фи шарх ал-хикама. С. 74, 78–83.

² Там же. С. 215.

³ См.: Платон. Федон. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 37.

Кроме того, расцвет суфизма в XIII в. с небывалым усилением его роли в жизни мусульманского общества был обусловлен и социально-политическими факторами. После падения Аббасидского халифата в 1258 году культурная жизнь исламского мира переместилась в Египет, мамлюкские правители которого немало способствовали укреплению позиций суннизма, возводили общественные здания, поддерживали медресе (исламские учебные заведения) и обители-*завии* суфиев. Период расцвета суфийской традиции совпал с «золотым веком» исламской культуры, которая стала определять в ту пору материальный и духовный уровень культуры мировой. Суфизм же превратился в одну из важнейших составляющих культуры ислама.

Возвращаясь к роли Ибн 'Араби в этом процессе, заметим, что его творчество было значительным явлением интеллектуальной жизни мусульман того периода. Он был крупнейшим суфийским мыслителем, создателем учения о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*), автором таких классических суфийских произведений, как «Мекканские откровения» (*ал-Футухат ал-маккийя*) и «Геммы мудрости» (*Фусус ал-хикам*). Деятельность Ибн 'Араби позволила обнаружить общность положений теоретического суфизма, которые разрабатывали его предшественники (Сахл ат-Тустари (818–896), ал-Джунайд (830–910), Абу Наср ас-Сарадж (ум. 988), ал-Худжвири (ум. между 1073 и 1077), ал-Калабази (ум. 990), Абу Талиб ал-Макки (ум. 996), ал-Газали (1058–1111) и т.д.). Правильное понимание теоретического суфизма невозможно вне учения Ибн 'Араби, так как его идеи оказали огромное влияние на суфийскую интеллектуальную мысль.

В тот же период суфизм переживает новый этап, связанный с оформлением его как института, а именно — с формированием суфийских братств (*тарикатов*). Ибн 'Ата' Аллах ал-Искандари вошел в историю исламского мистицизма (и шире — исламской религии и культуры) не только как автор «Книги мудростей» и других сочинений, но и как систематизатор наследия своих духовных наставников-шейхов — Абу-л-Хасана аш-Шазили, основоположника-эпонима суфийского братства шазилия, и Абу-л-'Аббаса ал-Мурси. Ибн 'Ата' Аллах наследовал им, став, как уже говорилось, третьим шейхом-наставником братства шазилия, и в этом качестве сыграл большую роль в становлении институциональных форм суфизма, а также в окончательном оформлении основных концепций учения и духовной практики умеренного суфизма.

Непосредственное участие Ибн 'Ата' Аллаха в укреплении и развитии организационных структур практического суфизма в виде братства шазилия стало одной из причин заметного влияния его творчества на духовный мир ислама. Успехом широкого распространения это братство обязано таланту Ибн 'Ата' Аллаха, оставившего после себя

богатое письменное наследие, оказавшее влияние на последующую суфийскую мысль.

Власти оказывали содействие суфийским братствам, что способствовало созданию благоприятных условий для развития интеллектуальной традиции суфизма. Подтверждением тому — творчество Ибн 'Ата' Аллаха. Он подвижничал в качестве шейха-наставника и находил время для составления своих произведений, которые сыграли важную роль в формировании облика исламского мистицизма.

2. «Книга мудростей» (*Китаб ал-хикам*) как памятник суфийской мысли

Сочинения Ибн 'Ата' Аллаха в целом и «Книга мудростей» в частности выражают наиболее важные положения учения и духовной практики братства шазилия. Это суфийское братство представляет традиционный суннитский суфизм, который делает упор на покорности Богу и укрощении души (*нафс*), рассматриваемой как источник низменного начала в человеке. Для этого братства характерно также поощрение социальной активности своих членов в деле распространения этических идеалов. Шейх Абу-л-Хасан аш-Шазили большее значение придавал реализации мистического богопознания (*ма'грифа*). Он требовал от своих учеников «срединности», то есть умеренности на суфийском поприще, призывал их не усердствовать в отрешении от мирского (*зухд*) и советовал не посвящать все свое время размышлениям над текстами суфийских шейхов. Он рассматривал мистическое богопознание как высшее выражение веры, а не интеллектуальное созерцание и размышление над абсолютными основаниями бытия.

Последующие шазилийские шейхи также не требовали от своих учеников полностью порывать с миром. Они полагали, что суфий должен искать себе пропитание трудом, а не попрошайничать. Обоснование своего учения и практики шейхи братства шазилия находили в сочинениях представителей умеренного суфизма (Абу Талиба ал-Макки, Абу Хамида ал-Газали и Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 1074))¹. Для последователей братства шазилия была характерна высокая степень социальной адаптации. Они не стремились выделяться в обществе особой одеждой или поведением и старались трудом обеспечить себе материальное благополучие.

Исходя из принципов своего братства, Ибн 'Ата' Аллах, уже будучи суфийским шейхом, не оставил деятельность богослова и факиха-правоведа маликитского мазхаба. Он успешно работал преподавателем

¹ См. Ибн 'Ата' Аллах ал-Искандари. *Лата'иф ал-минан*. С. 47–48, 67.

в медресе при соборной мечети ал-Азхар и в медресе ал-Мансурийа. Как и ал-Газали, Ибн 'Ата' Аллах не противопоставлял мистический опыт религиозному закону (шариат). Он считал, что шариат нуждается в дополнении непосредственным знанием о Боге (*ма'рифат*). С его точки зрения, посмертное спасение людей прямо зависит от неукоснительного соблюдения религиозного закона (шариат) при оживления его суфийскими этическими идеалами.

Перу Ибн 'Ата' Аллаху принадлежат такие сочинения, как «Ключ преуспевания и светоч душ» (*Мифтах ал-фалах ва мисбах ал-арвах*), «Свет освещения для избавления от суетных забот» (*ат-Танвир фи искат ат-тадбир*), «Чистая цель в познании уникального имени» (*ал-Касд ал-муджаррад фи ма'рифат ал-'исм ал-муфрад*), «Корона невесты для воспитания душ» (*Тадж ал-'арус ал-хави фи тахзиб ан-нуфус*) и др. Большой популярностью пользуется его биографическая работа «Тончайшие сокровенности божественных даров [в жизни шейхов Абу-л-'Аббаса ал-Мурси и Абу-л-Хасана аш-Шазили]» (*Лата'иф ал-минан [фи манакиб аш-шайх Аби ал-'Аббас ал-Мурси ва шайхи-хи Аби ал-Хасан аш-Шазили]*)¹, которая содержит много сведений о двух первых шейхах братства шазилийа — шейхе Абу-л-Хасане аш-Шазили и шейхе Абу-л-'Аббасе ал-Мурси.

В своем самом известном сочинении — «Книге мудростей» (*Китаб ал-хикам*) — Ибн 'Ата' Аллах сумел изложить свои взгляды в виде кратких изречений. Выбор автором именно этого жанра не случаен. Зачастую при написании текстов суфийских мыслителей форма короткого дидактического афоризма или изречения оказывается более уместной, чем многотомный трактат, потому неверно думать, что лишь в виде последнего суфийская традиция дает адекватное изложение своих идей. Нужно понимать, что самое важное в практическом суфизме — организация условий для духовной практики, в центре которой — богопоминание (*зикр*) и свободные молитвы (*ахзаб* и *салават*).

Шейхи Абу-л-Хасан аш-Шазили и Абу-л-'Аббас ал-Мурси, стоявшие у истоков братства шазилийа, считали основным средством реализации цели духовной практики чтение составленных ими различных молитв (*аврад*, *азкар*) для богопоминания, основного способа мистического познания в суфизме. В братстве шазилийа из всех видов богопоминания предпочтение всегда отдавалось свободной молитве — *хизб* (мн. ч. *ахзаб*) и *салат* (мн. ч. *салават*). Это делалось как с целью расширения социальной базы братства (свободная молитва близка к ритуальной молитве (*салат*), одному из пяти предписаний ислама), так и ради мистического познания — посредством истолкования

¹ В литературе принято использовать сокращенное название этого произведения — *Лата'иф ал-минан*.

свободной молитвы как ответа на обращение Бога в предвечности к человеческим душам с требованием признать его как их Господа¹, то есть путем переосмысления коранического сюжета о предвечном Завете в духе суфийского учения². В другом своем сочинении *Лата'иф ал-минан* Ибн 'Ата' Аллах приводит большое количество свободных молитв, приписываемых шейху Абу-л-Хасану аш-Шазили³.

Философская позиция Ибн 'Ата' Аллаха в «Книге мудростей» имеет в своей основе суфийские учения о бытии и познании. Во-первых, мир следует воспринимать как универсальное целое, в котором все присутствует во всем, в каждом частном следует видеть целое, Абсолют. Во-вторых, в области познания Абсолюта необходимо полагаться на интуитивный метод. Об этом Ибн 'Ата' Аллах говорит в следующих изречениях: «Кто знает Бога, тот видит Его во всем <... > Сердце и духовная сокровенность (*сирр*) — это места излияния божественного света»⁴. Однако такой подход не означает отрицания эвристических возможностей рационального познания. Тем не менее человек способен обрести знание об абсолютных истинах только посредством экзистенциального опыта мистического переживания непосредственного присутствия божества, Абсолюта в душе.

Свою концепцию богопознания Ибн 'Ата' Аллах излагает в духе умеренного суфизма. Процесс постижения истин сверхчувственного мира он понимает как последовательное прохождение особых духовных «стоянок» (*макамат*) и как переживание мистических «состояний» (*ахвал*). С его точки зрения, мистическое познание не находится в прямой зависимости от усердия (*муджахада*) суфия, воздержания от мирского (*зухд*) и т.д. В соответствии с шазилийской традицией, он полагает, что мистику следует делать упор не на частные психотехнические приемы, а на богопоминание (*зикр*) — главный способ избавления от «небрежения [Богом]» (*гафла*) и достижения состояния постоянного «присутствия при Боге» (*худур*). Конечной целью мистического познания он считает *фана'*, или «гибель, исчезновение» — в духовном смысле — в Боге. Это духовное состояние Ибн 'Ата' Аллах рассматривает как постижение «истин» сверхчувственного мира. Вполне очевидно, что на его взгляды повлияло умеренное, или «трезвое», направление в суфизме, родоначальником которого считается ал-Джунайд. Последний создал учение о *фана'/бака'*, суть которого сводится к следующему: после возвращения из «исчезновения [в Боге]» (*фана'*) в состояние «трезвости» (*сахв*) исламский мистик должен отдавать отчет о своем опыте «пребывания [в Боге]» (*бака'*).

¹ См.: Коран, 7:172.

² Шиммель А. Мир исламского мистицизма/пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. М.: «Алетейя»; «Энигма», 2000. С. 121, 127, 134.

³ См. *Ибн Ата' Аллах ал-Искандари. Лата'иф ал-минан*. С. 163–175.

⁴ *Ибн 'Аджиба. 'Иказ ал-химама фи шарх ал-хикама*. С. 370, 348.

Как полагает Ибн 'Ата' Аллах, есть два вида мистического познания, или две разновидности Пути к Богу (*тарик*), — «Путь идущих [к Богу] (*тарик ас-саликин*) и «Большой Путь» (*тарик кубра*). Первый вид богопознания представляет собой метод «отрешенных от мирского» (*зуххад*), отвергающих мирские блага ради по-своему понимаемого благочестия и познания «божественных истин». Ибн 'Ата' Аллах пишет: «Воистину, посвятившие себя поклонению Богу (*'уббад*) и отрешенные от мирского (*зуххад*) чуждаются всякой вещи, потому что они не видят Господа Бога во всякой вещи. Если бы они увидели Его во всем, то не чуждались бы ничего»¹. Вторым видом мистического познания (и ему богослов отдает предпочтение) является метод суфиев, которые, пребывая «с вещами», то есть не порывая с миром, способны мистически созерцать Бога во всем («Кто знает Бога, тот видит Его во всем»)². В дальнейшем в рамках братства шазилийа эта классификация метода мистического познания получит свое развитие. Согласно Ибн 'Айаду (ум. в 1909), есть два вида мистического познания: 1) «путь ясности» (*тарик ал-джала'*), или духовная практика «отрешенных от мирского» (*зуххад*), и 2) «путь изыскания и занятия знанием» (*тарик ал-'илм*, или *тарик ал-ба'с ва ал-иштигал би-л-'улум*). Второй метод, как он пишет, «совершеннее» (*атамм*)³.

Для понимания взглядов Ибн 'Ата' Аллах на мистическое познание следует обратиться к его онтологическим представлениям в контексте учения о единстве бытия Ибн 'Араби. Дело в том, что после «Величайшего шейха» теоретический суфизм развивался в русле явной либо скрытой полемики с ним. В целом в суфийской традиции сложились три точки зрения на идеи Ибн 'Араби: а) осуждение с позиций защитников «правоверия»; б) предложение легализации его произведений в качестве обязательного «руководства» для всех суфиев без исключения; в) признание гениальности его учения при одновременном требовании запрета чтения его книг неподготовленными верующими⁴. В целом же сторонники практического суфизма не приняли философские концепции Ибн 'Араби, сочтя их слишком радикальными.

Ибн 'Ата' Аллах также не разделял подхода Ибн 'Араби к онтологической проблематике, что сказалось в итоге на разном понимании ими природы суфийского познания (*ма'рифат*). В вопросе отношения Бога к множественному миру Ибн 'Ата' Аллах придерживался религиозно-философской парадигмы, характерной для средневековой арабо-мусульманской мысли, — Бог должен пониматься как строго

¹ Ибн 'Аджиба. 'Иказ ал-химама фи шарх ал-хикама. С. 275.

² Там же. С. 370.

³ Ибн 'Айад. Ал-Мафахир ал-'алийя фи-л-масир аш-шазилийа. Каир: Мактабат ва матба'ат Мустафа ал-Баби ал-Халаби, 1993. С. 45–47.

⁴ Кныш А. Д. Учение Ибн 'Араби в поздней мусульманской традиции // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 17.

и принципиально внеположный множественному миру, которому Он дает начало. Именно это аксиоматическое положение о Едином (Бог), порождающее проблему его Его противопоставленности множественности, было переосмыслено Ибн 'Араби как *двуединство* взаимно обуславливающих друг друга противоположностей (Единое (Бог) и многое (множественный мир)). Бог и явления мира представляются двумя сторонами чего-то *одного*, вечностным и временным аспектом последнего. Бог и явления мира суть две стороны чего-то *одного*, вечностный и временной аспекты последнего.

В строгом соответствии со своим онтологическим учением Ибн 'Араби переосмыслил и учение о мистическом познании (*ма'риф*). Для него мистическое познание не есть чисто гносеологический акт снятия покрова с истин бытия, напротив, он понимает мистическое познание как бытийный процесс, трансцендентный акт: «имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей»¹. Такое понимание стало возможным за счет пересмотра сути познания, каковым является для него самораскрытие Бога в формах мира в ходе бесконечного процесса богоявления (*таджаллин*) в нем. Ибн 'Араби ставит процесс познания сверхчувственной реальности в прямую зависимость от представления о божественном акте творения как бесконечного проявления Бога через сотворенный мир. Творение представляет собой переход абсолютного бытия (Бог) из состояния «сокрытости» в состояние проявленности. Эту трансформацию следует понимать как перманентный процесс, или «новое творение» (*халк джадид*). Причем процесс проявления Бога в формах множественного носит вневременной характер.

Представления Ибн 'Араби о самораскрытии Бога в мире предопределили его понимание сущности познания. Он рассматривал человека как место самопознания Бога, имея в виду не конкретного эмпирического человека, а «совершенного человека» (*инсан камил*). Посредством «совершенного человека» обеспечивается взаимообуславливание Бога и мира, скрытого и явного сторон единого бытия. У «совершенного человека» есть та полнота, которая отсутствует у двух сторон бытия — Бога и мира, ведь последние в состоянии выразить только один из двух его аспектов — вечный или временный². Лишь в «совершенном человеке», благодаря его уникальному онтологическому устройству, Бог познает себя через самых совершенных людей — пророков и «избранных Божьих» (*авлийа*)³.

¹ Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 461.

² Ibn 'Arabî. La production des cercles. *Kitâb inshâ' ad-dawâ'r al-ihâtiyya*. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Paul Fenton & Maurice Gloton. Texte arabe établi par H. S. Nyberg. Paris: Editions de l'Eclat, 1996. P. 25.

³ Chittick W. C. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology. Albany: State University of New York Press, 1998. P. XII, XXV.

В отличие от «Величайшего шейха», Ибн 'Ата' Аллах, выстраивает отношение «явное — скрытое» в соответствии с онтологией платоновского типа: есть два горизонта бытия — подлинное и совершенное бытие (мир идей) и бытие несовершенное (множественный мир). Эмпирический мир — всего лишь бедная и неподлинная копия совершенного бытия. Ибн 'Ата' Аллах пишет:

*Внешность мира — иллюзорна, обманчива, а внутренняя суть мира — поучительна. Душа смотрит на иллюзорную внешность мира, а сердце внемлет назиданию сути мира*¹.

Согласно Ибн 'Ата' Аллаху, отношение «явное — скрытое» (захир — батин) характеризуется дуальностью, что объяснимо в свете его онтологических взглядов (как уже отмечалось, Бог понимается им как принципиально внеположный множественному миру). Он пишет:

*Луч света сокровенного разума удостоверяет тебя о близости Бога к тебе, око сокровенного разума удостоверяет тебя о твоём небытии перед ликом Его бытия, а истина сокровенного разума удостоверяет тебя о Его бытии и что нет ни твоего небытия, ни твоего бытия*².

Ибн 'Араби переосмысливает суфийскую концепцию двух способов обретения знания свыше — пророчество и «избранничество» (вилайа). Формально признавая превосходство пророчества над избранничеством, он утверждает превосходство избранничества над пророчеством в том отношении, что пророки получают свое знание опосредованно, а «избранник Божий» (вали) черпает свое знание непосредственно от Бога³. В отличие от характерного для нефилозофского суфизма представления о вали-чудотворце, Ибн 'Араби считает, что тот не обладает способностью вмешиваться в порядок вещей, подчеркивая строгую детерминированность происходящих в мире процессов и событий⁴.

Согласно же Ибн 'Ата' Аллаху, конечной целью мистического познания является достижение состояния «наибольшей близости» человека к Богу, что следует понимать в чисто духовном смысле — как обретение морального совершенства путем усвоения богоугодных качеств⁵. Для реализации мистического познания необходимы благодать свыше и усердие самого суфия:

Есть два света: одному разрешено дойти до поверхности сердца, а другому — проникнуть в него. Часто бывает, что свет приходит, чтобы войти в сердце, но, найдя его набитым образами тварного мира,

¹ Ибн 'Аджиба. 'Иказ ал-химама фи шарх ал-хикама. С. 215, 218.

² Там же. С. 116.

³ Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийя. Т. 1. С. 203–204.

⁴ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. С. 115.

⁵ Ибн Ата' Аллах ал-Искандари. Ал-Касд ал-муджаррад фи ма'рифат ал-исм ал-муфрад. Каир: Мактаба мадбули, 2002. С. 42.

*возвращается туда, откуда приходит. Освободи свое сердце от преходящего, тленного и наполнишь его сокровенными знаниями и тайнами!*¹

И что особенно важно, при ответе на вопрос, кто выше стоит в познании Бога, пророки или «избранники Божьи» (*авлийа*'), он, в отличие от Ибн 'Араби, отдавал приоритет первым, то есть пророкам. Взгляды Ибн 'Ата' Аллаха на пророчество (*нубувва*) и «избранничество [друзей Божьих]» (*вилайа*) сводятся к следующему. После смерти пророка Мухаммада поступление истин свыше не прекратилось. Благодаря помощи Бога пророческий довод (*бурхан набавий*) будет всегда передаваться (сообщаться) всем последующим поколениям людей. На «избранников Божьих» (*авлийа*') возложена почетная функция «выявления» (*изхар*) пророческих истин. В отличие от Ибн 'Араби, Ибн 'Ата' Аллах утверждает, что «избранник Божий» (*вали*) не равен посланнику и пророку, а ниже его в деле познания сверхчувственной реальности. «Знай, что явные лучи света на “избранниках Божьих” (*авлийа*') — это от озарения их светом пророчества»². Другими словами, «избранники Божьи» следуют пророкам, но никак не превосходят их в знании.

Отталкиваясь от этих идей, Ибн 'Ата' Аллах, вслед за своими учителями, призывал своих последователей и учеников делать основной упор на нравственное совершенствование и неукоснительное следование предписаниям шариата и Сунны, на почитание «избранников Божьих», то есть, суфийских шейхов, «следующих» за пророками. Ибн 'Ата' Аллах своими утверждениями о чудесах (*карамат*) суфийских шейхов, наследующих пророкам, стремился подкрепить суфийское представление об «избранниках Божьих» (*авлийа*') как о продолжателях дела пророков среди живущих людей. Он полагал, что благоговейное и трепетное отношение простых верующих к *авлийа*' должно содействовать претворению в жизнь принципа «повеление одобряемого и запрещение осуждаемого» (*ал-'амр би-л-ма'руф ва ан-нахй 'ан ал-мункар*) — одной из основных моральных максим ислама, определяющей личную обязанность мусульманина — следовать добру и избегать зла³. Ибн 'Ата' Аллах стремился к тому, чтобы шазилийское учение в целом и суфийская этика в частности способствовали формированию у адептов братства как традиционных суфийских идеалов благочестия и смирения, так и активной социальной позиции.

Ибн 'Ата' Аллах последовательно отстаивает идею крупнейшего мусульманского мыслителя и философа ал-Газали (1058–1111), что решение неразрешимых с точки зрения разума метафизических и мировоззренческих проблем возможно лишь путем их рассмотрения

¹ Ибн 'Аджиба. 'Иказ ал-химама фи шарха ал-хикама. С. 440–441.

² Ибн 'Ата' Аллах *ал-Искандари*. Лата'иф ал-минан. С. 16.

³ Там же. С. 32, 42.

в плоскости этики. Ведь исламский мистицизм (суфизм) есть учение о мистическом «Пути» (*тарик*), ведущем человека через нравственное самосовершенствование к постижению абсолютных истин. Поэтому в «Книге мудростей» тема мистического познания сопряжена с темой 'адаба — благопристойности, благого поведения:

Кто не идет к Богу по чистосердечному пути добра, будет приведен к Нему цепями испытаний.

Кто не благодарит Господа Бога за блага, тот только способствует их исчезновению, а тот, кто благодарит Его за них, удерживает их за узду.

Бойся наличия Его благ для тебя тогда, когда ты все продолжаешь дурно вести себя с Ним,— это есть заманивание тебя к губельному концу. «[А тех, которые считали ложью Наши знамения], Мы низведем так, что они не узнают» (Коран, 7:182, пер. смыслов — И. Ю. Крачковского).

[Суфий]-мурид проявляет невежество, когда поступает невежливо и неучтиво [с Богом], а наказание для него откладывается, и он говорит, что если бы его поступок был невежливым, то был бы он лишен откровений [свыше] и заслужил удаление от Бога. Возможно, уже прервался свет [несущий откровения] от Него, хотя пока прекратилось только увеличение света, а он не чувствует этого. Возможно, ты уже поставлен в удаление [от Него] и ты не осознаешь этого, хотя это проявилось только в том, что Господь Бог дает тебе волю поступать так, как пожелаешь¹.

Как и другие суфийские мыслители, Ибн 'Ата' Аллах переносит поиск единой религиозной истины, утверждаемой Кораном, за пределы ограниченного разума, в область интеллектуального созерцания и любви. Интеллектуальное созерцание дает возможность увидеть, что каждое сущее, взятое в вечностном аспекте своего существования, является не иным Абсолюту, и совпадает со всеми другими сущими. Это значит, что всякое поклонение и вероисповедание угодно Абсолюту, Богу. Многообразие религий есть извечный божественный замысел², проявление Его любви к созданиям. Ибн 'Ата' Аллах пишет: «Его забота о тебе дарована не взамен чего-то от тебя — ведь где ты был, когда Его предвечное внимание было направлено на тебя и Его забота предстала перед тобой! В Его предвечности ('азал) не было искренности действий, не было состояний существования,— там не было ничего, кроме чистого дара»³. Эта изначальная божественная любовь к созданиям является причиной творения мира, согласно бытующему в суфийских кругах «священному

¹ Ибн 'Аджиба. 'Иказ ал-химама фи шарх ал-хикама. С. 165, 168, 170, 172.

² Masroori Cyrus. An Islamic Language of Toleration: Rumi's Criticism of Religious Persecution // Political Research Quarterly. Vol. 63. No. 2 (June 2010). Published by: Sage Publications, Inc. on behalf of the University of Utah. P. 253.

³ Ибн 'Аджиба. 'Иказ ал-химама фи шарх ал-хикама. С. 378.

хадису» (*хадис Кудси*)¹: «Я был скрытым сокровищем, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил мир»².

Бескорыстная любовь мистика к Абсолюту (Бог) есть на самом деле опосредованное проявление извечной любви Абсолюта к созданиям. Эта бескорыстная любовь Бога проявляется в творении бесчисленных форм мира. Ибн 'Ата' Аллах пишет: «Господи! Благодаря разнообразию созданных Тобой вещей и изменению их состояний я уже понял, что Ты желаешь познакомить меня с Собой во всем [в мире], чтобы я не мог не узнать Тебя во всем»³. Это значит, что многообразие мировоззренческих систем, в том числе религиозных, есть извечный замысел Бога⁴, выражение универсальной истины и божественный любви ко всем созданиям.

Этот тезис, отстаиваемый Ибн 'Ата' Аллахом, вовсе не предполагает размывания культурных и религиозных различий, но, тем не менее, подразумевает сущностное единство людей. Осознание мира как универсального целого, присутствия всего во всем, требует от людей проявления чувства благоговения ко всему сущему, любви и уважения друг к другу, независимо от религиозной принадлежности. Наличие в творчестве Ибн 'Ата' Аллаха гуманистического измерения чрезвычайно важно. Его сочинения, особенно «Книга мудростей», способствуют раскрытию потенциала универсализма и терпимости исламской религии. Его мысли о сущностном единстве человечества не теряют своей актуальности и сегодня в свете настоятельной необходимости укрепления идеалов мира, взаимного уважения и взаимопонимания между народами во всем мире.

Литература

Ибн 'Аджиба. 'Иказ ал-химама фи шарх ал-хикама. Каир: Дар ал-ма'ариф. Б. г. 653 с.

Ибн 'Айад. Ал-Мафахир ал-'алийя фи-л-масир аш-шазилия. Каир: Мактабат ва матба'ат Мустафа ал-Баби ал-Халаби, 1993. 239 с.

Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийя. Бейрут: Дар 'ихйа' ат-турас ал-'араби, 1998. 2720 с.

Ибн 'Ата' Аллах ал-Искандари. Ал-Касд ал-муджаррад фи ма'рифат ал-исм ал-муфрад. Каир: Мактабат мадбули, 2002. 144 с.

¹ «Священный хадис» (*хадис Кудсий*) — высказывание, относящееся к корпусу хадисов, но считающееся словами не пророка Мухаммада, а Бога.

² *Ан-Найсабури, Низам ад-дин ал-Хасан*. Тафсир ан-Найсабури. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 1996. Т. 1. С. 269.

³ *Ибн 'Аджиба*. 'Иказ ал-химама фи шарх ал-хикама. С. 604.

⁴ *Masroori Cyrus*. An Islamic Language of Toleration: Rumi's Criticism of Religious Persecution. P. 253.

Ибн 'Ата' Аллах ал-Искандари. Лата'иф ал-минан. Каир: Мактабат ал-кахира, 2004. 176 с.

[Шейх] Ибн 'Ата' Аллах ал-Искандари (Александрийский). Книга мудростей (Китаб ал-хикам)/пер. с араб. И. Р. Насырова; под ред. с коммент. и примеч. И. Р. Насырова. Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000. 290 с.

Кныш А. Д. Учение Ибн 'Араби в поздней мусульманской традиции // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 6–19.

Корет Э. Основы метафизики. Киев: Тандем, 1998. 248 с.

Ан-Найсабури, Низам ад-дин ал-Хасан. Тафсир ан-Найсабури. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1996. 3735 с.

Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.

Платон. Федон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. 528 с.

Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 327 с.

Шиммель А. Мир исламского мистицизма/пер. с англ. Н. И. Пригаиной, А. С. Раппопорт. М.: «Алетейа», «Энигма», 2000. 416 с.

Arberry A. J. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. London: Allen & Unwin, 1950. 141 p.

Chittick W. C. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology. Albany: State University of New York Press, 1998. xl+483 pp.

Ibn 'Arabî. La production des cercles. *Kitâb inshâ' ad-dawâ'r al-ihâtiyya*. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Paul Fenton & Maurice Gloton. Texte arabe établi par H. S. Nyberg. Paris: Editions de l'Eclat, 1996. 82 p.

Ibn 'Aṭā'illāh al-Iskandarî. Ibn 'Aṭā'illāh s. Sufi aphorisms (*Kitâb al-ḥikam*). Translated with an introduction and notes by Victor Danner. Leiden. E. J. Brill. 1973. xiv+88 p.

Lings M. Foreword, in: Ibn Ata Allah s. Sufi Aphorisms (*Kitâb al-ḥikam*). Translated with an introduction and notes by Victor Danner. Leiden. E. J. Brill. 1973. Pp. VII–VIII.

Masroori Cyrus. An Islamic Language of Toleration: Rumi's Criticism of Religious Persecution // Political Research Quarterly. Vol. 63. 2010. No. 2 (June). Published by: Sage Publications, Inc. on behalf of the University of Utah. Pp. 243–256.

Nwiya P. Ibn 'Atā' Allāh et la naissance de la confrérie ṣāḍilite (Édition critique et traduction des Ḥikam, precedes d'une Introduction sur le soufisme et suivies notes sur le vocabulaire mystique Par Paul Nwiya). Beyrouth: Dar al-Machreq Éditeurs, 1986. xv+323 p.

References

Ibn 'Ajība. *'Iqaz al-himam fi sharḥ al-ḥikam* [Wakening Aspiration: Commentary on the *Ḥikam*]. Cairo: Dar al-ma'ārif, Without date. 653 p. (in Arabic).

Ibn 'Ayyad. *Al-Mafākhir al-'aliyya fi-l-ma'āthir ash-shādhiliyya* [The best Qualities in the Shādhilī Sufī Order]. Cairo: Maktabat wa maṭba'at Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1993. 239 p. (in Arabic).

Ibn 'Arabī. *Al-Futuḥāt al-Makkiyya* [The Meccan Revelations]. Beirut: Dār 'ihyā' al-turāth al-'arabī, 1998. 2720 p. (in Arabic).

Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari. *Al-Qasd al-mujjarad fi ma'rifat al-ism al-mufrad* [The Pure Goal Concerning Knowledge of the Unique Name]. Cairo: Maktaba madbuli, 2002. 144 p. (in Arabic).

Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari. *Laṭā'if al-minan* [The Subtle Blessings]. Cairo: Maktabat al-Qākhiraḥ, 2004. 176 p. (in Arabic).

[Sheikh] Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari (Aleksandriiskii). *Kniga mudrostei* (Kitab al-ḥikam [The Book of Wisdoms]). Perevod s arabskogo Nasyrova I. R. Pod redaktsiei s kommentariyami i primechaniyami Nasyrova I. R. Ufa: RIO RUNMTS Goskomnauki RB, 2000. 290 p. (in Russian).

Knysh A. D. Uchenie Ibn 'Arabi v pozdnej musul'manskoj tradicii [Ibn 'Arabi's Teaching and the Later Islamic Tradition]. *Sufizm v kontekste musul'manskoj kul'tury* [Sufism in the Context of Muslim Culture]. Ed. by N. Prygarina. Moscow: Vostochnaya literatura, 1989. Pp. 6–19 (in Russian).

Coreth E. *Osnovy metafiziki* [Metaphysics]. Kiev: Tandem, 1998. 248 p. (in Russian).

Al-Naisābūrī, Nizām al-Din al-Hasan. *Tafsīr al-Naisābūrī* [The Commentary on the Qur'ān by al-Naisaburi]. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1996. 3735 p. (in Arabic).

Nasyrov I. R. *Osnovaniya islamskogo mistitsizma* (Foundations of Islamic Mysticism). Moscow: Yaziki slavyanskoy kul'tury, 2009. 552 p. (in Russian).

Platon. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], 4 Vol., ed. by A. Losev. Moscow: Mysl', 1993. 2872 p. (in Russian).

Smirnov A. V. *Velikij shejḥ sufizma (opyt paradigmal'nogo analiza filosofii Ibn Arabi)* [The Great Shaykh of Sufism. A Sample of Paradigmatic Analysis of Ibn 'Arabi's Philosophy]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1993. 327 p. (in Russian).

Schimmel' A.-M. *Mir islamskogo mistitsizma*. Moscow: «Aleteia», «Enigma», 2000. 416 p. (in Russian).

Arberry A. J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: Allen & Unwin, 1950. 141 p.

Chittick W. C. *The Self-Disclosure of God* (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). Albany: State University of New York Press, 1998. 526 p.

Ibn 'Arabî. *La production des cercles. Kitâb inshâ' ad-dawâ'r al-ihâtiyya* [The Book of the Description of the Encompassing Circles]. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Paul Fenton & Maurice Gloton. Texte arabe établi par H. S. Nyberg. Paris: Editions de l'Eclat, 1996. 82 p.

Ibn 'Aṭā'illāh al-Iskandarî. *Ibn 'Aṭā'illāh s. Ṣūfî aphorisms (Kitāb al-ḥikam)*. Translated with an introduction and notes by Victor Danner. Leiden. E. J. Brill. 1973. 88 p.

Lings M. *Foreword, in: Ibn 'Aṭā'illāh s. Ṣūfî Aphorisms (Kitāb al-ḥikam)*. Translated with an introduction and notes by Victor Danner. Leiden. E. J. Brill. 1973. VII–VIII p.

Masroori Cyrus. An Islamic Language of Toleration: Rumi's Criticism of Religious Persecution // *Political Research Quarterly*. Vol. 63, No. 2 (June 2010). Published by: Sage Publications, Inc. on behalf of the University of Utah. Pp. 243–256.

Nwiya P. *Ibn 'Atā' Allāh et la naissance de la confrérie ṣāḍilite* (Édition critique et traduction des Ḥikam, precedes d'une Introduction sur le soufisme et suivies notes sur le vocabulaire mystique Par Paul Nwiya). Beyrouth: Dar al-Machreq Éditeurs. 1986. 323 p.

IBN 'ATA' ALLAH AL-ISKANDARI AND HIS SUFI APHORISMS (KITAB AL-HIKAM)

Abstract. The present article is devoted to the study of famous Egyptian Islamic mystic (Sufi) Ibn 'Atā' Allāh al-Iskandarī's views in the context of Ibn 'Arabi's teaching of "wahdat al-wujud" (the Unity of Being). Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari (d. 709/1309) was third great shaykh of the Sufi order of the Shadhiliyya, founded by Abu al-Hasan al-Shadhili (d. 656/1258). Ibn 'Ata' Allah wrote works on Sufism that had become a part of classical Sufi legacy. His 'Kitab al-Hikam' (The Book of Wisdoms), a small collection of Sufi aphorisms, is considered to be genuine masterpiece. He played also the important role in the establishment of institutional framework of the Sufi order of the Shadhiliyya in Egypt. So, the spiritual legacy of him is embodied both in his disciples and in his books.

The aim of this article is to explore the influence of the Ibn 'Arabi's ideas on Shadhiliyya tradition, especially on Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari's thought. The famous medieval Islamic thinker Ibn 'Arabi (1165–1240) was one of the most influential Islamic thinkers. His intellectual talents and his deep influence on Muslim thought are indisputable. There is no doubt that Ibn 'Ata' Allah was familiar with Ibn 'Arabi's doctrines. The author considers that some ideas and theories that had become a part of Ibn 'Arabi's philosophy afterwards entered into early Shadhili tradition before Ibn 'Ata' Allah and were gradually transformed in accordance with sober form of Sufism. According to the author's viewpoint, several factors forced the Shadhili shaykhs to reject metaphysical doctrines of Ibn 'Arabi and preferred doctrines of sober form of Sufism, like teaching of the prominent Muslim theologian, philosopher and mystic al-Gazali (1058–1111).

Keywords: Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari, Islamic mysticism (Sufism), Sufi mystical knowledge, Ibn 'Arabi, the Unity of Being, al-Ghazali.

Ilshat R. Nasyrov,

D. Sci. (Philos.), main research scientist,

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

(12, Bld. 1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation)

E-mail: ilshatn60@mail.ru





Н. В. Ефремова

Институт философии Российской академии наук, г. Москва

АЛИ АБДАРРАЗИК КАК РОДОНАЧАЛЬНИК СЕКУЛЯРИЗМА В ИСЛАМЕ¹

ЕФРЕМОВА Наталия Валерьевна —

канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Сектора
восточных философий, Институт философии РАН
(109240, Россия, г. Москва,
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).
E-mail: salamn@mail.ru

Аннотация. Данная статья посвящена одной из наиболее ярких, но мало изученных в нашей стране фигур современного мусульманского модернизма — египетскому шейху Али Абдарразику (1888–1966), автору книги «Ислам и принципы правления» (1925). Он первым из мусульманских богословов выступил за десакрализацию халифата, обосновав положение о том, что по своей сущности Божественный закон/шариат не имеет отношения к организации политической власти.

В первой части статьи освещаются исторические события, послужившие причиной появления на свет книга Абдарразика. Главным образом это движение за реставрацию халифата, которое возникло после его отмены в 1924 г. в Турции в результате кемалистских реформ и против которого, собственно, и была направлена книга богослова. Исследуются дискуссии вокруг книги, ее критика и судебный процесс над автором, организованный улемами ал-Азхара.

¹ Данная статья состоит из двух частей. В первой части фигура Абдарразика представлена на фоне политических событий, происходивших в Египте начала XX в. Вторая посвящена анализу его главного произведения «Ислам и принципы правления».

Сочинению Абдарразика суждено было стать самым дискутируемым со времен книгопечатания в арабских странах. Оно оказало мощное влияние на последующую мусульманскую мысль, выступая в качестве своего рода путеводной звезды для модернистов-секуляристов во всем исламском мире.

Ключевые слова: Али Абдарразик, мусульманская философия, модернизм, ислам, секуляризм, государство, религия, халифат, шариат, политическая власть, национализм, исламизм.

Для цитирования: *Ефремова Н.В.* Али Абдарразик как родоначальник секуляризма в исламе // Ислам в современном мире, 2018; 3: 93–114;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-93-114

Статья поступила в редакцию: 22.06.2018

Статья принята к публикации: 31.07.2018

В истории современной политической мысли ислама шейх Али Абдарразик (1888–1966) снискал широкую известность далеко за пределами родного Египта как первый мусульманский секулярист, провозгласивший необходимость отделения религии/ислама от государства. Он был «первым из получивших классическое мусульманское образование богословов, кто выступил с идеей о том, что шариатские науки не имеют никакого отношения к делам государства»¹, а подчинение халифу не является религиозной обязанностью для мусульман.

Оспаривая общепринятое теологическое положение о необходимости халифата, Абдарразик заявлял, что «халифат был и остается настоящим несчастьем (*накба*) для ислама»², он основан на силе давления и принуждения, а не на предписаниях Божественного закона. Становление халифата как государства было санкционировано не пророком Мухаммадом, а первыми Омеййадами, во имя своекорыстных, не имевших отношения к религии целей, и в дальнейшем не принесло мусульманам ничего, кроме страданий, а умме — ничего, кроме раскола.

1 Broucek J. The Controversy of Shaykh 'Ali 'Abd al-Raziq. FSU Digital Library. Dissertation. Florida, 2012. [Электронный ресурс] // URL // <http://diginole.lib.fsu.edu/islandora/object/fsu:183227/datastream/PDF/view> (дата обращения: 20.08.2018).

² Абдарразик, Али. Ал-Ислам ва усул ал-хукм. Каир, 1925. С. 36.

«Халифатская карта»

Развитие реформаторско-модернизаторских процессов в Египте после Первой мировой войны получило мощный стимул под влиянием глобальных геополитических трансформаций, сопровождавшихся распадом великих колониальных империй (Австро-Венгрии, России, Турции) и «пробуждением» колоний, что выразилось в активизации борьбы за национальное освобождение, с одной стороны, и конституцию (определение основы государственного строя) — с другой.

Отмена в ходе проводимых в Турции кемалистских реформ института халифата (1924) ознаменовала конец Османской империи. Под лозунгами европеизма и национализма страна взяла курс на построение светского этнического государства, решительно отвергая азиатский образ мышления.

Для суннитской уммы наступил тревожный период, связанный с неясными перспективами дальнейшего развития. Упразднение халифата и поста халифа, символизировавших единство и безопасность мусульманской уммы, породило негативную реакцию среди широких слоев мусульман, спровоцировав дискуссии о легитимности данного акта и возможности возрождения халифата¹. В 1924 г. на гребне прохалифатских настроений в Египте оформляется движение за реставрацию халифата, главную роль в котором сыграл король и поддерживающие его улемы ал-Азхара².

В связи с этим интересно отметить факт радикальной перемены позиции ал-Азхара по вопросу о халифате, свидетельствующий о политической ангажированности религиозной элиты в пользу короля. Если первоначально азхариты заявили, что упразднение халифата — незаконный акт и они сохраняют верность низложенному халифу Абдулмаджиду II³, то по прошествии всего лишь десяти (!) дней ал-Азхар издал документ с изложением диаметрально противоположного мнения. В решении видных официальных улемов Каира (*Карар кибар ал-'улама' ар-расмийин фи ал-Кахира*) под названием «Халифат и исламская конференция» (араб. *ал-Хилафа ва-л-му'тамар ал-ислами*) говорилось,

¹ Broucek J. The Controversy of Shaykh 'Ali 'Abd al-Raziq. P. 132–133. При этом стоит заметить, что отмена султаната двумя годами ранее (1922) прошла довольно гладко и не вызвала столь бурной реакции, зафиксировав, по сути дела, положение статус-кво. Отречение халифа Мехмеда VI Вахидаддина (ум. 1926) и передача власти (но лишь духовной) последнему халифу Абдулмаджиду II (ум. 1944) свидетельствовали, что умма вполне может обходиться без политического руководства халифа.

² Broucek J. The Controversy of Shaykh 'Ali 'Abd al-Raziq. P. 132.

³ О публичных заявлениях по поводу нелегитимности отмены халифата и верности низложенному халифу со стороны видных улемов-азхаритов, а также самого шейха ал-Азхара, подробнее см.: Gershoni I. and Jankowski J. P. Egypt, Islam and the Arabs.: the search for Egyptian nationhood, 1900–1930. Oxford, 1986. P. 56–57.

что неполное халифство Абдулмаджида не может считаться законным, и присяга (*бай'а*), принесенная ему мусульманами, не была легитимной с точки зрения шариата. Лишив халифа светской, политической власти, турки, говорилось в документе, совершили этим действие, противное шариатскому закону: они ввели «новшество (*бид'а*), прежде не известное мусульманам»¹. Таким образом, последний халиф «не имел полномочий власти (*нуфуз ал-хукм*), которые являются шариатским условием реализации понятия о халифстве»². Данные обстоятельства усугубились также неспособностью и бессилием Абдулмаджида «управлять делами религии (*дин*) и светской жизни (*дунья*)», а также «защитить себя и свою семью, после того как турки одержали над ним верх»³.

По инициативе улемов ал-Азхара в 1924 г. был создан постоянно действующий орган — «Религиозно-улемский комитет Египта» (*ал-Хай'а ал-'илмиййа ад-диниййа би-д-дийар ал-мисриййа*). Ему было поручено организовать и провести в следующем, 1925 году «Всемирную исламскую конференцию по халифату» (*ал-Му'тамар ал-ислами ал-'ам ли-л-хилафа*) в Каире, где предполагалось объявить о воссоздании халифата и избрать нового халифа.

В «гонку за халифат» включились лидеры многих мусульманских стран. Помимо новоизбранного короля Египта Фуада I, в ней приняли участие король Хиджаза — Хусейн ибн Али ал-Хашими (Саудовская Аравия), Аманулла хан (Афганистан), султан Мулай Юсуф (Марокко), султан Ага Хан III (Индия) и зайдитский имам Йахья (Йемен).

Наибольшие шансы на халифский престол имел египетский король Фуад I, который был поддержан азхаритскими улемами. Союз верховной власти и духовной элиты был выгоден обеим сторонам. Приобретая освященный религией статус защитника уммы и ислама, король рассчитывал на обретение авторитарной власти, ослабление Конституции и подчинение парламента, где большинство принадлежало вафдистам⁴. Между тем клерикалы, за счет объединения с верховной властью, в случае успеха «халифатского проекта» заняли бы лидирующие

¹ Ал-хилафа ва-л-му'тамар ал-ислами: карар кибар ал-'улама' ал-расмиййин фи ал-Кахира // Ал-Манар. № 5. Каир, 1924. С. 368.

² Там же.

³ Ал-Хилафа ва-л-му'тамар ал-ислами: карар кибар ал-'улама' ал-расмиййин фи ал-Кахира. С. 368–369.

⁴ Вафдисты, ахрариты, иттихадисты — сторонники трех основных соперничающих между собой политических партий Египта в 20-е годы XIX в.

Вафд (1919–1952, «Партия делегации», Хизб ал-Вафд) — самая влиятельная и многочисленная, опирающаяся на средних землевладельцев и государственных служащих, выступала под лозунгами национализма и антиколониализма.

Либерально-конституционная (1922–1952, Хизб ал-Ахрар ад-дустуриййин; сокр. Ахрар), состоящая из крупных аграриев, промышленников и верхушки интеллигенции, отстаивала принципы конституционализма, секуляризации, ориентировалась на западные ценности;

Иттихад, или Юнионистская (1924–1936, Хизб ал-Иттихад), основанная улемами и роялистами, при непосредственном участии Великобритании, считалась партией короля и ориентировалась на традиционные исламские ценности.

позиции в качестве советников короля, что открыло бы им доступ к влиянию на государственную политику.

Великобритания, хотя и пыталась соблюсти внешний нейтралитет, также активно участвовала в разыгрывании «халифатской карты», одобряя Фуада I в его стремлении стать халифом и подталкивая к союзу с улемами. Как ранее в Турции, целью британцев было сделать халифа своим «козырем» в глазах мусульман, создав в его лице противоядие националистам¹.

Между тем в оппозиционных королю партиях отсутствовала твердая позиция по вопросу о халифате. Либерал-конституционалисты, не имея достаточного влияния в парламенте, колебались между Вафд и Иттихад, являясь их «временными попутчиками». Итогом глухого политического противостояния короля и парламента стала отставка первого кабинета, возглавляемого лидером партии Вафд, Саадом Заглюлем (1859–1927), в ноябре 1924 г., которая подстегнула халифатский процесс². Фуад I, пользуясь своим конституционным правом, распустил поддерживавший Заглюля парламент. В отсутствие парламента, который бездействовал как институт в течение почти всего следующего года, король постарался укрепить свои позиции. Во второй, назначенный королем в 1925 г., коалиционный кабинет вошли иттихадисты и ахрариты. Этот кабинет уже находился под полным контролем Фуада I, который теперь мог открыто объявить о своих прохалифатских намерениях.

На таком политическом фоне усилились дискуссии о необходимости халифата, подогреваемые вафдистами и либералами. Аргументы противников халифата сводились к тому, что реанимация теократической формы правления противоречит недавно принятой Конституции, согласно которой Египет является светским государством. К тому же страна не до конца освободилась от иностранного господства, а также не имеет возможности осуществлять юрисдикцию над другими территориями³.

¹ Сам Фуад I вел довольно лицемерную политику, вначале всячески открещиваясь от желания занять халифский престол, а между тем втайне спонсировал иттихадистов и халифатский комитет. Причем чем теснее он кооперировался с британцами в этом вопросе, тем чаще прибегал к уловкам и хитростям, чтобы маскировать свою связь с Комитетом. *Ал-Бишри Т. Ал-Малик ва-л-хилафа ал-исламиyyа // ал-Катиб. Вып. 13. № 142. Каир, 1973. С. 53.*

² Поводом к отставке кабинета Заглюля послужило убийство в Каире в 1924 г. британского верховного главнокомандующего в Судане (сирдара), после чего британцы выдвинули королю уничижительный ультиматум. Подробнее об этом см.: *Wegner M. Islamic government: the medieval Sunni Islamic theory of the caliphate and the debate over the revival of the caliphate in Egypt, 1924–1926: Dissertation. Chicago, Illinois, 2001. P. 188–189.*

³ По Декларации 1922 г. о предоставлении Египту независимости, Британия сохраняла за собой контроль над Суэцким каналом, египетской армией и полицией, а Судан, хотя и значился как совместный кондоминиум Великобритании и Египта, фактически управлялся британцами. Подробнее об этом см.: *Whidden J. Egypt: Monarchy and parliament, 1922–1939 // Encyclopedia of African History in 3 vols/Shillington K. Vol. I. L., N. Y.: Fitzroy Dearborn, 2013. P. 466.*

Выступление Абдарразика

В разгар дебатов, в 1925 г. появляется сочинение не известного до тех пор широким кругам Али Абдарразика «Ислам и принципы правления» (*Ал-Ислам ва усул ал-хукм*), в котором автор, будучи духовным лицом и богословом, опровергает как саму необходимость халифата, так и традиционные прохалифатские аргументы. Книга сразу же приобрела скандальную известность. Со стороны Абдарразика это была явно политическая акция¹. Очевидно, он предполагал, что его сочинение нейтрализует прохалифатские симпатии и сможет помешать продвижению кандидатуры Фуада I, ослабив позиции «дворцового» блока².

Однако противников у Абдарразика оказалось гораздо больше, чем сторонников, и это отразилось на всей его дальнейшей судьбе. Впоследствии за ним закрепилась «слава» бунтаря-«парии», прокламирующего идеи, которые «мусульмане никогда не примут»³, а среди либералов-европейцев он обрел ореол «мученика» и первого мусульманского диссидента⁴.

Али Абдарразик принадлежал к поколению «молодых египетских модернистов», учеников и последователей видного египетского реформатора Мухаммада Абдо (1849–1905), которое заявило о себе в период после Первой мировой войны. Он происходил из семьи крупных египетских землевладельцев, игравших заметную роль в общественной жизни и принадлежавших к прогрессивной политической элите Египта⁵. Отец Али Абдарразика, Хасан Паша, стоял у истоков египетского

¹ *‘Имара М. Фатихат ал-дираса // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-Али Абдарразик: Дирасава-васа’ик / ред. М. ‘Имара. Бейрут: Ал-Му’ассаса ал-‘арабиййа, 2000. С. 9–12.*

² Ввиду кажущегося несоответствия между духовным статусом автора и крайне радикальной направленностью книги возникал вопрос о лжеавторстве. Подлинное авторство приписывали неарабу, востоковеду-арабисту пробританской ориентации, предположительно Томасу Арнольду (Thomas Arnold) или Дэвиду Маргулису (David Margoliuth). Исходя из свидетельства самого Абдарразика, что работать над книгой он начал задолго до ее опубликования, предполагали, что его работа могла совпасть с периодом I мировой войны, когда Великобритания вела антиоттоманскую идеологическую кампанию для сохранения своего протектората над Египтом, и данное сочинение могло бы быть частью этой кампании; кроме того, указывали на элементарные грамматические ошибки в этимологии слова халифа/халиф, на нередкие отсылки к слову «мусульмане» в третьем лице и т. п., что якобы указывает на неарабское происхождение автора. Подробнее об этом см.: *Ар-Раййис М. Д. Ал-Ислам ва-л-хилафа фи ал-‘аср ал-хадис: Накд китаб ал-Ислам ва усул ал-хукм. Джидда: ад-Дар ас-Са’удиййа ли-н-нашр, 1973. С. 92, 186; Кишк М. Дж. Кира’а фи фикр ат-таба’иййа. Каир: Мактабат ат-турас ал-ислами, 1994. С. 107.*

Внук Абдарразика в предисловии к английскому переводу книги, касаясь вопроса о лжеавторстве, заявил, что у него имеется подлинник рукописи с пометками самого Абдарразика (A Tribute to Ali Abdel Razek from his Grandson, Amr Hamed // *Abdel Razek Ali. Islam and the Foundations of Political Power. Edinburgh: The Aga Khan Uni., Institute for the Study of Muslim Civilisation, 2012. P. 9–10.*

³ *Filali-Ansary A. Introduction // Abdel Razek Ali. Islam and the Foundations of Political Power. Ed. Filali-Ansary, tr. Loutfi M. Edinburgh: The Aga Khan Uni., Institute for the Study of Muslim Civilisation, 2012. P. 26–27.*

⁴ *Broucek J. The Controversy of Shaykh ‘Ali ‘Abd al-Raziq. P. 2.*

⁵ Как пишет британский исследователь Ч. Адамс, Али Абдарразик вместе со своим братом Мустафой был «духовным и интеллектуальным наследником Мухаммада Абдо». (*Adams C. C. Islam and Modernism in Egypt. L.: Oxford Uni. Press, 1933. P. 268.*)

национализма и был одним из учредителей Уммы (1907), первой буржуазно-националистической партии Египта. Вместе с Мухаммадом Абдо, с которым его связывали дружеские отношения, он являлся членом Законодательного собрания (*Маджлис шура ал-каванин*) Египта. Один из братьев Али Абдарразика, Хасан, занимал высокую государственную должность — губернатора крупнейшего египетского города Александрии, другой, Мустафа, стал видным ученым и богословом, в течение многих лет он находился на высших постах в университете Ал-Азхар, а в последние годы жизни был его ректором, еще один брат — Махмуд — после выпуска Уммы стал соучредителем пришедшей ей на смену крупнейшей парламентской Либерально-конституционной партии. Сам Али также являлся членом этой партии и избирался от нее в парламент.

Выпускник ал-Азхара, старейшего и одного из самых авторитетных исламских университетов, Абдарразик в течение десяти лет (1915–1925) занимал должность кадия в шариатском суде. Наряду с богословским (диплом с отличием по шариатским наукам) он получил и светское образование, посещая курсы лекций по арабской литературе и истории философии в открывшемся в 1908 г. Каирском университете, которые читали известные европейские профессора Наллино и Сантильяна. В 1912 г. он уехал в Оксфордский университет для изучения экономики и политических наук. Однако в связи с началом Первой мировой войны вынужден был вернуться на родину в 1915 г., где и приступил к службе кадием в шариатском суде, на которой находился вплоть до 1925 г.¹

Суд

Почти сразу после публикации книги Высший совет улемов ал-Азхара инициировал разбирательство в связи с основными тезисами книги.

Официальным поводом к нему послужили направленные в ал-Азхар петиции от имени групп мусульманских ученых (15, 23 и 30 июня 1925 г.), которые обвиняли автора в отходе от религии ислама, текстов Корана, пророческой Сунны и консенсуса мусульманской уммы. В петициях были сформулированы положения, по которым богословы требовали провести расследование и вынести решение². Они были суммированы и классифицированы Советом улемов ал-Азхара в семь главных тезисов, за которые впоследствии и был официально осужден Абдарразик³:

¹ Ali T.S. A Religion not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism. Salt Lake City: Uni. Of Utah Press, 2009. P. 60–61.

² Хукм хай'ат кибар ал-'улама' // ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-'Али'Абдарразик: Дираса ва-васа'ик. Бейрут: ал-Му'ассаса ал-'арабийя, 2000. С. 73. В данном произведении собран корпус документов, касающихся Абдарразика и его книги, которые распределены по соответствующим разделам. При дальнейшем цитировании они будут указываться полностью, до названия книги, а само название — сокращенно: Дираса...

³ Там же.

Обращение (*джа'ль*) исламского закона (*аш-шари'а ал-исламиййа*) в чисто духовный закон, не имеющий связи с отправление юстиции (*ал-хукм*) и с юрисдикцией (*ат-танфиз*) над мирскими делами (*умур ад-дунйа*);

[Утверждение], что религия [ислама] не препятствует тому [факту], что джихад Пророка (*сас*) осуществлялся ради [светского] владычества (*ал-мулк*), а не религии (*ад-дин*) и не ради донесения [Божественного] призыва (*ад-да'ва*) [другим] людям;

[Утверждение], что система [государственного] управления (*низам ал-хукм*) во времена Пророка (*сас*) была предметом, [которому свойственны] туманность, неясность, неорганизованность и недостаточность, а также, что она приводит к замешательству;

[Утверждение], что миссия Пророка (*сас*) состояла в донесении шариата (*аш-шари'а*), отделенного от юстиции и юрисдикции;

[Отрицание] консенсуса (*иджма'*) сподвижников относительно того, что [мусульманской] общине (*умма*) обязательно нужен тот, кто управляет ее делами в [области] религии (*ад-дин*) и мирской [жизни] (*ад-дунйа*);

[Отрицание] того, что юстиция (*ал-када'*) — это шариатская функция;

[Утверждение] о том, что правление (*хукума*) Абу-Бакра и праведных халифов (*рашидун*) после него было нерелигиозным (*ла-диниййа*).

Обвинение главным образом было направлено против делегитимизации халифской власти, выведения ее из-под юрисдикции шариатского религиозного закона, нейтрализации мусульманского института *иджмы* (консенсуса) в качестве правового источника власти халифа, отрицания за пророком Мухаммадом статуса светского правителя и соответственно делегирования власти от него к халифу¹.

На заседание суда 12 августа Абдарразик явился со своими ответами на пункты обвинения, которые он подготовил в письменной форме и зачитал перед членами суда. Ссылаясь на положение об «абсолютной свободе в исповедании веры» согласно недавно принятой Конституции 1922 года, а также на то, что закон, по которому его обвиняли, ни разу не применялся², и к тому же сам он не работает в ал-Азхаре, автор заявил о своем непризнании легитимности данного суда и попросил, чтобы это зафиксировали в протоколе. Что же касается сформулированных против него обвинений, то он расценил их как тенденциозные³.

¹ Подробный разбор всех аргументов Абдарразика будет дан в следующей, второй части данной статьи.

² Ра'й аш-шайх 'Али Абдарразик фи хукм хай'ат кибар ал-'улама' // Дираса. С. 95–100.

³ Джалсат ал-мухакама // Дираса. С. 57. Спустя много лет дочь Абдарразика — Суад в интервью, которое она дала журналу «Ал-Вафд» в 1989 году, комментируя реакцию отца на судебное разбирательство, сказала, что, если бы он признал свою вину, у него достало бы мужества открыто заявить об этом (*Машали Й. Тарид ал-Азхар йа'уд марфу' ар-ра'с*. [Электронный ресурс] // URL: <http://hadarat.ahram.org.eg/ArticlesRedirect/750> (дата обращения: 20.08.2018)).

Некоторые исследователи (например, Леонард Биндер) замечают, что Абдарразик под давлением суда колебался в своих ответах, особенно в отношении четвертого и пятого тезисов, касающихся политической функции Пророка и значения иджмы¹. Абдарразик говорил: «Мы не сомневаемся в том, что ислам — религиозное объединение (*вахда*) и что в силу этого мусульмане составляют единую общину (*джама'а*). Пророк призывал к единству и достиг его перед смертью, он стоял во главе этого религиозного объединения, был его единственным предводителем (*имам*) и исключительным управителем (*мудаббир*), господином/владыкой (*саййид*), чье слово было непререкаемо»². И «если кто-то захочет назвать это религиозное объединение государством (*даула*), а власть (*султан*) Пророка — эту абсолютную пророческую власть — царством (*мулк*) и халифатом, а Пророка — царем, или халифом, или султаном, он может так поступить, потому что это всего лишь наименования, и нет необходимости за них держаться»³.

В отношении тезиса об иджме Абдарразик отвечал, что на самом деле он не отрицает иджму сахабитов, однако среди сподвижников Пророка или кого-то другого не было иджмы насчет халифа, т. е. насчет учреждения «имама в том смысле, в котором факихи обозначают его как *халифа*»⁴. Касательно же свободы выбора формы государственного управления шейх повторил свою идею о том, что Бог оставил на усмотрение людей выбирать тот тип правления, который более соответствует их воле и условиям их жизни⁵. Свободное волеизъявление людей, по его мнению, — основной легитимизирующий принцип установления любой формы государства, включая халифатскую.

С такой позицией вполне согласуются его слова о халифате, которые он произнес 1 сентября 1925 года уже после суда, отвечая на вопросы группы богословов⁶: если мусульманская община придет к выводу, что халифатское правление наиболее соответствует ее интересам,

¹ Binder L. *Islamic Liberalism: A critique of development ideologies*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1988. P. 144–145.

² Музаккарат аш-шайх Али Абдарразик // Дираса. С. 62.

³ Там же. С. 66–67.

⁴ Там же. С. 66.

⁵ Там же. С. 62.

⁶ Л. Биндер, напротив, полагает, что они говорят о «запуганности» автора и сдаче позиций (Binder L. *Islamic Liberalism: A critique of development ideologies*. P. 146). Причина такой оценки, как представляется, кроется в трактовке слова *шар'*, которое в данном контексте следует отнести не к Божественному закону, а к целесообразности вообще. С такой трактовкой согласуется возводимое к Пророку высказывание, которым Абдарразик подкрепляет свою мысль здесь же (но которое Л. Биндер опускает при переводе, заменяя его отточением): «ибо то, что мусульмане считают благообразным, то и у Бога является благообразным» (Идах // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-'Али Абдарразик: Дираса ва васа'ик. Бейрут: ал-Му'ассаса ал-'арабиййа, 2000. С. 71–72). В этом свете халифат, и конкретно правление «*рашидун*», выглядит разумно обусловленным, а не просто исторически сложившимся установлением.

«в таком случае халифат будет законным (*шар'иййа*)», и повиновение ему будет «обязательным» (*ваджиба*); примером такой власти, по его мнению, является правление «праведных халифов»¹.

В тот же день Высший совет улемов (*хай'аткибар ал-'улама'*) вынес по его делу обвинительное заключение (*хукм*), под которым поставили подписи 25 членов Совета во главе с ректором университета шейхом Мухаммадом Абу-л-Фадлом. Со ссылкой на закон от 1911 года, по которому ректор ал-Азхара обладал правом исключить кого-либо из выпускников университета из состава улемов за экстремистские взгляды², Абдарразик был лишен звания улема (*ал-'алимиййа*), и его имя было вычеркнуто из Регистра ученых ал-Азхара (*хай'ат 'улама' ал-Азхар*). Однако он не был отлучен от ислама и не был исключен из исламского сообщества (*мин зумрат ал-ислам*).

По приговору, опальный шейх не имел права занимать никакой — ни религиозной, ни нерелигиозной — должности, а также получать жалование. Сразу же после вынесения приговора ректор ал-Азхара послал телеграмму во дворец короля в Александрию с докладом относительно решения Высшего совета улемов.

Правительственный кризис 1925 года

Когда Абдарразик получил решение суда (после 3 сентября 1925 года), он направил письмо³ министру юстиции Абд ал-Азизу Фахми (одновременно председателю Либерально-конституционной партии), который уже получил уведомление о нем от и. о. премьер-министра Йахьи Ибрагима. Фахми не согласился с приговором, объяснив свою позицию тем, что вынесение религиозным судом решения по такому вопросу вступает в противоречие с полномочиями министра юстиции, ибо служащие как религиозных, так и государственных судов являются государственными чиновниками и подотчетны ему. На заседании кабинета министров он отказался признать легитимным решение ал-Азхара и 5 сентября 1925 г. направил письмо в Юридический департамент (*Лажнат ал-кадайя*) с запросом о соответствии данного документа Конституции⁴.

¹ Идах // Дираса. С. 71–72.

² Этот эдикт хедива Аббаса II от 1911, который был издан после убийства коптского премьер-министра Бутроса Гали в ответ на требования британцев обуздать националистический и религиозный шовинизм наиболее радикально настроенных улемов, был применен в первый и последний раз за всю историю ал-Азхара (Wegner M. M. Islamic government: the medieval Sunni Islamic theory of the caliphate and the debate over the revival of the caliphate in Egypt, 1924–1926. P. 220–221).

³ Письмо Абдарразика было опубликовано в газете «Ас-Сийаса» 7 сентября 1925 г. № 886. (Хитаб мин 'Али 'Абдарразик ила вазир ал-хакканиййа // Дираса. С. 100–101).

⁴ Ас'ила ила мусташари лажнат ал-кадайя // Дираса. С. 102–103.

Между тем после консультации с королем Ибрагим за отказ исполнять постановление ал-Азхара отправил в отставку самого Фахми и назначил на его место другого министра юстиции, который признал вердикт улемов. Таким образом, Ибрагим обозначил позицию самого монарха и иттихадистов по вопросу о соотношении религиозных и светских институтов, а именно: в Египте либеральные декларации, заявленные в Конституции, «не должны превосходить историческую роль религии»¹.

Вслед за отставкой Фахми разразился правительственный кризис, выявивший радикальное расхождение между либералами и иттихадистами-монархистами относительно конституционных основ и положивший конец коалиционному правительству. В центре данного противостояния, как мы видим, стояла фундаментальная проблема о соотношении государства и религии.

Собравшись 8 сентября 1925 г., Либерально-конституционная партия объявила, что отставка Фахми была «антиконституционной» и не соответствовала «политической традиции», после чего все министры-либералы подали в отставку².

Суд над Абдарразиком и последовавшие за ним события вызвали ажиотаж вокруг скандальной книги и ее автора. В Турции кемалисты сразу же перевели и издали ее на турецком языке, хотя муфтий Турции Мустафа Сабри выразил свое осуждение.

Общественный резонанс

Публично в защиту Абдарразика выступили близкие друзья и соратники: Таха Хусейн (1889–1973)³, Мухаммад Хусейн Хайкал (1888–1956)⁴, историк и писатель Ахмед Амин (1886–1954). Так, Таха Хусейн указывал, что основной тезис Абдарразика не нов, мусульманам известно с давних пор, что религия — это одно, а государство — другое⁵. Отстаивая право автора на свободу слова, Мухаммад Хусейн Хайкал неоднократно публиковал в «Ас-Сийаса» статьи в поддержку Абдарразика, приглашал его самого для интервью, устраивал открытые дискуссии с его участием.

¹ Whidden J. The generation of 1919 // Re-Envisioning Egypt 1919–1952. Ed. Goldschmidt A., Johnson Amy J., Barak A. S. Cairo, N. Y.: The American University in Cairo Press, 2005. P. 39–41.

² Whidden J. The generation of 1919.

³ Выдающийся либеральный египетский интеллектуал и общественный деятель, член Либерально-Конституционной партии, правозащитник, прозаик и историк. Консервативные круги ставили его сочинение «Доисламская поэзия арабов» (*Фи аш-ши'р ал-джахили*, 1926), где он критикует некоторые коранические рассказы, в один ряд с трудом Абдарразика, расценивая обе книги в качестве «главного вызова исламу» (См. об этом: Хусайн Т. Мин ба'ид // Байна ал-'илм ва-д-дин. Каир: Му'ассасат Хиндауи, 2014. С. 109).

⁴ Один из основателей Либерально-Конституционной партии, главный редактор партийной газеты «Ас-Сийаса» («Политика»).

⁵ Хусайн Т. Мин ба'ид. С. 109–131.

Позднее, в книге «Валади» (1931) он квалифицировал идею отделения политики от религии как одно из необходимых установлений демократии, здоровой социальной жизни и расцвета цивилизации¹.

Что касается вафдистов, то в отношении Абдарразика они заняли нейтральную позицию, хотя и выступали против халифатских амбиций короля. Сам Заглюль, исходивший здесь из соображений межпартийной борьбы, надеялся на ослабление в результате данного скандала позиций своих оппонентов-либералов².

Консервативные круги расценили книгу однозначно как «главный вызов исламу». С ними солидаризировалось также правое крыло реформаторов во главе с Мухаммадом Рашидом Ридой (1865–1935) — учеником и последователем Мухаммада Абдо, главным редактором журнала «Ал-Манар». Он опубликовал ряд статей, в которых обвинил Абдарразика в подрыве единства исламского мира извне и изнутри. Отстаивая идею панисламизма, Рида выступал активным сторонником необходимости халифата³.

Развернутое опровержение теологической аргументации Абдарразика выдвинули иттихадисты, возглавляемые видными азхаритами. Шейх Мухаммад ал-Хидр Хусайн (1876–1958), впоследствии занявший пост Великого имама ал-Азхара, написал полемическое сочинение «Критика [сочинения] “Ислам и принципы правления”/Накд китаб ал-Ислам ва усул ал-хукм» (1925), которое посвятил королю⁴. Верховный муфтий Египта шейх Мухаммад ал-Бахыт ал-Мути'и (1856–1935) также подверг жесткой критике идеи Абдарразика в своей книге «Правда о [сочинении] “Ислам и принципы правления”/Хакикат ал-Ислам ва усул ал-хукм» (1926).

Аргументы критиков

Прежде всего традиционалисты ополчились против рационалистической установки автора, исходящей из того, что в области земной жизни, устройства человеческого общества люди должны следовать не традиции и слепому исполнению религиозных предписаний, а собственному

¹ Хайкал М. Х. Валади. Каир, 1978. С. 133–135.

² Hourani A. Arabic thought in the liberal age 1798–1939. Cambridge: Cambridge Uni. Press, 2013. P. 216. Определенную роль здесь сыграли расхождения позиций в парламентских партиях. Так, Саад Заглюль (1859–1927), лидер партии Вафд, имевшей большинство в парламенте, хотя и выступал против панисламистских притязаний короля, но был против тезиса о неполитическом характере ислама, который отстаивал Абдарразик.

³ Следует отметить, что по вопросу о халифате Рида высказался в своей книге «Халифат, или великий имамат/Ал-Хилафава-л-имамат ал-узма», которая вышла в 1922 году, в преддверии отмены халифата.

⁴ Позднее он же принял активное участие в создании неосалафитских организаций в Египте (Schulze R. A modern history of the Islamic world. N. Y.: I. B. Tauris, 2002. P. 96).

разуму, исходя из конкретных исторических, географических, политических и прочих условий¹.

Отмечая «немусульманский», «прозападный», даже «прохристианский» характер книги, оба автора обвиняют Абдарразика в софистичности и бездоказательности выводов и призывают использовать единственно годные «инструменты» для осмысления необходимости социальных преобразований, а именно главные священные источники — Коран, Сунну, иджму и кийас². Вместо этого автор, по их мнению, прибегает к рациональным доводам, импортируя в исламскую умму не свойственные ей понятийные различия — между пророчеством и политическим правлением, Царством небесным и земным и пр.³

Но что опаснее всего, в книге высказываются мысли, которые радикальным образом противоречат исламу, что ведет к его отрицанию вообще, атеизму (*илхад*)⁴. Ведь ислам — это прежде всего Божественный закон/шариат, который действует как в практической/политической сфере, регулируя социальные и морально-нравственные отношения среди людей, так и в теоретической/религиозной, указывая духовный путь служения человека Богу. В отличие от других религий, в исламе политика и религия не разъединены, религиозная и политическая власть неразрывно связаны друг с другом⁵. Ложная установка на отделение политики от религии приводит автора к превратной оценке миссии самого пророка Мухаммада, а именно к утверждению о чисто духовном характере посланничества Пророка.

Более того, отрицая за Пророком политическую власть (*султан*), Абдарразик впадает в противоречие с мусульманской доктриной о пророчестве, а точнее с устанавливаемым в ней разграничением между просто пророком (*наби*) и пророком-посланником (*расул*)⁶.

¹ О сути их претензий сообщил сам Абдарразик. В интервью, которое он после суда дал египетской газете «Ал-Бурса/La Bourse Egyptienne» (впоследствии перепечатанном английской газетой «Гардиан»), он сказал: «Основные идеи книги, за которые я был осужден, заключались в том, что ислам не установил раз и навсегда определенный политический режим и не насаждал особую систему в соответствии с требованиями, на основании которых должна была осуществляться власть; наоборот, он предоставил нам абсолютную свободу в деле организации государства согласно интеллектуальным, социальным и экономическим условиям, в которых мы находимся, и исходя из нашего общественного развития и требований времени» (Ба'дкарархай'аткибар ал-'улама' // Дираса. С. 92).

² *Ал-Мутти'и* М. Б. Хакикат ал-Ислам ва усул ал-хукм. Каир, 1926. С. 3. Далее — Хакикат...

³ Хакикат. С. 352.

⁴ Хусайн М. Х. Накд китаб ал-Ислам ва усул ал-хукм. Каир, 1926. С. 103; араб. *куфр сарих* — явное неверие, араб. *куфр ва-илхад* — ересь и неверие (Хакикат. С. 211, 445, 446).

⁵ Хакикат. С. 386–387, 295.

⁶ В Коране «пророк» и «посланник» часто взаимозаменяемы. Но в определенных айатах (7: 157, 158; 19: 51, 54 и особенно 22: 52) эти термины рядопологаются, что дает основание для их различения. Согласно одному хадису, пророков было 124 тысячи, из которых посланников — лишь 313 (или 314, 315). По некоторым теологам, посланник есть пророк, получивший божественное Писание, несущий людям новый закон или передавший об изменениях в прежнем. Просто же пророк посвящает себя проповеди уже ниспосланного закона. По еще одному критерию, посланник получает откровение через архангела Гавриила, а просто пророк — через другого ангела, сновидение или иного рода внушение.

В качестве пророка-посланника Мухаммад (в отличие от пророка Исы/Иисуса Христа, который являлся просто пророком, *наби*) был призван не только проповедовать среди людей о Боге, но и «исполнять [Божественный. — Н. Е.] закон» среди людей уммы, что составляло «существенную часть его миссии»¹. Поскольку Божественный закон дан людям не на определенный срок, а навсегда, то и умма с самого начала и до скончания веков была и останется политическим сообществом².

Со стороны мусульман подчинение Пророку также носило как духовный/религиозный, так и светский/политический характер. Критикуя тезис Абдарразика о чисто духовном, толерантном характере власти Пророка, шейх Бахыт утверждает, что «исламская религия основана на осуществлении господства, власти, силы и могущества, отказе от любого закона, не соответствующего ее шариату и Божественному закону, а также на неприятии любой власти, чей носитель не уполномочен (*сахиб ал-вилайа*) исполнять Его предписания (*ахкам*)»³.

Замещение суверенитета Божественного закона (шариата) в политической сфере светским опасно не только с теоретической точки зрения, но и с практической. Ведь в таком случае умма перестанет быть истинным политическим сообществом, она распадется, и наступит анархия. Поэтому люди нуждаются в правителе, который бы держал их в должных границах и осуществлял справедливость согласно шариату. Их нельзя оставлять одних, чтобы они управляли своими делами, сообразуясь со своим разумом и знанием⁴.

Опала и дальнейшая судьба

После обвинительного приговора, лишения звания улема и развязанной против него травли Абдарразик вынужден был «уйти в тень» и в течение ряда лет хранить молчание. Известно, что после судебного разбирательства он в 1925 г. уехал в Лондон, а потом путешествовал по Северной Африке. По возвращении на родину стал публиковать статьи в журнале либерал-конституционалистов «Ас-Сийаса», на протяжении двадцати лет читал лекции в Каирском университете об основах мусульманского фикха. По этой тематике он опубликовал книги «О шариате/*Фи аш-шари‘а*» (1946), «Консенсус согласно мусульманскому праву/*Ал-иджма‘ фи аш-шари‘ ал-исламийа*» (1947). Ему также принадлежит объемистое сочинение, посвященное жизни и деятельности его родного брата — Мустафы Абдарразика, видного религиозного

¹ Хакикат. С. 238.

² Hourani A. Arabic thought in the liberal age 1798–1939. P. 190.

³ Хакикат. С. 294.

⁴ Там же. С. 352.

деятеля и философа: «Из наследия Мустафы Абдарразика/*Мин асар Мустафа Абдарразик*» (1957).

После того как брат Али Абдарразика стал ректором ал-Азхара (1945–1947 гг.), Высший совет улемов направил письмо в адрес короля Фарука I (прав. 1936–1952), который наследовал своему отцу Фуаду I, чтобы тот дал свое согласие на отмену решения в отношении Али Абдарразика, прежде всего в части его права занимать государственные должности. Король согласился и даже пожаловал Али Абдарразика титул паши, назначив его на высокую должность министра вакфов (третью по значимости среди «религиозных» постов после ректора ал-Азхара и главного муфтия), на которой тот находился при двух правительствах, в течение 1948–49 гг.¹

Однако и в последующие годы, несмотря на реабилитацию, политическую и преподавательскую деятельность, Али Абдарразик, по всей видимости, так и не оправился после полученного в 1925 г. эмоционального и психологического потрясения. В интервью известному египетскому общественному деятелю, публицисту и литературному критику Махмуду Амину ал-Алиму, которое автор дал незадолго до своей смерти в 1966 г., он признался, что никогда больше не хотел бы испытать повторения того, что с ним произошло в результате публикации книги².

Итоги

Несмотря на видимую победу короля и иттихадистов, «либеральный вызов» Абдарразика достиг своей цели, повлияв на срыв намечавшегося в 1925 г. Конгресса в Каире. Его отложили, и, хотя в 1926 году он все же состоялся, но присутствовавшие участники ограничились лишь четырьмя заседаниями, после чего так и не пришли к консенсусу, выразив пожелание избрать халифа «когда-нибудь в будущем»³. Но и дальнейшие попытки (в 1931 г. и 1936 г.), инициированные Индийским движением за халифат, также не увенчались успехом. Сам же монархический режим в Египте просуществовал недолго. В 1952 г. король Фарук I был свергнут, а в 1953 г. Египет был провозглашен республикой. Страна взяла курс на модернизацию по «социалистическому образцу», построение «арабского социализма» и светского независимого национального государства, который возглавил избранный

¹ *Имара М. Ма'ракат «Ислам ва усул ал-хукм»*. Каир-Бейрут: Дар аш-шурук, 1997. С. 23.

² *Абу-Зайд Н. Х. Мукаддима // Ал-Хилафа ва султат ал-умма / пер. Абдулгани Сани-бек*. Каир: Дар ан-Нахр, 1995. С. 20–21.

³ *Gershoni I. and Jankowski J. P. Egypt, Islam and the Arabs.: the search for Egyptian nationhood, 1900–1930*. P. 65–66.

в 1956 г. президентом видный идеолог панарабизма Гамаль Абдель Насер (1918–1970).

Отметим еще одно из последствий «лаицистского наступления» модернистов. Так, некоторые авторы отмечают «тревожное совпадение» между изданием одиозных для традиционалистов сочинений Али Абдарразика и Тахи Хуссейна (а именно, его «Доисламской поэзии арабов») и появлением в 1928 г. первой в современном мире исламистской организации — «Ассоциации братьев-мусульман» (*Джама'ат ал-ихван ал-муслимин*), возглавляемой Хасаном ал-Банной (1906–1949)¹. Как объясняют исследователи, это было ответной «реакцией [со стороны традиционалистски ориентированных кругов. — *вставка моя, Н. Е.*] на текущие события и их интерпретацию в его [т. е. Али Абдарразика. — *Н. Е.*] сочинении»², выразившейся в своего рода «защите» от «инспирированных Западом секуляристов, которые продвигали чуждую систему мысли, лишаящую мусульман их идентичности, веры, основ мировоззрения и порядка»³.

В истории мусульманского модернизма Абдарразик занял крайний левый фланг, в полной мере приняв на себя удар традиционалистов и в каком-то смысле защитив секуляристов последующих поколений. Он поднял вопросы, которые они решают в настоящее время, оставаясь на умеренных позициях, в рамках суннитской доктрины. Идеи «секулярного ислама» получили развитие у таких известных современных мусульманских реформаторов-модернистов, как Наср Абу Зайд, Джамаль ал-Банна, Фарадж Фауда, Абдаллах ан-Наим, Турки ал-Хаммад и многие другие.

¹ Ali S. T. A Religion, not a State. Salt Lake City: Univ. of UTAH Press, 2009. P. 12. Данное мнение также координируется с точкой зрения, высказанной З.И. Левиным: «Вопрос о халифате был и остается наиболее значительным фактором политизации охранительного крыла авторов» // Левин. З. И. Реформа в исламе. М.: Крафт, 2005. С. 130.

² Filali-Ansary A. Introduction // Abdel Razek Ali. Islam and the Foundations of Political Power. P. 20–21.

³ Filali-Ansary A. Introduction // Abdel Razek Ali. Islam a. the Foundations of Political Power. P. 21–22. Такой распространенной в исследовательской литературе (например, у М. Имары, А. Хоурани, Л. Биндера и др.) оценки Абдарразика придерживается и Суад Али, которая говорит, что призыв Абдарразика к отделению религии от государства для большинства мусульманских богословов имел прозападный «нимб» секуляризма, который они «могли только отрицать» (Ali S. T. A Religion, not a State. P. 4).

Литература

A Tribute to Ali Abdel Razek from his Grandson, Amr Hamed // Abdel Razek Ali. *Islam and the Foundations of Political Power*. Edinburgh: The Aga Khan Uni., Institute for the Study of Muslim Civilisations, 2012. Pp. 7–10.

Adams C. C. *Islam and Modernism in Egypt*. L.: Oxford Uni. Press, 1933. X+283 p.

Ali T. S. *A Religion not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: Uni. Of Utah Press, 2009. Xiii+163 p.

Binder L. *Islamic Liberalism: A critique of development ideologies*. Chicago, London: The Uni. of Chicago Press, 1988. Xii+399 p.

Filali-Ansary A. Introduction // Abdel Razek Ali. *Islam and the Foundations of Political Power*. Edinburgh: The Aga Khan Uni., Institute for the Study of Muslim Civilisations, 2012. Pp. 14–32.

Gershoni I. and Jankowski J. P. *Egypt, Islam and the Arabs: the Search for Egyptian Nationhood, 1900–1930*. Oxford: Oxford Uni. Press, 1986. 346 p.

Hourani A. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge Uni. Press, 2013. X+406 p.

Schulze R. *A Modern History of the Islamic World*. N. Y.: I. B. Tauris, 2002. 401 p.

Wegner M. *Islamic Government: the Medieval Sunni Islamic Theory of the Caliphate and the Debate over the Revival of the Caliphate in Egypt, 1924–1926/Dissertation*. Chicago, Illinois, 2001. 272 p. (Not published).

Whidden J. *Egypt: Monarchy and Parliament, 1922–1939* // *Encyclopedia of African History in 3 vols./Shillington K.* Vol. I. L., N. Y.: Fitzroy Dearborn, 2013. P. 466.

Whidden J. *The Generation of 1919* // *Re-Envisioning Egypt 1919–1952*/ Goldschmidt A., Johnson A. J., Salmoni B. A. Cairo, N. Y.: The American University in Cairo Press, 2005. Pp. 19–45.

Абдарразик, Али. *Ал-Ислам ва усул ал-хукм: бахс фи ал-хилафа ва ал-хукума фи ал-ислам*. Каир: Матба'ат Миср, 1925. 104 с.

Абу Зайд Н. Х. *Мукаддима* // *Ал-Хилафа ва султат ал-умма/пер. Абдугани Сани-бек*. Каир: Дар ан-Нахр, 1995. С. 7–60.

Ас'ила ила мусташири лажнат ал-кадайя // *Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-'Али 'Абдарразик: Дираса ва васа'ик* / ред. М. 'Имара. Бейрут: ал-Му'ассаса ал-'арабиййа, 2000. С. 102–103.

Ал-Бишри Т. *Ал-Малик ва ал-хилафа ал-ислабиййа* // *Ал-Катиб*. Каир. Вып. 13. 1973. № 142. С. 44–72.

Ба'д қарар хай'ат қибар ал-'улама' // *Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-'Али 'Абдарразик: Дираса ва васа'ик* / ред. М. 'Имара. Бейрут: ал-Му'ассаса ал-'арабиййа, 2000. С. 92–94.

Джалсат ал-мухакама // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-‘Али ‘Абдарразик: Дираса ва васа’ик / ред. М. ‘Имара. Бейрут: ал-Му’ассаса ал-‘арабиййа, 2000. С. 55–59.

Идах // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-‘Али ‘Абдарразик: Дираса ва васа’ик/ред. М.‘Имара. Бейрут: ал-Му’ассаса ал-‘арабиййа, 2000. С. 71–72.

‘Имара. М. Ма‘ракат «Ислам ва усул ал-хукм». Каир — Бейрут: Дар аш-шурук, 1997. 432 с.

‘Имара М. Фатихат ал-дираса // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-‘Али ‘Абдарразик: Дираса ва васа’ик / ред. ‘Имара. Бейрут: ал-Му’ассаса ал-‘арабиййа, 2000. С. 5–54.

Кишк М.Дж. Кира’а фи фикр ат-таба’иййа. Каир: Мактабат ат-турас ал-ислами, 1994. 473 с.

Левин З.И. Реформа в исламе: быть или не быть? Опыт системного и социокультурного исследования. М.: Крафт, 2005. 230 с.

Музаккарат аш-шайх ‘Али ‘Абдарразик // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-‘Али ‘Абдарразик: Дираса ва васа’ик / ред. М. ‘Имара. Бейрут: ал-Му’ассаса ал-‘арабиййа, 2000. С. 60–68.

Ал-Мутти’и М.Б. Хакикат ал-Ислам ва усул ал-хукм. Каир: Мактабат ан-наسر ал-хадиса, 1926. 457 с.

Ра’й аш-шайх ‘Али ‘Абдарразик фи хукм хай’ат кибар ал-‘улама’ // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-‘Али ‘Абдарразик: Дираса ва васа’ик / ред. М. ‘Имара. Бейрут: ал-Му’ассаса ал-‘арабиййа, 2000. С. 95–100.

Ар-Раййис М.Д. Ал-Ислам ва ал-хилафа фи ал-‘аср ал-хадис: Накд китаб ал-Ислам ва усул ал-хукм. Джидда: ад-Дар ас-Са‘удиййа ли ан-нашр, 1973. 325 с.

Хайкал М.Х. Валади. Каир: Дар ал- ма‘риф, 1978. 262 с.

Ал-хилафа ва ал-му’тамар ал-ислами: карар кибар ал-‘улама’ ал-расмиййин фи ал-Кахира // Ал-Манар. Каир, 1924. № 5. С. 367–370.

Хитаб мин ‘Али ‘Абдарразик ила вазир ал-хакканиййа //Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-‘Али ‘Абдарразик: Дираса ва васа’ик / ред. М. ‘Имара. Бейрут: ал-Му’ассаса ал-‘арабиййа, 2000. С. 100–101.

Хусайн Т. Мин ба‘ид // Байна ал-‘илм ва ад-дин. Каир: Му’ассасат Хиндауи, 2014. С. 109–131.

Хусайн М.Х. Накд китаб ал-Ислам ва усул ал-хукм. Каир: Ал-Матба‘а ас-салафиййа, 1926. 252 с.

Хукм хай’ат кибар ал-‘улама’ // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-‘Али ‘Абдарразик: Дираса ва васа’ик / ред. М. ‘Имара. Бейрут: ал-Му’ассаса аль-‘арабиййа, 2000. С. 72–91.

References

A Tribute to Ali Abdel Razek from his Grandson, Amr Hamed. (2012). *Abdel Razek Ali. Islam and the Foundations of Political Power*. Edinburgh: The Aga Khan Uni., Institute for the Study of Muslim Civilisations. Pp. 7–10.

‘Abdarraziq, Ali (1925). *Al-Islam wa usul al-hukm: bahs fi al-khilafa wa al-hukuma fi al-islam* [Islam and the Foundations of Power: Study of the Caliphate and Governance in Islam]. Cairo: Matba‘at Misr. 104 p. (in Arabic).

Abu Zayd N. Kh. (1995). Muqaddima [Introduction]. *Al-Khilafa wa sultat al-umma*. Transl. Abdulghani Sani-bek. Cairo: Dar an-Nahr. Pp. 7–60. (in Arabic).

Adams C. C. (1935). *Islam and Modernism in Egypt*. London: Oxford Uni. Press. 283 p.

Ali T. S. (2009). *A Religion not a State: Ali ‘Abd al-Raziq’s Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: Uni. Of Utah Press. 163 p.

As’ila ila mustashari lajnat al-qadaya (2000) [Questions (from Minister of Justice) to Legal Department]. *Al-Islam wa usul al-hukm li-‘Ali ‘Abdarraziq: Dirasa wa wasa’iq*. Ed. M. ‘Imara. Beirut: al-Mu‘assasa al-‘arabiyya. Pp. 102–103 (in Arabic)

Al-Bishri T. (1973). Al-Malik wa al-khilafa al-islamiyya [The Governor and Muslim Caliphate]. *Al-Katib*. Cairo, issue 13, № 142 (Jan. 1973). Pp. 44–72 (in Arabic).

Ba‘d qarar hay‘at kibar al-‘ulama’ (2000). [After the Decision of the Supreme Ulemas’ Council]. *Al-Islam wa usul al-hukm li-‘Ali ‘Abdarraziq: Dirasa wa wasa’iq*. Ed. M. ‘Imara. Beirut: al-Mu‘assasa al-‘arabiyya. Pp. 92–94 (in Arabic).

Binder L. (1988). *Islamic Liberalism: A critique of development ideologies*. Chicago, London: The Uni. of Chicago Press. 399 p.

Filali-Ansary A. (2012). Introduction. *Abdel Razek Ali. Islam and the Foundations of Political Power*. Edinburgh: The Aga Khan Uni., Institute for the Study of Muslim Civilisations. Pp. 14–32.

Gershoni I. and Jankowski J. P. (1986). *Egypt, Islam and the Arabs*. Oxford: Oxford Uni. Press. 346 p.

Haykal M. H. (1978). *Waladi* [My son]. Cairo: Dar al-Ma‘arif. 262 p. (in Arabic).

Hourani A. (2013). *Arabic thought in the liberal age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge Uni. Press. 406 p.

Hukm hay‘at kibar al-‘ulama’ (2000) [Judgement of the Supreme Ulemas’ Council]. *Al-Islam wa usul al-hukm li-‘Ali ‘Abdarraziq: Dirasa wa watha’iq*. Ed. M. ‘Imara. Beirut: al-Mu‘assasa al-‘arabiyya. Pp. 72–91 (in Arabic).

Husayn M. Kh. (1926). *Naqd kitab al-Islam wa usul al-hukm*. [Critique of "Islam and the Foundations of Power"] Cairo: al-Matba'a as-salafiyya. 252 p. (in Arabic).

Husayn T. (2014). Min ba'ad. *Bayna al-'ilm wa ad-din* [From afar]. Cairo: Mu'assasat Hindawi. Pp. 109–131 (in Arabic).

Idah. (2000) [Explanation]. *Al-Islam wa usul al-khukm li-'Ali 'Abdarraziq: Dirasa wa wasa'iq*. Ed. M. 'Imara. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya. Pp. 71–72 (in Arabic).

'Imara M. Fatihat ad-dirasa (2000). [Introduction to the study] *Al-Islam wa usul al-khukm li-'Ali 'Abdarraziq: Dirasa wa wasa'iq*. Ed. M. 'Imara. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya. Pp. 5–54 (in Arabic).

'Imara M. Ma'rakat "Islam wa usul al-khukm" (1997). [Struggle around "Islam and the Foundations of Political Power"]. 432 p. (in Arabic).

Jalsat al-muhakama (2000) [Proceeding of the Court]. *Al-Islam wa usul al-khukm li-'Ali 'Abdarraziq: Dirasa wa wasa'iq*. Ed. M. 'Imara. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya. Pp. 55–59. (in Arabic).

Al-Khilafa wa al-mu'tamar al-islami: qarar kibar al-'ulama' al-rasmiyyin fi al-Qahira. (1924) [Caliphate and Muslim Conference: Decision of Prominent Official Ulemas in Cairo]. *Al-Manar*, № 5. Cairo. Pp. 367–370 (in Arabic).

Khitab min 'Ali 'Abdarraziq ila wazir al-haqqaniyya [Letter of 'Ali 'Abdarraziq to the Minister of Justice]. *Al-Islam wa usul al-khukm li-'Ali 'Abdarraziq: Dirasa wa wasa'iq*. Ed. M. 'Imara. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya. Pp. 100–101 (in Arabic).

Kishk M. J. (1994). *Qira'a fi fikr at-taba'iyya* [Readings on the Dependent Thought]. Cairo: Maktabat al-turas al-islami. 473 p. (in Arabic).

Levin Z. I. (2005). *Reforma v islame: bytili ne byt? Opyt sistemnogo i sotsiokulturnogo issledovaniya*. [Reform in Islam: to Be or Not to Be? Sociocultural and Systems Research Experience]. Moscow: Kraft, 230 p. (in Russian).

Muzakkarat ash-shaykh 'Ali 'Abdarraziq (2000). [Explanatory Letter of Sheykh 'Ali 'Abdarraziq]. *Al-Islam wa usul al-khukm li-'Ali 'Abdarraziq: Dirasa wa wasa'iq*. Ed. M. 'Imara. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya. Pp. 60–68 (in Arabic).

Al-Muti'i M. B. (1926). *Haqiqat al-Islam wa usul al-hukm* [The Truth about "Islam and the Foundations of Power"]. Cairo: Maktabat al-nasr al-haditha. 457 p. (in Arabic).

Ra'y ash-shaykh 'Ali 'Abdarraziq fi hukm hay'at kibar al-'ulama' [Opinion of Sheykh 'Ali 'Abdarraziq on a Judgement of the Supreme Council of Ulemas']. *Al-Islam wa usul al-khukm li-'Ali 'Abdarraziq: Dirasa wa wasa'iq*. Ed. M. 'Imara. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya. Pp. 100–105 (in Arabic).

Al-Rayyis M. D. (1973). *Al-Islam wa al-tilafa fi al-'asr al-khadis: Naqd kitab al-Islam wa usul al-khukm* [Islam and Caliphate in the Modern Age: a Critique of "Islam and the Foundations of Power"]. Jeddah: al-Dar as-Sa'udiyya li al-Nashr. 325 p. (in Arabic).

Schulze R. (2002). *A modern history of the Islamic world*. N. Y.: Taurus, 401 p.

Whidden J. (2013). Egypt: Monarchy and parliament, 1922–1939 // *Encyclopedia of African History in 3 vols*. Shillington K. Vol. I. L., N. Y.: Fitzroy Dearborn. P. 466.

Whidden J. (2005). The generation of 1919. *Re-Envisioning Egypt 1919–1952*. Goldschmidt A., Johnson A. J., Salmoni B. A. Cairo, N. Y.: The American University in Cairo Press. Pp. 19–45.

'ALI 'ABD AL-RAZIQ AS A FATHER OF ISLAMIC SECULARISM

Abstract. The article deals with the work of one of the most outstanding representative of modern Muslim reformation but still has not been thoroughly studied in our country, Egyptian sheikh Ali Abdarrazziq (1888-1966), the author of a famous book "Islam and the Foundations of Political Power" (1925). He was the first Muslim theologian who evoked the idea of de-sacralization of caliphate and argumented the statement that Divine Law, in its essence, has nothing to do with the organization of political power.

In the first part the personality of Ali Abdarrazziq is presented in the historical context, with a focus on a pressing struggle for the restauration of Caliphate abolished in 1924 due to Kemalist reforms. Against this restauration, namely, Abdarrazziq directed his book. Here is analyzed the sharp discussion raised by the book in wide circles of Egyptian society, its critics and court trial organized by the ulemas of al-Azhar.

The work of Abdarrazziq is to become the most disputable since the times of book-printing in the Arab countries. It influenced greatly the following Muslim thought and till now acts a so-called guiding star for the modernists-secularists in all the Islamic world.

Key words: Ali Abdarrazziq, Muslim philosophy, modernism, Islam, secularism, state, religion, caliphate, Sharia, political power, nationalism, Islamism.

Natalia V. Efremova,

Cand. Sci. (Philos.), senior research scientist, Department of Oriental philosophies,
Russian Academy of Sciences.

(12, Bld. 1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation)

E-mail: salamnat@mail.ru





А. А. Лукашев

Институт философии Российской академии наук, г. Москва

«ТОЛКОВАНИЕ РУБА'ЙАТА»: ЗНАКОМСТВО С ФИЛОСОФИЕЙ 'АБД АР-РАХМАНА ДЖАМИ (1414–1492)

ЛУКАШЕВ Андрей Александрович —

канд. филос. наук,

науч. сотр. Сектора философии исламского мира.

Институт философии РАН

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: andrew_l@inbox.ru

Аннотация. 'Абд ар-Рахман Джами известен прежде всего как поэт. Тем не менее он состоялся и как философ. Джами считают последователем родоначальника философского суфизма Ибн 'Араби. Философские взгляды Джами нашли наиболее полное выражение в его толковании «Гемм мудрости» Ибн 'Араби, а также в небольшом трактате «Толкование руба'йат». В данной статье мы знакомим читателя с этим памятником, приводим перевод значительных отрывков из него, а также даем им пояснения, исходя из содержания интеллектуальной жизни той эпохи, к которой принадлежал Джами.

Ключевые слова: Джами, суфизм, философия, мысль, единобожие, трактаты, сочинения, руба'йат, толкование, Ибн 'Араби, Сухраварди, единство бытия.

Для цитирования: Лукашев А. А. «Толкование руба'йата»: знакомство с философией 'Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492) // Ислам в современном мире, 2018; 3: 115–130;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-115-130

Статья поступила в редакцию: 10.07.2018

Статья принята к публикации: 17.08.2018

Нур ад-дин 'Абд ар-Рахман бин Ахмад Джами (1414–1492) происходил из знатной семьи и получил наилучшее для своего времени образование, обучаясь у видных ученых Герата и Самарканда¹. Эрудиция в области не только гуманитарных, но и точных наук принесла ему известность еще в юности, но вместо карьеры при дворе он выбрал путь суфизма. Его наставником стал Са'д ад-дин Кашгари (ум. в 1456 г.) из суфийского братства накшбандийа². Наибольшим же авторитетом среди ранних представителей суфийской мысли для Джами был Ибн 'Араби (1165–1240), известный также как «Величайший шейх». Его сочинения поэт внимательно изучал и стал автором комментариев к некоторым из них. Несмотря на то, что Джами не занимал официальной должности при дворе, он состоял в переписке и посвящал свои произведения, по меньшей мере, четырем султанам: султану Мухаммаду II (1451–1481), султану Баязиду II (1481–1512), султану Хусайну Байкара (1438–1506) и султану Йакубеку Туркмену ак-Куйунлу (1478–1490)³.

Приверженность Джами суфизму отразилась на его отношении к шиитско-суннитским противоречиям. Он довольно болезненно воспринимал раскол в среде мусульман. В одном из наиболее значительных своих сочинений — «Златой цепи» — он посвятил критике шиитов, порицающих первых халифов, целый раздел. Джами назвал его «В пояснение того, что толк рафизитов достоин порицания по причине ненависти к спутникам Пророка, а не по причине любви к его семье, да будет доволен всеми ими Аллах». Свою позицию он довольно лаконично выражает в следующем четверостишии:

О юный маг метавремени (*дахр*)⁴, дай мне кубок вина,
Ибо меня тошнит от раздора суннитов и шиитов.
Спрашивают: «Джами, ты какого толка (*мазхаб*)?»
Сто благодарений [Богу], я не суннитская собака
и не шиитский осел⁵.

¹ Бертельс Е. Э. Избранные труды. Навои и Джами. Т. 4. М.: Наука, 1965. С. 10.

² Там же. С. 213; JAMI/Encyclopaedia Iranica. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/jami-i> (дата обращения: 25.04.2018).

³ Бертельс Е. Э. Избранные труды. Навои и Джами. Т. 4. С. 216–219. Ардашникова А. Н., Рейснер М. Л. История литературы Ирана в Средние века (IX–XVII вв.). М.: Ключ-С, 2010. С. 391–394.

⁴ Метавремя (*дахр*). Перевод дан по Энциклопедии исламской цивилизации и религии (Encyclopedia of Islamic civilization and religion/edited by Ian Richard Netton. London; New York: Routledge, 2008. P. 133). Известный иранский исследователь исламской философии Сеййид Мухаммад Хаменеи объясняет его следующим образом: «Мир метавремени преисполнен бытия и неизменен; он лишен движения и изменения — и, следовательно, времени. Этот мир напоминает нам мир платоновских подобий. Он сотворен мгновенным сотворением, известным в исламской философии под именем *ибда'* ("создание впервые")» (Сеййид Мухаммед Хаменеи. Время и временное / пер. Я. Эшотса // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 1. М., 2010. С. 108). Таким образом, речь идет об идеальном мире, возникшем в божественном знании, и именно вино этого знания жаждет испить лирический герой данного руба'и.

⁵ Бертельс Е. Э. Избранные труды. Навои и Джами. Т. 4. С. 220.

Эти слова не следует понимать как поношение того или иного толка ислама. Джами выступает за единый ислам, свободный от любых внутриконфессиональных распрей и критикует тех, кто, с его точки зрения, разобщает умму.

Абд ар-Рахман Джами в равной степени был ученым, религиозным деятелем, поэтом, и во всех этих качествах он добился известности. Ему принадлежат трактаты по корановедению и хадисоведению, сочинения по теоретическому и практическому суфизму, по философии, агиографии, экзегетике, филологии, теории музыки и др. Джами является автором семи довольно крупных поэм: «Дар благородных» (*Тухфат ал-ахрар*), «Четки праведных» (*Субхат ал-абрар*), «Йусуф и Зулейха», «Маджнун и Лейли», «Искандарова книга мудрости» (*Хирад-нама-и Искандари*), «Золотая цепь» (*Силсилат аз-захаб*), «Салман и Абсал». Все поэмы различаются по тематике, но в каждой из них неизменно присутствуют суфийские черты.

Кроме поэм, Джами оставил три поэтических сборника (дивана): «Начала юности», «Средние жемчужины ожерелья», «Завершение жизни». Его перу принадлежит также подражание «Гулистану» Са‘ади — сочинение «Весенний сад» (*Бахарестан*)¹.

Наибольшее историко-философское значение имеет трактат Джами «Толкование текстов в “Гравировке гемм”»², представляющий собой комментарий к одному из наиболее известных сочинений Ибн ‘Араби «Геммы мудрости» (*Фусус ал-хикам*). Кроме того, известностью пользуются комментарии Джами на касыды известного суфия Ибн ал-Фарида (1181–1234), а также на книгу «Блистания» (*Лам‘ат*) Фахр ад-дина Ираки (1213–1289)³, ближайшего ученика Садр ад-дина ал-Кунави (ум. 1273/74). Джами также составил небольшой арабоязычный трактат «Изучение направлений [мысли]» (*Тахкик ал-мазахиб*), посвященный рассмотрению различий в подходах мутакаллимов, древних мудрецов (*ал-хукама’ал-мутакаддимин*) и суфиев к вопросу о самостно-необходимо-сущем⁴. Одним же из наиболее интересных философских сочинений Джами является трактат «Толкование руба‘йат».

Трактат представляет собой собрание из 49 руба‘и⁵, принадлежащих Джами, к которым он сам же написал комментарии.

¹ Ардашников А. Н., Рейснер М. Л. История литературы Ирана в Средние века (IX–XVII вв.). С. 393–405.

² Джами, Абдаррахман бин Ахмад. Накд ан-нусус фи шарх-и Накш ал-фусус (Ибн ‘Араби) / ба мукаддима ва тасхис ва та’ликат Уильям Читтик ва пишгуфтар Джалаладдин Аштийани. Тихран: 1370.

³ JĀMI/Encyclopaedia Iranica. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/jami-i> (дата обращения: 25.04.2018).

⁴ JĀMI/Encyclopaedia Iranica. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/jami-i> (дата обращения: 25.04.2018). Самостно-необходимо-сущее — то, что с необходимостью существует благодаря самому себе, а не благодаря внешней причине.

⁵ Руба‘и — моноримические четверостишия.

Руба'и — один из признанных жанров философской и мистической поэзии на персидском языке. В силу своей простоты и краткости они считались довольно удобной малой формой для выражения и распространения важных философских идей. До нас дошли *руба'и* Абу Йазида ал-Бистами (804–874), Абу Сайида Абу ал-Хаййира (967–1049), Санаи Газнави (1081–1141), Абу ал-Хасана Харакани (963–1033), Ансари Харави (1006–1089), Аттара Нишапури (1145–1220), Джалал ад-дина Руми (1207–1273), Ахмада ал-Газали (ум. 1123/1126), а также всемирно известный *руба'ят* Омара Хайяма (1048–1131).

Толкования к *руба'и* также составлялись задолго до Джами. Известны толкования к *руба'и* Абу Сайида Абу ал-Хаййира, составленные Убайдуллахом Ахраром (1403–1489) — одним из видных представителей тариката накшбандийа в Средней Азии, а также Касимом Анваром (1356–1434)¹. Кроме Джами толкование на свои философские *руба'и* писал и его современник Джалал ад-дин Мухаммад Давани (1426–1502), который по просьбе друзей составил толкование к *руба'и*, написанным им же самим в молодые годы. В этом сочинении обнаруживается влияние «Толкования *руба'йата*» Джами, что свидетельствует о знакомстве Мухаммада Давани с этим памятником. На творение Джами ссылается в своем «Толковании *руба'йата*» и Муллашах Бадахши (1586–1661)², один их шейхов тариката кадирийа. Таким образом, написание философско-мистических *руба'и* было распространенным явлением в персидской поэзии позднего Средневековья, более того, составление толкований собственных *руба'и* также не считалось делом исключительным, однако наибольшим влиянием и известностью пользовался именно текст Джами.

В русскоязычном пространстве этот памятник был введен в научный оборот Е. Э. Бертельсом. Отрывки из него с переводом на русский и изложением отдельных частей комментария были опубликованы в собрании избранных трудов советского ираниста³. В силу того, что перевод Е. Э. Бертельса неполон и нуждается в некотором пересмотре, так как многие ключевые работы, необходимые для корректного перевода этого сочинения, появились лишь недавно, сохраняется актуальность полного научного комментированного перевода данного произведения.

В трактате «Толкование *руба'йата*» Джами сжато и доступно излагает свой взгляд на понимание единобожия в тарикате накшбандийа, представителем которого был и он сам.

В философии Джами отчетливо видно стремление к синтезу идей различных направлений исламской мысли — тенденция, начало

¹ Шарх-и *руба'йат*-и Джами / ба тасхих ва мукаддима ва та'ликат-и Маил Харави. Тихран: 1343 (1965). С. 4–5.

² Шарх-и *руба'йат*-и Джами. С. 6–8.

³ Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. Т. 3. 445–468.

которой было положено еще Абу Хамидом ал-Газали (1058–1111) и которая получила дальнейшее развитие в сефевидскую эпоху.

Джами предлагает в общем целостное философское учение, основанное на принципе единобожия, при том, что у него мы видим такое же стремление к комбинированию различных дискурсов, какое довольно отчетливо проявилось уже в творчестве более ранних представителей суфизма, например Махмуда Шабистари (1288–1339)¹. Джами употребляет такие понятия, как «бытие», «единое», «необходимое», «свет» как взаимотождественные, отсылающие к одному и тому же референту — божественной самости²:

Необходимый является древним и новым подателем бытия.
Его образ (*тасвир*), дарующий бытие — слово «будь».
Говорю удивительные слова, а суть [этих] слов —
Бытие (*хаст*), что [одновременно и] бытийствует (*хаст*),
и создает бытие (*хаст-кун*).

А также

Не коснется Тебя рука всякого беспомощного,
Блажен тот, кто освободится от себя и прилепится (*пийваст*)
к Тебе.
[Тварное] бытие, ты [имеешься] благодаря бытию, которое
не есть твоя самость (*зат*),
Ты (бытие.— А. Л.) тленно (*фани*) благодаря своей самости,
но есть благодаря Тебе (Необходимому.— А. Л.).

В этих двух руба'и указывается на единство (*иттихад*) Бытия Необходимого Всевышнего, Священного (*такаддус*) и Его истинности³ (*хакика*) так, как это [утверждается] в учении суфийских мудрецов-единобожников.

¹ Подробнее об основных категориях философских взглядов Шабистари см. Лукашев А. А. К вопросу об универсальности категориальных отношений (на материале произведений Санаи и Шабистари) // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры / отв. ред. Смирнов А. В. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2017. С. 342–383.

² Здесь и далее перевод трактата Джами дается по изданию: Шарх-и руба'йат-и Джами / ба тасхих ва мукаддима ва та'ликат-и Маил Харави. Тихран: 1343 (1965).

³ Истинность (*хакикат*) — весьма сложное понятие, которое разные авторы трактуют по-разному (см. напр. Смирнов А. В. Сущность в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс] // URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0194da68403990305f864994> (дата обращения: 19.04.2018)). В самом общем смысле истинность вещи можно охарактеризовать как то, чем вещь истинно является. Это вещь как таковая. Соответственно, содержание понятия «истинность» будет отличаться у разных авторов во многом в соответствии с отличиями в их трактовке того, чем является вещь. Для кого-то это будет единство самости и чтойности, для тех же, кто утверждал иллюзорность и умозрительность чтойности, вещь будет лишь проявлением самости (соответственно и истинность ее будет тождественна самости) и т. д. Подробнее см.: Дуктур Саййид Сади́к Гавхарин. Шарх-и истилахат-и тасавуф. Дж. 4. Тихран: 1368. С. 246–256.

Речь идет о том, что умозрительно (*'акли*) сущих можно разделить на три ступени. Первая — сущие, чье бытие отличается от их самости, они получены (*мустафад*) благодаря другому. К таковым относятся возможные сущие. Вторая — сущие, истинность коих отличается от их бытия, но нуждается в нем, ибо [утверждение о] разобщенности (*инфикак*) [их] бытия и их [истинности] ложно, хотя и можно представить [себе] разобщенность [их] самости¹ и бытия, как, например, [говорилось] о необходимо-сущем в учении мутакаллимов. Третье — то, чье бытие — сама его самость, то есть то, что существует благодаря своей самости. [Его] самость [имеется] не благодаря чему-то иному. Нет никаких сомнений, что этим сущим будет необходимое, ибо нельзя [даже] представить (*масаввур*) разобщенность (*инфикак*) вещи с ней же самой, тем более, установить [такую разобщенность] вовне [представления (*масаввур*)] (т.е. в реальном мире. — А. Л.). Не секрет (досл., «не сокрыто»), что наиболее полная из степеней бытия — третья [степень], для здоровой природы это очевидно (*фитрат-и салима джазим*). Поскольку Необходимый Всевышний и Священный, превыше наисовершеннейших (*акмал*) ступеней бытия, Его самость оказывается тем же, что и Его бытие.

Примечание: Отсюда вытекает, что, когда высказанности «бытие» (*вуджуд*) и «существование» (*хаст*) предидируют (*итлак*) Всевышнему Необходимому, тем самым подразумевают [Его] самость, которая является сущей благодаря себе.

В данном отрывке Джами проводит довольно тонкую грань между бытием, истинностью и самостью — понятиями, которые зачастую переводятся одним словом «сущность» или даже «субстанция», что лишает читателя возможности понять, о чем говорит автор.

Средневековый поэт и философ предлагает условную типологию сущих, он сам указывает на то, что различие между степенями сущего, о котором идет речь, можно провести умозрительно (*акли*). С первой ступенью все предельно ясно: бытие сущих, относящихся к этой ступени, — не их самость. Это самостно-небытийные сущие, получающие бытие извне, благодаря внешней причине. Таким образом, Джами говорит об окружающих нас вещах, и по поводу такого их онтологического статуса не было сомнений у большинства представителей исламской философии, будь то *фаласифа* (напр., Ибн Сина (980–1037) с его самостно-возможными вещами) или суфии (напр., Ибн 'Араби и его небытийные воплощенности).

То, что относится ко второй ступени, представляет собой гораздо более неоднозначное явление. В качестве примера такого рода сущих

¹ Самость (*зат*) — то, чем вещь является сама по себе. У мутазилитов существовало представление о бытии как одном из атрибутов самости, отсюда и тезис об отделенности бытия от самости. Однако в суфийской философии после Ибн 'Араби утвердилось представление о тождестве божественного бытия и божественной самости. Эту идею разделял и Джами.

Джами приводит понимание Необходимого, возникшее в *каламе*. Истинность этих сущих, то есть эти сущие как таковые — нечто иное по отношению к бытию, то есть они — не само бытие. Тем не менее они настолько от бытия зависимы, настолько связаны с ним, что не бывают отдельно от него. Их самость — как то, благодаря чему такого рода вещи являются самими собой, — может присутствовать отдельно от их бытия. В этом смысле вещи данной ступени обладают тем же онтологическим статусом, что и вещи первой ступени. Их отличие лишь в том, что вещи второй ступени немыслимы небытийными, в то время как вещи первой ступени могут равно и обладать бытием, и быть лишенными его.

Развивая эту мысль в последующих руба'и и комментариях к ним, Джами проводит аналогию с Солнцем, Луной и светом, где свет — это само бытие, Луна — сущее первой ступени, а Солнце — второй.

Солнце немыслимо без света (в отличие от Луны), неразрывно с ним связано, способность излучать свет является его главной характеристикой. Однако самость Солнца не тождественна свету, и в этом смысле Солнце является двоицей, предполагающей наличие солнечного диска и солнечного света. В этом смысле оно оказывается менее совершенным началом, чем самостно простой и единый свет — сущее первой ступени в классификации Джами. То есть Первоначало, Бог, чья самость тождественна его бытию.

Такое понимание Первоначала находит свое основание уже в трудах родоначальника философского суфизма Ибн 'Араби, который предложил учение, содержащее тезис о тождественности божественной самости и бытия: «Истинное бытие — это Бог как Его самость (*зат*) и воплощенность (*'айн*)»¹. Утверждение же о том, что нет иного бытия, кроме божественного, из которого следовало, что бытие вещей чувственно-воспринимаемого мира есть то же божественное бытие, стало основанием для того, чтобы назвать философию Ибн 'Араби учением о «единстве бытия».

Проблема, связанная с этим учением, заключается в том, что если бытие мира тождественно бытию Бога, то мы имеем классический случай пантеизма как учения о тождестве мира и Бога. При этом сам Ибн 'Араби неоднократно говорил о взаимной инаковости Бога и мира, о необходимости их наличия как двоицы². Возникает противоречие, которое можно снять, если понимать под бытием не субстанцию и не атрибут, а процесс «нахождения» (ар.— *вуджуд* — имя действия (*масдар*) от глагола *ваджада* «он нашел», то есть «нахождение»). Для этого единого акта бытия/нахождения необходимо наличие активного и пассивного начал — действующего и претерпевающего. Соответственно,

¹ Ибн 'Араби. Избранное. Т. 1 / пер. И. Р. Насырова. М.: 2013. С. 163.

² Подробнее см.: Смирнов А. В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн 'Араби // Ишрак. 2012. № 3. С. 43–48.

если *вуджуд* — нахождение Богом мира, совершенно очевидна и необходимость наличия их обоих, которая никоим образом не противоречит единству бытия как процесса¹.

«Действующее-процесс-претерпевающее» является парадигмальным отношением, находящим свое выражение и в философии, и в грамматике, и в праве, и в ряде других областей мусульманской культуры. Джами апеллирует к нему неоднократно и в трактате «Толкование рубайата», и в комментариях к «Блистаниям» Фахр ад-дина Ираки².

В частности, на упомянутом примере Солнца и Луны как действующего и претерпевающего, приводимом Джами в «Толковании...», поэт пытается показать, что представляет собой физический свет, которому философ уподобляет бытие. Солнце, как небесное тело, является источником света и действующим началом, Луна, как претерпевающее, этот солнечный свет принимает. Сам же свет не сводится ни к Солнцу, ни к Луне, но является единым светом, светлым самим по себе:

Бытие, подобно свету, самоочевидно (*ба зат-и худ хувийда*).
Атомы частных сотворенных (*мукаввинат*) проявились
благодаря Ему.
Всякая вещь, отпадающая от сияния Его,
Останется сокрытой во тьме небытия.

А также:

Небесное Солнце сияет своим светом,
Диск Луны принимает его свет.
Для сведущего (*хабир*) разума свет светел сам по себе,
[Такой разум] полагает его превыше Солнца и Луны, не считай
[его чем-то] меньшим.

В этих двух рубаи содержится указание на аллегория степеней сущих (*мавджудат*) с точки зрения [наличия качества] «быть сущим» (*мавджудийат*), которую они привели и сказали, что световые вещи троичны в своей светоносности (*нуранийат*):

Первые [из них] — те, что используют свет иного, подобно тому, как лунный диск загорается, находясь напротив Солнца, благодаря [его] лучам. На этой ступени имеются три вещи: первое — лунный диск, второе — лучи, которые на него упали, третье — Солнце, излучающее (*муфид*) лучи.

¹ Подробнее см.: Смирнов А. В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 329–346.

² Бертельс Е. Э. Избранные труды. Навои и Джами. Т. 4. С. 242.

Вторая ступень — то, чья самость нуждается в его свете. Например, как Солнце оказывается двойцей (*ду чиз*) (одно солнечный диск, а второе — свет) по причине того, что его (Солнца. — А. Л.) самость нуждается в его свете.

Являющийся третьей ступенью — тот, кто явен и светел по своей самости, [а] не благодаря свету, который прибавляется к его самости, подобно свету Солнца. Ни для одного разумного не секрет, что свет Солнца не есть тьма, но [свет третьей ступени] явен и светел благодаря своей самости, не благодаря свету другого, на самости которого он зиждется. На этой ступени есть [лишь] одна вещь, что явна в людских очах сама по себе, другие же вещи являются благодаря ей настолько, насколько могут явиться (*кабийат-и зухур даранд*), и нет ступени, что превосходила бы в светлости [эту] третью ступень. Три вышеупомянутые ступени сущих осветились, поскольку эти три начала оформились в чувственно-воспринимаемых вещах, и абсолютность третьей ступени стала очевидной.

То, что Джамии в первом из руба'и приведенного отрывка отождествляет свет с бытием, возвращает нас к интерпретации концепции единства бытия Ибн 'Араби через понимание бытия как процесса, сторонами которого являются действующее и претерпевающее.

Джами также, проводя аналогию со светом Солнца, говорит о том, что сущее, бытийное благодаря самому себе и не нуждающееся ни в чем, не является действующим (Солнце в данной аллегории, ранее отождествляемое Джамии с необходимым у мутакаллимов), которое в нем (бытии, свете) нуждается и таким образом представляет собой двойцу собственно субстанции действующего начала (солнечный диск) и действия (свечения), в котором это действующее самостно нуждается. Тем более самостно необходимое бытие не может быть претерпевающим, ибо последнее нуждается и в действующем, и в действии, которое их связывает. Самостно-необходимым может быть только свет, связывающий активное и пассивное начала.

Сама апелляция к отношению «действующее — претерпевающее» и его вариантам довольно распространена в персоязычной суфийской мысли. Примеры такого обращения обнаруживаются уже у родоначальника суфийского философско-дидактического эпоса Сана'и Газнави:

Царь царей и Властелин, воистину —
Устроитель души и Абсолютный Действователь.
Все, что в мироздании (*кавн*) старо и ново,
Это — претерпеваемое, а он — Действователь
[по отношению ко] всему¹.

¹ Хаким Сана'и Газнави. Тарик ал-тахкик/ба кушиш: дуктур 'Али Мухаммад Му'зани. [б. м.], 1380. С. 24.

Влюбленный (*‘ашик*) там — начало возлюбленного (*ма‘шук*),
 Опережающий (*сабик*) здесь — напротив опережаемого
 (*масбук*)¹.

Тем не менее, у Сана’и мы видим несколько иную интерпретацию этого отношения. Его действующее и претерпевающее являются двоицей, не предполагающей наличие третьего, связующего их начала. Абсолют Сана’и занимает положение действующего в этом отношении. Более того, в зависимости от контекста Сана’и играет на оборачиваемости этого отношения: его действующий становится претерпевающим, а претерпевающий действующим. В итоге это приводит мыслителя к утверждению о том, что

Кроме Него (Бога. — А. Л.) нет иного принимающего (*кабил*)
 и принимаемого (*макбул*),
 Влюбленного (*‘ашик*) и любви (*‘ишк*), понимающего (*‘акил*)
 и понимаемого (*ма‘кул*)².

Таким образом, у Сана’и все растворяется в этом едином действующем начале. В своем понимании его Санаи оказывается ближе к Шабистари, который настаивал на иллюзорности и ложности всего, кроме Единого Бытия, чем к Ибн ‘Араби или Джами.

То, что последний рассматривает проблематику соотношения Бога и тварного мира через соотношение «свет — тьма», также не является его новацией. Джами следовал в этом кораническому тексту, где сказано, что «Аллах — свет небес и земли» (Коран, 24:35). К этому утверждению апеллировали многие мусульманские авторы. Оно находит свое выражение, в частности, в сочинениях Абу Хамида ал-Газали³ и многих других. Наиболее полно и последовательно параллель «Бог — свет» была реализована в ишракизме (от араб. *ишрак* — озарение), или «философии озарения» ас-Сухраварди (1155–1191).

Шихаб ад-дин ас-Сухраварди утверждал, что свет является единственным началом, наличие которого вполне очевидно, в отличие от традиционных философских категорий, не имеющих референта вне ума⁴ (эта идея уже не содержится непосредственно в кораническом

¹ *Сана’и*. Маснавихай-и Сана’и: ‘Акл-нама, ‘Ишк-нама, Сана’и-абад, Тахримат ал-‘акл, Тарик ал-тахик, Карнама-и Балх / тасхих, шарх-и важиган ва та’ликат: ‘Абд ал-Рида Сайф, Гуламхусайн Муракаби. Тихран, 1379. С. 61.

² *Сана’и*. Маснавихай-и Сана’и: ‘Акл-нама, ‘Ишк-нама, Сана’и-абад, Тахримат ал-‘акл, Тарик ал-тахик, Карнама-и Балх С. 92.

³ *Абу Хамид ал-Газали ат-Туси*. Возрождение религиозных наук. Т. 3. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. С. 235.

⁴ Подробнее см.: *Смирнов А. В.* Светоносный мир: логико-смысловый анализ оснований философии ас-Сухраварди // *Ишрак*. 2011. № 2. 2011. С. 14–28; *Смирнов А. В.* Ишракизм // Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс] // URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH985e36212c08667d945098> (дата обращения: 14.03.2018).

тексте, а является продуктом творчества ас-Сухраварди). К таким исключительно умозрительным понятиям он относил и «бытие», которому соответственно не было места в системе ас-Сухраварди.

Джами частично опирался на ишракитское учение о свете и утверждал, что в мироздании (*кавн*) нет ничего очевидного, кроме Единого Света. Поэт характеризовал такое понимание как истинное единобожие. Множество разнообразных вещей он уподоблял множеству разноцветных стекол, через которые этот Свет светит. Свет един, но, когда он проходит через разноцветные преграды, возникает цветовое разнообразие, изначально Свету не присущее. Такой взгляд не может не вызвать ассоциаций с учением ас-Сухраварди о преградах. Тем не менее в отличие от последнего, Джами не стремился свести свою категориальную систему к одному лишь свету. Свет для него — наиболее очевидное и совершенное начало, но не единственное. Кроме света есть как минимум Солнце, которое его излучает, и Луна, воспринимающая его.

В суфизме было достаточно широко распространено не только само понятие «свет» в его связи с Первоначалом, но и соотнесение пар «свет — тьма» и «бытие — небытие». Оно встречается уже в творчестве Ибн 'Араби:

Миропорядок в самом себе — как [центральная точка]
относительно окружности и то, что между ними. Эта точка —
Истинный, пустота вне окружности — несуществование
(или скажи: тьма)¹.

Аналогичный подход обнаруживается и у предшественника Джами — Махмуда Шабистари:

457. Как, в конце концов, могут соединиться бытие и небытие?!
Не может свет быть вместе с тьмой!²

Вместе с тем ишракитскую систему эманации светов ни Ибн 'Араби, ни Шабистари, ни Джами не воспроизводили. Взгляд последнего на отношение Первоначала и мира, который мы обнаруживаем в начале трактата «Толкование руба'йата», был ближе к философскому суфизму Ибн 'Араби, хотя и не повторял его в точности. Наличие в творчестве Джами общих положений с учением Величайшего

¹ Ибн 'Араби. «Мекканские откровения». Цит. по: Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 383–384.

² Здесь и далее перевод поэмы «Цветник тайны» Махмуда Шабистари дается по изданию: Махмуд Шабистари. Гулшан-и раз. Матн ва шарх/ба ихтимам-и Казим Дизфулийан. Тихран, 1389 (2011).

Шейха — естественное продолжение его интереса к философии Ибн 'Араби и его последователей (Садр ад-дина Кунави, Фахр ад-дина Ираки)¹.

По-видимому, для Джамии, как и для большинства представителей персоязычного мистицизма, суфизм, фалсафа, калам и ишракизм были теми четырьмя разными языками, с помощью которых можно равным образом говорить о единобожии, при условии, если использование этих языков не приводило к противоречию с единобожием.

Обладая глубокими познаниями в области восточного перипатетизма и активно используя его терминологию, Джами резко критиковал Ибн Сину и греческих философов. С его точки зрения, учение *фалсафы* не способно открыть ищущему мистическую истину богопознания, и в этом плане безусловный приоритет он отдавал суфизму, частично впитавшему ко времени Джамии категориальный аппарат ишракизма. В отношении критики *фалсафы* философские взгляды Джамии обнаруживают сходство с позицией другого классика суфийской мысли — Махмуда Шабистари. Последний также довольно резко отзывался о *фаласифа*, но не столько из-за избыточного рационализма, сколько из-за неэффективности их метода в познании единства по причине смешения бытия и небытия в возможно-сущем².

Вместе с тем очевидно, что наибольшее влияние на творчество Джамии оказали взгляды Ибн 'Араби, в частности его учение о «Совершенном человеке» (*ал-инсан ал-камил*), «третьей вещи» (*аш-шай ас-салис*) или «Истине истин» (*хакк ал-хакаик*).

Джами полагал, что необходимо-сущая божественность (*улухийат*) и возможно-сущий мир соотнесены как «действующее» и «претерпевающее» (в других контекстах Джами называет их «Знающий — знаемый», «Судящий — судимый» и др.). Но с точки зрения Джамии, эти две стороны должны обрести единство в третьей. Этой третьей вещью является Совершенный человек.

Таким образом, Совершенному человеку Джами отводит необычайно высокое положение третьей ступени сущего, отождествляя его таким образом с самим бытием или божественной самостью. Тем временем божественность (*улухийа*), совокупность божественных имен, действующее начало оказывается у него лишь сущим второй ступени, которое не тождественно бытию, но и немислимо без него.

Что в связи с этим представляет собой Совершенный человек и какое отношение он имеет к человеку как таковому — тема отдельной работы. Тем не менее основание для интерпретации Совершенного

¹ Бертельс Е.Э. Избранные труды. Навои и Джами. Т. 4. С. 241–242.

² Лукашев А.А. «Очевидная истина» Махмуда Шабистари. Знакомство с одним из малых прозаических трактатов // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 8. М.: Наука — Вост. Лит., ООО «Садра», 2017. С. 231–232.

человека как тождественного Богу мы обнаруживаем в широко известных высказываниях ранних суфиев, напр. ал-Халладжа (857–922) («Я — Истинный») и Абу Йазида ал-Бистами («Пречист я...»).

Как автор, замыкающий классическую традицию, Джами соединил в своих теоретических построениях многое из того, к чему пришла классическая исламская философия к XV в. Вместе с тем он стоял на пороге новой эпохи развития исламской мысли в Иране — эпохи Сефевидов, когда исламский мистицизм приобрел ярко выраженные шиитские черты. Этому направлению исламской мысли была свойственна высокая степень философской синкретичности, которая заметна уже в творчестве самого Джами. В частности, если ас-Сухраварди говорил о свете как об основе всего, то Джами ставил равенство между бытием, светом, благом и т. д. Его бытие, безусловно, играет роль универсальной основы, в то время как «чтойность» (для Джами она — множество имен, атрибутов, акциденций и т. д.) является плодом ума и в мире множественных вещей оказывается тем, что добавляется к бытию. Во многом эти идеи предшествовали возникновению учения о первоосновности бытия (*асалат ал-вуджуд*) Садр ад-дина аш-Ширази, более известного как Мулла Садр (1571/72–1640), и др.

Литература

Encyclopedia of Islamic civilization and religion/edited by Ian Richard Netton. London; New York: Routledge, 2008, xxiv+846 p.

Абу Хамид ал-Газали ат-Туси. Возрождение религиозных наук. Т. 3. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. 288 с.

Ардашникова А. Н., Рейснер М. Л. История литературы Ирана в Средние века (IX–XVII вв.). М.: Ключ-С, 2010. 504 с.

Бертельс Е. Э. Избранные труды. Т. 4. Навои и Джами. М.: Наука, 1965. 498 с.

Бертельс Е. Э. Избранные труды. Т. 3. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965. 524 с.

Джами, Абдаррахман бин Ахмад. Накд ан-нусус фи шарх-и Накш ал-фусус (Ибн 'Араби)/ба мукаддима ва тасхих ва та'ликат Уильям Читтик ва пишгуфтар Джалаладдин Аштиани. Тихран, 1370. 560 с.

Дуктур Саййид Садик Гавхарин. Шарх-и истилахат-и тасаввуф. Дж. 4. Тихран, 1368. 325 с.

Ибн 'Араби. Избранное. Т. 1 / пер. с араб., ввод. ст. и коммент. И. Р. Насырова. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2013. 216 с.

Лукашев А. А. «Очевидная истина» Махмуда Шабистари. Знакомство с одним из малых прозаических трактатов // Ишрак. 2017. № 8. С. 225–237.

Лукашев А. А. К вопросу об универсальности категориальных отношений (на материале произведений Санаи и Шабистари) // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры / отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»; Изд. Дом ЯСК, 2017. С. 342–383.

Сана'и. Маснавихай-и Сана'и: 'Акл-нама, 'Ишк-нама, Сана'и-абад, Тахримат ал-'акл, Тарик ал-тахкик, Карнама-и Балх / тасхих, шарх-и ва-жиган ва та'ликат: 'Абд ал-Рида Сайф, Гуламхусайн Муракаби. Тихран, 1379. 256 с.

Сеййид Мухаммед Хаменеи. Время и временное / пер. с перс. Я. Эшотса // Ишрак. 2010. № 1. С. 105–112.

Смирнов А. В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловой анализ оснований концепции Ибн 'Араби // Ишрак. 2012. № 3. С. 41–61.

Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. 504 с.

Смирнов А. В. Светоносный мир: логико-смысловой анализ оснований философии ас-Сухраварди // Ишрак. 2011. № 2. С. 14–28.

Смирнов А. В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. 712 с.

Хаким Сана'и Газнави. Тарик ал-тахкик/ба кушиш: дуктур 'Али Мухаммад Му'зани. [б. м.], 1380. 90 с.

Шарх-и руба'ят-и Джами/ба тасхих ва мукаддима ва та'ликат-и Маил Харави. Тихран, 1343 (1965). 98 с.

References:

Ian Richard Netton (Ed.) *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*. Oxford: 2008. 872 p.

Abu Hamid al-Gazali al-Tusi. *Vozrozhdenie religioznyh nauk* [Resurrection of the Religious Sciences]. T. 3. Mahachkala: Nurul' irshad, 2011. 288 p. (in Russian).

Ardashnikova A. N., Reisner M. L. *Istoriya literatury Irana v Srednie veka (IX–XVII vv.)* [The history of Persian literature in Middle Ages (IX–XVII Centuries)]. Moscow: Klyuch-S, 2010. 504 p.

Bertel's E. E. *Izbrannye trudy. Navoi i Dzhami* [Selected works. Navai and Jami]. T. 4. M.: Nauka, 1965. 498 s. (in Russian).

Bertel's E. E. *Izbrannye trudy. Sufizm i sufiiskaya literatura* [Selected works. Sufism and sufi literature]. T. 3. M.: Nauka, 1965. 524 s. (in Russian).

Jami, Abdarrahan bin Ahmad. *Naqd an-nusus fi sharh-i Naksh al-fusus (Ibn Arabi)* [Critique of Texts in the Exegesis of the 'Gems' Engraving']. Tehran: 1370 (1992). 560 p. (in Persian).

Duktur Saiiid Sadik Gavharin. Sharh-i istilahat-i tasavvuf. Vol. 4. [Commentary on the Sufi Terms. Vol. 4]. Tihiran: 1368. 325 p. (in Persian).

Ibn Arabi. Izbrannoe. T. 1 [Selected Works. Vol. 1]. Moscow: 2013. 216 p. (in Russian).

Lukashev A.A. «Ochevidnaya istina» Mahmuda Shabistari. Znakomstvo s odnim iz malyh prozaicheskikh traktatov [‘Haqq al-yaqin’ by Mahmud Shabistari. Getting Acquainted with One of the Short Prose Treaties]// *Ishraq: ezhegodnik islamskoi filosofii*. No. 8. Moscow: Nauka — Vost. Lit., OOO «Sadra», 2017. Pp. 225–237 (in Russian).

Lukashev A.A. K voprosu ob universal’nosti kategorial’nyh otnoshenii (na materiale proizvedenii Sanai i Shabistari) [The Matter of the Universality of Category Relations (on the Material of the Works by Sanai and Shabistari)]. *«Rassypannoe» i «sobrannoe»: kognitivnye priemy arabo-musul’manskoi kul’tury*. Moscow: OOO «Sadra»: Izdatel’skii Dom YaSK, 2017. Pp. 342–383 (in Russian).

Sanai. Masnavihai-i Sanai: ‘Akl-nama, ‘Ishk-nama, Sanai-abad, Tahrimat al-‘akl, Tarik al-tahkik, Karnama-i Balh [The Poems by Sanai: ‘Akl-nama, ‘Ishk-nama, Sanai-abad, Tahrimat al-‘akl, Tarik al-tahkik, Karnama-i Balh]. Tihiran: 1379. 256 p. (in Persian).

Sayyid Muhammed Hamenei. Vremya i vremennoe [Time and Temporal]. *Ishrak: ezhegodnik islamskoi filosofii*. No. 1. Moscow: 2010. Pp. 105–112. (in Russian).

Smirnov A. V. Bog-i-mir i Istina istin: logiko-smyslovoi analiz osnovanii koncepcii Ibn ‘Arabi [God-and-the-World and the Reality of Realities: the Logic of Sense Analysis of the Ibn Arabi’s Concept Foundation]. *Ishrak: ezhegodnik islamskoi filosofii*. No. 3. Moscow: 2012. Pp. 41–61. (in Russian).

Smirnov A. V. Svetonosnyi mir: logiko-smyslovoi analiz osnovanii filosofii as-Suhravardi [The Enlightened World: the Logic and Sense Analysis of the Suhrawardi’s Philosophy Foundation]. *Ishrak: ezhegodnik islamskoi filosofii*. No. 2. Moscow: 2011. Pp. 14–27 (in Russian).

Smirnov A. V. Soznanie, yazyk, kul’tura, smysl [Mind, Language, Culture, Sense]. M., 2015. 712 p. (in Russian).

Hakim Sanai Gaznavi. Tarik al-tahqiq [The Way to Gain the Truth]. [s. l.]: 1380. 90 p. (in Persian).

Sharh-i ruba‘iat-i Jami [The Commentary on the Jami’s Ruba‘yat]. Tihiran: 1343 (1965). 98 p. (in Persian).

INTERPRETATION OF RUBA'IAT: ACQUAINTANCE WITH THE PHILOSOPHY OF 'ABD AL-RAHMAN AL-JAMI

Abstract. 'Abd al-Rahman Jami is known mostly as a poet. Nevertheless, his contribution to Islamic philosophy is also considerable. He was a follower of Ibn Arabi — the founder of the philosophical *tasawwuf*, whose works were very influential in the classic Iranian thought. The philosophy of Jami was outlined in a number of his works, among them are the commentary to the "Fusus al-Hikam" by Ibn Arabi and a short treaty "The commentary to the *ruba'yat*" that contains 49 ruba'i by Jami with his own commentary. This is one of his most important works, explaining the matter of *wahdat al-wujud*. This article gives an excursus to this treaty, making an accent at the Jami's interpretation of the necessary being at the context of his epoch of thought. We try to show, that his philosophy, on one hand, deals very much with the works by Ibn Arabi and Suhrawardy, inherits their concepts and problems, so it cannot be properly understood apart from their works. On the other hand, Jami has his own point of view to the philosophy concepts of his teachers. For instance, he gives us a typology of beings, that includes three stages. The first, the lowest one is the stage of a beings whose being is different to their selfness (*dhat*). They are the things, that surround us every day and passively accept being from an external source. The second one is the being whose selfness is different to its being, but its reality (*haqiqa*) cannot be seen apart from it. It's an active matter (the mentioned "source"), that gives being to the beings of the first stage. And the third stage is the simple being, the same to the God's selfness, that unites the first and the second stages.

Keywords: tasawwuf, Jami, philosophy, wisdom, monotheism, treatise, works, ruba'yat, commentary, Shabistari, Ibn Arabi, Suhrawardi, wahdat-al wujud.

Andrey A. Lukashev,

Cand. Sci. (Philos.), research scientist, Department of Philosophy
of Islamic World, Institute of Philosophy Russian Academy of Science
(12, Bld. 1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).
E-mail: andrew_l@inbox.ru



*ИСЛАМ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*







С. А. КИРИЛЛИНА

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва

А. Л. САФРОНОВА

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва

В. В. ОРЛОВ

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва,
Институт востоковедения РАН, г. Москва

ИДЕЯ ХАЛИФАТА В МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX В.): ВЫЗОВЫ И РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОТКЛИКИ

КИРИЛЛИНА Светлана Алексеевна —

д-р ист. наук, проф. каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока.

Институт стран Азии и Африки, Московский государственный
университет им. М. В. Ломоносова

(103917, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1).

E-mail: s.kirillina@gmail.com

САФРОНОВА Александра Львовна —

д-р ист. наук, проф., зав. каф. истории Южной Азии.

Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова

(103917, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1).

E-mail: al-safr@yandex.ru

ОРЛОВ Владимир Викторович —

д-р ист. наук, проф. каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока.

Институт стран Азии и Африки, Московский государственный
университет имени М. В. Ломоносова

(103917, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1);

ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований.

Институт востоковедения РАН

(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12).

E-mail: alsavlor@post.ru

Аннотация. В статье рассматриваются теоретические подходы к сущности халифата, сложившиеся у ближневосточных и южноазиатских исламских мыслителей. Показаны характерные черты концепций панисламизма и османизма и их восприятия в мусульманских общинах арабских провинций Османской империи и среди суннитов Южной Азии. Исследованы историко-культурные истоки привлекательности халифатистских ценностей для мусульман различного этнического происхождения.

Ключевые слова: мусульманский мир, Ближний Восток, Южная Азия, Османская империя, Моголы, халифат.

Для цитирования: Кириллина С.А., Сафронова А.Л., Орлов В.В. Идея халифата в мусульманском мире (конец XIX — начало XX в.): вызовы и региональные отклики // Ислам в современном мире, 2018; 3: 133–150;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-133-150

Статья поступила в редакцию: 05.08.2018

Статья принята к публикации: 23.08.2018

Рубеж XIX–XX столетий представляет собой важный период в интеллектуальной истории мусульманской ойкумены. В это время среди исламских мыслителей и политиков самой разной этнической принадлежности спонтанно возникает стремление к поиску и утверждению историко-культурной идентичности «своих» частей мусульманской общины-*уммы*, а также желание выработать и воплотить в жизнь принципы их консолидации на страновом, а иногда на региональном или глобальном уровне. Поиски идеи мусульманской общности в условиях ослабления Османской империи и наступления европейской колонизации, обращение к идейному наследию Средневековья послужили источником вдохновения для мусульман и сыграли заметную роль в становлении как исламских общественно-политических движений, так и этноконфессионального самосознания.

Инициатива в развертывании интеллектуальных усилий такого рода принадлежала Ближнему Востоку и Южной Азии. Справедливым будет предположение о том, что региональные идейно-политические движения, оспаривавшие или поддерживавшие право османского падишаха на титул халифа, возникали в ответ на панисламскую и паносманистскую политику султана Абдул-Хамида II (1876–1909). Учение панисламизма, призванное объединить всех мусульман-суннитов, в том числе и за рубежом, под эгидой османского султана-халифа, курс

на сохранение неделимости Османской империи поддерживались как стамбульским двором и Портой¹, так и Германией, желавшей использовать их для усиления своего влияния в Азии. Целеустремленность Абдул-Хамида II в распространении панисламских взглядов за пределами своих владений привлекает внимание историков-востоковедов. «Идея панисламизма, — отмечает Р.Г. Ланда, — была использована... османским султаном Абдул-Хамидом II. В 1878 г. его министр и советник, сириец Муниф-эфенди, задумал план установления контроля султана над всей Центральной Азией через Кабул и позднее (в 1880 г.) через союз с Ираном... после Кючук-Кайнарджийского договора 1774 г. с Россией право османских султанов на халифат получило международное признание. Однако его осуществление в XIX в. встречало более сильное, чем раньше, сопротивление. Не в последнюю очередь это вызывалось стремлением христианских держав нейтрализовать влияние Стамбула на своих подданных-мусульман»². После революции 1908 г. руководители младотурецкого движения ориентировались в своих попытках разрешить национальный вопрос и сохранить целостность империи уже на доктрину османизма. Однако неудачный для османов исход Триполитанской и Балканских войн (1911–1913 гг.), а также развитие национализма на Ближнем Востоке заставили их отойти от этой доктрины и вернуться к новой версии абдулхамидовской идеи панисламизма³.

В этих обстоятельствах неудивительна та поддержка, которую османские правящие круги оказывали наиболее известному и почитаемому в мусульманском мире XIX в. пропагандисту панисламизма — ближневосточному мыслителю, теологу и общественному деятелю Джамал ад-дину ал-Афгани (1839–1897). Твердое и последовательное осуждение со стороны ал-Афгани всех противоборств и конфликтов внутри мусульманской общины, его призывы к религиозному и политическому единению суннитов и шиитов, знаменитый тезис о том, что «мусульмане не знают иной истинной национальности, кроме своей религии»⁴ — все это успешно работало на авторитет османского престола во всех концах мусульманского мира. Примечательно, что желание ал-Афгани направить усилия мусульман против колониальной экспансии Запада и дать достойный ответ на культурный вызов

¹ Порта — наиболее часто используемое наименование центрального аппарата власти Османской империи.

² Ланда Р.Г. Политический ислам: предварительные итоги. М.: Институт Ближнего Востока, 2005. С. 55. См. также: Фадеева И.Л. Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи (османизм — панисламизм). XIX — начало XX в. М.: Наука, 1985. С. 135–142.

³ Подробнее см.: Еремеев Д.Е., Мейер М.С. История Турции в средние века и новое время. М.: Изд-во МГУ, 1992. С. 229–243; Кинросс Л. Расцвет и упадок Османской империи / под ред. М.С. Мейера; пер. с англ. М. Пальникова. М.: Крон-пресс, 1999. С. 628–634.

⁴ Kerr M.H. Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida. Berkeley—Los Angeles: University of California Press, 1966. P. 138.

модернизации¹ находило ответ и среди его оппонентов. Уже в 70-х годах XIX столетия своеобразной альтернативой «антинационализму» ал-Афгани стали первые попытки ближневосточных мыслителей сконструировать арабское национальное самосознание. Они отмечаются во второй половине XIX столетия — в эпоху арабского Просвещения (*ан-Нахда*), ценности которого следовали за идеями Просвещения европейского.

Видные деятели ан-Нахды — арабские просветители, литераторы и ученые Рифа‘а Рафи ат-Тахтави (1801–1873), Бутрус ал-Бустани (1819–1883), Джирджи Зайдан (1861–1914), Амин ар-Райхани (1876–1940) — обогатили понятийный аппарат арабского национализма такими категориями, как «родина» (*ал-ватан*) и «арабизм» (*ал-уруба*). Хотя для ранних арабских националистов — например, для египтянина Мустафы Камилы (1874–1908) — было приемлемо сочетание националистических идей с постулатами османизма и панисламизма², основой для арабской национальной идеи впоследствии все же стало представление об «арабском духе» как о всеобъемлющей духовной связи, существующей между всеми арабами, независимо от их вероисповедания.

К числу первых арабских теоретиков халифатизма мы можем с полным правом отнести египетского мыслителя, общественного деятеля и публициста Ибрахима ал-Мувайлихи (1844–1906). В 1879 г. он оказался в Италии, эмигрировав вместе с хедивом Исмаилом, низложенным Абдул-Хамидом под нажимом англичан. В своем творчестве ал-Мувайлихи полностью отождествлял понятия «религия/ислам» и «родина» и, будучи пламенным апологетом восстановления халифата как подлинно арабского установления, утверждал, что во все времена халифат являлся истинной опорой мусульман в их вере и мирских делах. Поселившись в Неаполе, ал-Мувайлихи предпринял издание газеты «Ал-Хилафа» (Халифат) на арабском и османском языках. На ее страницах он выступил с идеей халифата как концептуальной основы для арабской независимости и призывал арабов к возвращению узурпированного у них титула халифа³.

¹ Стремясь к освобождению народов ислама, Джамал ад-дин ал-Афгани обращался за поддержкой к египетскому хедиву Исмаилу, суданскому махди Мухаммаду Ахмаду, иранскому шаху Наср эд-дину, османскому султану Абдул-Хамиду II, однако его расчеты на их помощь в деле сплочения мусульман не оправдались. — Кириллина С. А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX — начало XX в.). М.: Наука, 1989. С. 151.

² См., например: Орлов В. В. Самоотождествление в арабском мире: этническое, конфессиональное, национальное // Нации и национализм на мусульманском Востоке. М.: Институт востоковедения РАН, 2015. С. 155.

³ О биографии, деятельности и взглядах Ибрахима ал-Мувайлихи подробнее см.: Allen R. The Works of Ibrahim al-Muwaylihi (1843? — 1906) // Middle Eastern Literatures. 2010. Vol. 13. № 2. P. 131–139; Introduction // Spies, Scandals, and Sultans. Istanbul in the Twilight of the Ottoman Empire. The First English Translation of Egyptian Ibrahim Al-Muwaylihi's Ma Hunalik. Transl. and introd. by R. Allen. Lanham–Boulder–N. Y.: Rowman & Littlefield, 2008. P. 1–20.

Сходных взглядов на османское прошлое и его роль в общественной и религиозной жизни арабов придерживался и сирийский писатель-христианин (сиро-католик) Луис Сабунджи¹ (1838–1931), получивший образование в одном из ливанских монастырей, а затем в Риме. В Бейруте он занимался помимо прочего газетным делом и, уже имея за спиной солидный багаж издательской и редакторской работы, эмигрировал в Европу. Первым опытом его просветительского труда стало издание в 1877 г. газеты «Ан-Нахла» («Пчела»), а с 1881 г. Луис Сабунджи начал выпускать в Лондоне газету «Ал-Хилафа ва-л-муджтама' ал-араби» («Халифат и арабское общество»), на страницах которой он ратовал за возрождение халифата с центром в Мекке и под руководством халифа-араба. Главным же врагом арабов как народа он считал османского султана Абдул-Хамида II, который, по его убеждению, был незаконным правителем и узурпатором халифского титула². Основным союзником и помощником арабов в деле учреждения халифата Луис Сабунджи видел Британскую империю.

Такая позиция весьма импонировала правительству Великобритании, поскольку учреждение арабского халифата под английским покровительством позволило бы Британской империи еще прочнее укрепиться на территориях *дар ал-ислам*. Далеко не случайное совпадение: в начале 1880-х годов британский поэт авантюрного склада У. С. Блант (1840–1922) — заядлый путешественник, объездивший многие территории Арабского Востока,— попытался внедрить в высших политических сферах Лондона ту же идею арабского халифата, как основу антиосманского движения. Во главе этого гипотетического проекта он видел героя всеарабского масштаба — проживавшего в ссылке в Дамаске борца против оккупации Алжира Францией, эмира Абд ал-Кадира ал-Джазаири (ок. 1807–1883)³. На заре XX столетия Британия с целью усиления своих позиций в Ближневосточном регионе планировала сделать духовным главой мусульман египетского хедива Аббаса II Хилми (1874–1944).

Еще одним пропагандистом идеи достижения независимости арабских владений Османской империи путем воссоздания халифата был араб-маронит из Ливана Наджиб Азури (ок. 1873–1916). В 1904 г. в Париже он провозгласил основание арабского политического общества «Лига арабского отечества» (*Ligue de la Patrie arabe*), что едва ли могло произойти без благосклонного отношения французских властей

¹ О его биографии, воззрениях и трудах см. подробнее: Луис Сабунджи (на араб. яз.) // Ал-Му'джам. [Электронный ресурс] // URL: http://www.almoajam.org/poet_details.php?id=5611 (access: 22.07.2018).

² Hourani A. *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798–1939*. Cambridge–L.–N. Y.: Cambridge University Press, 1983. P. 269–270.

³ Blunt W. S. *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events*. L.: T. F. Unwin, 1907. P. 118–119.

к подобной инициативе. В том же году вышел в свет первый манифест этой организации на французском языке, озаглавленный «Земли арабов — арабам» (*La terre arabe aux Arabes*), а в начале 1905 г. — второй, арабоязычный манифест, адресованный «всем арабам, угнетаемым турками». В них провозглашалось требование освобождения арабов от диктата и гнета Османов и говорилось об их готовности отделиться от Османской империи. Содержание обоих воззваний легло в основу опубликованной Наджибом Азури в том же году брошюры, известной под кратким названием «Пробуждение арабской нации»¹. «Турция — накануне крупной перемены, — заявлял автор. — Арабы, которых турки угнетали, поддерживая раскол среди них, существовавший на почве незначительных разногласий, касающихся религиозных обрядов и веры, осознали свое национальное, историческое и этническое единство и хотят оторваться от источенного червем дерева Османов, чтобы создать независимое государство»².

Гипотетическое арабское государство во главе с конституционным монархом — арабским султаном — мыслилось Наджибом Азури в исторических границах Ирака, Сирии, Ливана и других азиатских владений Османов³. Также, по его плану, на базе тогдашнего Хиджазского вилайета Османской империи должен был быть образован халифат, глава которого стал бы религиозным главой всех мусульман⁴. Таким способом решался существенный вопрос относительно возможности отделения светской власти от духовной.

Авторство наиболее разработанной и аргументированной концепции национального освобождения арабов путем образования халифата принадлежит виднейшему деятелю ан-Нахды, сирийскому идеологу курдского происхождения Абд ар-Рахману ал-Кавакиби (1855–1902)⁵. Он родился и провел большую часть жизни в Халебе, откуда в 1898 г. ему пришлось эмигрировать в Египет после обвинения в государственной измене и судебного разбирательства. Ал-Кавакиби писал для журнала египетских исламских реформаторов «Ал-Манар» («Маяк»), а на страницах египетской газеты «Ал-Муайад»

¹ Полное название: *Azoury N. Le Réveil de la nation arabe dans l'Asie turque en présence des intérêts et des rivalités des puissances étrangères, de la curie romaine et du patriarcat œcuménique: partie asiatique de la question d'Orient et programme de la Ligue de la patrie arabe*. Paris: Plon-Nourrit, 1905. Эта известная работа Наджиба Азури в западном востоковедении считается «малой классикой арабской националистической литературы». — *Mandel N. The Arabs and Zionism before World War I*. Berkeley: University of California Press, 1976. P. 50.

² Цит. по: *Левин З. И.* Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. Ч. 1. Новое время. М.: Наука, 1972. С. 121.

³ В «Пробуждении арабской нации» речь шла о регионе, «простирающемся от Тигра и Евфрата до Суэцкого перешейка, от Средиземного до Аравийского моря». — *Azoury N. Le Réveil de la nation arabe...* P. 2.

⁴ *Azoury N. Le Réveil de la nation arabe...* Pp. 1–3.

⁵ См. новейшую биографию Абд ар-Рахмана ал-Кавакиби: *Weismann I. Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival*. L.: Oneworld, 2015.

(«Помощник») опубликовал серию полных антиабсолютистского и антиосманского пафоса статей, которые впоследствии вышли в свет отдельной книгой под названием *Табаи' ал-истибад ва масари' ал-исти'бад* («Природа деспотизма и гибельность порабощения»)¹. Это произведение по праву считается одним из наиболее ярких явлений в восточном корпусе антитиранической литературы².

В год смерти ал-Кавакиби³ журнал «Ал-Манар» начал печатать написанную им еще в халебский период жизни (до 1898 г.) книгу *Умм ал-кура* («Мать городов», т. е. Мекка)⁴, в которой была детально разработана идея возрождения арабского халифата. По форме она представляла собой собрание протоколов вымышленного автором конгресса, якобы состоявшегося в Мекке в 1898 г. во время хаджа и собравшего представителей исламских общин мира — арабских, татарской, сингапурской (всего 22 участника конгресса и 12 протоколов тайных заседаний). Обязанности председателя были возложены на мекканца. Сам же Абд ар-Рахман ал-Кавакиби предстает перед нами в роли секретаря конгресса под именем ал-Фурати. К книге приложен устав общества «Умм ал-кура», якобы созданного этим мифическим конгрессом. Все выглядело в описании ал-Кавакиби столь реалистично, что многие приняли выдуманные им события за действительность. Талант автора и оригинальность содержания книги даже ввели в заблуждение востоковедов, в том числе выдающегося французского исламоведа Луи Массиньона (1883–1962).

Структура возрожденного халифата, согласно представлениям ал-Кавакиби, выглядит следующим образом⁵. Его центром и местонахождением резиденции халифа является священная для всех мусульман Мекка. Главой халифата должен быть обязательно курайшит, то есть представитель племени пророка Мухаммада, что, по убеждению ал-Кавакиби, было призвано создать гармонию между халифом и его подданными. В подтверждение своей мысли ал-Кавакиби приводит слова великого арабского поэта X в. ал-Мутанабби: «То,

¹ В русском переводе: *Аль-Кавакиби, Абд ар-Рахман. Природа деспотизма и гибельность порабощения* / пер. с араб. и исслед. З. И. Левина. М.: Наука, 1964.

² *Левин З. И.* Восток: модернизация в человеческом измерении (опыт системного подхода). М.: Институт востоковедения РАН, 2011. С. 151.

³ Он скончался при таинственных обстоятельствах, а его семья утверждала, что он был отравлен султанскими агентами. — *Sheehi S. Al-Kawakibi: From Political Journalism to a Political Science of the "Liberal" Arab Muslim* // *Alif: Journal of Comparative Poetics*. Issue 37. Cairo: AUC Press, 2017. P. 85.

⁴ Полное название: *Ал-Кавакиби, Абд ар-Рахман. Умм ал-кура ли-с-сайид ал-Фурати ва хува дабт муфавадат ва мукаратат му'тамар ан-нахда ал-исламийа ал-мун'акид фи Макка ал-мукарама санат 1316* (Мать городов господина ал-Фурати: протоколы переговоров и постановлений конгресса исламского возрождения, состоявшегося в благородной Мекке в 1316 г. по хиджре) Каир: Ал-Матба'а ал-мисрийа би-л-Азхар, 1350 г. х. (1931).

⁵ Конкретная схема политического возрождения мусульманского мира представлена в «Умм ал-кура» в виде проекта некоего эмира. — *Ал-Кавакиби, Абд ар-Рахман. Умм ал-кура...* С. 198–210.

что у народа — от царей; арабы не будут иметь успеха при царях-не-арабах». Пост халифа не подлежит передаче по наследству. Срок пребывания на посту определяется в три года, при этом он может быть увеличен путем получения подтверждения на продление полномочий, но может быть и сокращен. Предусматривается вариант низложения халифа как не справившегося со своими функциями или нарушившего условия избрания. Непосредственная политическая власть халифа ограничена Хиджазом, но и здесь его деятельность контролирует Специальный консультативный совет Хиджаза (*шура хасса хиджазийя*). В общемусульманском плане халиф пользуется лишь prerogативами высшего религиозного авторитета, его имя первым упоминается в пятничной *хутбе*. При этом он не обладает правом вмешательства в политико-административные вопросы входящих в халифат светских эмиратов и султанатов, а выполняет только консультативные функции. За ним закрепляется лишь формальное право инвеституры мусульманских правителей — эмиров, султанов и т. п.¹

Со всей очевидностью, на стыке XIX и XX столетий идейный конструкт халифата, согласно которому особое место арабов среди мусульманских народов было исторически предопределено, превращался в действенное орудие арабского национализма. При этом важно и то, что поборники идеи возрождения арабского халифата представляли его как объединение арабских азиатских владений Османской империи, поскольку сами были в основном выходцами из исторической Большой Сирии (*Билад аш-Шам*) и ощущали недовольство одной общей для них государственной системой. Они не включали Египет и тем более Магриб в число исконно арабских земель, несмотря на то, что египтяне и магрибинцы говорят по-арабски и исповедуют ислам, как и абсолютное большинство их соотечественников. Возможно, они руководствовались бытовавшим мнением, согласно которому между странами Азии и Египтом существует некая виртуальная граница, которая не позволяла ни одному халифу одновременно управлять Египтом и арабскими землями в Азии в течение продолжительного времени. Или же они считали, что египтяне и магрибинцы — «не настоящие арабы»². Между тем общественная и теологическая деятельность видных реформаторов ислама — Джамал ад-дина ал-Афгани и Мухаммада Абдо (1849–1905) — по большей части развертывалась как раз в Египте и получила в начале XX в. довольно

¹ Ал-Кавакibi, Абд ар-Рахман. Умм ал-кура... С. 207–209.

² В частности, такой точки зрения придерживался Наджиб Азури, писавший: «Мы отбрасываем мысль об объединении Египта и Арабской империи под скипетром одного монарха. Египтяне не принадлежат к арабской расе, они — часть африканской берберской семьи, а язык, на котором они говорили до ислама, не имеет никакого сходства с арабским языком» (цит. по: Косач Г. Г. Арабский национализм или арабские национализмы: доктрина, этноним, варианты дискурса // Национализм в мировой истории. М.: Наука, 2007. С. 269).

большой резонанс в Магрибе и других отдаленных уголках мусульманского мира¹.

В отличие от реалий арабской общественной мысли конца XIX — начала XX в., мусульманские движения в Южной Азии были сориентированы прежде всего на консолидацию разрозненных групп населения, исповедующих ислам. Прививая этническим группам субконтинента идею единоверия, они постулировали необходимость возрождения государственности на основе своей религии. В этом контексте идеи панисламизма, получившие распространение в Южной Азии в 70–80-х годах XIX столетия, оказали значительное воздействие на умонастроения индийских мусульман. Они помогли им преодолеть комплекс периферийности в отношении центров мусульманской культуры на Ближнем и Среднем Востоке и чувства утраты некогда высокого статуса в самой Южной Азии.

Этнически гетерогенная, регионально разобшенная и политически пестрая община мусульман Южной Азии была далека и от профессионального единства. Она включала в себя мусульман различных толков (суннитов и шиитов), а также исламских мистиков и аскетов (суфиев). Это обусловило широкий спектр идей и мнений среди исламских движений Индостана. В XX в. в Британской Индии получили развитие исламские движения, зародившиеся в Новое время. Их возглавляли ваххабиты, сторонники Барелвийской школы, традиционалисты Деобандской школы, которые выступали за «очищение» ислама, а также алигархисты и бенгальские просветители, ратовавшие за модернизацию ислама².

После краха государства Великих Моголов исламская община утратила содействие верховного правителя-мусульманина и стала ощущать комплекс второсортной бесправной общности в среде индуистского большинства. «После низложения династии Моголов и установления

¹ Например, французские политические службы в 1906 г. отмечали в Алжире «панисламистскую агитацию, направляемую из Стамбула и Каира». — *Saadallah A.-K. La montée du nationalisme en Algérie (1900–1930). Alger: Entreprise national du livre, 1983. P. 86.* В начале XX столетия среди политической и интеллектуальной элиты Марокко были популярны газеты египетских националистов, а сирийцы-христиане, братья Артур и Фараджалла Немур, в 1908 г. издавали в Танжере арабоязычную газету «Лисан ал-Магриб» («Уста Марокко»). — *Pennell C.R. Morocco since 1830. A History. L.: C. Hurst & Co, 2000. P. 143.*

² Ваххабитами в историографии Южной Азии принято условно именовать последователей религиозно-политического движения, возникшего в 20-е годы XIX в. под воздействием идей его основателя Сайида Ахмеда Барелви, сходных со взглядами Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба в Аравии. Деобандское движение развивалось на базе учебного заведения — Дар ул-улама, созданного улама-ханифитами в 1867 г., и отстаивало во главе со своим лидером Махмудом ал-Хасаном традиционалистский комплекс ценностей. Алигархистское движение возникло после основания колледжа в Алигархе (1875 г.), в котором была воплощена идея современного мусульманского образования. На сходных позициях стояли бенгальские организации «Мусульманское литературное общество» (1863 г.) и «Национальная мусульманская ассоциация» (1877 г.). Лидеры алигархистов (Сайид Ахмад-хан) и бенгальских просветителей (Абдул Латиф, Амир Али) были приверженцами реформирования ислама. — *Алаев Л.Б., Вигасин А.А., Сафронова А.Л. История Индии. М.: Дрофа, 2010. С. 294–295.*

британского правления для мусульман Южной Азии наступила эпоха безвременья, отсутствия объединяющей власти, общепризнанного лидера, единой идеи. История Индии перестала быть историей мусульманских правителей, поэтов, святых и воинов. Для Киплинга мусульманин — это торговец, для Тагора — ростовщик. Мусульмане сделались незаметными и малозначимыми для индийского общества», — так верно очерчивает положение исламской общины в Британской Индии на рубеже XIX–XX вв. известный исследователь ислама в Южной Азии Акбар Ахмед в книге с говорящим подзаголовком «В поисках Саладина»¹.

Начиная с 70-х годов XIX в. эволюция идей в Османской империи приобрела существенное значение для формирования представлений об исламской идентичности в Британской Индии. Эта эпоха породила националистические настроения в среде индийских мусульман, способствовала динамичной эволюции мусульманского реформаторства и просветительства. Поиски путей консолидации мусульман Южной Азии привели к складыванию проосманского направления в общественно-политической мысли местных последователей ислама. На Стамбул были сориентированы различные исламские движения и организации². Их стремление воссоединиться с мусульманским миром усилилось на фоне разворачивания Лондоном антиосманских акций накануне и во время Первой мировой войны (1914–1918 гг.). В начале XX в. признание законности прав османских халифов на верховенство в суннитской общине стало обычным делом среди мусульман Британской Индии. Деятельность в пользу султана-халифа как духовного главы суннитов часто именовалась халифатистским движением. Оно объединило панисламские и антибританские мотивы и стало частью борьбы индийских националистов за создание независимой государственности³.

¹ Ahmed A. S. Jinnah, Pakistan and Islamic Identity. The Search for Saladin. London–N. Y.: Routledge, 2001. P. 46.

² Подробнее см.: Shukla R. L. Britain, India and the Turkish Empire. 1853–1882. New Delhi: People's Publishing House, 1973.

³ Сведения о халифатистском движении, его истории и идейных установках, деятельности конкретных участников содержатся в ряде работ отечественных и зарубежных авторов, посвященных как исламу и мусульманской общине в Индии, так и национально-освободительному движению в Южноазиатском регионе. См., например: Гордон-Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1963; Ганковский Ю. В., Гордон-Полонская Л. Р. История Пакистана. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1961; Степанянц М. Т. Философские и общественно-политические взгляды Абул Калам Азада // Идеологические проблемы современной Индии. М.: Наука, 1970; Пономарев Ю. А. История Мусульманской лиги Пакистана. М.: Наука, 1982. Специальных исследований по этой теме не много: Hasan M. Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India. New Delhi: Manohar, 1985; Islam and Indian Nationalism: Reflections on Abul Kalam Azad. Ed. by M. Hasan. New Delhi: Manohar, 1992; Minault G. The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India. Delhi: Columbia University Press, 1982; Regionalizing Pan-Islamism: Documents on the Khilafat Movement. Ed. by M. Hasan and M. Pernau. New Delhi: Manohar, 2005.

Панисламистская доктрина, основанная на превосходстве религиозных уз, связывающих мусульман империи, была заманчивой для исламских мыслителей Южной Азии. Мусульманское население субконтинента было этнически смешанным, но большая часть общины исповедовала суннитский толк ислама. Именно в этом таились издержки панисламистской доктрины, поскольку шииты и adeпты суфизма не входили в состав такого объединения. Немалым авторитетом пользовалась и концепция пантюркизма, постулировавшая разделение светской и духовной власти и единение народов Османской империи под эгидой турок. Первый компонент пантюркизма привлекал индийских мусульман — сторонников модернизации, а второй порождал противостояние внутри гетерогенной мусульманской общины и создавал трения между наиболее развитыми этническими группами, исповедующими ислам, — урдуязычными мусульманами северо-запада, хотя и относящимися к различным этническим группам, но чувствующими свою общность, и мусульманами-бенгальцами, отстаивающими идею собственной идентичности.

У панисламизма нашлись приверженцы как в кругу исламских националистов Британской Индии, так и среди правителей мусульманских княжеств Южной Азии. Однако их равнение на османского султана-халифа как на духовного лидера не имело глубоких корней. Оно было связано с политикой Великобритании, направленной на утверждение ее позиций в Индии. Англичане, ведя соперничество с Моголами, были заинтересованы в том, чтобы индийские мусульмане считали османского падишаха, с которым Лондон наладил отношения, своим духовным лидером. Как бы отвечая на эту политику, османский султан Абдул-Меджид I (1823–1861) осудил участников сипайского восстания 1857–1859 гг. и призвал индийских мусульман к лояльности британцам, назвав их «защитниками ислама»¹.

История подходов индийских мусульман к проблеме халифата красочно описана Дж. Неру в его книге «Открытие Индии». «Афганские правители Дели, особенно Мухаммад Туглак, — писал Неру, — признавали халифа в Каире высшим духовным руководителем мусульман. Оттоманские султаны в Константинополе впоследствии стали халифами, но их не признавали таковыми в Индии. Могольские правители не признавали ни халифа, ни других духовных владык за пределами Индии. Только после полного краха Могольской империи в начале XIX столетия имя турецкого султана начало

¹ Первым примером обращения индийского правителя с целью признания его высшей религиозной инстанцией стало послание правителя Майсура Типу Султана, боровшегося с Моголами, к турецкому султану. См.: *Hasan M. Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India...* P. 15–17; *Alavi H. Ironies of History: Contradictions of The Khilafat Movement*. [Электронный ресурс] // URL: <http://ourworld.compuserve.com/homepages/sangat/hamza.htm> (access: 11.05.2016).

упоминаться в индийских мечетях. После восстания это стало обычаем. Так индийские мусульмане стремились извлечь какое-то психологическое удовлетворение от созерцания прошлого величия ислама главным образом в других странах и от существования Турции как мусульманской державы, фактически единственной оставшейся независимой. Это чувство не противоречило индийскому национальному самосознанию и не приходило с ним в столкновение... Когда Италия внезапно напала на Турцию в период Триполитанской войны 1911 года и потом во время Балканских войн 1912 и 1913 годов, среди индийских мусульман прокатилась волна горячего сочувствия к Турции... Гибель угрожала последней оставшейся мусульманской державе; рушился единственный якорь спасения, на котором держалась их вера в будущее»¹. Дж. Неру в деталях раскрывает вопрос о неоднозначной реакции представителей мусульманской общины на рост интереса к Турции и панисламизму в индийском обществе. Он подчеркивает неприятие приверженности османскому халифату со стороны влиятельного Алигархского движения во главе с Сайидом Ахмад-ханом. «Панисламистское движение, поощряемое султаном Турции Абдул-Хамидом, нашло известный отклик в высших слоях индийских мусульман,— отмечает Неру,— но сэр Сайид противодействовал этому и выступал против того, чтобы индийцы интересовались Турцией и султаном. Младотурецкое движение вызвало смешанную реакцию. Вначале большинство мусульман Индии смотрело на него с некоторым подозрением: существовало общее сочувствие к султану, который считался оплотом против интриг европейских держав в Турции. Но были и другие, ...горячо приветствовавшие младотурок и обещанные ими конституционные и социальные реформы»². Индийские мусульмане стояли на различных позициях в вопросах о правах Османов на звание халифа и на духовное главенство над суннитами. Сторонники Барелвийской школы и Алигархского движения отрицали эти права. Мнения в Деобандском движении разделились. Значительная часть деобандцев скептически отнеслась к притязаниям турок, в то время как близкие к Деобанду ассоциации «Джамиат ул-улама-и Хинд» (Общество улама Индии) и «Надват ул-улама» (Собрание ученых) заняли активную проосманскую позицию, а затем примкнули к халифатистскому движению»³.

¹ Неру Дж. Открытие Индии / пер. с англ. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1989. Кн. 2. С. 100, 104.

² Там же. С. 104.

³ Подробнее см.: Minault G. The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India.

* * *

Сложные перипетии политической жизни мусульманского мира на стыке XIX и XX столетий во многом были обусловлены пробуждением национального самосознания народов, исповедующих ислам, и массовым подъемом антиколониальных настроений на Ближнем Востоке и в Южной Азии. Эти процессы сопровождались обновлением религиозно-политического мировидения мусульманских элит и модернизацией их идеологического лексикона. В этой взбудораженной атмосфере понятие халифата, так же как идея его возрождения и стремление переосмыслить его концептуальные основания, оказались стержневыми для видения будущего мыслителями мира ислама. С институтом халифата современники устойчиво связывали успешную эволюцию мусульманской ойкумены. Многочисленны были и те исламские деятели, кто полагал, что надэтническое влияние идеи халифата окажется единственной возможностью сохранить религиозно-политическое единство последователей ислама в обстановке колониального разобщения. Однако, как показали события Первой мировой войны и межвоенного периода, халифат оказался наиболее уязвимым из традиционно признанных мусульманской общиной институтов. История распорядилась так, что после распада Османской империи он оказался декоративным элементом политической системы и в 1924 г. был официально упразднен республиканским руководством Турции. В отличие от идеи халифата, на десятилетия ставшей виртуальным обозначением системы средневековых ценностей, институты мусульманского образования, вакфы, шариатские правовые структуры, хотя и пережили в XX столетии решительные попытки огосударствления и даже сокращение сферы своей деятельности, в итоге проявили гораздо большую жизнеспособность.

Литература

Ал-Кавакиби, Абд ар-Рахман. Умм ал-кура ли ас-сайид ал-Фурати ва хува дабт муфавадат ва мукарарат му'тамар ан-нахда ал-исламия ал-мун'акид фи Макка ал-мукаррама санат 1316 (Мать городов господина ал-Фурати: протоколы переговоров и постановлений Конгресса исламского возрождения состоявшегося в благородной Мекке в 1316 г. по хиджре). Каир: Ал-Матба'а ал-мисрийа би-л-Азхар, 1350 г. х. (1931). 217 с.

Алаев Л.Б., Вигасин А.А., Сафронова А.Л. История Индии. М.: Дрофа, 2010. 541 с.

Аль-Кавакиби, Абд ар-Рахман. Природа деспотизма и гибельность порабощения / пер. с араб. и исслед. З. И. Левина. М.: Наука, 1964. 202 с.

Ганковский Ю. В., Гордон-Полонская Л. Р. История Пакистана. М.: Изд-во вост. литературы, 1961. 382 с.

Гордон-Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М.: Изд-во вост. литературы, 1963. 326 с.

Еремеев Д. Е., Мейер М. С. История Турции в средние века и новое время. М.: Изд-во МГУ, 1992. 248 с.

Кинросс Л. Расцвет и упадок Османской империи / под ред. М. С. Мейера; пер. с англ. М. Пальникова. М.: Крон-пресс, 1999. 696 с.

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

Косач Г. Г. Арабский национализм или арабские национализмы: доктрина, этноним, варианты дискурса // Национализм в мировой истории. М.: Наука, 2007. С. 259–331.

Ланда Р. Г. Политический ислам: предварительные итоги. М.: Институт Ближнего Востока, 2005. 286 с.

Левин З. И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. Ч. 1: Новое время. М.: Наука, 1972. 268 с.

Левин З. И. Восток: модернизация в человеческом измерении (опыт системного подхода). М.: Институт востоковедения РАН, 2011. 208 с.

Неру Дж. Открытие Индии / пер. с англ. Кн. 2-я. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1989. 507 с.

Орлов В. В. Самоотождествление в арабском мире: этническое, профессиональное, национальное // Нации и национализм на мусульманском Востоке. М.: Институт востоковедения РАН, 2015. С. 147–158.

Пономарев Ю. А. История Мусульманской лиги Пакистана. М.: Наука, 1982. 302 с.

Степанянц М. Т. Философские и общественно-политические взгляды Абул Калам Азада // Идеологические проблемы современной Индии. М.: Наука, 1970. С. 195–207.

Фадеева И. Л. Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи (османизм — панисламизм). XIX — начало XX в. М.: Наука, 1985. 271 с.

Ahmed A. S. Jinnah, Pakistan and Islamic Identity. The Search for Saladin. London–N. Y.: Routledge, 2001. xxix + 274 p.

Allen R. The Works of Ibrahim al-Muwaylihi (1843? — 1906) // Middle Eastern Literatures. 2010. Vol. 13. № 2. P. 131–139.

Azoury N. Le Réveil de la nation arabe dans l'Asie turque en présence des intérêts et des rivalités des puissances étrangères, de la curie romaine et du patriarcat œcuménique: partie asiatique de la question d'Orient et programme de la Ligue de la patrie arabe. Paris: Plon-Nourrit, 1905. 257 p.

- Blunt W.S.* Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events. L.: T. F. Unwin, 1907. Xii+ 606 p.
- Hasan M.* Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India. New Delhi: Manohar, 1985. xvi, 444 p.
- Hourani A.* Arabic Thought in the Liberal Age. 1798–1939. Cambridge — L.–N. Y.: Cambridge University Press, 1983. x, 406 p.
- Islam and Indian Nationalism: Reflections on Abul Kalam Azad. Ed. by M. Hasan. New Delhi: Manohar, 1992. 189 p.
- Kerr M.H.* Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida. Berkeley — Los Angeles: University of California Press, 1966. vii, 249 p.
- Mandel N.* The Arabs and Zionism before World War I. Berkeley: University of California Press, 1976. xxiv, 258 p.
- Minault G.* The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India. Delhi: Columbia University Press, 1982. 294 p.
- Pennell C.R.* Morocco since 1830. A History. L.: C. Hurst & Co, 2000. 442 p.
- Regionalizing Pan-Islamism: Documents on the Khilafat Movement. Ed. by M. Hasan and M. Pernau. New Delhi: Manohar, 2005. xv, 467 p.
- Saadallah A.-K.* La montée du nationalisme en Algérie (1900–1930). Alger: Entreprise nationale du livre, 1983. 371 p.
- Sheehi S.* Al-Kawakibi: From Political Journalism to a Political Science of the “Liberal” Arab Muslim // *Alif: Journal of Comparative Poetics*. Issue 37. Cairo: AUC Press, 2017. P. 85–109.
- Shukla R.L.* Britain, India and the Turkish Empire. 1853–1882. New Delhi: People’s Publishing House, 1973. xi, 262 p.
- Spies, Scandals, and Sultans. Istanbul in the Twilight of the Ottoman Empire. The First English Translation of Egyptian Ibrahim Al-Muwaylihi’s *Ma Hunalik*. Transl. and introd. by R. Allen. Lanham–Boulder–N. Y.: Rowman & Littlefield, 2008. ix, 185 p.
- Weismann I.* Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival. L.: Oneworld, 2015. x, 140 p.

References

- Ahmed A. S. (2001). *Jinnah, Pakistan and Islamic Identity. The Search for Saladin*. London–N. Y.: Routledge, 2001. 274 p.
- Alaev L. B., Vigasin A. A., Safronova A. L. (2010). *Istoriya Indii* [History of India]. Moscow: Drofa. 541 pp.
- Allen R. (2010). The Works of Ibrahim al-Muwaylihi (1843?–1906). *Middle Eastern Literatures*. 2010. Vol. 13. № 2. Pp. 131–139.
- Al-Kawakibi, Abd al-Rahman. (1350h/1931). *Umm al-qura li al-sayyid al-Furati wa huwa dabt mufawwadat wa muqararat mu’tamar al-nahda*

al-islamiyya al-mun'aqid fi Makka al-mukarrama sanat 1316 [The Mother of Cities by Mr. Al-Furati: Proceedings of Negotiations and Regulations of the Congress of Islamic Revival, which was Held in Noble Mecca in 1316, According to Hidjra]. Cairo: Al-Matba'a al-misriyya bi al-Azhar. 217 p.

Al-Kawakibi, Abd al-Rahman. (1964). *Priroda despotizma i gibel'nost' poraboscheniya* [The Nature of Despotism and Balefulness of Subjection]. Transl. from the Arabic and Studied by Z. I. Levin. Moscow: AN SSSR. 202 p.

[Al-Muwaylihi, Ibrahim]. (2008). *Spies, Scandals, and Sultans. Istanbul in the Twilight of the Ottoman Empire. The First English Translation of Egyptian Ibrahim Al-Muwaylihi's 'Ma Hunalik'*. Transl. and introd. by R. Allen. Lanham — Boulder — New York: Rowman & Littlefield. 185 p.

Azoury N. (1905). *Le Réveil de la nation arabe dans l'Asie turque en présence des intérêts et des rivalités des puissances étrangères, de la curie romaine et du patriarcat œcuménique: partie asiatique de la question d'Orient et programme de la Ligue de la patrie arabe*. Paris: Plon-Nourrit. 257 p.

Blunt W. S. (1907). *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events*. London: T. F. Unwin. 606 p.

Fadeeva I. L. (1985) *Ofitsial'nye doctriiny v ideologii i politike Osmanskoy imperii (osmanizm — panislamizm). XIX — nachalo XX v.* [The Official Doctrines in Ideology and Politics of the Ottoman Empire (Osmanism — Panislamism). XIX — Early XX Century]. Moscow: Nauka. 271 p.

Gankovskiy Yu. V., Gordon-Polonskaya L. R. (1961). *Istoriya Pakistana* [History of Pakistan]. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoy literatury. 382 p.

Gordon-Polonskaya L. R. (1963). *Musul'manskie techeniya v obschestvennoy zhizni Indii i Pakistana* [Muslim Movements in Social Life of India and Pakistan]. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoy literatury. 326 p.

Hasan M. (1985). *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India*. New Delhi: Manohar. 444 p.

Hasan M. (Ed.) (1992). *Islam and Indian Nationalism: Reflections on Abul Kalam Azad*. New Delhi: Manohar. 189 p.

Hasan M., Pernau M. (Ed.) (2005). *Regionalizing Pan-Islamism: Documents on the Khilafat Movement*. New Delhi: Manohar. 467 p.

Hourani A. (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798–1939*. Cambridge–London–New York: Cambridge University Press. 406 p.

Kerr M. H. (1966). *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press. 249 p.

Kinross L. (1999). *Rastsvet i upadok Osmanskoy imperii* [The Rise and Fall of the Ottoman Empire]. Transl. from English. Ed. by M. S. Meyer. Moscow: Kron-Press. 696 p.

Kirillina S. A. (1989). *Islam v obschestvennoy zhizni Egipta (vtoraya polovina XIX — nachalo XX v.)* [Islam in the Social Life of Egypt (Second Half of XIX — Early XX Century)]. Moscow: Nauka. 203 p.

Kosatch G. G. (2007). Arabskiy natsionalizm ili arabskie natsionalizmy: doktrina, etnonim, varianty diskursa [Arab Nationalism or Arab Nationalisms: Doctrine, Ethnonym, Variants of Discourse]. *Natsionalizm v mirovoy istorii*. Moscow: Nauka. Pp. 259–331.

Landa R. G. (2005). *Politicheskiy islam: predvaritel'niye itogi* [Political Islam: Preliminary Results]. Moscow: Institut Blijnego Vostoka. 286 p.

Levin Z. I. (1972). *Razvitie osnovnykh techeniy obschestvenno-politicheskoy mysli v Sirii i Egipte (novoye vremya)* [Evolution of Main Trends of Social and Political Thought in Syria and Egypt (Modern Times)]. Moscow: Nauka. 268 p.

Levin Z. I. (2011). *Vostok: modernizatsiya v chelovecheskom izmerenii (opyt sistemnogo podhoda)* [The East: Modernization in Human Dimension (the Experience of Systematic Approach)]. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN. 208 p.

Mandel N. (1976). *The Arabs and Zionism before World War I*. Berkeley: University of California Press. 258 p.

Minault G. (1982). *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. Delhi: Columbia University Press. 294 p.

Nehru J. (1989). *Otkrytie Indii* [The Discovery of India]. Transl. from English. 2nd Book. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury. 507 p.

Orlov V. V. (2015). Samootozhdestvlenie v arabskom mire: etnicheskoe, konfessional'noe, natsional'noe [Self-identification in the Arab World: Ethnic, Confessional, National]. *Natsii i natsionalizm na musul'manskom Vostoke*. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN. Pp. 147–158.

Pennell C. R. (2000). *Morocco since 1830. A History*. L.: C. Hurst & Co. 442 p.

Ponomarev Yu. A. (1982). *Istoriya Musul'manskoy ligi Pakistana* [History of the Muslim League of Pakistan]. Moscow: Nauka. 302 p.

Saadallah A.-K. (1983). La montée du nationalisme en Algérie (1900–1930). Alger: Entreprise national du livre. 371 p.

Sheehi S. (2017). Al-Kawakibi: From Political Journalism to a Political Science of the “Liberal” Arab Muslim. *Alif: Journal of Comparative Poetics*. 2017. Issue 37. Cairo: AUC Press. Pp. 185–199.

Shukla R. L. (1973). *Britain, India and the Turkish Empire. 1853–1882*. New Delhi: People's Publishing House. 262 p.

Stepanyants M. T. (1970). Filosofskie i obschestvenno-politicheskie vzglyady Abul Kalam Azada [Philosophical and Socio-Political Views of Abul Kalam Azad]. *Ideologicheskie problemy sovremennoy Indii*. Moscow: Nauka. Pp. 195–207.

Weismann I. (2015). *Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival*. L.: Oneworld. 140 p.

Yeremeev D. E., Meyer M. S. (1992). *Istoriya Turtsii v srednie veka i novoye vremya* [History of Turkey in Middle Ages and Modern Times]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo Universiteta. 248 p.

THE IDEA OF CALIPHATE IN THE MUSLIM WORLD (LATE 19TH — EARLY 20TH CENTURY): CHALLENGES AND REGIONAL RESPONSES

Abstract. The article deals with theoretical approaches to the essence of Caliphate as they were formulated by Middle Eastern and South Asian Islamic thinkers. The distinguishing characteristics of Pan-Islamic and Pan-Ottoman conceptions and their perception in the Muslim communities of Arab provinces of the Ottoman Empire and among the Sunni Muslims of South Asia are analyzed. The study explores the historical and cultural background of the appeal of Caliphatist values for Muslims of various ethnic origins.

Keywords: Muslim world, Middle East, South Asia, the Ottoman Empire, Mughals, Caliphate.

Svetlana A. Kirillina,

D. Sci. (History), Professor, Department of Middle and Near East History,
Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University
(11, Bld. 1, Mokhovaya Str., Moscow, 103917, Russian Federation).
E-mail: s.kirillina@gmail.com

Alexandra L. Safronova,

D. Sci. (History), Professor, Head of Department of South Asian History,
Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University
(11, Bld. 1, Mokhovaya Str., Moscow, 103917, Russian Federation).
E-mail: al-safr@yandex.ru

Vladimir V. Orlov,

D. Sci. (History), Professor, Department of Middle and Near East History,
Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University
(11, Bld. 1, Mokhovaya Str., Moscow, 103917, Russian Federation); main research scientist,
Centre of Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy
of Sciences
(12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).
E-mail: alsavlor@post.ru



23.00.02 Политические институты, процессы
и технологии

УДК 322.172.3

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-3-151-166



Т. Р. Хайруллин

Институт Африки Российской академии наук, г. Москва

АРАБСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ: ИДЕОЛОГИЯ И ИНТЕГРАЦИОННЫЕ ПРОЕКТЫ

ХАЙРУЛЛИН Тимур Радикович —

мл. науч. сотр. Центра цивилизационных и региональных исследований,
Институт Африки РАН

(123001, Россия, г. Москва, ул. Спиридоновка, д. 30/1).

E-mail: jumglaw16@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена разбору идеологических особенностей движения арабского национализма, которое оформилось и стало популярным после Второй мировой войны. Особое внимание уделено идеям, способствовавшим объединению арабского населения во всем Арабском регионе. Данные идеи привели к образованию националистических проектов, которые в той или иной степени были направлены на консолидацию арабского населения в пределах одной либо нескольких стран. Среди наиболее успешных националистических проектов можно назвать египетский, иракский, сирийский, а также алжирский и ливийский проекты.

Ключевые слова: арабский национализм, ислам, Арабский регион, национализм, нация, Баас.

Для цитирования: Хайруллин Т. Р. Арабский национализм: идеология и интеграционные проекты // Ислам в современном мире, 2018; 3: 151–166;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-151-166

Статья поступила в редакцию: 05.07.2018

Статья принята к публикации: 05.08.2018

Существует большое количество определений понятия «национализм», акцентирующих различные аспекты его смысла¹. Однако для характеристики интеграционных процессов более подойдет определение Э. Геллнера, в котором национализм рассматривается преимущественно как политический принцип, суть которого состоит в том, что политическая и национальная единицы должны совпадать². Политическую единицу в данном случае представляет государство, а национальную — народ. Несовпадение этих единиц вызывает в народе националистическое чувство. В свою очередь, это чувство дает толчок к возникновению националистического движения, целью которого является достижение совпадения между политической и национальной единицами.

Концепция национализма играет очень важную роль в глобальной системе международных отношений вообще и в Арабском регионе в частности. Одним из ключевых понятий в национализме является понятие «нация». При этом важно подчеркнуть, что оно описывается намного шире, чем понятие «этнос». Территориализация нации (то есть установление существенной связи между этническим сообществом и занимаемой его членами территорией) имеет большое значение для националистических интеграционных процессов³.

В пределах Арабского региона идеи классического европейского национализма были довольно существенно модифицированы и остаются актуальными вплоть до настоящего времени. Так называемый *арабский национализм* стал особенно популярен после Второй мировой войны и явился важным орудием в процессах региональной интеграции.

Идеи национализма в Арабском регионе очень тесно взаимосвязаны с идеями мусульманской уммы. Будучи доминирующей религией, ислам играет важнейшую роль в государственном и общественном укладе арабских стран. Однако он подвергся серьезному испытанию в колониальный период их истории и впоследствии на некоторое время уступил ведущую роль идеям национализма. По мнению арабских националистов, арабская нация сложилась в результате постепенного становления арабского языка как средства общения и возникновения ислама как религии в регионе⁴. При этом чувство национализма стало формироваться только к концу XIX в. Над такими понятиями, как «нация» и «арабское отечество» начали размышлять в среде

¹ Малахов В. С. Национализм как политическая идеология. М.: КДУ, 2010. С. 26

² Геллнер Э. Нации и национализм / пер. с англ.; ред. и послесл. И. И. Крупника. М.: Прогресс, 1991. С. 23.

³ Соколовский С. В. Перспективы развития концепции этнонациональной политики в Российской Федерации. М.: «Привет», 2004. С. 18.

⁴ Choueiri Y. Arab Nationalism — A History: Nation and State in the Arab World. Oxford: Wiley-Blackwell, 2000. P. 23.

интеллектуалов Египта и района Леванта. Трансформация идей национализма шла параллельно с технологическим развитием в Западной Европе. Отчасти оно объяснялось преобладанием патриотизма в европейских странах¹. И изначально арабский национализм получил развитие в пределах отдельно взятых государств.

Так называемый локальный, или «страновой»², национализм возводил нацию определенного государства выше остальных³. К примеру, египетские националисты этого периода призывали к консолидации общества в пределах своей страны, на основе «панегипетского» национализма⁴, отождествляя себя с потомками древних египтян. Национальная идея в такой форме, конечно, не могла использоваться в качестве инструмента борьбы за лидерство в Арабском регионе.

По данному вопросу высказывались ряд исследователей-теоретиков, в том числе представители собственно арабского научного мира. Так, по мнению видного теоретика секуляристского течения арабского национализма Саты ал-Хусри (1879–1968), «такие регионалистические теории имели существенно ослабляющую их реакционную сторону, поскольку содержали тезисы о превосходстве одних арабских народов над другими, что способствовало усилению изоляционистских тенденций в арабском мире»⁵. Также Ал-Хусри всячески отвергал религиозный фактор в вопросах достижения арабского единства, утверждая, что национальная общность возникла раньше религиозной⁶.

Развал Османской империи, которая являлась оплотом поддержания исламских традиций в религиозном, политическом и культурном отношениях, лишь укрепил националистические чувства⁷. С распадом Османской империи после Первой мировой войны заметная часть арабских стран была поделена между Французской и Британской империями. Во время длительного нахождения под властью османов, а затем — под контролем европейских держав в сознании арабских народов формировалась и укреплялась идея о необходимости обретения независимости для своих стран⁸.

¹ Khalidi R. [ed.]. *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press. 1993. P. 6.

² Косач Г.Г. Арабский национализм или арабские национализмы: доктрина, этноним, варианты дискурса // *Национализм в мировой истории* / под ред. В. А. Тишкова, В. А. Шнирельмана; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М.: Наука, 2007. С. 292.

³ Тихонова Т.П. Светская концепция арабского национализма: Саты Аль-Хусри. М.: Наука, 1984. С. 5.

⁴ Алиев А.А. Идеология «мусульманского национализма»: анализ. обзор. М.: РАН ИНИОН, 2008. С. 37.

⁵ Цит. по: Тихонова Т.П. Светская концепция арабского национализма: Саты Аль-Хусри. С. 5.

⁶ Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока (Идейный аспект). М.: Наука. 1988. С. 193.

⁷ Ahmed J.M. *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*. New York: Oxford University Press, 1960. P. 61.

⁸ Zeine N.Z. *The Emergence of Arab Nationalism*. New York: Caravan Books, 1973. P. 30.

Каждое арабское государство пыталось бороться с колониальными властями самостоятельно. В период османского владычества страны Арабского региона находились под единой властью. После разделения региона между Францией и Англией у арабских стран не сформировался образ единого общего врага — в значительной степени в силу того, что метрополии различным образом обращались с подконтрольными им государствами и народами. К тому же коммуникация между колониальными и полуколониальными странами была слабой.

В свою очередь, после Второй мировой войны усилились объединительные настроения. Новым фактором, укреплявшим эти настроения, стало образование государства Израиль, которое ограничило в правах арабское население Палестины. Сочувствие и солидарность с палестинцами распространились в арабском мире. Укрепление позиций сионизма было осознано арабскими государствами как существенная угроза уже после первого поражения в Арабо-израильской войне 1948 г. Эти факторы способствовали подъему арабского национализма.

Вопрос о Палестине и противостоянии сионизму стал отправной точкой сплочения в рамках арабского национализма как с религиозной, так и с военной точки зрения. Тот факт, что сионисты были евреями, придавал религиозный колорит ксенофобской риторике и укреплял ислам как вспомогательный элемент арабского национализма. Унизительное поражение в Арабо-израильской войне 1948 г. укрепило решимость арабов объединиться на основе панарабского националистического идеала¹. В то же время с появлением палестинского национализма развернулась дискуссия между теми, кто считал, что панарабское единство приведет к разрушению Израиля (мнение, за которое выступало Арабское националистическое движение), или же разрушение Израиля приведет к панарабскому единству (мнение, за которое выступал ФАТХ)².

Арабские националисты, как правило, отвергали религию как основной элемент политической идентичности и выступали за единство арабов независимо от их религиозных предпочтений. Однако тот факт, что большинство арабов являются мусульманами, был использован в качестве важного объединительного мотива при создании новой арабской национальной идентичности. В качестве идейных вдохновителей данного направления выступили Мишель Афляк (1910–1989), Салах ад-дин ал-Битар (1912–1980) и Заки ал-Арсузи (1899–1968)³. Они рассматривали ислам как свидетельство «арабского

¹ Sela A. The Continuum Political Encyclopedia of the Middle East. New York: Continuum, 2002. P. 153.

² Karsh E. Arafat's War: The Man and His Battle for Israeli Conquest. New York: Grove Press, 2003. Pp. 35–36.

³ Sela A. The Continuum Political Encyclopedia of the Middle East. P. 153.

гения», и в рассуждениях отмечали, что «Мухаммад был воплощением всех арабов, поэтому арабы сегодня должны быть Мухаммадами»¹. Афляк полагал, что, поскольку общий язык и история являются неотъемлемыми компонентами арабской нации, все страны Арабского региона смогут прийти к *возрождению* путем объединения в единое арабское государство, которое содержало бы общие политические, экономические и духовно-нравственные компоненты. По мнению Афляка, арабская нация уже испытала возрождение в VII в., что и послужило своего рода истоком исламской религии. Таким образом, новая волна арабского возрождения несла бы в себе обновленную арабскую миссию. Не случайно данная идея получила свое воплощение в девизе партии Баас: «Одна нация, несущая Вечное Послание»².

Однако одним из наиболее успешных проектов, реализованных в этот период в рамках движения арабского национализма, был насеризм³.

Египетские националисты во главе с лидером революции Гамалем Абдель Насером (1918–1970) превратились в «локомотив» арабского сопротивления империализму⁴. Именно при Насере арабская национальная идея стала особенно популярной и последовательно претворялась в жизнь. Наравне с националистическими идеями получали свое закрепление идеи арабского социализма. В насеристском варианте последний оказался составной частью арабской национальной идеи. Согласно Насеру, общность перспектив развития арабского национализма и арабского социализма заключалась в том, что окончательное объединение всех арабских народов невозможно при капитализме, но станет возможно при социализме, который является мощнейшим интегрирующим компонентом в достижении Египтом лидерских позиций в регионе⁵.

Однако это не означает, что египетское руководство разделяло идеи коммунизма и марксистского социализма, которые распространялись из государств социалистического лагеря, в первую очередь из Советского Союза⁶.

¹ Sela A. The Continuum Political Encyclopedia of the Middle East. P. 154.

² Salem P. Bitter Legacy: Ideology and Politics in the Arab World. Syracuse: Syracuse University Press, 1994. P. 61

³ Насеризм — одно из направлений арабского национализма созданное египетским президентом Гамалем Абдель Насером (1918–1970). Отличается выраженными антиизраильскими и антизападными установками, а также идеализацией лидера. См., например: *Аллахулиев М.Г.* Гемаль Абдель Насер — политик и философ // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: «Гуманитарные науки». 2014. №. 5–6. С. 52–54.

⁴ Князев Г.К. Египет после Насера (1970–1981). М.: Наука, 1986. С. 6.

⁵ Труевцев К.М. Арабский мир в XX веке: развитие национальной идеи // Национальная идея: история, идеология, миф. М.: ИСП РАН. 2004. С. 116.

⁶ Сарабьев А.В. Локальное отражение глобальных течений: Сирия и Ливан на идеологическом рубеже (начало 60-х годов XX в.) // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2017. Т. 10. №. 2. С. 86.

Необходимо отметить, что националистическое движение в Египте было светским. Однако для того, чтобы смысл националистических идей был более понятен большинству мусульманского населения страны, реализацию концепций арабского национализма и социализма пришлось осуществлять путем апеллирования к кораническим традициям¹. Гамаль Абдель Насер не раз в своих обращениях к египетскому народу использовал цитаты из Корана². В идеологических концептах социализм пытались соединить с исламской идеей о справедливом разделении богатств; национализм трактовали как опору на кровнородственные связи, сложившиеся в эпоху Омеййадов (661–750), а революцию рассматривали как возврат к «правильному» прошлому³.

Теоретики арабского национализма, такие как М. Афляк, С. А. Битар и З. Арсузи, положили начало образованию партии Баас, которая внесла вклад в развитие общеарабского национализма⁴.

Партия Арабского социалистического возрождения (ПАСВ), более известная как Баас, была создана 7 апреля 1947 г.⁵ Первоначально она называлась Партия арабского возрождения, однако после объединения в 1954 г. с Арабской социалистической партией получила свое современное название.

В качестве основополагающих идеологических принципов партии были провозглашены арабский национализм и социализм⁶. Баас, как транснациональная партия, несла в себе арабскую националистическую идеологию, призванную создать объединенное арабское государство, которым руководили бы партия авангарда и прогрессивное революционное правительство. Именно создание объединенного арабского государства было главной целью баасизма.

Необходимо отметить, что М. Афляк, С. А. Битар и З. Арсузи путем изучения исторического опыта Арабского региона сумели представить альтернативный исламистскому проект консолидации арабского общества. При этом Мишель Афляк сыграл ключевую роль в построении идеологического вектора партии. В частности, Афляк выступал за активные, решительные действия, направленные на глубокие преобразования жизни арабского мира, и отвергал половинчатые решения⁷.

¹ Хайруллин Т. Р., Коротаев А. В. Ислам, Партия арабского социалистического возрождения и сирийские конституции 1973–2012 гг. // Право и управление. XXI век. 2016. № 2(39). С. 43.

² Насер Г. М. Проблемы египетской революции: Избранные речи и выступления. 1952–1970 гг. М.: Междунар. отношения. 1979. С. 144.

³ Филиппов А. «Вечное Послание», «возрождение» и «дух» в арабском национализме середины XX столетия // Палітычная сфера. 2010. № 14. С. 151.

⁴ Там же. С. 154.

⁵ Об истории создания этой партии см., например: Филиппов А. «Вечное Послание», «возрождение» и «дух» в арабском национализме середины XX столетия. С. 145–158.

⁶ Haim S. G. [ed.] Arab Nationalism. An Anthology. Berkeley etc.: University of California Press, 1976. P. 65.

⁷ Aflaq M. Fi Sabil al-Ba'th, Beirut: Dar at-tali't li-l-tiba't va nashr, 1959. P. 95.

В новом арабском государстве, по мнению идеологов баасизма, должна была быть однопартийная система с отсутствием политического плюрализма на период, пока не будут достигнуты программные цели. Предполагалось, что баасистское государство, основанное на идеях панарабизма, социализма и социального прогресса, будет осуществлять государственное регулирование экономики, а также поддерживать коллективную собственность на средства производства с одновременным запретом частной собственности.

Появившись как часть движения арабского национализма после Второй мировой войны, баасизм частично видоизменил арабские консервативные идеи. Так, по замыслу Мишеля Афляка, на первый план должны были выйти революционные и прогрессивные тенденции, порожденные деколонизацией. Тем самым Афляк стремился усилить внутринациональное движение в Арабском регионе¹.

Афляк считал, что для того, чтобы объединиться, необходим революционный процесс, который избавит арабские страны от колониализма, состояния раздробленности и интеллектуальной разобщенности. Однако, чтобы запустить процесс консолидации в единое арабское государство, необходимо для начала обеспечить победу национальной идеи в каждом отдельно взятом государстве. С этой целью во многих арабских государствах, таких как Сирия, Ирак, Алжир, Египет, Бахрейн, Кувейт, Иордания, Ливан, Ливия, Мавритания, Эритрея, Палестина, Судан, Тунис и Йемен, стали создаваться отделения Партии арабского социалистического возрождения. Особого успеха Баас сумела достичь в Сирии и Ираке, где националистические элиты пытались использовать мобилизационный потенциал баасистской партии для достижения лидерских позиций в регионе.

Тот успех, которого баасистская идеология достигла в Сирии, был отнюдь не случаен. Действительно, консолидация многоконфессионального сирийского общества на основе религиозной идеологии была крайне проблематичной. Попытка такого объединения на базе исламистской идеологии оставляла бы «за бортом» очень значительную часть сирийского общества — прежде всего алавитов, христиан и друзов, представителей которых было к тому же особенно много в рядах сирийской элиты, в том числе и среди элиты интеллектуальной. Характерно, что и главный создатель баасистской идеологии Мишель Афляк был выходцем из православной семьи². Будучи религиозным меньшинством, арабы-христиане оказались восприимчивы к националистическим идеям³. Причем идеи арабского национализма среди

¹ Salem P. Bitter Legacy: Ideology and Politics in the Arab World. P. 60.

² Аллахкулиев М.Г. Особенности политической концепции партии «Баас» // Власть. 2013. № 11. С. 106.

³ Hourani A. Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939. New York: Oxford University Press, 1970. P. 273.

христиан получили распространение раньше, чем среди мусульманского населения¹.

Поэтому неслучайно идеологи партии Баас относились к религиозному фактору очень деликатно. К примеру, Мишель Афляк, с одной стороны, отвергал секуляризацию сирийского общества и считал, что такая политика обречена на провал. С другой стороны, в своих призывах он не акцентировал внимания на какой-либо религии и называл сирийское общество не мусульманской, но арабской уммой². Основной упор сирийскими баасистами делался именно на национальное, а не на конфессиональное единство сирийцев. Отметим, что в условиях Сирии 1950-х гг. подход к консолидации сирийцев именно на неконфессиональной националистической основе выглядел наиболее реалистичным. Закономерно, что наряду с баасистской идеологией в Сирии того времени большой популярностью пользовалась идеология Сирийской национал-социальной партии Антуна Сааде (1904–1949), призывавшей к сплочению на основе пансирийского (а не пан-арабского) национализма.

Религиозные меньшинства в Сирии де-факто имели ряд привилегий по сравнению с суннитским большинством, но среди суннитов распространялись халифатские идеи с презрением к принципу территориального государства, поэтому баасистам пришлось внести коррективы в конфессиональную политику. Сохранив приверженность светской модели государства, Баас включила в качестве поправок положение об «особом месте мусульманской религии» в жизни сирийского общества³.

Будучи представителем такого религиозного меньшинства в Сирии, как христиане, Мишель Афляк был вынужден использовать идеи, понятные и знакомые большинству населения. Для этого пришлось интерпретировать концепции арабского национализма, социализма и революции с позиций исламской догматики. Однако приспособление этих концептов к мусульманским традициям было для баасистов во многом именно средством, позволяющим сплотить неоднородное сирийское общество. Партия Баас была в первую очередь светской партией, и смысл она вкладывала в свою идеологию светский. Проводя линию на формирование единой арабской нации, особое место она отводила таким понятиям, как «араб» и «арабская нация». В уставе партии на этот счет говорилось, что арабская нация представляет собой культурное

¹ Nuseibeh H. Z. The Ideas of Arab Nationalism. Ithaca: Cornell University Press, 1956. P. 53.

² Филиппов А. А. Концепция арабского национализма в идеологии Мишеля Афляка // Проблемы управления (Минск). 2008. № 4. P. 158.

³ Дегтярева О. Баасистский режим в Сирии: научные концепции и политическая реальность // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Збірник наукових праць. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна. 2008. № 11. С. 90.

единство, любые отличия среди арабов носят искусственный характер и полностью исчезают при пробуждении арабского духа¹.

Коммунистическое движение, усилившееся после Второй мировой войны, оказало на идеологов баасизма определенное влияние. Однако, переняв частично коммунистические идеи, они создали в результате некие «синтетические» концепции, не взяв в качестве основополагающей ни одну из известных идеологий. Таким образом, в полной мере не принимались идеологии западной демократии, традиционного ислама и марксистского коммунизма, объявленные неприменимыми к проблемам, с которыми сталкивается арабский народ². Баасисты утверждали (и не без некоторого на то основания), что ни одна из этих идеологий не может адекватно решать экономические и социальные проблемы арабов. Идеология парламентской демократии не подходила, по мнению баасистов, «арабскому народу», потому что она не могла дать арабам экономическое равенство и социальную справедливость. Неприемлемыми объявлялись традиционный ислам, потому что он не в состоянии приспособиться к современным условиям, и коммунизм, поскольку его международные перспективы дезавуируют арабский национализм и не принимают во внимание личность³. В итоге, вычленив из коммунистической идеологии своеобразно интерпретированные социалистические идеи и смешав их с идеями арабского национализма, Мишель Афляк сумел создать идеологию, очень привлекательную для многих арабов, воспринимавших себя борцами против колониализма и империализма. Именно осознание единства «арабской крови» должно было сплотить конфессионально разнородное население Сирии для последующей реализации политических устремлений страны по продвижению идей арабского национализма в регионе. В связи с этим Мишель Афляк считал, что арабы не хотят, чтобы их национализм имел религиозную окраску, так как религия не сплачивает нацию, а напротив, может вносить распри⁴.

Именно баасистский неконфессиональный национализм стал главным идеологическим стержнем консолидации общества и укрепления региональных позиций Сирии после баасистского переворота 1963 г., а в Ираке — после свержения королевского режима в 1958 г. (вплоть до отстранения от власти Саддама Хусейна в результате американской интервенции 2003 г. и постепенной гибели баасизма).

¹ Лукьянов М. А., Коновалов А. Б. Политико-государственная система Сирии накануне «арабской весны» 2011 г. // «Научное сообщество студентов XXI столетия. общественные науки». Новосибирск: «СибАК», 2014. № 6(21). С. 49.

² Сулимова Т. С. Ислам и национализм в социально-политических концепциях в арабских странах. М.: «Молодая гвардия», 1989. С. 80.

³ Torrey G. H. The Ba'th: Ideology and Practice // Middle East Journal. 1969. T. 23. No. 4. P. 445.

⁴ Дегтярева О. Баасистский режим в Сирии: научные концепции и политическая реальность. С. 89.

Отчасти поэтому в сирийских Конституциях 1973 и 2012 гг. и в иракской Конституции 1970 г. нормы ислама упоминаются лишь в одной статье. А иракская Конституция 2005 г. стала упоминать ислам значительно чаще как раз в результате ликвидации баасистского режима американцами¹.

В целом движение арабского национализма благодаря внесению серьезных коррективов в его идеологию сирийскими и иракскими теоретиками как бы представило инструмент для реализации интеграционных возможностей в Арабском регионе. Теперь, помимо Египта, лидирующие позиции в регионе попытались занять Сирия и Ирак через просирийские и проиракские отделения Баас соответственно. Именно в Сирии и Ираке Партия арабского социалистического возрождения добилась наиболее значительных успехов, несмотря на создание отделений по всему Арабскому региону. Находясь долгое время у власти в Сирии и Ираке (в Сирии с 1963 г. по настоящее время, в Ираке с 1968 по 2003 г.) националистические элиты Баас доказали возможность сплочения и укрепления политических позиций в рамках отдельных государств.

Гораздо менее успешными с точки зрения практического результата оказались концепции алжирского лидера Ахмеда бен Беллы (1918–2012) и ливийского лидера Муаммара Каддафи (ок. 1942–2011). Во многом под влиянием насеризма лидер алжирской революции А. бен Белла применил идеи национализма и социализма в своей стране. Так называемый «самоуправленческий социализм» бен Беллы (как и «насеровский социализм») в качестве образца ориентировался на опыт социалистических стран, в частности Югославии². Революционно-демократическая диктатура, установленная в стране, возникла как результат слияния идей панарабизма насеровского типа и алжирского варианта социализма³. Тяготая в своей трактовке насеристского национализма больше к социалистическим идеалам, бен Белла также не забывал об исламе. Продвигая принципы панарабизма и социализма, руководство страны связывало их с исламом, который выступал в качестве идеологии защиты интересов бедных против богатых.

В концепции ливийского лидера М. Каддафи прослеживается свой взгляд на природу арабского национализма и социализма как инструментов в борьбе за достижение лидерских позиций. Не согласившись по отдельным моментам с насеровской концепцией строительства арабского социализма, Каддафи создал концепцию «третьей мировой

¹ Хайруллин Т.Р., Коротаев А.В. Конституция Ирака 2005 года и принципы ислама // Ислам в современном мире. Т. 13. 2017. № 2. С. 149.

² Ginat R. Egypt's Incomplete Revolution: Lutfi al-Khuli and Nasser's Socialism in the 1960s. Portland: Frank Cass, 1997. P. 16.

³ Evans M., Phillips J. Algeria: Anger of the Dispossessed. Yale University Press, 2007. P. 75.

теории»¹, на основе которой пытался продвигать свой собственный националистический проект.

В целом идеи арабского единства оказались крайне популярными и востребованными не только у националистических элит, но и у народов всего Арабского региона. Благодаря внесению корректив иракскими и сирийскими теоретиками идеология арабского национализма стала символом национально-освободительных движений против империализма, а также борьбы против сионистской угрозы в лице государства Израиль.

Движение арабского национализма породило многочисленные интеграционные проекты и оказалось важным инструментом в борьбе за региональное лидерство. Складывающееся лидерство Египта как ведущего центра арабского национализма пытались оспорить Сирия, Ирак, Ливия и Алжир, которые посредством националистических проектов надеялись усилить свое влияние в Арабском регионе. Однако ведущую роль в продвижении данных проектов играл Египет во главе с Г. А. Насером, который сумел добиться для своей страны статуса региональной державы. Значительных успехов добились Сирия и Ирак, которые посредством националистической партии Баас сумели усилить политический вес в регионе. Определенного укрепления своих позиций достигли Ливия и Алжир, чьи лидеры сумели утвердиться скорее в пределах арабского Магриба, чем во всем Арабском регионе.

Литература

Малахов В. С. Национализм как политическая идеология. М.: КДУ, 2010. 318 с.

Геллнер Э. Нации и национализм / пер. с англ.; ред. и послесл. И. И. Крупника. М.: Прогресс, 1991. 319 с.

Соколовский С. В. Перспективы развития концепции этнонациональной политики в Российской Федерации. М.: «Привет», 2004. 257 с.

Choueiri Y. Arab Nationalism — A History: Nation and State in the Arab World. Oxford: Wiley-Blackwell, 2000. xiii, 267 p.

Khalidi R. [ed.]. The Origins of Arab Nationalism. New York: Columbia University Press, 1993. xix, 325 p.

Косач Г. Г. Арабский национализм или арабские национализмы: доктрина, этноним, варианты дискурса // Национализм в мировой истории / под ред. В. А. Тишкова, В. А. Шнирельмана; Ин-т этнологии

¹ Попенков О. Н. Идеологические аспекты «третьей мировой теории» М. Каддафи и революционные преобразования в Ливии на рубеже 70–80-х годов XX века // Вестник ВГУ. Серия: «История, политология, социология». 2016. № 4. С. 75.

и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М.: Наука, 2007. С. 259–331.

Тихонова Т.П. Светская концепция арабского национализма: Саты Аль-Хусри. М.: Наука, 1984. 221 с.

Алиев А.А. Идеология «мусульманского национализма»: Аналит. обзор. М.: РАН. ИНИОН, 2008. 104 с.

Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока (Идейный аспект). М.: Наука, 1988. 221 с.

Ahmed J.M. The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism. New York: Oxford University Press, 1960. xi, 135 p.

Zeine N.Z. The Emergence of Arab Nationalism. New York: Caravan Books, 1973. viii, 192 p.

Sela A. The Continuum Political Encyclopedia of the Middle East. New York: Continuum, 2002. 944 p.

Karsh E. Arafat's War: The Man and His Battle for Israeli Conquest. New York: Grove Press, 2003. 296 p.

Salem P. Bitter Legacy: Ideology and Politics in the Arab World. Syracuse: Syracuse University Press, 1994. 302 p.

Князев Г.К. Египет после Насера (1970–1981). М.: Наука, 1986. 299 с.

Труевцев К.М. Арабский мир в XX веке: развитие национальной идеи // Национальная идея: история, идеология, миф. М.: ИСП РАН, 2004. С. 104–118.

Сарабьев А.В. Локальное отражение глобальных течений: Сирия и Ливан на идеологическом рубеже (начало 60-х гг. XX в.) // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2017. Т. 10. № 2. С. 81–96.

Хайруллин Т.Р., Коротаев А.В. Ислам, Партия арабского социалистического возрождения и сирийские конституции 1973–2012 гг. // Право и управление. XXI век. 2016. № 2(39). С. 40–46.

Насер Г.М. Проблемы египетской революции: Избранные речи и выступления. 1952–1970 гг. М.: Междунар. отношения, 1979. 256 с.

Филиппов А. «Вечное Послание», «возрождение» и «дух» в арабском национализме середины XX столетия // Палітычная сфера. 2010. № 14. С. 145–158.

Haim S. G. [ed.]. Arab Nationalism. An Anthology. Berkeley etc.: University of California Press, 1976. xi, 255 p.

Aflaq M. Fi Sabil al-Ba'th, Beirut: Dar at-tali't li-l-tiba't va nashr, 1959. 252 p.

Аллахкулиев М.Г. Особенности политической концепции партии «Баас» // Власть. 2013. № 11. С. 106–109.

Hourani A. Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939. New York: Oxford University Press, 1970. 403 p.

Nuseibeh H.Z. The Ideas of Arab Nationalism. Ithaca: Cornell University Press, 1956. xiii, 227 p.

Филиппов А. А. Концепция арабского национализма в идеологии Мишеля Афляка // Проблемы управления (Минск). 2008. № 4. С. 153–160.

Дегтярева О. Баасистский режим в Сирии: научные концепции и политическая реальность // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Збірник наукових праць. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна. 2008. № 11. С. 85–93.

Лукиянов М. А., Коновалов А. Б. Политико-государственная система Сирии накануне «арабской весны» 2011 г. // «Научное сообщество студентов XXI столетия. Общественные науки». Новосибирск: «СибАК», 2014. № 6(21). С. 48–52.

Сулимова Т. С. Ислам и национализм в социально-политических концепциях в арабских странах. М.: «Молодая гвардия», 1989. 172 с.

Torrey G. H. The Ba'ath: Ideology and Practice // Middle East Journal. 1969. Т. 23. № 4. Р. 445–470.

Хайруллин Т. Р., Коротаев А. В. Конституция Ирака 2005 года и принципы ислама // Ислам в современном мире. Т. 13. 2017. № 2. С. 139–152.

Ginat R. Egypt's Incomplete Revolution: Lutfi al-Khuli and Nasser's Socialism in the 1960s. Portland: Frank Cass, 1997. xiv, 223 p.

Evans M., Phillips J. Algeria: Anger of the Dispossessed. New Haven: Yale University Press, 2007. xv, 352 p.

Попенков О. Н. Идеологические аспекты «третьей мировой теории» М. Каддафи и революционные преобразования в Ливии на рубеже 70–80-х годов XX века // Вестник ВГУ. Серия: «История, политология, социология». 2016. № 4. С. 75–78.

References

Malahov V. S. (2010). *Nacionalizm kak politicheskaja ideologija* [Nationalism as a Political Ideology]. Moscow: KD. 318 p.

Gellner E. (1991). *Natsii i natsionalizm* [Nations and Nationalism]. trans. by I. I. Krupnik. Moscow: Progress. 319 p.

Sokolovskii S. V. (2004). *Perspektivy razvitiia kontseptsii etnonatsional'noi politiki v Rossiiskoi Federatsii* [Prospects of Development of the Concept of Ethnic and National Policy in the Russian Federation]. Moscow: Privet. 257 p.

Choueiri Y. (2000). *Arab Nationalism — A History: Nation and State in the Arab World*. Oxford: Wiley-Blackwell. 267 p.

Khalidi R. [ed.] (1993). *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press. 325 p.

Kosach G. G. (2007). Arabskii natsionalizm ili arabskie natsionalizmy: doktrina, etnonim, varianty diskursa [Arab Nationalism or Arab Nationalisms: Doctrine, Ethnonym, Discourse]. *Nationalism in World History*. Moscow: Nauka. Pp. 259–332.

Tikhonova T. P. (1984) *Svetskaia kontseptsiiia arabskogo natsionalizma: Saty Al-Khusri* [The Secular Conception of Arab Nationalism: Saty al-Husri]. Moscow: Nauka. 221 p.

Aliev A. A. (2008). *Ideologiia «musul'manskogo natsionalizma»: Analit. obzor*. [The Ideology of 'Muslim nationalism': Analytical Review]. Moscow: RAN. INION. 104 p.

Levin Z. I. (1988). *Islam i natsionalizm v stranakh zarubezhnogo Vostoka (Ideinyi aspekt)* [Islam and Nationalism in the Countries of the Foreign East (Ideological Aspect)]. Moscow: Science. 221 p.

Ahmed J. M. (1960). *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*. New York: Oxford University Press. 135 p.

Zeine N. Z. (1973). *The Emergence of Arab Nationalism*. New York: Caravan Books. 192 p.

Sela A. (2002). *The Continuum Political Encyclopedia of the Middle East*. New York: Continuum. 944 p.

Karsh E. (2003). *Arafat's War: The Man and His Battle for Israeli Conquest*. New York: Grove Press. 296 p.

Salem P. (1994). *Bitter Legacy: Ideology and Politics in the Arab World*. Syracuse: Syracuse University Press. 302 p.

Kniazhev G. K. (1986) *Egipet posle Nasera (1970-1981)* [Egypt after Nasser (1970-1981)]. Moscow: Science. 299 p.

Truevtsev K. M. (2004) *Arabskii mir v XX veke: razvitie natsional'noi idei* [The Arab World in the Twentieth Century: the Development of a National Idea]. *Natsional'naya idea: istoriya, ideologiya, mif*. Moscow: ISP RAN. Pp. 104–118.

Sarab'ev A. V. (2017). Lokal'noe otrazhenie global'nykh techenii: Siriia i Livan na ideologicheskom rubezhe (nachalo 60-kh gg. XX v.) [A Local Reflection of Global Trends: Syria and Lebanon on the Ideological Boundary (Beginning of 60-ies of the Twentieth Century.)]. *Kontury global'nykh transformacij: politika, ehkonomika, pravo*. 2017. Vol. 10. № 2. Pp. 81–96.

Khairullin T. R., Korotaev A. V. (2016). Islam, Partiia arabskogo sotsialisticheskogo vozrozhdeniia i siriiskie konstitutsii 1973–2012 gg. [Islam, the Arab Baath Socialist Party and the Syrian Constitution of 1973–2012]. *Pravo i upravlenie. XXI vek*. 2016. № 2 (39). Pp. 40–46.

Naser G. M. (1979). *Problemy egipetskoj revoliutsii: Izbrannye rechi i vystupleniia. 1952–1970 gg.* [Problems of the Egyptian Revolution: Selected Speeches]. 1952–1970]. Moscow: Mezhdunarodniye otnosheniya. 256 p.

Filippov A. (2010). «Vechnoe Poslanie», «vozrozhdenie» i «duk» v arabskom natsionalizme serediny XX stoletiiia [The 'Eternal Message', 'Renaissance' and 'Spirit' in the Arab Nationalism of the Middle of Twentieth Century]. *Palitychnaya sfera*. 2010. № 14. Pp. 145–158.

Haim S. G. [ed.] (1976). *Arab Nationalism. An Anthology*. Berkeley etc.: University of California Press. 255 p.

Aflaq M. (1959) *Fi Sabil al-Ba'ath* [Going the Way of the Ba'ath Party], Beirut: Dar at-tali't li-l-tiba't va nashr, 1959. 252 p.

Allakhkuliev M. G. (2013). Osobennosti politicheskoi kontseptsii partii «Baas» [Features of the Political Concept of the Ba'ath Party]. *Vlast'*. 2013. № 11. Pp. 106–109.

Hourani A. (1970). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. New York: Oxford University Press. 403 p.

Nuseibeh H. Z. (1956). *The Ideas of Arab Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press. 227 p.

Filippov A. A. (2008). Kontseptsiiia arabskogo natsionalizma v ideologii Mishelia Afliaka [The Concept of Arab Nationalism in the Ideology of Michel Aflaq]. *Problemy upravleniya*. 2008. № 4. Pp. 153–160.

Degtiareva O. (2008). Baasistskii rezhim v Sirii: nauchnye kontseptsii i politicheskaya real'nost' [The Ba'athist Regime in Syria: Scientific Concepts and Political Reality]. *Aktual'ni problemi vitchiznyanoi ta vsesvitn'oi istorii: Zbirnik naukovih prac*. 2008. № 11. Pp. 85–93.

Luk'ianov M. A., Konovalov A. B. (2014). Politiko-gosudarstvennaia sistema Sirii nakanune «arabskoi vesny» 2011 g. [Political and State System of Syria on the Eve of the 'Arab spring' of 2011]. *Nauchnoe soobshchestvo studentov XXI stoletiya. Obshchestvennye nauki*. Novosibirsk: SibAK. 2014. № 6 (21). Pp. 48–52.

Sulimova T. S. (1989). *Islam i natsionalizm v sotsial'no-politicheskikh kontseptsiiakh v arabskikh stranakh* [Islam and Nationalism in Social and Political Concepts in Arab Countries]. Moscow: Molodaya gvardiya.

Torrey G. H. (1969). The Ba'ath: Ideology and Practice. *Middle East Journal*. 1969. T. 23. No. 4. Pp. 445–470.

Hajrullin T. R., Korotaev A. V. (2017). Konstitucija Iraka 2005 goda i principy islama [Constitution of Iraq 2005 and the Principles of Islam]. *Islam v sovremennom mire*. 2017. № 2. Pp. 139–152.

Ginat R. (1997). *Egypt's Incomplete Revolution: Lutfi al-Khuli and Nasser's Socialism in the 1960s*. Portland: Frank Cass, 1997. 223 p.

Evans M., Phillips J. (2007). *Algeria: Anger of the Dispossessed*. New Haven: Yale University Press. 352 p.

Popenkov O. N. Ideologicheskie aspekty «tret'ej mirovoj teorii» M. Kaddafi i revoljucionnye preobrazovanija v Livii na rubezhe 70–80-h godov XX veka [Ideological Aspects of the 'Third World Theory' M. Gaddafi and Revolutionary Changes in Libya at the Turn of 70–80-ies of XX Century]. *Vestnik VGU. Seriya: «Istoriya, politologiya, sociologiya»*. 2016. № 4. Pp. 75–78.

THE ARAB NATIONALISM: ITS IDEOLOGY AND INTEGRATION PROJECTS

Abstract. The article is devoted to the analysis of the ideological features of the movement of Arab nationalism, which took shape and became popular after the Second world war. Particular attention is paid to the ideas that contributed to the unification of the Arab population throughout the Arab region. These ideas led to the formation of nationalist projects that were aimed to some extent at consolidating the Arab population within one or several countries. Among the most successful nationalist projects are the Egyptian, Iraqi, Syrian, and Algerian and Libyan projects.

Keywords: Islam, Arab nationalism, Arab region, Naserism, Nation, Baath.

Timur R. Khairullin,

research assistant, Center for Civilizational and Regional Studies,
Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences
(30/1, Spiridonovka Str., Moscow, 123001, Russian Federation).
E-mail: jumglaw16@yandex.ru



23.00.02. Политические институты,
процессы и технологии
УДК 323.35
DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-3-167-178



Ю. Дж. Джабраилов
РЦЭИ ДНЦ РАН, г. Махачкала

ВНУТРИКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В РЕСПУБЛИКЕ ДАГЕСТАН В СВЕТЕ ЭТНОКОНТАКТНОЙ СИТУАЦИИ

ДЖАБРАИЛОВ Юсуп Джабраилович —

канд. полит. наук, ст. науч. сотр. Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Региональный центр этнополитических исследований Дагестанского научного центра Российской академии наук (РЦЭИ ДНЦ РАН) (367000, Россия, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. М. Гаджиева, д. 45).
E-mail: y.djabrailov@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается специфика взаимосвязи этнической и религиозной идентичности в Дагестане постсоветского периода. Подчеркивается, что, несмотря на наднациональный, интегрирующий характер ислама, современные этнически маркированные социально-экономические проблемы влияют на этноконтактную ситуацию и препятствуют внутриконфессиональной сплоченности мусульман республики.

Ключевые слова: религия, духовенство, этнос, этнический конфликт, внутриконфессиональные отношения, земельные споры.

Для цитирования: Джабраилов Ю. Дж. Внутриконфессиональные отношения в Республике Дагестан в свете этноконтактной ситуации // Ислам в современном мире, 2018; 3: 167–178;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-167-178

Статья поступила в редакцию: 01.07.2018

Статья принята к публикации: 10.08.2018

В современном мире религия и этничность как базовые виды социальной идентичности всегда оказываются в центре различных глобальных и локальных конфликтов, имеющих, как правило, политические и экономические корни. В этом отношении не является исключением и такой полиэтнический субъект Российской Федерации, как Республика Дагестан, где и этнический, и религиозный факторы оказывают значительное влияние на социальную и политическую сферы общества. Среди основных индикаторов общественно-политической стабильности в Республике Дагестан особое место в настоящее время занимают процессы, протекающие именно в области межнациональных и внутриконфессиональных отношений.

По этой причине довольно высокий научный интерес представляет исследование взаимосвязи религиозного и этнического компонентов в республике. Прежде всего мусульманской религии, с которой идентифицирует себя большинство населения. В Дагестане ислам оказал огромное влияние на формирование этнокультурных традиций его народов.

Многие отечественные ученые признают тесную связь религиозной и этнической сфер. В своих научных работах они рассматривают этноконфессиональное как «целостный интегральный социокультурный феномен на основе взаимопроникновения, симбиоза этнического и религиозного»¹. При этом характеризуют данный феномен как отличающийся большой устойчивостью².

Отношение к национальному вопросу в мусульманской религии базируется на двух аксиоматических положениях. Первое — разделение и противопоставление людей по национальному признаку недопустимо и считается особенностью джахилийского (доисламского) самовосхваления. *«И тот, кто, гневаясь за (свой) род, или призывая (других людей сражаться) за (свой) род, или оказывая помощь (членам своего) рода, будет сражаться под знаменем (людей, поражённых) слепотой, и погибнет, погибнет так же, как погибали в эпоху джахилии»*³. Второе — Всевышний разделил людей на племена и народы, чтобы они перенимали друг у друга позитивный опыт общественной организации и культурных достижений. *«О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга, и самый почитаемый перед Аллахом среди вас — наиболее богобоязненный. Воистину, Аллах — Знающий, Ведающий»*⁴.

¹ Примаков В.Л., Половнев А.В. Исследование этноконфессиональных отношений в России: теория, методология, методика. М., 2011. С. 15.

² Козлов В.И. Современные этнические процессы в СССР. Советская этнография. 1969. № 2. С. 68.

³ Муслим 1848. Энциклопедия хадисов. [Электронный ресурс] // URL: <http://hadis.info/hadis-o-tom-kto-umret-podobno-tomu-kak-umirali-vo-vremya-dzhaxilii/26461/> (дата обращения: 26.04.2018).

⁴ Сура 49, аят 13. Перевод Корана Э. Кулиева. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.falaq.ru/quran/kuli/49> (дата обращения: 14.03.2018).

Таким образом, ислам представляет собой наднациональную духовно-ценностную концепцию, ориентированную на социальное равноправие, высокую нравственность, заботу и внимание к окружающим, бережное отношение к природе и т. д.

О взаимосвязи этнического и религиозного размышляет Д. Мухетдинов в своей книге «Российское мусульманство: традиции уммы в условиях евразийской цивилизации». Так, он считает, что «не имеет значения, к какому народу принадлежит человек, главное — его принадлежность к умме. Подобное решение проблемы выглядит привлекательным, и формально оно может быть признано верным, однако тут мы имеем дело, скорее, с заданием, чем с данностью. Речь идет о некоем идеалистическом воззрении, а не о реальном положении дел»¹.

В принципе для немалой части населения республики приоритет религиозной принадлежности — это скорее этнокультурная идентификация, чем глубокое осознание и следование единым вероучительным нормам. Люди вполне сознательно относят себя к категории верующих, но такая идентичность по ценностно-смысловым параметрам носит формальный или даже условный характер².

Особенно отчетливо этнический мотив в конфессиональной сфере проявился вскоре после распада Советского государства, когда отдельные религиозные активисты попытались на территории республики создать ряд национальных духовных управлений. Эти попытки не получили широкой поддержки, и в дальнейшем на законодательном уровне был наложен запрет на регистрацию «более одной республиканской религиозной организации одного и того же вероисповедания... создание исламской республиканской религиозной организации по национальному признаку»³.

В некоторых научных публикациях данные тенденции были описаны как противостояние горцев-аварцев, доминирующих в Духовном управлении мусульман Дагестана (ДУМД), и оппозиции в лице равнинных тюркоязычных кумыков и лезгиноязычного юга⁴.

Тем не менее в начале 2000-х годов была предпринята попытка создания параллельного ДУМД — вероятно, не без поддержки отдельных политических сил, недовольных усилением влияния республиканской

¹ Мухетдинов Д. Российское мусульманство: традиции уммы в условиях евразийской цивилизации. М., 2016. С. 31.

² Абакаров Р. И. Проблема формирования элементов ценностного и нормативного мировосприятия в современном Дагестане: теоретические и практические аспекты // Роль региональных политиков в становлении современной российской государственности. Махачкала, 2012. С. 175.

³ См.: Закон РД «О свободе совести, свободе вероисповедания и религиозных организациях». Принят Народным Собранием Республики Дагестан 30 декабря 1997 (Ст. 10, п. 6)

⁴ Мацузато К., Ибрагимов М.-Р. Тарикат, этничность и политика в Дагестане // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 10.

религиозной организации. Основным аргументом стало то, что ДУМД является «аварским».

На что ДУМД опубликовало административный список работников своей организации с указанием их национальной принадлежности. Оказалось, что из 39 работников ДУМД 14 — это аварцы (около 30% населения Дагестана), 6-даргинцы (15%), 6 — кумыки (более 10%), 4 — лакцы (около 10%) и так далее. С 1994 года муфтием республики является представитель аварской национальности, при этом у него пять заместителей разных национальностей, в том числе азербайджанец (представитель шиитского джамаата)¹.

Нужно отметить, что на территории республики религиозное сознание населения сохранилось в различной степени. В горной части республики в советский период не прекращалась скрытая деятельность суфийских шейхов. Здесь, например, в отличие от южной ее части, репрессивная кампания относительно духовенства в целом была не очень жесткой, лояльность местного населения, граничащая с поддержкой, позволила, хотя и в ограниченно, но организовать подпольно образовательный процесс и не прерывать цепочку передачи религиозных знаний от поколения к поколению. Это обусловило изначально значительную диспропорцию в этническом составе религиозных деятелей нового, постсоветского поколения. С закреплением в стране свободы совести и свободы вероисповедания как важных норм нового демократического порядка в Дагестане начался процесс реисламизации, который оказался этнически выраженным. Наиболее интенсивно он протекал среди аварцев, чуть менее — среди даргинцев, кумыков, намного слабее — среди других этносов. Согласно последним социологическим данным проявление религиозной идентичности у дагестанских этносов постепенно выравнивается².

Таким образом, среди сплотившихся вокруг республиканской исламской организации улемов и простых мусульман в этническом плане преобладали представители аварской национальности. Как мы понимаем, новый общественный институт больше всего нуждался тогда в поддержке всех социальных и этнических групп населения. Можно сказать, что доступ к исламской организации был закрыт только для последователей ваххабизма, с которыми велись напряженные теологические диспуты. Основными каноническими вопросами, по которым не удалось достичь компромисса, были допустимость в исламе тауассуля (посредничество в актах мольбы к Всевышнему), маулида (празднование дня рождения пророка Мухаммада), зийара (посещение могил пророков

¹ Гамзатова П. Разоблачение ДУМД часть-3. [Электронный ресурс] // URL: http://islam-dag.ru/publ/raznoe/razoblochenie_dumd_chast_3/3-1-0-142 (дата обращения: 5.04.2018).

² Шахбанова М. М., Нурилова А. З. Специфика проявления религиозной идентичности дагестанских народов // Вестник института ИАЭ. 2015. № 1. С. 141–151.

и их сподвижников, крупных ученых и святых (аулийа), а также живых суфийских шейхов) и строгое следование мазхабу.

Причины обособления от ДУМД части алимов и следующих за ними общин традиционного ислама, скорее всего, различны: в одних случаях — это амбициозность и желание самостоятельности, в других — все-таки этнические мотивы.

Возникновение этнополитических предпосылок внутриконфессиональной разобщенности связывают с избранием в 1990 году муфтием РД кумыка Багаутдина Исаева и проявлением с его стороны сочувственного отношения к кумыкскому национальному движению, а также с непосредственным участием его в Чрезвычайном съезде движения. Это не осталось незамеченным религиозными деятелями других национальностей и в дальнейшем вылилось в силовое смещение Б. Исаева с высокого поста¹.

Возрождение исламских традиций, знаний и элит в республике совпало с активностью национальных движений в общественно-политической жизни. Возникшие с целью развития и защиты этнической культуры, языка, обычаев и традиций, многие из них подверглись политизации и скатились на позиции национализма, что в немалой степени поспособствовало актуализации проблемы взаимосвязи и взаимовлияния этнического и религиозного факторов.

В настоящее время вопрос перекоса этнического представительства в Духовном управлении теряет свою актуальность. В муфтияте РД не ведется специального учета национальной принадлежности сотрудников. По словам представителя муфтията по связям с общественностью М. Магомедова, отделы централизованной религиозной организации в настоящее время возглавляют: фетв — кумык, маслаа-та — даргинец, науки и образования — аварец, просвещения — ногаец. 1-й зам. муфтия — кумык, председатель Совета имамов Махачкалы — кумык, имам самой крупной в республике Джума-мечети — лакец. Также в структуре муфтията можно выделить институт «районных имамов», где работают выходцы из соответствующих муниципальных образований, — каждый — представляющий свои народы.

Однако активисты региональных общественных организаций, рассматривающие вопросы политико-правового статуса равнинных этносов, по-прежнему указывают на то, что непропорциональное этническое представительство является основой неэффективности деятельности ДУМД².

¹ Эмирова М.Н., Умалатова Т.Х. Роль национальных движений в политических процессах Дагестана в 90-х гг. XX в. // Известия ДГПУ. 2011. № 4. С. 47.

² Джабраилов Ю.Д. Экспертный взгляд на особенности этнических и конфессиональных отношений в Дагестане, специфику их взаимодействия // Религиозное измерение этнополитических процессов. Махачкала, 2017. С. 260.

Эта непреклонность в оценке официального духовенства, на наш взгляд, во многом объясняется непринятием муфтиятом РД конкретных религиозных фетв по земельному вопросу, не имеющему простого решения.

Духовное управление республики, нацеленное на общедагестанскую консолидацию, действительно, не выносит конкретных фетв относительно земельных споров. Осторожность духовенства в данном вопросе объясняется, на наш взгляд, тем, что шариатское решение, возможно, потребует государственных гарантий и материальных компенсаций, а складывающаяся система государственно-конфессиональных отношений в республике не предполагает участия духовенства в государственной деятельности.

К тому же официальное духовенство, особенно в последние годы, старается избегать спорных тем, вызывающих недопонимание и обиды между улемами, суфийскими шейхами традиционного ислама. Подобная политика приносит довольно ощутимые плоды в виде вхождения в состав Совета улемов республики ранее оппозиционно настроенных шейхов и ученых-богословов. Показателен в этом отношении пример имама одной из крупных мечетей Махачкалы Идрисхаджи Исрапилова (1940–2017), известного своей независимостью от ДУМД, написавшего незадолго до своей смерти стих (назм)¹ в честь нынешнего муфтия РД Ахмадхаджи Абдуллаева, в котором тот признается имамом Дагестана, истинным суфийским шейхом.

Периодическое напряжение этноконтактной ситуации в некоторых районах республики обусловлено территориальными вопросами. Наиболее остро они проявляются в связи с восстановлением Ауховского района РД, а также с территориальными спорами на землях отгонного животноводства.

В Дагестане исторически все межобщинные и внутриобщинные конфликты развивались в основном вокруг земельных вопросов. На современном этапе территориальные споры в ряде муниципальных образований республики начали оказывать негативное влияние на межнациональные отношения. Дело в том, что в советский период в целях развития агропромышленного хозяйства республики проводилось масштабное переселение жителей горных районов на равнинные территории. В послевоенное время в обоснование планового переселения горцев на равнину было принято постановление Совета Министров СССР от 10 марта 1951 г. «О мерах по подъему сельского хозяйства в Дагестанской АССР»².

¹ Распространенная в мессенджерах копия имеется у автора.

² См.: Карнов Ю.Ю., Капустина Е.Л. Горцы после гор. Миграционные процессы в Дагестане в XX — в начале XXI вв.: их социальные и этнокультурные последствия и перспективы. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. С. 115.

Борьба с религией в прошлые годы, ошибки администрирования и современные проблемы реформирования социально-политической жизни в условиях разнообразия этнокультурных традиций местных народов не могли не отразиться на внутриконфессиональной сплоченности мусульман республики.

Плановое переселение жителей республики на равнину в советский период фактически носило принудительный характер. Особенно свежи в памяти старшего поколения дагестанцев трудности, перенесенные ими в ходе переселения на земли депортированных народов. С реабилитацией чеченцев большинство переселенцев переместились на дагестанскую равнину, где государство гарантировало им минимальное развитие дорожной и иной инфраструктуры.

Таким образом, на равнине образовалось три группы сел, «в которых имеется горское население: села, входящие в состав равнинных районов; села, входящие в состав горных районов; села, не имеющие никакого муниципального статуса»¹.

Последние две группы сел образовались на равнине в соответствии с действовавшей до недавнего времени хорошо налаженной системой сезонной миграции, при которой жители горных районов переселялись сюда для зимовки в целях выпаса мелкого рогатого скота. На зимних стоянках (кутанах) постепенно сформировались целые поселения, не входящие в состав соседних муниципальных районов.

С нарушением системы отгонного животноводства усилилось этнически окрашенное социальное напряжение, связанное с возможным изменением административного статуса населенных пунктов, расположенных на землях отгонного животноводства.

В настоящее время все земли отгонного животноводства в Дагестане находятся в республиканском подчинении. Но в Народном Собрании РД уже обсуждается новый законопроект о землях отгонного животноводства и о статусе образованных на них населенных пунктов. Это может означать, что земли отгонного животноводства могут потерять особый статус и, возможно, будут закреплены за поселениями.

Результаты социологических исследований показывают противоречивое отношение дагестанцев к обозначенной земельной реформе: ее «с одной стороны, характеризуют позитивно, а с другой — усматривают заложенный в ней конфликтный потенциал»².

Представители равнинных народов заявляют о своей этнической дискриминации, которая начиная с 50–60-х годов XX века угрожает

¹ Казенин К. Элементы Кавказа. Земля, власть и идеология в северокавказских республиках. М., 2012. С. 17.

² Абдулагатов З.М., Шахбанова М.М., Гимбатова М.Б. Земельная реформа в Республике Дагестан: проблемы, противоречия и оценки в общественном сознании дагестанских народов // Региональные проблемы преобразования экономики. 2017. № 3. С. 79.

их этнокультурному самосохранению и выживанию. Они считают, что «в результате политики властей последних десятилетий хозяйства горных районов в расчёте на одного жителя имеют земли гораздо большие, чем хозяйства равнинные районов»¹.

Фактическое положение жителей самих кутанных (бесстатусных) сел можно сравнить с положением людей, оторванных от мира, с вытекающими отсюда проблемами обеспечения им соответствующих условий для проживания. Безусловно, они выступают за узаконивание своего места жительства.

Несмотря на сходство традиционного уклада и культуры дагестанских народов, единую религию, в их самосознании крепки представления о границах общинных и/или этнических территорий. Этнический конфликт здесь может рассматриваться только в ракурсе земельных отношений, в реальности же какой-либо исконной межэтнической неприязни между народами не существует. Этничность сама по себе не порождает конфликт, но обуславливает его эскалацию, когда хотя бы одна из сторон социально-экономического, политического и иного конфликта мобилизуется только на основе этнической общности.

Наиболее оптимальным решением проблемы, на наш взгляд, было бы включение кутанных поселений и земель отгонного животноводства в состав равнинных районов. Такое развитие ситуации позволило бы снизить накал страстей вокруг земельного вопроса, а жителям кутанных поселений — решать свои насущные дела в близлежащих муниципальных районах. Однако этот вариант не устраивает руководителей горных районов, поскольку сопряжен с сокращением численности населения и соответственно — бюджетных средств. Равнинным муниципальным районам, наоборот, такой ход развития событий сулит увеличение муниципального бюджета и территорий, но изменение этнического состава населения.

Другие варианты — включение кутанных поселений и земель отгонного животноводства в состав горных районов или закрепление за ними статуса самостоятельного отдельного муниципального образования — имеют сложности в администрировании и не меньшие риски социальной напряженности.

В связи с этим эксперты приходят к выводу о невозможности и опасности реализации вариантов решения проблем, связанных с изменением границ муниципальных районов: «...оздоровление ситуации на отгонных землях может идти только в режиме “ручного управления”, путем решения локальных проблем, путем конкретных шагов по улучшению ситуации в конкретных селах»².

¹ Агаев М. Бомба — в земле // Черновик. От 6.11. 2015. № 44. С. 19.

² Казенин К. Элементы Кавказа. Земля, власть и идеология в северокавказских республиках. С. 49.

Противоречивость ситуации состоит в том, что без юридически обоснованных подходов процесс разрешения конфликтных ситуаций невозможен. Продолжение вялого противостояния между общинами приведет, на наш взгляд, к тому, что каждая из сторон будет предлагать варианты решения проблемы, исходя исключительно из узкоэтнических интересов, и, следовательно, напряженность будет только нарастать.

В то же время довольно часто отдельные религиозные деятели вовлекаются в этнополитические процессы. Об этом говорит некролог, подписанный после убийства одного из кумыкских лидеров главами и имамами десяти кумыкских селений Хасавюртовского района: «Сегодня нам уже вполне очевидно, что дискриминационная кадровая политика, политика захвата кумыкских земель, политика уничтожения уже нескольких поколений кумыкских лидеров — все это звенья одной цепи, согласованная, тщательно продуманная, циничная антикумыкская политика»¹.

Порой они сами выступают с тезисами, усиливающими националистические настроения. Об этом свидетельствуют выдержки из выступления на митинге в Махачкале известного богослова республики Ильясова Ильяс-хаджи (1947–2013): «...Сегодня кумыкский народ находится наподобие сироты. Если мы как нация и народ хотим выжить и жить достойно, то мы должны идти другим путем. Ибо на митингах ничего не решается», «К сожалению, не только в России, но даже в самом Дагестане кумыки так и не осознали, что они утратили свою Родину и находятся на положении ущемленного во всех правах населения»².

Следовательно, политизация земельного вопроса не только приводит к усилению напряжения в этноконтактной ситуации в республике, но и препятствует тесному сотрудничеству мусульманских деятелей. То есть социально-экономические проблемы из государственной сферы перетекают в межэтническую плоскость, а из межэтнической — во внутриконфессиональную.

Таким образом, ущемление тех или иных этнических позиций социально-экономического характера в полиэтническом регионе может стать фактором напряженности во внутриконфессиональных отношениях.

¹ Заявление кумыкской общественности Хасавюртовского района. [Электронный ресурс] // URL: <http://kumukia.ru/?id=1184> (дата обращения: 26.03.2018).

² Выступление Ильяс-хаджи Ильясова на митинге 26.03.2013.. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ThkKkuj7EcE> (дата обращения: 19.03.2018).

Литература

Абакаров Р.И. Проблема формирования элементов ценностного и нормативного мировосприятия в современном Дагестане: теоретические и практические аспекты // Роль региональных политиков в становлении современной российской государственности: материалы региональной научно-практической конференции, посвященной памяти М.М. Гусаева, З.С. Арухова, Г.М. Курбанова, 23 декабря 2011 года. Махачкала: Наука ДНЦ, 2012. 427 с.

Абдулагатов З.М., Шахбанова М.М., Гимбатова М.Б. Земельная реформа в Республике Дагестан: проблемы, противоречия и оценки в общественном сознании дагестанских народов // Региональные проблемы преобразования экономики. 2017. № 3. С. 70–82.

Агаев М. Бомба — в земле // Черновик. 2015. № 44. С. 19.

Джабраилов Ю.Дж. Экспертный взгляд на особенности этнических и конфессиональных отношений в Дагестане, специфику их взаимодействия // Религиозное измерение этнополитических процессов: научное издание / под общ. ред. проф. Н.Э. Казиева. Махачкала: РЦЭИ ДНЦ РАН, 2017. 368 с.

Казенин К. Элементы Кавказа. Земля, власть и идеология в северокавказских республиках. М., 2012. 176 с.

Карпов Ю.Ю., Капустина Е.Л. Горцы после гор. Миграционные процессы в Дагестане в XX — начале XXI в.: их социальные и этнокультурные последствия и перспективы. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. 438 с.

Козлов В.И. Современные этнические процессы в СССР. Советская этнография. 1969. № 2. С. 60–72.

Мухетдинов Д. Российское мусульманство: традиции уммы в условиях евразийской цивилизации. М., 2016. 84 с.

Мацузато К., Ибрагимов М.-Р. Тарикат, этничность и политика в Дагестане // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 10–23.

Примаков В.Л., Половнев А.В. Исследование этноконфессиональных отношений в России: теория, методология, методика. М., 2011. 252 с.

Шахбанова М.М., Нурилова А.З. Специфика проявления религиозной идентичности дагестанских народов // Вестник института ИАЭ. 2015. № 1. С. 141–151.

Эмирова М.Н., Умалатова Т.Х. Роль национальных движений в политических процессах Дагестана в 90-х годах XX в. // Известия ДГПУ. 2011. № 4. С. 43–49.

References

Abakarov R. I. (2012). Problema formirovaniya ehlementov cennostnogo i normativnogo mirovospriyatiya v sovremennom Dagestane: teoreticheskie i prakticheskie aspekty [Problem of Formation of Elements of Valuable and Standard Attitude in Modern Dagestan: Theoretical and Practical aspects]. *Rol' regional'nyh politikov v stanovlenii sovremennoj rossijskoj gosudarstvennosti: materialy regional'noj nauchno-prakticheskoy konferencii, posvyashchennoj pamyati M. M. Gusaeva, Z. S. Aruhova, G. M. Kurbanova, 23 dekabrya 2011 goda*. Mahachkala: Nauka DNC. 427 s.

Abdulagatov Z. M., Shahbanova M. M., Gimbatova M. B. (2017). Zemel'naya reforma v Respublike Dagestan: problemy, protivorechiya i ocenki v obshchestvennom soznanii dagestanskih narodov. [Land Reform in the Republic of Dagestan: Problems, Contradictions and Estimates in Public Consciousness of the Dagestan People]. *Regional'nye problemy preobrazovaniya ehkonomiki*. 2017. No. 3. Pp. 70–82.

Agaev M. Bomba v zemle [Bomb in the Land]. *Chernovik*. 2015. No. 44. P. 19.

Dzhabrailov Yu. D. (2017). Ehkspertnyj vzglyad na osobennosti ehlnicheskikh i konfessional'nyh otnoshenij v Dagestane, specifiku ih vzaimodejstviya [Expert View of Features of the Ethnic and Confessional Relations in Dagestan, and of Their Interaction]. *Religioznoe izmerenie ehnpoliticheskikh processov: nauchnoe izdanie*. Mahachkala: DNC RAN. 368 p.

Ehmirova M. N., Umalatova T. H. (2011). Rol' nacional'nyh dvizhenij v politicheskikh processah Dagestana v 90-h gg. XX v. [The Role of National Movements in Political Processes of Dagestan in the 1990s]. *Izvestiya DGPU*. 2011. No. 4. Pp. 43–49.

Kazenin K. (2012). *Ehlementy Kavkaza. Zemlya, vlast' i ideologiya v sever-okavkazskih respublikah*. [Elements of the Caucasus. Land, Power, Ideologies in the North Caucasian Republics]. Moscow. 176 p.

Karpov Yu. Yu., Kapustina E. L. (2011). *Gorcy posle gor. Migracionnye processy v Dagestane v XX — v nachale XXI vv.: ih social'nye i ehlnokul'turnye posledstviya i perspektivy*. [Mountaineers after Mountains. Migration Processes in Dagestan in XX — the Beginning of the XXI Centuries: Its Social and Ethnocultural Future Consequences]. SPb.: Peterburgskoe vostokovedenie, 2011. 438 p.

Kozlov V. I. (1969). Sovremennye ehlnicheskie processy v SSSR. [Modern ethnic processes in the USSR]. *Sovetskaya ehlnografiya*. 1969. No. 2. Pp. 60–72.

Muhetdinov D. (2016). *Rossijskoe musul'manstvo: tradicii ummy v usloviyah evrazijskoj civilizacii*. [Islam in Russia: Traditions of Ummah in the Conditions of the Eurasia Civilization]. Moscow. 84 p.

Macuzato K., Ibragimov M.-R. (2006). Tarikat, ehtnichnost' i politika v Dagestane [Sufism, Ethnicity and Policy in Dagestan]. *Ehtnograficheskoe obozrenie*. 2006. No. 2. Pp. 10–23.

Primakov V. L., Polovnev A. V. (2011). *Issledovanie ehtnokonfessional'nyh otnoshenij v Rossii: teoriya, metodologiya, metodika*. [Studies of the Ethnoconfessional Relations in Russia: Theory, Methodology, Technique]. Moscow. 252 p.

Shahbanova M. M., Nurilova A. Z. (2015). Specifika proyavleniya religioznoj identichnosti dagestanskih narodov [Features of Manifestation of Religious Identity of the Peoples of Dagestan]. *Vestnik instituta IAE*. 2015. No. 1. Pp. 141–151.

Islam in the Social and Political Life of States and Peoples

THE INTRACONFESSIONAL RELATIONS IN THE REPUBLIC OF DAGESTAN IN THE CONTEXT OF CONTACTS OF ETHNIC COMMUNITIES

Abstract. In this article the author studies the specifics of correlation between ethnic and religious identities in Dagestan of the Post-Soviet period. It is emphasized that, despite the supranational and integrating character of Islam, the modern ethnically marked social and economic problems influence on the relations between ethnic communities more their common religious ideology.

Keywords: religion, clergy, ethnos, ethnic conflict, intraconfessional relations, land disputes.

Yusuf D. Djabrailov,

Cand. Sci. (Polit.), senior research scientist, Regional Centre of Ethnopolitical Studies, Dagestan Scientific Centre, Russian Academy of Sciences (RAS).

(45, Magomed Gadzhiev Str., Makhachkala, Republic of Dagestan, 367000, Russian Federation).

E-mail: y.djabrailov@yandex.ru



ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ







А. К. Аликберов

Институт востоковедения РАН, г. Москва

ПРОБЛЕМЫ СИСТЕМНОЙ КЛАССИФИКАЦИИ РЕЛИГИЙ

АЛИКБЕРОВ Аликбер Калабекович —

канд. ист. наук, зам. директора. Институт востоковедения РАН
(107031 Москва, ул. Рождественка, 12/14).

E-mail: alikberov@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена проблемам системной классификации религий на основе различных критериев, важнейшим из которых является коммуникационный. Как показывает кросс-культурный метод, во многих языках мира нет слова «религия», но есть его эквивалент, обозначающий связь человека с Богом, божествами, сверхъестественными силами. Системная классификация религий — это скорее не одна классификация, а система классификаций, которая исходит из идеальных, гипотетических моделей. В качестве примера автор приводит классификации на основе объекта поклонения (религии Природы, религии Традиции, религии Откровения), источников вероучения (религии Священных культов, религии Священного Предания и религии Священного Писания), способа получения информации, или, в религиозной парадигме, — религиозного знания/сокровенных истин (пророческие, непророческие и промежуточные), а также пытается найти сопряжения между ними в общей системе координат. Системно-коммуникационный метод представляет собой один из многих возможных способов научного познания религии, который позволяет делить сложные социальные сущности и явления на составные элементы и рассматривать каждый из них в их тесной взаимосвязи и взаимодействии с другими элементами системного научного познания с учетом специфики религиозной коммуникации.

Ключевые слова: классификация религий, системный подход, религиозная коммуникация, религии Откровения, религии Традиции, религии Культур, библейская традиция, авраамические религии, мировые религии.

Для цитирования: Аликберов А. К. Проблемы системной классификации религий // Ислам в современном мире, 2018; 3: 181–196;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-181-196

Статья поступила в редакцию: 23.07.2018

Статья принята к публикации: 16.08.2018

Классификации религий, в том числе на основе различных методов и критериев, посвящены специальные исследования¹. Идея создания общей и всеобъемлющей классификации многим исследователям представляется интересной, но совершенно утопической, и небезосновательно: все монотеистические религии содержат в себе элементы древних домонотеистических верований, а те в свою очередь — еще более архаических культов. Ни одна из крупных религий не представляет собой идеологический монолит, а скорее совокупность множества учений и толкований. В разных культурах одни и те же религиозные идеи формируют различные локальные традиции, а в некоторых религиозных учениях границы между религиями сильно размыты. Во всех культурно-сложных обществах религиозный опыт имеет, как правило, эклектическую или синкретическую природу. Однако отношение к мировым религиям как совокупности дискретных и взаимоисключающих традиций не оправдывается, как только речь заходит о конкретном религиозном учении или традиции².

Не менее сложной остается проблема соотнесения научных (религиоведческих, исторических, философских, географических и др.) классификаций с собственно религиозными. Джозеф Вальсер полагает, что категории религии, которые ученые вводят в свои исследования, совершенно не соответствуют «народным» классификациям «той же» религии: «Чем точнее мы пытаемся определить религию, тем больше наша цель, похоже, ускользает от нашего понимания»³. Конечно,

¹ James, Duren; Ward, Henderson. The Classification of Religions: Different Methods, Their Advantages and Disadvantages (Classic Reprint). FB&C Limited, 2018 [1909]; Parrish, Fred L. The Classification of Religions: Its Relation to the History of Religions. Herald Press, 1941.

² Geaves, Ron. The Borders between Religions: A Challenge to the World Religions Approach to Religious Education // British Journal of Religious Education. Vol. 21. 1998. No. 1. P. 20.

³ Walser, Joseph. The Classification of Religions and Religious Classifications: a Genre Approach to the Origin of Religions // Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal. Vol. 16. 2015. No. 4. P. 345.

можно рассматривать религии через призму жанровой теории на основе их «кажущейся однородности», как предлагает исследователь, но в этих поисках гораздо более продуктивной представляется идея о том, что в результате мы должны получить не единую классификацию, а «диапазон классификаций»¹.

Продолжая рассуждать в том же направлении, отметим, что самым коротким путем для обозначения контура «диапазона классификаций» является комплексное применение системных методов, которые как раз и созданы для систематизации, классификации и упорядочения сложных социальных явлений, к которым относится и религия. Проблема, однако, в том, что для изучения религии системные методы применяют представители различных научных школ и направлений, и «больших теорий» (цивилизационной, формационной, модернизационной и др.). Как следствие, фундаментальные установки этих теорий нередко оказывают существенное влияние как на ход исследования, так и на его результаты.

Оценки религии искажают также субъективные подходы и дискурсы, специфика предмета науки и ее понятийного аппарата, и даже различные подходы внутри одной научной дисциплины. Например, в классической антропологии, как это показал Талал Асад, религия представляет собой антропологическую категорию², а в «интерпретативной» антропологии, основанной Клиффордом Гирцем, — систему культуры³. Гирц видит в религии также «систему символов», которая действует для установления мощных повсеместных и долговременных настроений и мотивов в людях, формулируя концепции общего порядка существования и покрывая эти концепции такой аурой фактов, что настроения и мотивации кажутся однозначно реалистичными»⁴. В отечественной науке религию как систему на исламском материале исследовал С. М. Прозоров⁵. В методологическом подходе выдающегося российского исламоведа особую ценность представляет взгляд на монотеистическую религию как единство многообразия: общих нормативных принципов, зафиксированных в Священном Писании, и различных локальных (региональных) форм бытования.

¹ *Walser, Joseph*. The Classification of Religions and Religious Classifications: a Genre Approach to the Origin of Religions. Pp. 346–370.

² *Asad, Talal*. The Construction of Religion as an Anthropological Category // *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore–London: Johns Hopkins University, 1993. Pp. 42, 54.

³ *Geertz, Clifford*. Religion as a Cultural System // *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Ed. Michael Banton. ASA Monographs, 3. London: Tavistock Publications, 1966. P. 1–46.

⁴ Критику К. Гирца см.: *Geaves, Ron*. The Borders between Religions: A Challenge to the World Religions Approach to Religious Education // *British Journal of Religious Education*. Vol. 21. 1998. No. 1. Pp. 29–30.

⁵ *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система [Т. 1]; М.: Наука — Вост. лит-ра, 2004; Т. 2. М.: Наука — Вост. лит-ра, 2016.

Такой методологический подход можно распространить и на другие (по крайней мере, монотеистические) религии.

Опыт комплексного изучения религии содержится в системной теории религии Никласа Лумана, автора «Социальных систем»¹. Преимуществом системной теории религии является использование информационно-коммуникационного подхода, который позволяет системным методам действовать без привязки к каким-либо большим мировоззренческим теориям². Опирающийся на этот подход системно-коммуникационный метод, который относится к формирующимся, основан на использовании семантических эквивалентов, а также идеальных моделей, которых в реальности в чистом виде не существует. Например, у всех религий Писания также существует и своя священная традиция, и священные культы, но здесь важны мировоззренческие, идеологические и духовные приоритеты, внутренняя иерархия, доминанты.

В отличие от многих сторонников системной теории, мы считаем, что объективно у реального мира слишком мало общего с системным порядком, в котором с избытком хватает и хаотичного, и случайного. Поэтому речь идет лишь о способе познания, систематизации и упорядочении всего неисчислимого многообразия проявлений единой биосоциальной природы человека. По нашему глубокому убеждению, системный подход является исключительно инструментальным, он не претендует на большее, в этом смысле он выгодно отличается от «больших» мировоззренческих теорий. Этот подход позволяет делить сложные социальные сущности и явления на составные элементы и рассматривать каждый из них в их тесной взаимосвязи и взаимодействии с другими элементами системного научного познания. Любой анализ предполагает разделение единого целого на части, связанные друг с другом определенным образом: упорядоченную реальность познавать гораздо легче, чем бессистемную.

Системные методы позволяют строить как общую морфологическую классификацию религий, в которой друг с другом согласованы различные аспекты, критерии и классифицирующие основания, так и частные, основанные на каком-то отдельно выделенном критерии. Выбор какого-либо одного критерия, пусть и очень важного, например содержания религиозных концепций, или, другими словами, объекта поклонения, С. А. Токарев неслучайно считал ошибочным³. Одинарные

¹ Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. Пер. с нем. И.Д. Газиева. Под ред. Н.А. Головина. СПб.: Наука, 2007.

² Luhmann, Niklas. A Systems Theory of Religion (Cultural Memory in the Present). Ed. by André Kieserling. Transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford CA: Stanford University Press, 2013.

³ Tokarev S.A. Principles of the Morphological Classification of Religions (Part II) // Soviet Anthropology and Archeology. Vol. 5. 1966. No. 1. Pp. 11–25.

критерии, связанные с сущностью, в новейших исследованиях сопоставлялись с бинарными оппозициями, опирающимися на дихотомическое понимание имманентности и трансцендентности, духовности и материализма, святости и профанности. Наряду с такими оппозициями в системном анализе в качестве познавательной альтернативы жесткой двоичности вслед за Владимиром Соловьевым мы используем также и троичность. Кроме того, системная классификация религии, если мы говорим о «диапазоне», т. е. системе классификаций, должна коррелировать и с религиозными определениями и оценками религии, не заменяя, а лишь дополняя научные определения¹. Это тем более важно, что теология не так давно получила в России паспорт научной специальности.

Используя одновременно различные критерии, системный подход позволяет систематизировать и упорядочить все многообразие религиозных систем в мире, тем самым кристаллизуя структуру научного знания о религии, в том числе — с учетом собственно религиозного знания. Например:

- на основе критерия *объекта поклонения* религии можно условно разделить на три группы: религии Природы, религии Традиции, религии Откровения;

- по источникам вероучения: религии Священных Культов, религии Священного Предания и религии Священного Писания;

- по способу получения информации (в религиозной парадигме — истинного религиозного знания, или сокровенных истин): пророческие (зороастризм, иудаизм, христианство, ислам и др.), непророческие (все религии Природы) и промежуточные между ними, в которых жрецы практикуют те же способы достижения истины, что и пророки, но не претендуют на пророческую миссию (ср. шаманизм).

Под религиями Традиции подразумеваются идеологические системы, которые невозможно отнести ни к религиям Природы, ни к религиям Откровения. Это, как правило, нерелигиозные поначалу, этико-философские учения, показывающие человеку правильный «путь» в жизни, важные познавательные, эстетические и утилитарные ценности и ориентиры. С течением времени традиция этих учений была сакрализована их последователями. Учение отцов-основателей, или Великих Учителей, превратилось в Священное Предание, основной источник вероучения.

По своему трансформационному потенциалу, т. е. способности менять окружающий их мир, религии Традиции, будучи подвижными, эволюционирующими системами, располагаются между «язычеством» (здесь и далее имеются в виду различные формы домонотеистической

¹ Walser, Joseph. The Classification of Religions and Religious Classifications. P. 346.

«народной религии») и монотеизмом (единобожием). В содержательном отношении одни из них ближе к «язычеству» или даже отчасти представляют его (например, даосизм, синтоизм¹), другие — ближе к монотеизму (некоторые из течений индуизма, например кришнаизм, представляют собой условную, очень вольно понимаемую «монотеистическую» традицию, которая, по сути, таковой не является). По числу своих последователей религии Традиции также занимают промежуточное положение между народными религиями и религиями единобожия.

Монотеистические религии, как правило, относят религии Традиции к «язычеству», имея в виду, что они изначально развивались в отдельных этнических рамках. Однако источником вероучения в этих религиях является не Природа, не сакрализованные представления о ней, формировавшиеся веками у того или иного народа, а священная Традиция, зафиксированная в преданиях.

Категория Божественного Откровения обычно связывается с тремя основными догматическими религиями авраамической традиции — иудаизмом, христианством и исламом, которые являются монотеистическими. Марсель Гоше рассматривает монотеизм как высшую стадию развития идеи божественного². Е. А. Торчинов различает догматические религии Откровения от всех остальных³. В догматических религиях Божественное Откровение — это и есть Священное Писание, ниспосланное Богом людям через ангелов и пророков в виде отдельных откровений. Религии Откровения являются также и пророческими, поскольку Слово Божье (необязательно представляемое как Логос в христианстве или *калам Аллах* в исламе) было ниспослано одному или различным народам через пророков. Еще одно их название — авраамические религии — апеллирует к Аврааму / Ибрахиму, непосредственно заложившему эту традицию, хотя первопророком этой традиции был, как известно, Моисей / Муса.

Религии также различаются и по их отношению к природе сакрального, как божественного, так и небожественного. Тибетская традиция предлагает простую и ясную классификацию всех существующих религиозных систем, различая религии людей от религий богов. Под первыми она понимает языческие верования, характеризующие отношения людей и окружающей природы, под вторыми — все религии, где в качестве высших сил выступают единый Бог или разные божества.

¹ По замечанию рецензента, даосизм и синтоизм, особенно вне их философской рефлексии, есть изначальное «язычество» китайцев и японцев. Они не конструировались так же, как, например, джайнизм или буддизм. — *Примеч. авт.*

² Gauchet M. The Disenchantment of the World: A Political History of Religion. Transl. by O. Burge. With a Foreword by Charles Taylor. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999. P. 23.

³ Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998.

Божественные религии могут быть монотеистическими, дуалистическими и политеистическими. В этом отношении религии Природы совпадают, но не полностью, с религиями многобожия (политеизмом), религии Традиции — с дуализмом, а религии Откровения — с монотеизмом.

Между религиями Откровения и монотеизмом существует прямая, но не абсолютная корреляция. Один такой случай мы уже рассматривали на примере кришнаизма — это религия Традиции, основанная на Откровении, но не являющаяся монотеистической. Веды — древнейшие священные тексты индуизма — признаются традицией в качестве вечных богооткровенных писаний, несотворённых человеком, но слабо различают между мифом и логосом, иррациональным и рациональным, ритуальным и прагматическим¹. Кришнаиты признают ведическую литературу текстами, «вдохновлёнными» многими божествами, но основоположнику кришнаизма Чайтанье (XV в.) было откровение, что Бог един, но Он не отменяет множества божеств². Индуизм знает и другие монистические учения, имеющие скорее философский, чем религиозный характер (например, адвайта-веданта, созданная Шанкарой, а также некоторые течения шиваизма и вайшнавизма)³.

На основе критериев системного подхода к религиям Откровения можно отнести также и зороастризм, поскольку Гаты — боговдохновенные песнопения, были ниспосланы пророку Заратуштре непосредственно от бога — Ахура Мазды. В своей позднейшей адаптации зороастрийская традиция, сохранившаяся в общинах парсов — потомков иранских зороастрийцев, нашедших убежище в Гуджарате (Индия), настаивает на монотеистическом характере своей религии: Ахура Мазду парсы называют единственным Богом, все остальные персонажи священных песнопений, в том числе Веретрагна с его многочисленными воплощениями, признаются лишь ангелами⁴. Однако исследователи не считают зороастризм монотеистической религией, поскольку он исповедует дуализм, борьбу Добра и Зла, Света и Тьмы⁵. В религиях авраамической традиции этот дуализм также присутствует, но он подчинен Единому Творцу — в большей или меньшей степени. В исламе зло, персонифицированное в образах Иблиса, Шайтана или Даджжала,

¹ Apte, Vaman Sh. The Practical Sanskrit Dictionary. 4th Ed., revised & enlarged. Delhi: Motilal Banarsidass, 1965. P. 109.

² Нечто подобное существует и в системе «языческих» пантеонов религий Природы, в которых над разными божествами наличествует верховное божество.

³ Подробнее об этом см.: Flood, Gavin. An Introduction to Hinduism. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

⁴ Со слов Хоми Буржора Дхаллы, президента Всемирного Совета культурного наследия Заратуштры (Индия), в кулуарах IV Съезда лидеров мировых и традиционных религий «Мир и согласие как выбор человечества» (Астана, 30–31 мая 2012 г.), с его любезного согласия.

⁵ Бойс М. Зороастрийцы. Вера и обычаи / пер. с англ. и примеч. И. М. Стеблин-Каменского; послесл. Э. А. Грантовского. М., Наука — Гл. ред. вост. лит.-ры, 1988. С. 11–15.

может проявить себя только по воле Аллаха, когда Он пожелает испытать человека.

Политеизм, или многобожие, принято считать наиболее старой и архаической формой религиозности по сравнению с дуализмом и монотеизмом в силу многих причин, в том числе из-за того, что эти системы приходили на смену друг другу. На примере истории зороастризма и ислама в Иране мы видим, что монотеизм ислама вытеснял дуализм зороастризма так же успешно, как в свое время этот дуализм заменил собой «языческий» политеизм. Однако такая картина складывается только в однолинейном концепте истории. В реальности все не так однозначно, учитывая широкое распространение дуалистических учений параллельно с монотеизмом, а также современные попытки реконструкции неоязычества, не имеющие прямой исторической преемственности с первородным язычеством.

Дуалистической является синкретичная манихейская религия, основанная в III в. Мани, который, по преданию, проповедовал в Иране, Средней Азии и Северной Индии учение о борьбе света и тьмы как изначальных и равноправных принципов бытия¹. Церковь объявила дуалистическими ересями учение павликиан (предположительно, от имени апостола Павла), возникшее на востоке Византийской империи в VII в.²; учение катаров в Западной Европе в XI–XIII вв., осуждавшее все земное как порождение дьявола. Это учение известно также как альбигойская ересь³; антиклерикальное учение богомилов на Балканах в X–XIV вв., просуществовавшее до XVII в.⁴. В этих неоманихейских учениях, как и в зороастризме, основным источником верования признается Священное Писание, полученное через Откровение. Принадлежащие к библейской традиции мандеиты, сохранившиеся преимущественно в Северной Америке, куда они иммигрировали с Ближнего Востока, будучи дуалистами-гностиками, также не являются последователями единобожия⁵.

По распространенности в мире и своему наднациональному статусу среди религиозных систем особо выделяются мировые религии, из которых две — христианство (на первом месте по числу верующих в мире) и ислам (второе место в мире по числу

¹ Хосроев А.Л. История манихейства (Prolegomena). СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2007.

² Garsoian, Nina. The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire. The Hague: Mouton, 1967.

³ Каратини Р. Катары. Боевой путь альбигойской ереси / пер. с фр. А. Васильковой. М.: Эксмо, 2010.

⁴ Obolensky D.D. The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.

⁵ Buckley J.J. The Mandeans: Ancient Texts and Modern People. Oxford: Oxford University Press, 2002.

последователей) — принадлежат к монотеистической традиции. Третьей по численности мировой религией является буддизм. Однако с точки зрения системно-коммуникационного подхода количественные показатели здесь не соответствуют качественным: за основу методики расчетов берется этническое происхождение людей, «привязывающее» их к той или иной религии, а не численность искренне верующих и практикующих (постоянно или время от времени) религиозные обряды. Поскольку вопрос о внутренней вере, будучи частью религии, тем не менее не относится к религии как к публичному социальному институту, методика расчетов должна учитывать численность практикующих религиозную жизнь, коль скоро речь идет именно о религии, с определенными качественными. Эволюционный системный подход позволяет классифицировать религии в соответствии с их эволюцией от простых форм к более сложным на основе общих морфологических признаков. В этом смысле религии делятся, в частности, на четыре категории, не считая самой первой, которую можно отнести к доисторической и дореволюционной:

- дородовые архаические культы;
- семейно-родовые культы и верования;
- племенные культы и верования;
- этнические (национальные) религии;
- мировые (наднациональные) религии.

Системная классификация религий, представляя информацию во всех ее проявлениях, учитывает и религиозные классификации религий. В энциклопедической литературе утверждается, что «с точки зрения иудаизма, христианство есть или было еврейской “ересью”»¹. Христианство выделяет библейские религии (иудаизм и собственно христианство, но без ислама) из всех остальных, а также секты и гностические учения на их основе, священной книгой которых является сама Библия, полностью или частично. Ислам относит себя к авраамической традиции, настаивая на преемственности своей духовной традиции от пророка Ибрахима (Авраама), поэтому выделяет людей Писания (*ахл ал-Китаб*), которым было ниспослано Священное Писание, т. е. последователей иудаизма, христианства и ислама, от остального человечества. К библейской (авраамической) традиции относятся также бахаиты, друзы, езиды, самаритяне и мандеиты². Коран причисляет к их числу также сабиев. Для самих авраамических религий особенно принципиальными представляются отличия между ними, а также внутри них: между различными течениями

¹ *Encyclopædia Britannica*. In 32 Vols. 15th Ed. Vol. 22. 1987. P. 475.

² Brodd J. *World Religions: a voyage of discovery*. With a Foreword by Gregory L. Sobolewski. 2nd Ed. Winona, MN: Saint Mary's Press, 2003.

иудаизма — от ортодоксального до реформистского, монофизитством, диофизитством и основными течениями в христианстве (католичеством, протестантизмом и православием), наконец, различными интерпретациями суфийского пантеизма, с одной стороны, и строгим монизмом в исламе — с другой. Напомним, здесь речь идет о религиозных, а не о научных подходах: по своему реальному содержанию пантеизм не может противопоставляться монизму, напротив, пантеизм не может не быть монизмом, поскольку в пантеизме всё есть Бог, и Он есть единое начало.

Выдвигая в центр внимания исследования человека и его уникальный духовный мир, системно-коммуникационный метод делает особый упор на природе и особенностях его связи с единым Богом, разными божествами или сверхъестественными силами. Широко используемый в системном анализе кросс-культурный метод показывает, что в языках многих культур отсутствует эквивалентное значение для понятия религии, но есть понятие для обозначения священной (неприкосновенной для чужаков) связи, или возмездия, а точнее — воздаяния¹. Это может быть мистическая связь с предками, с Природой или силами стихии, наконец, с Богом-Отцом, Святым Духом, Господом или Всевышним. Конечно, эта связь нереальна, субъективна, она существует только в сознании верующего, но она опирается на веру человека, которая совершенно реальна, поскольку это реально существующий, пусть и в сознании, феномен. Точно так же совершенно реален и страх искренне верующего перед божьей карой за грехи и прегрешения. Страх «познающего сердца» перед могуществом Бога, как и многие другие технические «слова Откровения» (*ал-алфаз*) в суфизме — это особые «состояния» (*ал-ахвал*) и «стоянки» (*ал-макамат*) на пути мистического познания, формы связи мистика с Творцом. И в этом смысле, согласно Л. Гарде, арабское слово *ад-дин* «религия» вполне эквивалентно латинскому *Religio*, обозначающему нечто, связывающее человека и Бога².

Лактанций не случайно выводил понятие религии из латинского глагола *religare* — «вязать», «связывать», «привязывать»³. Эту этимологию оспаривает известный французский лингвист Эмиль Бенвенист,

¹ Так, в исламе религия обозначается словом *дин* دين, однако это слово имеет ряд значений, основным из которых является как раз «суд», «воздаяние». По крайней мере, в Коране много раз встречается выражение يوم الدين *йаум ад-дин* — Судный день, букв. «день воздаяния», когда воздастся каждому человеку по поступкам, которые он совершил при жизни: наказания — за грехи, райские наслаждения — за дела праведные.

² Gardet L. *Din* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. II. Ed. by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht. Leiden: E. J. Brill, 1991. P. 293.

³ Lactanti, L. *Caeli Firmiani. Divinae Institutiones* // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 19. Editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesararum Vindobonensis. Vindobonae: Apud C. Geroldi Bibliopolam Academiae, MDCCCLXVI. P. 28.

считая ее «исторически неверной»¹. С другой стороны, объяснение Лактанция поддержала Церковь в лице Августина (хоть и на основе другого слова), который указал на возобновление временно утраченной после рождения «связи» человека с Богом: «Избирая (*eligentes*), а точнее — вторично избирая (*religentes*) Его (откуда, говорят, и происходит слово религия), мы стремимся к Нему любовью»². В объяснении религии ключевыми являются понятия единения, соединения, связи (ср. с суфийским термином *ал-висал*, обозначающим мистическую связь с Богом).

В религии особенно актуальна такая форма связи человека с Богом, которая обеспечивает религиозную коммуникацию. Некоторые исследователи на основе системного подхода рассматривают религию как форму коммуникации с Богом³. Речь идет о возможностях общения верующего с Богом, обращений к Нему и вознесения молитв. Во многих мистических практиках, дающих опыт непосредственного соприкосновения с Богом, особенно в суфийских, мистическая связь с Богом совершенно реальна — по крайней мере, для «познавших». Понятно, что с точки зрения науки речь может идти только об односторонней коммуникации. Но в любом случае это особая форма интраперсональной коммуникации, когда человек имеет дело со своим внутренним миром, пытаясь связать его с созданными им образами внешнего трансцендентного мира⁴.

Для Никласа Лумана реальный смысл социальных действий основан на физическом восприятии жизни, которое отражается в сознании, но этот смысл также является частью последовательности, требующей понимания и осознания его другим. Как раз этот процесс и определяется коммуникацией⁵. В системной теории религии Луман дает картину дифференциации религиозной коммуникации, вписав ее в контекст своих социальных систем.

В многоаспектном системно-коммуникационном анализе религиозная коммуникация существует не сама по себе, а в совокупности с другими формами коммуникации: она рассматривается как часть единого целого, т. е. социальной коммуникации как таковой. Более того, вне религиозной практики религиозная коммуникация редко существует в своих «чистых формах», она обычно выступает вместе

¹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 394.

² Августин Блаженный. О Граде Божием. М.: АСТ, 2000. С. 451.

³ Pace, Enzo. Religion as Communication: God's Talk. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2011. P. 21–46.

⁴ Macke, Frank J. Intrapersonal Communicology: Reflection, Reflexibility, and Relational Consciousness in Embodied Subjectivity // Communicology: The New Science of Embodied Discourse. Ed. by Debora Eicher and Isaak E. Catt. Madison–Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2010. P. 33–62.

⁵ Луман Н. Социальные системы. С. 145–146.

с другими формами социальной коммуникации (общественной, политической, этнической, культурной и др.). Иными словами, социальная коммуникация может менять свою содержательную, эмоциональную, психологическую или иную окраску в зависимости от того, с чем имеет дело — с религией, обществом, этничностью, политической идеологией, т. е. всем тем, что мы можем рассматривать как систему. Это обстоятельство позволяет отдельно учитывать в системной классификации религий различные социальные факторы, а также аспекты религиозной жизни, прежде всего религиозно-политический, этнорелигиозный, конфессионально-государственный и социокультурный.

Безусловно, бесчисленное многообразие религиозного опыта чрезвычайно затрудняет его классификацию в общей системе координат, делая эту задачу почти невыполнимой. Однако, если свести воедино три основы — единство социальной природы человека, важнейший фактор коммуникации, без которой невозможно получение религиозного опыта, а также предлагаемый системной теорией Лумана взгляд на религии как на социальные системы (которые, по Луману, характеризуются «взаимопроникновением»¹), — получение некоторого общего структурированного и упорядоченного представления о религиях не кажется чем-то совершенно невозможным. Станет ли такое представление полноценной классификацией или системой классификаций, зависит в том числе и от успеха дальнейших исследований в указанном направлении.

Литература

- Августин Блаженный.* О Граде Божием. М.: АСТ, 2000. 1296 с.
- Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.
- Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи / пер. с англ. и примеч. И. М. Стеблин-Каменского; послесл. Э. А. Грантовского. М.: Наука — Гл. ред. вост. лит-ры, 1988. 303 с.
- Каратини Р.* Катары. Боевой путь альбигойской ереси / пер. с фр. А. Васильковой. М.: Эксмо, 2010. 395 с.
- Луман Н.* Социальные системы: Очерк общей теории / пер. с нем. И. Д. Газиева; под ред. Н. А. Головина. СПб.: Наука, 2007. 641 с.
- Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система [Т. 1]; М.: Наука — Вост. лит-ра, 2004. 472 с. Т. 2. М.: Наука — Вост. лит-ра, 2016. 368 с.
- Торчинов Е. А.* Религии мира. Опыт запредельного. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. 544 с.

¹ Луман Н. Социальные системы. С. 285–287.

Хосроев А.Л. История манихейства (Prolegomena). СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2007. 488 с.

Apte, Vaman Sh. The Practical Sanskrit Dictionary. 4th Ed., revised & enlarged. Delhi: Motilal Banarsidass, 1965. 1160 p.

Asad, Talal. The Construction of Religion as an Anthropological Category // Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore–London: Johns Hopkins University, 1993. Pp. 27–54.

Brodd J. World Religions: a voyage of discovery. With a Foreword by Gregory L. Sobolewski. 2nd Ed. Winona, MN: Saint Mary's Press, 2003. 312 p.

Buckley J.J. The Mandeans: Ancient Texts and Modern People. Oxford: Oxford University Press, 2002. 216 p.

Encyclopædia Britannica. In 32 Vols. 15th Ed. Vol. 22. 1987.

Flood, Gavin. An Introduction to Hinduism. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 343 p.

Gardet L. Dīn // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. II. Ed. by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht. Leiden: E. J. Brill, 1991. Pp. 293–296.

Garsoian, Nina. The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire. The Hague: Mouton, 1967. 300 p.

Geaves, Ron. The Borders between Religions: A Challenge to the World Religions Approach to Religious Education // British Journal of Religious Education. Vol. 21. 1998. No. 1. Pp. 20–31.

Geertz, Clifford. Religion as a Cultural System // Anthropological Approaches to the Study of Religion. Ed. Michael Banton. ASA Monographs, 3. London: Tavistock Publications, 1966. Pp. 1–46.

Gauchet M. The Disenchantment of the World: A Political History of Religion. Transl. by O. Burge. With a Foreword by Charles Taylor. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999. 229 p.

James, Duren; Ward, Henderson. The Classification of Religions: Different Methods, Their Advantages and Disadvantages (Classic Reprint). FB&C Limited, 2018 [1909]. 84 p.

Lactanti, L. Caeli Firmiani. Divinae Institutiones // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 19. Editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesaris Vindobonensis. Vindobonae: Apud C. Geroldi Bibliopolam Academiae, MDCCCLXVI. 761 s.

Luhmann, Niklas. A Systems Theory of Religion (Cultural Memory in the Present). Ed. by André Kieserling. Transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford CA: Stanford University Press, 2013. 320 p.

Macke, Frank J. Intrapersonal Communicology: Reflection, Reflexibility, and Relational Consciousness in Embodied Subjectivity // Communicology: The New Science of Embodied Discourse. Ed. by Debora Eicher and

Isaak E. Catt. Madison — Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2010. Pp. 33–62.

Obolensky D.D. The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism. Cambridge: Cambridge University Press, 1948. 332 p.

Pace, Enzo. Religion as Communication: God's Talk. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2011. 168 p.

Parrish, Fred L. The Classification of Religions: Its Relation to the History of Religions. Herald Press, 1941. 157 p.

Tokarev S.A. Principles of the Morphological Classification of Religions (Part II) // Soviet Anthropology and Archeology. Vol. 5. 1966. No. 1. Pp. 11–25.

Walser, Joseph. The Classification of Religions and Religious Classifications: a Genre Approach to the Origin of Religions // Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal. Vol. 16. 2015. No. 4. Pp. 345–371.

References

St. Augustin of Hippo (2000). *O grade bozhyem* [The City of God]. Moscow: AST. 1296 p.

Benveniste E. (1995). *Slovar' indoevropeyskikh social'nykh terminov* [Dictionary of Indo-European Concepts and Society]. Moscow: Progress-Univers. 456 p.

Boyce M. (1988). *Zoroastriyci. Verovaniya i obychai* [Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices]. Moscow: Nauka. 303 p.

Caratini R. (2010). *Katary. Boyevoy put' al'bigoysskoy eresi* [The Cathars or the Battle Way of Albigenses Heresy]. Moscow: Eksmo. 395 p.

Luhmann N. (2007). *Social'niye sistemy: ocherk obshey teorii* [Social Systems. An Outline of the General Theory]. Saint Petersburg: Nauka. 641 p.

Prozorov S.M. (2004, 2016). *Islam kak ideologicheskaya sistema*. T. 1, T. 2 [Islam as Ideological System. Vol. 1, Vol. 2]. Moscow: Nauka — Vostochnaya literature. 472, 368 p.

Torchinov E. A. (2005). *Religii mira. Opyt zapredel'nogo* [Experience of the Transcendent in the Religions of the World]. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. 544 p.

Khosroev A. L. (2007). *Istoriya maniheystva (Prolegomena)*. [The History of the Manichaeism]. Saint Petersburg: Filologicheskiy fakul'tet Sankt-Petersburgskogo universiteta. 488 p.

Apte, Vaman Sh. The Practical Sanskrit Dictionary. 4th Ed., revised & enlarged. Delhi: Motilal Banarsidass, 1965. 1160 p.

Asad, Talal. The Construction of Religion as an Anthropological Category // Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore — London: Johns Hopkins University, 1993. Pp. 27–54.

Brodd J. World Religions: a voyage of discovery. With a Foreword by Gregory L. Sobolewski. 2nd Ed. Winona, MN: Saint Mary's Press, 2003. 312 p.

Buckley J.J. The Mandaean: Ancient Texts and Modern People. Oxford: Oxford University Press, 2002. 216 p.

Encyclopædia Britannica. In 32 Vols. 15th Ed. Vol. 22. 1987.

Flood, Gavin. An Introduction to Hinduism. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 343 p.

Gardet L. Dīn //The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. II. Ed. by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht. Leiden: E. J. Brill, 1991. Pp. 293–296.

Garsoian, Nina. The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire. The Hague: Mouton, 1967. 300 p.

Geaves, Ron. The Borders between Religions: A Challenge to the World Religions Approach to Religious Education //British Journal of Religious Education. Vol. 21. 1998. No. 1. Pp. 20–31.

Geertz, Clifford. Religion as a Cultural System //Anthropological Approaches to the Study of Religion. Ed. Michael Banton. ASA Monographs, 3. London: Tavistock Publications, 1966. Pp. 1–46.

Gauchet M. The Disenchantment of the World: A Political History of Religion. Transl. by O. Burge. With a Foreword by Charles Taylor. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999. 229 p.

James, Duren; Ward, Henderson. The Classification of Religions: Different Methods, Their Advantages and Disadvantages (Classic Reprint). FB&C Limited, 2018 [1909]. 84 p.

Lactanti, L. Caeli Firmiani. Divinae Institutiones //Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 19. Editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesarum Vindobonensis. Vindobonae: Apud C. Geroldi Bibliopolam Academiae, MDCCCLXVI. 761 s.

Luhmann, Niklas. A Systems Theory of Religion (Cultural Memory in the Present). Ed. by André Kieserling. Transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford CA: Stanford University Press, 2013. 320 p.

Macke, Frank J. Intrapersonal Communicology: Reflection, Reflexibility, and Relational Consciousness in Embodied Subjectivity // Communicology: The New Science of Embodied Discourse. Ed. by Debora Eicher and Isaak E. Catt. Madison — Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2010. Pp. 33–62.

Obolensky D.D. The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism. Cambridge: Cambridge University Press, 1948. 332 p.

Pace, Enzo. Religion as Communication: God's Talk. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2011. 168 p.

Parrish, Fred L. The Classification of Religions: Its Relation to the History of Religions. Herald Press, 1941. 157 p.

Tokarev S.A. Principles of the Morphological Classification of Religions (Part II) //Soviet Anthropology and Archeology. Vol. 5. 1966. No. 1. Pp. 11–25.

Walser, Joseph. The Classification of Religions and Religious Classifications: a Genre Approach to the Origin of Religions //Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal. Vol. 16. 2015. No. 4. Pp. 345–371.

History of Religion

THE PROBLEMS OF THE SYSTEM CLASSIFICATION OF RELIGIONS

Abstract. The article is devoted to the system classification of religions on the basis of various criteria, the most important of which is the communication one. As the cross-cultural method shows, there is no word «religion» in many languages of the world, but there is its equivalent, denoting the connection of man with God and supernatural forces. The system classification of religions is more a system of classifications than a classification, which based on ideal, hypothetical models. It based on the object of worship (the religion of Nature, the religion of Tradition, the religion of Revelation), on the sources of the doctrine (the religion of the scriptures), on the methods of obtaining information, or, in the religious paradigm, religious knowledge /hidden truths (prophetic, non-prophetic, etc.). The author tries to find conjugations between these classifications. The system-communication method is one of many possible ways of scientific knowledge of religion, which allows us to divide complex social essences and phenomena into composite elements, and each of them in their close interconnection and interaction with other elements of systematic knowledge, taking into account the specificity of religious communication.

Keywords: classification of religions, systems approach, religious communication, religion of revelation, religion of tradition, religion of cults, biblical tradition, Abrahamic religions, world religions.

Alikber K. Alikberov,

D. Sci. (Hist.), Deputy Director, Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences

(12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).

E-mail: alikberov@mail.ru





К. С. Васильцов

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого («Кунсткамера») РАН,
г. Санкт-Петербург

В ЛАБИРИНТАХ СМЫСЛА: СУФИЗМ, НЕОСУФИЗМ, НЬЮ-ЭЙДЖ

ВАСИЛЬЦОВ Константин Сергеевич —

канд. ист. наук, науч. сотр.

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого («Кунсткамера») —

Российской академии наук

(190000, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 3).

E-mail: vasiltsovk@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается феномен западного суфизма, совокупности духовных практик и движений, получивших широкое распространение в Европе и США в 1960–1970-е гг. История взаимоотношений западного общества и мусульманской эзотерической традиции берет свое начало в период Средневековья, когда мусульманский мир оказывал значительное влияние на Европу, черпавшую вдохновение и знания в культуре ислама. В колониальную эпоху суфизм рассматривался европейцами преимущественно в качестве «этнографической экзотики», однако в 1960–1970-е гг. на волне общего увлечения восточными мистическими учениями и появления «альтернативных» религиозных движений Нью-Эйдж, суфизм (или неосуфизм) приобретает статус категории культуры западного мира, перестает отождествляться с исключительно исламской традицией, принимает все более универсалистский характер, а его новыми адептами становятся люди различных религиозных убеждений и национальностей.

Ключевые слова: мистическая традиция в исламе, западный суфизм, суфийские братства, Нью-Эйдж.

Для цитирования: Васильцов К. С. В лабиринтах смысла: суфизм, неосуфизм, Нью-Эйдж // Ислам в современном мире, 2018; 3: 197–214;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-197-214

Статья поступила в редакцию: 25.06.2018

Статья принята к публикации: 10.08.2018

Первое знакомство европейцев с суфийскими идеями восходит, как принято считать, к периоду Средневековья¹. Широкую известность в средневековой Европе получила полулегендарная женщина-аскет из Басры Раби‘и ал-‘Адавиййа (ум. 185/801), египетский мистик Ибн ал-Фарид (ум. 632/1235), классики персидской литературы Са‘ади (ум. 692/1292) и Хафиз (ум. 792/1390), в творчестве которых многие положения суфизма были облечены в изящные поэтические формы. Существует множество примеров непосредственного взаимодействия двух культур в различных областях знания и науки — медицине, астрономии, математике, философии. Тем не менее в дальнейшем характер взаимоотношений Востока и Запада меняется — начиная с эпохи Возрождения европейцы «стали стремительно уходить вперед, оставляя научное, технологическое и, в конечном счете, культурное наследие мусульманского мира далеко позади себя»².

В колониальную эпоху мусульманский мир для Европы превратился в некую диковинку, окраину ойкумены, — статичную и лишенную внутренней динамики, интересную лишь своей непохожестью на пребывающий в постоянном движении бурлящий западный мир. В начале XX в. появляются фотографические снимки, сделанные европейскими путешественниками и исследователями, на которых изображаются мусульманские дервиши и каландары в дырявых рубищах (*хирка*) и причудливых позах на фоне живописных развалин (*харабат*), где, как писал Хафиз, обитают аскеты и ринды, познающие суть питья вина³. Такого рода «этнографическая экзотика» превратилась в существенный элемент топики западного восприятия мусульманского мистицизма.

Приблизительно в это время появляются первые неофиты-европейцы, примерившие на себя *хирку* суфия. Одной из них стала женщина,

¹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М.: Садра, 2012. С. 23.

² Lewis B. What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 7.

³ Пригарина Н., Чалисова Н., Русанов М. Хафиз. Газели в филологическом переводе. Ч. 1. (Orientalia et Classica // Труды Института восточных культур и античности. Вып. 40; Восток и античность в классических текстах. № 4). М.: РГГУ, 2012. С. 149.

журналист и исследователь Изабель Эберхардт (*Isabelle Eberhardt*, 1877–1904), работавшая в Алжире и участвовавшая на стороне арабов в боевых действиях против французской армии. В возрасте 23 лет она прошла обряд инициации и стала членом *тариката* кадирийя в Тунисе. Четыре года спустя она погибла во время наводнения в городе Айн-Сефра, оставив после себя несколько книг о своих путешествиях по Африке и дневник, повествующий о последних четырех годах ее жизни¹.

Возможно, большее влияние на умонастроения европейцев того времени оказал художник и анархист Иоганн Густав Агели (*Johann Gustaf Agelii*, 1869–1917), сменивший в 1889 г. имя на Иван Агуэли (*Ivan Aguéli*). В 1903 г. вместе с тогда еще молодым итальянским врачом Энрико Инсабатто (*Enrico Insabato*), ставшим впоследствии доверенным лицом Муссолини, Агуэли отправился в Египет, где познакомился с 'Абд ар-Рахманом ал-Кабиром, возглавлявшим одну из ветвей тариката шазилийя². Под его влиянием Агуэли принял ислам, стал членом суфийского братства и взял имя 'Абд ал-Хади ал-Магриби, которым с тех пор стал подписывать свои статьи в газете и публикации, посвященные исламу и суфизму. Особое внимание он уделял творчеству Ибн ал-'Араби, которого называл «Леонардо от философии»³. В 1911 г. Агуэли вернулся в Париж, где основал суфийское общество ал-Акбарийя, названное так по имени (почетному прозвищу) Ибн ал-'Араби — *аш-Шайх ал-акбар* («Величайший шейх»).

Тем не менее в начале XX в. суфийские практики на Западе продолжали оставаться довольно экзотическим предприятием и едва ли имели заметный резонанс в европейском обществе, хотя именно в это время вдохновленный идеями Агуэли принял ислам Рене Генон (*Réne Guénon*, 'Абд ал-Вахид Йахйя), а позднее — его друг и единомышленник Фритьоф Шуон (*Frithjof Schuon*, 'Иса Нур ад-дин Ахмад), стоявшие наряду с Юлиусом Эволой (*Giulio Cesare Andrea Evola*) и Анандом Кумарасвами (*Ananda Kentish Coomaraswamy*) у истоков европейской философии традиционализма.

В этот период в мусульманском мире во многом под влиянием западных идей набирает силу движение модернизма, представители которого весьма скептически относились к суфизму, воспринимая его как «пережиток Средневековья», преграду на пути к обновлению мусульманского общества. Показательным примером модернистской критики суфизма может служить творчество Мухаммада Икбала (1873–1938). Литератор и ученый, занимавшийся персидской классической литературой, Икбал был хорошо знаком и высоко оценивал

¹ Sedgwick M. *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 64.

² Küçük H. A Brief History of Western Sufism // *Asian Journal of Social Science*. 2008. No. 36. P. 296.

³ Nasr S.H. *RéneGuénon* // *Encyclopedia of Religion*. Vol. 6. N. Y., 1987. Pp. 136–138.

творчество таких представителей суфийской мысли, как Джалал ад-дин Руми (ум. 672/1273 г.) или Мансур ал-Халладж (казнен в 309/922 г.). Тем не менее он решительно отвергал то, что считал негативными сторонами суфизма, к которым причислял фатализм, пассивность (например, учение об уповании на милость Божью, *таваккул*), «[само] уничтожение» человеческих качеств в процессе лицезрения Божественной реальности (*фана*¹). Свои мысли Икбал выразил в написанном на персидском языке *маснави* «Таинства личности» (*Асрар-и худи*), где он довольно резко высказывается о Хафизе.

جامش از زهر اجل سرمایه دار	هوشیار از حافظ صہباگسار
از دو جام آشفته شد دستار او	نیست غیر از بادہ در بازار او
رخنه اندر دینش از مژگان یار	مسلم و ایمان او زنار دار
ساز او اقوام را غوا کند	ضعف را نام توانائی دهد
الحذر از گوسفندان الحذر	بی نیاز از محفل حافظ گذر

Остерегайся Хафиза, пьяницы,
Его чаша полна яда смерти
На базаре его нет ничего, кроме вина.
От двух чаш [вина] растрепалась его чалма
[Он] мусульманин, однако вера его подпоясана *зуннаром*¹
В его религии — брешь от ресниц друга
Слабость [он] называет могуществом
Его *саз*² вводит людей в заблуждение
Освободись от собрания Хафиза
Берегись овец³, берегись (Икбал, 1915:66–67)⁴.

Эти строки вызвали бурную и в целом негативную реакцию в индийском обществе. В результате Икбал был вынужден убрать этот фрагмент из текста *маснави* в последующих изданиях.

В соответствии с духом времени обновленческие идеи проникают также и в суфийскую среду. В общем контексте истории исламских реформистских движений для описания содержательной стороны возникшей в интеллектуальных кругах того времени тенденции к переосмыслению наследия классического суфизма Ф. Рахман (Fazlur

¹ *Зуннар* — грубый волосяной пояс, который обязаны были носить христиане, подданные мусульманских правителей. Также — шнур/веревка для креста.

² *Саз* — струнный щипковый инструмент.

³ В тексте *Асрар-и худи* Икбал также упоминает Платона (*Афлатун*), называя его «овцой в одеждах человека», которая пытается научить тигра, как стать вегетарианцем. В приведенных строках, речь, по всей вероятности, идет о суфиях, теоретические построения которых в мусульманской традиции нередко напрямую связывались с идеями Платона и его комментаторов.

⁴ Икбал М. *Маснави-йиасрар-и худи*. Лахур, 1915 (на перс. языке). С. 66–67.

Rahman) впервые употребил термин «неосуфизм», получивший впоследствии широкое распространение в научной литературе. Во многом под влиянием традиционалистов (*ахлал-хадис*) к предшественникам «неосуфиев» в работе Ф. Рахмана причисляются Ибн Таймийа (ум. 728/1328) и его ученик Ибн Каййим ал-Джаузийа (ум. 751/1350) — суфизм в значительной мере утратил свой экстатический и метафизический характер. Основное внимание «новых суфиев» было обращено на «социальное и моральное возрождение мусульманского общества» в противоположность прежней сосредоточенности на индивидуальном мистическом опыте¹. Отличительными чертами неосуфизма, с точки зрения Ф. Рахмана и других авторов, являются отказ от некоторых популярных ритуальных практик (суфийское радение (*сама'*), «громкий» *зикр*, поклонение «святым» (*авлийа'*), паломничество (*зийарат*) к святым местам); смещение акцентов в толковании конечной цели мистического пути (*тарик*), которая видится как единение (*джам'*) с духом (*рух*) Мухаммада, а не как «экстатическое погружение» в Бога (*фана'*); отрицание учения Ибн ал-'Араби о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*); отказ от безоговорочного следования авторитетному мнению (*таклид*), признание допустимости и обоснованности применения *иджтихада* в решении вопросов богословско-правового характера. Некоторая неопределенность дефиниции «неосуфизм», широкое и нередко произвольное употребление этого термина стали объектом критики со стороны известных востоковедов Р. С. О'Фэй (R. S. O'Fahey) и Б. Радтке (B. Radtke), опубликовавших в соавторстве статью «Новый взгляд на неосуфизм»². Рассматривая интеллектуальную традицию ислама — философию (*фалсафа/хикма*), теологию (*калам*), мистицизм (*тасаввуф/ирфан*) — в том виде, в каком она представлена в работах европейских/американских ученых, авторы подчеркивают, что связь этой традиции с собственным прошлым, как правило, либо преуменьшается, либо вовсе игнорируется. Именно так обстоит дело с исследованиями, посвященными мусульманскому мистицизму, в рамках которых термин «суфизм» в равной степени употребляется и для обозначения сложного даже для подготовленного читателя комплекса идей Ибн ал-'Араби, и для характеристики различных представлений, относящихся к сфере «народного ислама» (*popular Islam*). Если в традиционных востоковедных исследованиях основное внимание уделяется изучению философских аспектов суфизма, анализу теоретических построений и спекуляций средневековых мистиков, то постклассический суфизм рассматривается в основном как набор ритуальных или экстатических практик (*сама'*, *зикр*, *зийарат*), фольклорных

¹ Rahman F. Islam. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1979. Pp. 206, 239.

² O'Fahey R. S., Radtke B. Neo-Sufism Reconsidered // Der Islam 70 (1), 1993. Pp. 52–87.

нарративов или социальных институтов (*тарики*), взятых отдельно, вне контекста смысла и содержания дискурсивного пространства ислама. В качестве примера авторы приводят суфийские радения (*сама'*), негативное отношение к которым среди последователей появившихся в XIX в. модифицированных *тарикатов* приобрело в трудах западных ученых едва ли не исключительное значение для характеристики того или иного движения как неосуфийского. Дебаты относительно допустимости *сама'*, как справедливо отмечается в тексте статьи, возникли еще на ранних этапах истории суфизма, о чем свидетельствуют специально посвященные данному вопросу сочинения, составленные как противниками, так и сторонниками этой практики. Отрицание *сама'*, в таком случае, едва ли является чем-то принципиально новым, а полемика по этому поводу представляет собой лишь продолжение старых споров, правда, с несколько иными акцентами и в иных условиях. Приблизительно в том же духе рассуждают О'Фэй и Б. Радтке и в отношении культа святых (*авлийа'*), рекомендуя социологам и антропологам большее внимание уделять классическим текстам, которые могут оказаться бесполезными в их исследованиях (можно в связи с этим вспомнить, что Б. Радтке является автором перевода и подробных комментариев к трактату «Печать Друзей [Божьих]» (*Хатм ал-авлийа'*) ал-Хакимаат-Тирмизи, который составил одно из самых ранних из дошедших до нас сочинений, специально посвященных обсуждению понятий *вали* и *валайа* в исламе).

Пятнадцать лет спустя после выхода в свет этой публикации ревьюизацию содержания и теоретических оснований концепции неосуфизма предпринял американский исследователь Джон Волль (John Voll)¹. Признавая заслуги О'Фэй и Б. Радтке, которые подняли, безусловно, важные для проблемного поля исламоведческих штудий вопросы и во многих чертах наметили траектории дальнейших исследовательских программ в данной области, он тем не менее настаивал на необходимости пересмотра ряда концептуальных положений «соглашения о неосуфизме» (в терминах О'Фэй и Б. Радтке *Neo-Sufi consensus*). Несмотря на значительные коррективы, которые авторы внесли в понимание сущности и логики реформаторских процессов внутри суфийских движений на рубеже XVIII–XIX вв., их подход отличается эссенциализмом и склонностью к излишним обобщениям, что в результате приводит к некоторому упрощению описываемого явления, которое выходит за рамки дихотомии «классический суфизм» — «новый суфизм». Волль последовательно рассматривает аргументы апологетов и противников тезиса о «новизне» неосуфизма, ссылаясь

¹ Voll J. Neo-Sufism: Reconsidered Again // Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines. Vol. 42. 2008. No. 2/3. Engaging with a Legacy: Nehemia Levtzion (1935–2003). Pp. 314–330.

на работы Нехемии Левциона (Nehemia Levtzion), Кнута Викёра (Knut Vikör), Али Салиха Каррара (Ali Salih Karrar).

Критическому разбору подвергается расхожее мнение о «заме-не» Бога пророком Мухаммадом в духовных исканиях неосуфиев, о несостоятельности которого вполне определенно высказывается В. Хоффман (Valerie Hoffman): «Практика [мистического] сосредоточе-ния на [фигуре] Пророка, вероятно, претерпела некоторые изменения и приобрела большее значение в последние столетия, тем не менее она не является радикальным разрывом со средневековой суфийской традицией»¹. Едва ли можно считать до конца обоснованным ригоризм О'Фэй и Б. Радтке в вопросе о месте учений Ибн ал-'Араби в ин-теллектуальном дискурсе постклассического суфизма. Волль предла-гает более умеренный подход и осторожно высказывается в том духе, что критика некоторых идей андалусского мистика, и прежде всего теории *вахдат ал-вуджуд*, не привела в итоге к полному отрицанию или забвению его творческого наследия, вытесненного, как это пред-ставляют некоторые авторы, «суфийской наукой» (*'илмат-тасаввуф*) Абу Хамида ал-Газали (ум. 505/1111)². В заключение Дж. Волль отме-чает, что если в отношении внешней стороны явления среди исследо-вателей не существует сколько-нибудь серьезных разногласий и об-щепризнанным можно считать положение о важных структурных изменениях, которые произошли в организации суфийских братств в XVIII–XIX вв., то внутреннее содержание обновленческих процес-сов требует более пристального и внимательного изучения³. В целом Волль воздерживается от каких бы то ни было категоричных заме-чаний по поводу корректности употребления термина «неосуфизм» и критериев, согласно которым то или иное течение можно отнести к «новой суфийской традиции».

Иной смысл вкладывает в понятие «неосуфизм» британский уче-ный М. Сэджвик (Mark Sedgwick), применяя его по отношению к «мо-дифицированному западному суфизму, который, появившись как фе-номен в конце XIX в., имеет больше общего с западным эзотеризмом, нежели с исламом»⁴. В сфере массовой культуры Запада увлечение ис-ламскими мистическими учениями происходит на фоне возросше-го в середине — второй половине XX в. интереса к восточным духов-ным традициям и появления молодежных субкультур, отрицавших ценности западного общества. Возникшие на рубеже 1950–1960-х гг. многочисленные группы и течения квазирелигиозной, оккультной

¹ Hoffmann V. Annihilation in the Messenger of God: Development of a Sufi Practice // International Journal of Middle East Studies. Vol. 31. 1999. No. 3. P. 365.

² Voll J. Neo-Sufism: Reconsidered Again. Pp. 327–28.

³ Ibid. P. 329.

⁴ Sedgwick M. Against the Modern World. P. 217.

и эзотерической направленности получили общее название Нью-Эйдж (New Age, букв. «Новая эра»). Среди авторов, занимающихся исследованием новых религиозных движений, не существует единого мнения относительно самого понятия Нью-Эйдж. Дискуссионным продолжает оставаться и вопрос о хронологических рамках Нью-Эйдж: некоторые исследователи связывают возникновение Нью-Эйдж с именем английского поэта Уильяма Блейка (1757–1827), другие видят его истоки в контркультуре хиппи в США в 60-е гг. XX в., В. Ханеграфф (Walter Hanegraaff) склоняется к более поздней датировке — второй половине 70-х годов, третьи утверждают, что если движение Нью-Эйдж когда-то и существовало, то в настоящее время оно исчерпало себя, тогда как их оппоненты говорят о необоснованности и преждевременности такого рода оценки¹. Ряд критиков подчеркивает, что дефиниция Нью-Эйдж включает в себя слишком разные по своему характеру и содержанию концепции. В этом ключе высказывается, например, П. Лемесерьер (Peter Lemesurier), по определению которого Нью-Эйдж — это «чудовищная мешанина идей, мало связанных друг с другом»; или Р. Хэккет (Rosalind Hackett) согласно которой Нью-Эйдж представляется как «хаотичное нагромождение эклектичных идей и учений»². С. Сатклиф (Steven Sutcliffe) утверждает, что Нью-Эйдж — это «искусственная конструкция», созданная сторонними наблюдателями и произвольным образом объединяющая целый набор представлений, часто не имеющих точек соприкосновения друг с другом. В этом смысле термин не обладает устойчивым и предсказуемым внутренним содержанием ни с эмической, ни с этической точки зрения и не указывает на какую-либо конкретную референтную группу³.

Возражения другого рода приводятся в работе Дж. Каррэт (Jeremy Carrette) и Р. Кинга (Richard King) «Духовность на продажу: молчаливый захват религии» (Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion). С точки зрения авторов, понятие «духовность» (spirituality) является слишком неясным и расплывчатым, чтобы представлять собой действительную эвристическую ценность. Отсылая читателя к работе М. Брауна (Mick Brown) «Духовный турист» (The Spiritual Tourists), они с сожалением констатируют, что «духовность» превратилась в своего рода «жаргонное словечко», на деле пустое и без сколько-нибудь ясно выраженного смысла⁴. Дж. Каррэт и Р. Кинг выделяют четыре этапа в истории развития понятия «духовность»: библейский, когда под ним подразумевались «праведный образ жизни» и «обуздание плотских

¹ Chryssides G. Defining the New Age // Handbook of New Age. Ed. Daren Kemp, James R. Lewis. Leiden: Brill, 2007. P. 6.

² Heelas P. The New Age Movement. Oxford: Blackwell, 1996. P. 2.

³ Sutcliffe S. Children of the New Age: A History of Spiritual Practices. London: Routledge, 2003. P. 29.

⁴ Chryssides G. Defining the New Age. P. 11.

страстей»; в более поздней христианской трактовке дух (spirit) понимается как противоположность материи в рамках концепции метафизического дуализма; в церковном языке это понятие используется для описания «мирского» и «духовного»/«религиозного»; наконец, в период Реформации появляется тенденция приравнять «духовный» к внутренней жизни индивида, противопоставляемой авторитету Церкви в соответствии с доктриной о «священстве всех верующих». Современное использование понятия «духовность» и явление, которое Дж. Каррэт и Р. Кинг обозначают как «приватизацию религии», своими корнями восходят к европейскому романтизму и идеям теологов, таких как Ф. Шлейермахер (Friedrich Schleiermacher, 1768–1834). Религиозное чувство, внутреннее знание и внутренний поиск священного, проявившийся, в частности, и в изучении восточных религий, стали «выгодным товаром» в рамках капиталистической системы, успешно реализующей книги, журналы, аудио- и видеоматериалы по этой тематике, использующей различные духовные техники в процессе бизнес-тренингов или в медитативных практиках в качестве средства для снятия стресса среди сотрудников компаний и т. д. В этом смысле, движение Нью-Эйдж, возникшее как новая социальная утопия в рамках контркультуры, утратило свой первоначальный характер оппозиционного движения и превратилось в индустрию¹. Апологеты понятия «Нью-Эйдж», признавая «искусственность» самого термина, тем не менее праведливо подчеркивают, что он настолько укоренился в западной традиции, что ситуацию эту едва ли можно изменить. Кроме того, есть и очевидные преимущества в том, чтобы иметь в своем распоряжении специальный технический термин, содержание которого включает в себя ряд положений религиозного характера, общих или по крайней мере довольно близких для мировоззрения христианства, буддизма, индуизма и ислама. Несмотря на эклектизм и аморфность движения Нью-Эйдж, можно, тем не менее, говорить об узнаваемости основных его положений, которые в том или ином виде разделяют сами участники и признают сторонние наблюдатели. Характерной особенностью культурной парадигмы Нью-Эйдж является большое влияние субальтерновых групп, представители которых в новом контексте стали восприниматься в качестве наставников и учителей, носителей особого эзотерического знания и мудрости. В отличие от индуизма и буддизма, духовные практики которых были восприняты спиритуализмом, а в молодежной среде популяризировались поэтами-битниками 50-х годов, ислам и его традиции играли менее заметную роль в поиске и построении «новой духовности».

¹ Chrysides G. Defining the New Age. P. 11.

Значительный, хотя во многих отношениях и неоднозначный, вклад в дело распространения ценностей ислама в сфере массовой культуры западного общества принадлежит Идрис Шаху (1924–1996), сыну афганского литератора, ученого и дипломата Сирдар Икбал 'Али-шаха (Sirdar Ikbal Ali Shah) и шотландской писательницы Элизабет Луизы МакКензи (Elizabeth Louise MacKenzie). Первые публикации Идрис-шаха «Восточная магия» (Oriental Magic) и «Тайное знание магии» (The Secret Lore of Magic) представляли собой научно-популярное изложение восточных и европейских оккультных практик. О его отношении к суфизму можно судить по одной из глав «Восточной магии», в которой Идрис-шах описывает суфиев как верующих мусульман, соблюдающих предписанные исламом ритуальные отправления (молитва (*салат*), пост в месяц рамадан и др.). Здесь же он отсылает читателей к книге своего отца Икбал 'Али-шаха «Исламский суфизм» (Islamic Sufism), где тот негативно высказывается по поводу различных неисламских движений, которые «по причине незнания и невежества принято называть суфизмом»¹. Однако за девять лет с момента выхода в свет «Восточной магии» (1956) взгляды Идрис-шаха на природу суфизма претерпели значительные изменения. В 1964 г. издательство В. Аллена (W. H. Allen) выпустило в Лондоне одну из главных его работ «Суфии» (The Sufis). Английский писатель Роберт Грейвз (Robert Graves), известный своими поэтическими опытами и историческими романами, написал к ней восторженное предисловие, в котором, вслед за Идрис-шахом, повторил тезис об универсальном характере суфизма: «Суфии чувствуют себя комфортно во всех религиях», хотя их ошибочно и причисляют к «мусульманским сектам»². В тексте книги суфизм идентифицируется с «тайной традицией» (secret tradition), вероятно, по аналогии с «тайной доктриной» Елены Блаватской (Helena Blavatsky), а сами суфии называются членами древнего ордена неизвестного происхождения, не принадлежащего к какой-либо одной конфессии. Суфизм, в понимании Идрис-шаха, являетсяместилищем вечной мудрости (Perennial Wisdom), содержащейся в учениях иудаизма, зороастризма, индуизма, буддизма и христианства, которые для суфиев — только внешние институализированные формы религии, существующие в определенных исторических условиях в контексте того или иного этнического и культурного пространства³. В различных формулировках эта общая идея воспроизводится в многочисленных текстах Идрис-шаха, написанных в увлекательной манере сказок «Тысячи и одной ночи» и специально адаптированных

¹ Ikbal Ali Shah. Islamic Sufism. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979. P. 14.

² Sedgwick M. Western Sufism: from the Abbasids to the New Age. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 211.

³ Sedgwick M. Western Sufism: from the Abbasids to the New Age.

для европейского читателя. В интервью каналу ВВС он заметил по этому поводу: «Я заинтересован в том, чтобы сделать доступными те аспекты суфизма, которые будут полезны для Запада в настоящее время. Я не хочу превращать богатых европейцев в бедных азиатов. Люди спрашивают, почему я не использую традиционные методы духовного наставничества, например общаясь с теми, кто специально ищет встречи со мной; отвечаю — по той же самой причине, по какой вы сегодня приехали ко мне домой на автомобиле, а не верхом на верблюде. Суфизм в действительности это не мистическая система, не религия, а совокупность знаний»¹.

Во многом успех книг Идрис-шаха среди западной публики связан с популярной формой, в которой автор излагает свои идеи. Намеренно избегая чрезмерной серьезности и пространных философских рассуждений, Идрис-шах избирает «малый жанр» — короткий рассказ или анекдот, героем которого часто становится Ходжа Насреддин, широко известный на Ближнем Востоке персонаж фольклорных нарративов. Книга «Суфии» получила в целом благожелательные отзывы критиков, хотя уже тогда Р. Пэйн (Robert Payne) в своей рецензии, опубликованной в *New York Times Book Review* отмечал, что автор склонен излишне преувеличивать влияние суфизма, следы которого он видит везде, где только возможно, включая, например, движение карбонариев или британский Благороднейший орден Подвязки (*The Most Noble Order of the Garter*)². Даже фамилию Шекспир Идрис-шах пытается истолковать в «суфийском духе», в его прочтении вместо общепринятого Shakespeare она приобретает форму Shaykh-pir — «Шейх-пир», т. е. сочетания арабского и персидского терминов для обозначения суфийского наставника³. По меньшей мере настороженное, а скорее негативное отношение к творчеству Идрис-шаха в академических кругах значительно возросло после публикации в 1967 году его нового перевода рубаи Омара Хайяма, выполненного в соавторстве Робертом Грэйвзом и братом Омар 'Али-шахом. Перевод, как утверждалось, был сделан с неизвестного ранее списка рукописи, хранившейся в личном собрании семьи Икбал 'Али-шаха. Сомнения по части аутентичности манускрипта и вообще его существования, высказанные иранистом, почетным профессором Эдинбургского университета Л. П. Элзуэлл-Саттоном (Laurence Paul Elwell-Sutton) и другими учеными, Идрис-шах развеивать не стал, а на все просьбы представить рукопись, отвечал отказом, ссылаясь на то, что установить ее подлинность

¹ Lewin L. *Diffusion of Sufi Ideas in the West*. Boulder, CO: Keysign Press, 1972. P. 17.

² Sedgwick M. *Western Sufism: from the Abbasids to the New Age*. P. 219.

³ Ibid.

современными методами все равно невозможно¹. Критика Идрис-шаха исходила не только из научной среды. Дж. Мур (James Moore), историк движения Г. Гурджиева², назвал учение Идрис-шаха суфизмом, в котором отсутствует «самопожертвование, преодоление собственного Эго, стремление к мистическому познанию, традиция, Пророк, Коран, ислам и Бог»³.

Более серьезный подход к суфизму отличает работы Ф. Шуона и его последователя М. Лингза, хотя изучение их творческого наследия продолжает оставаться периферией в исследовательском поле классического востоковедения/исламоведения. Для Ф. Шуона содержание ислама заключается в формуле: *ла илаха илл 'Аллах ва Мухаммадун расул 'Аллах*: «...Вся мудрость в исламе заключена единственно в *шахаде* — состоящем из двух частей свидетельствовании веры»⁴. Суфизм, с его точки зрения, представляет собой интериоризацию зафиксированной в символе веры сущности религии пророка Мухаммада. Апелляции Ф. Шуона и М. Лингза к другим религиозным традициям, в частности к буддизму и индуизму, представление об универсальной мудрости (Universal Wisdom) и метафизическом единстве религий (Metaphysical Unity of Religions) нашли живой отклик среди последователей «новых религиозных течений» (New Religious Movements) в середине — второй половине XX в. В свою очередь, идеи Нью-Эйдж были восприняты некоторыми суфийскими/неосуфийскими группами, которые, в отличие от строго ориентированных мусульманских тарикатов (бекташийя, ни'матулахийя), в значительной степени отошли от классического суфизма и прямо декларировали свою универсалистскую направленность. К последним относится одно из самых популярных на Западе суфийских братств *чишти*, получившее распространение в Индии благодаря Му'ин ад-дину

¹ Sedgwick M. Western Sufism: from the Abbasids to the New Age. P. 220.

² Гурджиев Г. И. (ум. 1949) — российский (греко-армянского происхождения) философ, мистик, писатель и композитор, основатель «Института гармонического развития человека» и учения о саморазвитии человека, получившего название «Четвертого пути» (Fourth Way). Некоторые авторы (Küçük, Sedgwick) упоминают его имя в контексте своих исследований по западному суфизму, хотя, конечно, непосредственного отношения к *тарикатам* или мистической философии суфиев ни он, ни его учение не имели. Единственная, впрочем, скорее формальная связь с суфийской традицией — это практика суфийских радений (*сама*), в литературе о Гурджиеве обыкновенно приводится тюркская форма термина *sema*, с которой Гурджиев познакомился во время своих путешествий по Средней Азии и из которой сохранил лишь, по собственному его выражению, «священные пляски». Взгляды Гурджиева были более близки к теософии и психологии У. Джеймса (William James), тем не менее движение Гурджиева нередко расценивалось как суфийское. Такого мнения придерживался британский математик, философ и писатель Д. Г. Беннет (John Godolphin Bennet), известный своими книгами по психологии и, в частности, «Драматической вселенной» (The Dramatic Universe: A Search for the United Vision of Reality), в которой он развивает учение Гурджиева. Эта работа Беннета внесла свою толику в распространение и утверждение среди западной аудитории нового представления о суфизме как об эзотерической и духовной практике, направленной на развитие и совершенствование человека.

³ Moore J. Neo-Sufism: The Case of Idries Shah // Religion Today. Vol. 3. 1986. No. 3. Pp. 4–8.

⁴ Schuon F. Sufism: Veil and Quintessence. Bloomington: World Wisdom, 2006. P. 103.

Хасану Чишти (ум. 633/1236 г.). В 1910 г. член чиштийского «ордена» Инайат-хан (ум. 1927 г.), переехал из Бомбея в Нью-Йорк и организовал первое объединение, назвав его Суфийское братство (Sufiorder). В период с 1914 по 1917 г. он выпустил книгу «Суфийское послание духовной свободы» (A Sufi Message of Spiritual Liberty) и начал издавать в Лондоне специализированный журнал «Суфий» (Sufi). В начале 1920-х гг. он активно выступал с лекциями в Европе, основал в Женеве и Париже отделения братства. После его смерти движение возглавляли его сыновья и братья. В США в 1970-е гг. духовным лидером Суфийского братства был Пир Вилайат-хан. При нем движение принимает все более универсалистский характер и отходит от классического суфизма, сохраняя при этом некоторые ритуальные практики. Для того чтобы стать членом братства, необходимо было пройти подготовительные курсы, которые включали в себя посещение публичных лекций, обучение медитации, танцам и рецитации сакральных формул. После обряда инициации новому члену братства могли дать — хотя это и не обязательно — новое духовное имя на английском, персидском, арабском языках, иврите или санскрите. Важным элементом ритуальных действий, принятых в братстве, является исполняемый раз в неделю совместный танец. У. Хендерсон замечает по этому поводу: «Для суфиев тело — это храм Бога (Temple of God). Потому они придают большое значение ритму, позам и дыханию, чтобы развить сонастроенность (attunement) тела. Более всего важна радость танца; навыки и умение играют лишь второстепенную роль. Священные танцы (sacred dancing) предназначены для того, чтобы вовлечь вас во вселенную чувства. Это внутреннее чувство (innerfeeling), в котором поток жизненной силы (current to life-force) разливается между всеми участниками, и экстаз от этого сохраняется надолго после окончания ритуала»¹. Такого рода «молитвы в танце» восходят к известной в классическом суфизме практике *сама'*, сохранившейся в современном своем изводе в западной традиции².

В настоящее время Суфийское братство, переименованное в Международное суфийское движение (The International Sufi Movement) с двумя более мелкими отделениями в Великобритании и Нидерландах превратилось в транснациональное сообщество, в которое входят люди различных религиозных убеждений, этнической и национальной принадлежности.

¹ Henderson W. Awakening. Ways to Psychospiritual Growth. New Jersey: Prentice-Hall, INC., Englewood Cliffs. 1975. P. 142.

² Термин *сама'* вошел в обиход приблизительно в IX в., а первые сочинения, специально посвященные суфийским радениям, появились столетие спустя, вероятно, в ответ на критику со стороны *'улама'*, полагавших, что пение и музыка противоречат духу учения Мухаммада. После XVI в. споры относительно *сама'* постепенно стихают, а сама практика получает признание «дозволенного обычая». Кныш А. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.; СПб.: Диля, 2004. С. 376.

Во второй половине XX в. западный суфизм становится все более масштабным и разнообразным по своему характеру явлением. Некоторые суфийские группы дистанцировались или демонстративно отошли от нормативного ислама, как это сделал Инайат-хан и его последователи, другие, напротив, всячески старались подчеркнуть связь суфизма с мусульманской традицией. Примером традиционных мусульманских тарикатов, существующих и успешно развивающихся в западной культурной среде, может служить братство *ни‘матулахия*. Его глава (кутб, букв. «полюс») Джавад Нурбахш (1926–2008) впервые посетил США в 1974 г. В 1975 г. Маша’аллах Никтаб’ (*халифа* букв. «наместник, заместитель» Нурбахша) основал две *ханака* в Сан-Франциско и Нью-Йорке, а сам Нурбахш открыл первую в Европе обитель братства в Лондоне. После исламской революции в Иране Нурбахш эмигрировал в Америку, а в 1983 г. переехал в Британию, где жил до своей смерти. Члены братства дважды в неделю собираются на совместные радения (*сама*). Этнический состав варьируется в зависимости от принадлежности к *ханака* — в Лос-Анджелесе, например, большинство членов являются иранцами по происхождению, в Сан-Франциско, напротив, они составляют меньшинство. *Ни‘матулахия* на Западе достаточно активно использует современные возможности киберпространства. Существует сайт братства www.nimatullahi.org, который, помимо общей информации о суфизме, содержит такие разделы, как: What is Sufism? (Что такое суфизм?), Our Order (Наше братство), Publications (Публикации), Media Library (Мультимедийная библиотека). Сайт имеет версии на многих языках, включая русский. В 1988 г. в Лондоне начал издаваться журнал «Sufi» («Суфий») на персидском и английском языках (персидское название *Фаслнама-й иханагах-и ни‘матулахи*).

Взгляды Нурбахша в отношении суфизма отличает заметный этноцентричный подход. Его тезис об иранском происхождении суфизма недвусмысленно сформулирован в работе «Суфийские наставники Балха» (*The Sufi Masters of Balkh*), опубликованной в 2000 г., где, в частности, говорится о том, что гуманистический универсализм суфизма является по сути иранским культурным феноменом¹. Достаточно категорично Нурбахш высказался по этому поводу на международной конференции по суфизму, организованной Школой восточных и африканских исследований (*School of Oriental and African Studies*) в Лондоне в 1997 г.: «Западная культура (*фарханг-и гарб*) и восточная культура (*фарханг-и шарк*) суть две противоположности. Западная культура учит вас «Позаботься о себе», в то время как восточная отвечает на это: «Служи другим и позаботься о них». Потому западный человек никогда

¹ Lewison L. *Persian Sufism in the Contemporary West // Sufism in the West*. Ed. Jamal Malik, John Hinnells. L.–N. Y.: Routledge, 2006. P. 56.

не сможет стать дервишем»¹. Иными словами, согласно Нурбахшу, несмотря на то, что жители Запада доказали свою способность оценить теоретически аспекты суфизма, определенные культурные «изъяны» никогда не дадут возможности европейцам понять *тарикат* (суфийский путь) в действительной практике (*‘амал*) суфизма.

Открытие европейцами мусульманской духовной традиции, которую обыкновенно напрямую связывают с суфизмом, хотя в ряде случаев модифицированные формы западного суфизма довольно далеко отстоят от аскетических практик (*зухд*) и мистических учений классического ислама, по всей видимости, отвечает запросам европейской культуры, ощущавшимся в последние два столетия и связанным с общим кризисом традиционной для Запада религии — христианства. Важным фактором, способствовавшим успеху суфийских движений, стало то обстоятельство, что суфизм был в значительной степени отделен от ислама как такового, с которым, особенно в последние десятилетия, европейцы склонны связывать различные негативные явления.

Литература

Икбал М. Маснави-йиасрар-и худи. Лахор, 1915 (на перс. языке). 110 с.

Кныш А. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М. СПб.: Диля, 2004. 453 с.

Пригарина Н., Чалисова Н., Русанов М. Хафиз. Газели в филологическом переводе. Часть 1. (*Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Вып. 40; Восток и античность в классических текстах. № 4). М.: РГГУ, 2012. 606 с.

Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М.: Садра, 2012. 536 с.

Chryssides G. Defining the New Age // *Handbook of New Age*. Ed. Daren Kemp, James R. Lewis. Leiden: Brill, 2007. Pp. 6–25.

Heelas P. The New Age Movement Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity. Oxford: Blackwell, 1996. 288 p.

Henderson W. Awakening. Ways to Psychospiritual Growth. New Jersey: Prentice-Hall, INC., Englewood Cliffs. 1975. 256 p.

Hoffmann V. Annihilation in the Messenger of God: Development of a Sufi Practice // *International Journal of Middle East Studies* 31.3 (1999). Pp. 351–369.

Iqbal Ali Shah. Islamic Sufism. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979. 304 p.

¹ *Lewison L.* Persian Sufism in the Contemporary West. P. 57.

- Küçük H. A Brief History of Western Sufism // Asian Journal of Social Science. 2008. № 36. Pp. 292–320.
- Lewin L. Diffusion of Sufi Ideas in the West. An Anthology of New Writings by and about Idris Shah. Boulder, CO: Keysign Press, 1972. 212 p.
- Lewis B. What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response. Oxford: Oxford University Press, 2003. 180 p.
- Lewison L. Persian Sufism in the Contemporary West // Sufism in the West. Ed. Jamal Malik, John Hinnells. L.— N. Y.: Routledge, 2006. P. 49–70.
- Moore J. Neo-Sufism: The Case of Idries Shah // Religion Today 3. 1986. No. 3. Pp. 4–8.
- Nasr S.H. René Guénon // Encyclopedia of Religion. Vol. 6. N. Y., 1987. Pp. 136–138.
- O'Fahey R.S., Radtke B. Neo-Sufism Reconsidered // Der Islam. 1993. No. 1(70). Pp. 52–87.
- Rahman F. Islam. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1979. x, 285p.
- Schuon F. Sufism: Veil and Quintessence. Bloomington: World Wisdom, 2006. 208 p.
- Sedgwick M. Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. Oxford: Oxford University Press, 2004. 384 p.
- Sedgwick M. Western Sufism: from the Abbasids to the New Age. Oxford: Oxford University Press, 2017. 368 p.
- Sutcliffe S. Children of the New Age: A History of Spiritual Practices. London: Routledge, 2003. 288 p.
- Voll J. Neo-Sufism: Reconsidered Again. // Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines. Vol. 42. 2008. No. 2/3, Engaging with a Legacy: Nehemia Levtzion (1935–2003). Pp. 314–330.

References

- Iqbal M. (1915). *Mathnawi-yi asrar-i khudi* [The Mathnavi of Divine Secrets]. Lahore. 110 s.
- Knysh A. (2004). *Musul'manskij misticizm. Kratkaja istorija* [The Brief History of Islamic Mysticism]. Moscow, Saint Petersburg: Dilja. 192 s.
- Prigarina N., Chalisova N., Rusanov M. (2012). *Hafiz. Gazeli v filologicheskoy perevode. Chast' 1* [Ghazals in Philological Translation. Part 1]. Moscow: RGGU. 606 s.
- Schimmel A. (2012) *Mir islamskogo misticizma* [Mystical Dimensions of Islam]. Moscow: Sadra. 536 s.
- Chryssides G. (2007). *Defining the New Age. Handbook of New Age*. Ed. Daren Kemp, James R. Lewis. Leiden: Brill. Pp. 6–25.

- Heelas P. (1996). *The New Age Movement Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. Oxford: Blackwell. 288 p.
- Henderson W. (1975). *Awakening. Ways to Psychospiritual Growth*. New Jersey: Prentice-Hall, INC., Englewood Cliffs. 256 p.
- Hoffmann V. (1999). Annihilation in the Messenger of God: Development of a Sufi Practice. *International Journal of Middle East Studies*. 31. 3. Pp. 351–369.
- Ikbal Ali Shah (1979). *Islamic Sufism*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi. 304 p.
- Küçük H. A. (2008). Brief History of Western Sufism. *Asian Journal of Social Science*. 2008. № 36. Pp. 292–320.
- Lewin L. (1972). *Diffusion of Sufi Ideas in the West. An Anthology of New Writings by and about Idris Shah*. Boulder, CO: Keysign Press. 212 p.
- Lewis B. (2003). *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford: Oxford University Press. 180 p.
- Lewis L. (2006). Persian Sufism in the Contemporary West. *Sufism in the West*. Ed. Jamal Malik, John Hinnells. L.— N. Y.: Routledge. Pp. 49–70.
- Moore J. (1986). Neo-Sufism: The Case of Idries Shah. *Religion Today*. No. 3. Pp. 4–8.
- Nasr S. H. (1987). René Guénon. *Encyclopedia of Religion*. Vol. 6. N. Y. Pp. 136–138.
- O’Fahey R. S., Radtke B. (1993). Neo-Sufism Reconsidered. *Der Islam*. 70 (1), 1993. Pp. 52–87.
- Rahman F. (1979). *Islam*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press. x, 285 p.
- Schuon F. (2006). *Sufism: Veil and Quintessence*. Bloomington: World Wisdom. 208 p.
- Sedgwick M. (2004). *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press. 384 p.
- Sedgwick M. (2017). *Western Sufism: from the Abbasids to the New Age*. Oxford: Oxford University Press. 368 p.
- Sutcliffe S. (2003). *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London: Routledge. 288 p.
- Voll J. (2008). Neo-Sufism: Reconsidered Again. *Canadian Journal of African Studies. Revue Canadienne des Études Africaines*. Vol. 42, No. 2/3, Engaging with a Legacy: Nehemia Levtzion (1935–2003). Pp. 314–330.

IN THE LABYRINTS OF MEANING: SUFISM, NEO-SUFISM, NEW AGE.

Abstract. The article examines the phenomenon of “Western Sufism”, the complex of spiritual practices and movements, widely spread in Europe and the US in the 1960–1970th. The history of the relationship between the Western society and the Muslim esoteric tradition dates back to the Middle Ages, when the Muslim world had a significant impact on Europe, drawing inspiration and knowledge from the Islamic culture. During the colonial era, Sufism was viewed by Europeans primarily as “ethnographic exotics”, but in the 1960–1970th together with the general interest in eastern mystical teachings and the advent of “alternative” religious movements, Sufism (or Neo-Sufism) acquires the status of Western cultural category, ceasing to be identified with an exclusively Islamic tradition and taking an increasingly universalistic character. Its new adherents become people of different religious beliefs and nationalities.

Keywords: mystical tradition in Islam, Western Sufism, Sufi Orders, New Age.

Konstantin S. Vasil'tsov,

Cand. Sci. (Hist.), research scientist, Department of Ethnography of Caucasus.

The Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera)

(3, Universitetskaya Embankment, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: vasil'tsov@mail.ru



ОБРАЗОВАНИЕ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН







З. Р. Хабибуллина
ИЭИ им. Р. Г. Кузеева УФИЦ РАН

СТАНОВЛЕНИЕ ИСЛАМСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ПОСТСОВЕТСКОМ БАШКОРТОСТАНЕ: ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ, КОНЦЕПЦИИ, РЕЗУЛЬТАТЫ

ХАБИБУЛЛИНА Зиля Рашитовна —

канд. ист. наук, науч. сотр. Института этнологических исследований
им. Р. Г. Кузеева. Уфимский федеральный исследовательский центр Российской
академии наук (ИЭИ УФИЦ РАН)
(450006, Республика Башкортостан, г. Уфа, ул. К. Маркса, д. 6).
E-mail: zilyahabibi@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается процесс становления исламского образования в одном из крупных регионов распространения ислама в России — Республике Башкортостан с начала постсоветского ренессанса религиозной жизни. Анализируются концептуальные изменения в системе обеспечения религиозного образования, произошедшие под влиянием современных тенденций и общественных вызовов на примере отдельного региона. В современной России действует государственная программа по развитию исламского образования, направленная на усиление кадрового потенциала мусульманских институтов перед лицом возрастающих вызовов радикальных и экстремистских угроз. На основе данных социологических исследований, полевых материалов, научной литературы показаны результаты преобразований в сфере исламского образования в республике с учетом интеграции светского и религиозного компонентов в образовательном процессе. Стихийность восстановления системы мусульманского образования в постсоветский период обусловила разнородность учебных заведений и их образовательных программ, что имеет место и в настоящее

время. В Башкортостане представлены все ступени мусульманского обучения, однако процесс по созданию и внедрению единой концепции исламского образования в республике, как и в стране в целом, в настоящее время не завершен.

Ключевые слова: ислам, мусульмане, светское и религиозное образование, Башкортостан, духовенство, имам.

Для цитирования: Хабибуллина З.Р. Становление исламского образования в постсоветском Башкортостане: основные этапы, концепции, результаты // Ислам в современном мире, 2018; 3: 217–232;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-217-232

Статья поступила в редакцию: 18.06.2018

Статья принята к публикации: 31.07.2018

Усиление роли религии на рубеже XX–XXI вв. в общественной и духовной жизни Российской Федерации актуализировало проблему научного осмысления процессов, происходящих в религиозной сфере. Важным фактором развития современного российского общества продолжает оставаться ислам. Одной из главных проблем его функционирования в постсоветский период, не утратившей свою злободневность, являются вопросы мусульманского образования. Сохранение межэтнического и межконфессионального мира в стране и в ее регионах в немалой степени зависит от наличия качественной системы религиозного образования, удовлетворяющей потребностям верующих и общества.

Результаты современных социологических исследований свидетельствуют о том, что «повышение значимости религиозного фактора и религиозных идентичностей, инкорпорирование религиозных смыслов в различные сферы общества пересекаются с потребностями обеспечения социальной консолидации на основе учета российского цивилизационного опыта»¹. Данная тенденция наиболее выражена в отношении ислама в России, мусульман, и их образования в том числе. Несмотря на то, что в настоящее время определенная система исламского образования в России сложилась, на повестке дня остаются вопросы ее совершенствования, в особенности с учетом глобализационных процессов и выработки единых стандартов в общегосударственном масштабе.

В статье на основе данных, полученных в Республике Башкортостан (далее — РБ), рассматривается становление системы исламского

¹ Мчедлова М.М. Религия, общество, государство: вызовы и угрозы современности // Социологические исследования. 2016. № 10. С. 110.

образования в регионе, формирование его концептуальных основ под влиянием ряда факторов начиная с 1990-х гг., обозначаются результаты преобразований и реализации государственных задач развития религиозного мусульманского образования в стране.

Башкортостан исторически представляет собой место компактного проживания российских мусульман. В большинстве своем они являются коренными жителями полиэтнического и поликонфессионального региона. В республике проживает 160 народов, к самым массовым конфессиям относятся ислам и православие. По данным Совета по государственно-конфессиональным отношениям при главе РБ, исламские объединения составляют около 68% от общего количества религиозных организаций, 20% — православные, около 12% — протестантские течения¹. В настоящее время количество мусульманских религиозных организаций продолжает расти. Мусульманские общины продолжают нуждаться в высококвалифицированных кадрах священнослужителей. Следует отметить, что уровень их подготовки считается основным показателем эффективности существующей системы исламского образования.

Необходимость восстановления конфессионального образования появилась в конце 1980-х — в 1990-е гг. в период становления основных религиозных институтов после десятилетий атеизма. В советские годы имамов готовили в медресе «Мир-Араб» (г. Бухара) и в Исламском институте им. имама Ал-Бухари (г. Ташкент). После распада СССР возрос интерес к религии и религиозному образованию, имеющиеся духовные школы не могли удовлетворить потребность общества в квалифицированных кадрах духовенства. В конце 1980-х — первой половине 1990-х гг. массово возникли образовательные кружки, центры, воскресные школы, появились средние и высшие религиозные учебные заведения. Первыми открылись медресе в Башкортостане: медресе им. Р. Фахретдина в Уфе, «Нуруль Ислам» в Октябрьском; затем планомерно в других регионах страны: в Москве, Татарстане (Казань), Дагестане (Махачкала), Нижнем Новгороде и др.

Процесс создания новых учебных заведений зачастую носил стихийный характер. На тот момент главной задачей образовательных учреждений было прежде всего обеспечение мусульманских общин имамами, хорошо знающими каноны религиозного культа, а не предоставление систематических знаний по разным дисциплинам, необходимым современным духовным служителям. Учебный процесс в исламских учебных заведениях начался также хаотично — «без унифицированных программ и учебных планов. Не смотря на то, что эти учебные заведения открывались по инициативе Духовных управлений мусульман, их деятельность была лишена поддержки какого-либо научно-методического,

¹ Пятков В. П. Государственно-конфессиональное сотрудничество в профилактике радикализма и экстремизма в Республике Башкортостан // Общественная безопасность: новые идеи и вызовы времени. Уфа, 2016. С. 14.

координационного центра»¹. Каждое учебное заведение действовало самостоятельно, так же решало свои проблемы и задачи. Преподавательская квалификация и общая подготовка духовенства в целом были невысокие. Так, по данным на 1997 г., в Башкортостане только 3% имамов имели высшее религиозное образование, более половины составляли лица престарелого возраста, без специальности, самостоятельно обучавшиеся канонам ислама. Лишь пятая часть имамов была представлена молодыми людьми в возрасте 26–40 лет с религиозным и светским образованием от среднего специального до высшего².

Мусульманские учебные заведения стали структурными подразделениями Центрального духовного управления мусульман России (далее — ЦДУМ) и с 1992 г. — Духовного управления мусульман Республики Башкортостан (далее — ДУМ РБ). В 1989 г. открылись двери медресе им. Р. Фахретдина. Несколько лет подряд в учебном заведении был зафиксирован высокий конкурс среди поступающих. В середине 1990-х гг. при исламских религиозных организациях в РБ действовали: одно среднее духовное медресе при Уфимской городской мечети от ЦДУМ с числом слушателей 55 человек, три медресе при мечетях городов Агидель, Белорецк, Октябрьский с общим числом слушателей 150 человек. В медресе шакирды обучались очно, с получением стипендии, бесплатного питания, по окончании сдавали экзамены и направлялись по месту службы в должности имама или муэдзина. В 1996 г. решением пленума ЦДУМ преобразовало свое медресе в Высший исламский институт им. Р. Фахретдина со сроком обучения 5 лет³.

Несмотря на то, что был открыт ряд образовательных учреждений, в 1997 г. в республике из всех учебных заведений фактически действовал только Исламский институт ЦДУМ с количеством одновременно обучающихся до 60 человек. Высокий конкурс в начале 1990-х гг. в медресе им. Р. Фахретдина к середине десятилетия заметно снизился. Два зарегистрированных учебных заведения ДУМ РБ закрылись по причине отсутствия помещений, кадров и заявлений от желающих учиться. К 1999 г. в Башкирии были зарегистрированы 7 мусульманских учебных заведений, из них в ведении ДУМ РБ находилось 6. Характерным для них было отсутствие единой программы, нехватка преподавательских кадров. Медресе действовали не в полную силу: в г. Сибее учились 6 шакирдов вместо 60, в г. Октябрьском — 9 вместо 70 и т. д.⁴ Основная масса абитуриентов поступала в возрасте от 18 до 23 лет, то есть практически сразу после окончания школы. Шакирдами чаще всего становились выходцы из сел.

¹ Хабибуллина Г. Ю. Инновационные процессы в конфессиональном образовании: дис. ... канд. пед. наук. М., 2008. С. 121.

² Хабибуллина З. Р. Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков. Уфа, 2015. С. 53.

³ Там же. С. 54–55.

⁴ Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999. С. 298.

Заканчивали обучение из них менее 50%, о чем свидетельствуют данные об отчислении студентов в Уфимском медресе им. М. Султановой¹.

Большое количество молодых людей, не имея возможности получить качественное религиозное образование в России, отправились за религиозными знаниями на Арабский Восток, в Турцию, Пакистан. Духовные управления также практиковали обучение перспективных имамов за границей. В 1990 г. по официальным данным в исламских учебных заведениях из Башкирии обучались 10 человек: в Алжире — 1, Иордании — 2, Марокко — 2, Турции — 5. В 1994 г. за границей от ЦДУМ обучались 75 человек в Турции, 18 в Кувейте, от ДУМ РБ — 8 человек в Саудовской Аравии, в Судане — 2. В 1996 г. 31 человек по направлению от ЦДУМ обучался в Иордании, Турции, Кувейте. Многие выпускники зарубежных учебных заведений, получив знания и опыт проживания в мусульманских странах, оказались не способны к работе в общинах Башкортостана с учетом местных особенностей ислама².

Религиозные организации вели масштабную работу по увеличению количества кадров. Использовались любые возможности для содержания учебных заведений и предоставления образования желающим работать имамами. К началу 2000-х гг. в религиозном образовательном пространстве были представлены все ступени мусульманского обучения: открыты воскресные школы, медресе, университеты. В то же время отличительными особенностями подготовки кадров тех лет были: слабое качество образования, невысокий уровень подготовки преподавательского состава и поступающих в учебные заведения, нехватка качественных программ обучения и учебников, слабая материальная база образовательных учреждений, отсутствие связи учебного процесса с приобретением необходимых навыков работы в приходах многонациональной и поликонфессиональной республики. Большую часть образовательных дисциплин вели приезжие преподаватели из зарубежных стран, не знающие народных традиций и местных религиозных обычаев. В результате многие выпускники не находили взаимопонимания с верующими приходами.

О возникновении проблем в сфере религиозного образования после появления выпускников зарубежных учебных заведений во вновь открывшихся медресе и в исламских приходах писал ректор Казанского исламского университета Р.М. Мухаметшин: «Оказалось, что богословски вполне образованные выпускники зарубежных вузов довольно далеки от традиций российских мусульман. Молодые имамы, вернувшись из-за рубежа, искренне убеждали своих прихожан в том, что истинные духовные ценности находятся за пределами традиций наших предков.

¹ Шарипов Р.Р. Шакирды: социальный портрет современного учащегося медресе // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения. Уфа, 2009. С. 386–387.

² Хасанова А.Г. Религиозные объединения Республики Башкортостан в 1985–2005 гг.: дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2007. С. 127.

Поэтому в тех приходах, где были еще носители религиозных традиций российских мусульман, там возникали разногласия между старшим поколением мусульман и молодыми имамами. А где молодые имамы сами создавали новые приходы, то там новые ценности уже воспринимались как истинные и отрицались обычаи российских мусульман, которые сохранились в течение многих веков»¹.

Под влиянием такого рода факторов возникла очевидная необходимость выработки полноценной концепции мусульманского образования с учетом как исламских, так и российских традиций, обозначилась потребность взаимодействия между государственными органами и религиозными организациями в вопросах финансового обеспечения исламских образовательных учреждений. Дальнейшая деятельность хаотично возникших в 1990-е гг. десятков исламских учебных заведений нуждалась в существенной корректировке в соответствии с современными реалиями и требованиями развития общества. Первые шаги руководителями высших мусульманских учебных заведений в этом направлении были сделаны в 2005 г. с принятием решения о формировании Совета по исламскому образованию. Его основной задачей была объявлена выработка единого образовательного стандарта по исламскому образованию, важными составляющими которого в России были признаны — патриотизм, гражданская ответственность, взаимосвязь ислама с языками, культурой, историей, традициями народов, принявших ислам, на территории России, экономикой, политической системой государства. Совет первоначально объединил учебные заведения, находящиеся в юрисдикции Совета муфтиев России, от Республики Башкортостан в его работе принимали участие руководители учебных заведений ДУМ РБ.

10 марта 2010 г. усилиями трех исламских учебных заведений — Московского исламского университета, Российского исламского института (г. Казань), Северо-Кавказского университетского центра исламского образования и науки было официально зарегистрировано Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»², председателем которого в настоящее время является Мухаметшин Р. М., ректор Российского исламского университета (г. Казань), доктор политических наук, профессор, член-корреспондент Академии наук Республики Татарстан. В настоящее время деятельность Совета объединяет 9 высших учебных заведений, в том числе РИУ ЦДУМ России³; 26 средних учебных заведений,

¹ Мухаметшин Р. М. Система мусульманского образования в современной России // Развитие исламского теологического и религиозного образования в России и за рубежом. М., 2009. С. 75.

² Муртазин М. Ф. Актуальные задачи по развитию исламского образования в России // Инновационные ресурсы мусульманского образования и культуры: Вторые Фахретдиновские чтения: Сб. материалов Всероссийской научно-практической конференции. М.–Н. Новгород. 2011. С. 17–18.

³ Высшие учебные заведения. Члены Совета по исламскому образованию // Официальный сайт Совета по исламскому образованию. [Электронный ресурс] // URL: <http://islamobr.ru/vysshie-uchebnye-zavedeniya/> (дата обращения: 01.07.2018).

3 из которых находятся в Башкортостане и относятся к ДУМ РБ: медресе им. М. Султановой, медресе «Нуруль Ислам», исламский колледж «Галия»¹.

В начале 2000-х гг. в политике государства по отношению к религиозным организациям наметилась новая стратегия, оказавшая значительное влияние на дальнейшее развитие мусульманского образования. Если в конце 1980-х — 1990-х гг. в период возникновения новых духовных управлений мусульман и учебных заведений государство официально придерживалось политики нейтралитета, то со второй половины 1990-х гг. на первый план выходят проблемы координации межконфессиональных отношений, религиозного образования, подготовки священнослужителей, деятельности религиозных общин. На этом этапе роль государства в конфессиональной политике усиливается. Следует также учитывать, что с начала XXI в., когда «этноконфессиональные отношения начинают все более тяготеть к политико-правовой сфере общественной жизни, возрастает значимость религиозного фактора в политической жизни, в том числе в международных масштабах. Действия государственных властей в различных ситуациях начинают работать на ослабление или усиление этноконфессиональной лояльности»².

Наращение консервативных тенденций в политической и религиозной сферах можно констатировать с середины 1990-х гг. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.), выделяя особую роль православия, отмечает, что «христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России, заслуживают уважения»³. Законодательно закрепляются традиционные для России конфессии и неременное сотрудничество государства с организациями указанных вероучений. Утверждается кооперационная модель государственно-конфессиональных отношений, согласно которой государство, сохраняя религиозную свободу, оставляет за собой право дифференцированной регламентации правового положения религиозных организаций тех или иных конфессий. Как считают специалисты, «особенностями российской кооперационной модели государственно-религиозных отношений является наличие четырехуровневой градации вероисповеданий, существовавшей в Российской империи, с Русской православной церковью на конфессиональной вершине и далее вниз по степени убывания “традиционности”, а также

¹ Средние учебные заведения. Члены Совета по исламскому образованию // Официальный сайт Совета по исламскому образованию. [Электронный ресурс] // URL: <http://islamobr.ru/srednie-uchebnye-zavedeniya/> (дата обращения: 01.07.2018).

² Мусина Р. Н. Процесс «религиозного возрождения» народов России на рубеже XX–XXI вв. // VII Конгресс этнографов и антропологов России: докл. и выступления. Саранск, 2007. С. 103.

³ Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. N 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (с изменениями и дополнениями) // Гарант. Информационно-правовое обеспечение. [Электронный ресурс] // URL: <http://ivo.garant.ru/#/document/171640/paragraph/20608:2> (дата обращения: 01.07.2018).

элементов советской модели государственного регулирования духовной жизни населения страны: попыток контролировать духовную жизнь общества с помощью привлечения административного ресурса»¹.

В рамках кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений осуществляется государственная поддержка формирования системы религиозного образования. Исламское образование было признано важным стратегическим направлением внутренней и внешней политики Российской Федерации. При участии государства в декабре 2006 г. (дата внесения в реестр — январь 2007 г.) был образован Некоммерческий благотворительный фонд «Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования», оказывающий материальную помощь образовательным учреждениям, которая включает: целевые гранты, стипендии студентам, издание учебной и научной литературы, научно-практические конференции, семинары, общественно-значимые мероприятия. На средства фонда разрабатываются программы поддержки исламского образования через государственные вузы. Религиозные учебные заведения, прошедшие государственную аккредитацию своих образовательных учреждений, получили возможность организовывать светскую часть учебного процесса с помощью высшего учебного заведения — партнера. В Башкортостане партнером Российского исламского университета (далее — РИУ) при ЦДУМ России стал Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы (далее — БГПУ). Основная цель светско-религиозного образовательного тандема — подготовка специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама, предназначенных для работы прежде всего в исламских религиозных объединениях (мечетях, медресе, высших исламских учебных заведениях, духовных управлениях, исламских СМИ и издательствах) и способных осуществлять профилактику и противодействие распространению радикальных течений и движений в исламском сообществе. План мероприятий по подготовке таких специалистов был утвержден Распоряжением Правительства Российской Федерации от 14.06.2007 г. № 775-р.

В рамках программы сотрудничества между вузами в БГПУ предоставляются бюджетные места по специализации «Юриспруденция с углубленным изучением ислама». В 2016 г. руководителями проекта в Уфе было запланировано создание на базе БГПУ научно-исследовательского центра для проведения междисциплинарных исследований, поддержания связей с мировыми духовными центрами, создания модели отечественного исламского образования и богословия с учетом

¹ Мухаметзянова-Дуггал Р. М. Государственная поддержка религиозного образования и введение предмета ОРКСЭ в российских школах в контексте кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений // Задачи подготовки специалистов со знанием основ религиозной культуры и специализации мусульманских медресе. Уфа, 2013. С. 3–4.

потребности духовных управлений мусульман¹. В июле 2017 г. Межведомственный научно-исследовательский центр развития мусульманского образования БГПУ им. М. Акмуллы был переименован в Научно-исследовательский институт духовной безопасности и развития религиозного образования, основная цель которого осталась в целом прежней — реализация федерального проекта по развитию исламского образования в Башкортостане.

Еще одним результатом интеграции светского и религиозного образования стала учебная программа по направлению «Теология» в Башкирском государственном университете, введенная с 2014 г., с презентацией широкого перечня востребованности выпускников: в образовательных структурах, учреждениях культуры, правоохранительных органах, средствах массовой информации, органах социального обеспечения и социального управления, в консультировании местных властей по вопросам взаимодействия с религиозными организациями, в работе экспертных комиссий и консультативных групп в области профессиональной деятельности теолога². На сайте образовательного учреждения указано, что «целью обучения является подготовка компетентных теологов, востребованных в современном обществе для диалога и взаимодействия между исламской конфессией, государством и обществом»³. Помимо дисциплин, предусмотренных Федеральным государственным образовательным стандартом, будущие теологи изучают ряд дополнительных предметов — арабский язык, коранистику, хадисоведение, исламское право, государственно-конфессиональные отношения, этику и культуру ислама, исламское вероучение, основы поклонения, историю исламской цивилизации, арабо-исламскую философию, правила и практику чтения Корана, методику преподавания исламских наук и арабского языка. «Исламские теологи могут профессионально разъяснять принципы ислама, быть менторами, преподавателями религиозных организаций и учреждений»⁴. Изначально предполагалось, что учебный процесс будет осуществляться религиозными учеными, докторами, кандидатами наук⁵. В основном это так и происходит в настоящее время.

¹ Асадуллин Р. М., Абдрахманов Д. М. Развитие мусульманского образования и профилактика экстремизма в Башкортостане: новые акценты и инновационные проекты // Ислам в современном мире. Т. 12. 2016. № 4. С. 223.

² На историческом факультете состоится презентация направления подготовки «Теология». 22 марта 2016 года. // Официальный сайт Башкирского государственного университета. [Электронный ресурс] // URL: www.bashedu.ru/news/na-istoricheskom-fakultete-sostoitsya-prezentatsiya-napravleniya-podgotovki-teologiya (дата обращения: 27.03.2017).

³ Абитуриенту направления «Теология» // Официальный сайт Башкирского государственного университета. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.bashedu.ru/abiturientu-napravleniya-teologiya> (дата обращения: 01.06.2018).

⁴ Там же.

⁵ В БашГУ будут готовить специалистов теологии // Безформата. RU. 04.08.2014. [Электронный ресурс] // URL: ufa.bezformata.ru/listnews/budut-gotovit-spetcialistov-teologii/2269311/ (дата обращения: 04.06.2018).

Взаимодействие светского и религиозного образования отражается в программах переподготовки имамов Приволжского федерального округа, открытых в РИУ при ЦДУМ. По результатам опроса мусульманского духовенства в 2011 г. была выявлена высокая потребность имамов в дополнительном образовании: 45,0% отметили, что нуждаются в дополнительном религиозном образовании; 6,1% — в светском; 21,7% — в светском и религиозном; 19,4% — не нуждаются в дополнительном образовании; нет данных о 7,8%¹. Программа повышения квалификации рассчитана на 72 часа. Первую часть составляют теологические дисциплины, обучение методам противодействия радикальным течениям в исламе, вторую — светские общепрофессиональные дисциплины, включая такие, как законодательство о деятельности религиозных организаций, психология, делопроизводство, деловое общение, юридические аспекты функционирования религиозных организаций, взаимодействие с масс-медиа и др.

Таким образом, интеграция светского и религиозного образования, начавшаяся в середине 2000-х гг., продолжает реализовываться в ряде учебных заведений республики. Акторами интеграционного процесса являются государство и религиозные объединения. Один из авторов научного проекта по интеграции религиозного и светского образования в Башкортостане А.Б. Юнусова отмечает: «Стратегической целью интеграции является формирование оптимальной модели образования, интегрирующей и адаптирующей к друг другу практику обучения в светских и религиозных учебных заведениях с соблюдением правовых норм и с учетом духовных и практических потребностей граждан России, приоритетных направлений общества»².

В республике можно выделить несколько направлений интеграции светского и религиозного образования: 1) введение «Основ религиозных культур и светской этики» (далее — ОРКСЭ) в программы общеобразовательных школ, 2) преподавание светских дисциплин в религиозных учебных заведениях, 3) организация курсов по переподготовке религиозных служащих с включением в программу цикла лекций гуманитарного направления, 4) подготовка преподавателей по комплексу учебных курсов «Основы религиозных культур и светской этики» в высших учебных заведениях республики, 5) подготовка теологов в светских учебных заведениях.

Вопрос интеграции светского и религиозного образования наиболее широкое обсуждение получил в связи с началом преподавания

¹ По данным полевых материалов автора (далее — ПМА). Республика Башкортостан, 2011 г., полученные в рамках исследования исламского фактора развития поликонфессионального общества Южного Урала в ИЭИ УФИЦ РАН. Опрос (по анкете закрытого типа) мусульманского духовенства, общий объем выборки — 300 служителей культа.

² Юнусова А.Б. Интеграция религиозного и светского образования: модели, практика, перспективы // Интеграция религиозного и светского образования: Опыт Республики Башкортостан. Уфа, 2012. С. 7.

религиозных предметов в государственной школе. С 1 сентября 2012 г. в российских школах введено преподавание учебного курса ОРКСЭ, включающего в себя 6 модулей. В рамках преподавания курса большинство родителей выбрали модуль «Основы светской этики» — 73,5%; «Основы мировых религиозных культур» — 21,7%; «Основы исламской культуры» — 4%; и менее 1% — «Основы православной культуры»¹. В условиях поликонфессионального региона, каким является Башкортостан, проблема выбора модулей курса ОРКСЭ решается в пользу предметов, освещающих многообразие религиозных культур — «Основы светской этики» и «Основы мировых религиозных культур». Учителя отмечают высокий интерес детей к курсу, особенно к изучению основ других конфессий. Выбор религиозных модулей отражает особенности образовательных учреждений или этнического состава конкретных районов. Предпочтение религиозным модулям родители отдают чаще всего в моноэтнических населенных пунктах².

В мусульманской среде Башкортостана изначально не было полного единства относительно преподавания религии в школе. У опрошенного нами мусульманского духовенства в 2011 г. по этому вопросу сложились следующие точки зрения: 34,8% имамов считали, что нужно преподавать науку о религии; 28,7% — основы ислама; 21,7% — религию, которую выбирают родители; 4,3% — выступали против преподавания религии в учебных заведениях, 10,5% — затруднились ответить³. Однако высокая активность РПЦ в этом вопросе повлияла на деятельность духовенства других конфессий относительно преподавания религиозного модуля в школе. В ходе пресс-конференции 4 октября 2011 г., состоявшейся в уфимской мечети «Ляля-Тюльпан» в рамках семинара «Межнациональная и межконфессиональная гармония — основа развития всех субъектов Российской Федерации», представители ислама, православия и иудаизма в республике выступили за введение в школьную программу основ религиозных культур и светской этики⁴.

Таким образом, на сегодня в Башкортостане исламское образование представлено в религиозных учебных заведениях ЦДУМ — Российском исламском университете, медресе Соборной мечети «Ляля-Тюльпан», медресе «Нуруль Ислам» в Октябрьском; ДУМ РБ — медресе им. М. Султановой в Уфе, медресе «Нур аль-Иман» в Стерлитамаке, исламском колледже им. Имама Агзама Абу Ханифы в Сибее (зарегистрировано, но не действует); частично

¹ *Надыршин Т. М.* Курс «Основы религиозных культур и светской этики» глазами учителей // Начальная школа. 2014. № 11. С. 40.

² По данным ПМА, полученным в экспедиционных поездках в Республике Башкортостан (Буздякский район, с. Килимово; Туймазинский район, п. Кандры) по проекту ПФИ РАН «Интеграция религиозного и светского образования: опыт современного Башкортостана», 2014 г.

³ ПМА, Республика Башкортостан. Опрос мусульманского духовенства, 2011 г.

⁴ *Хабидуллина З. Р.* Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков. Уфа, 2015. С. 143.

в государственных вузах — БГПУ, БГУ; средних образовательных учреждениях в качестве модуля ОРКСЭ «Основы исламской культуры». В исламских учебных заведениях идет подготовка духовных кадров, в светских вузах-партнерах — исламской интеллигенции, государственных служащих в сфере государственно-конфессиональных отношений. Продолжается сотрудничество мусульманских учебных заведений с университетом Ал-Азхар. Более 10 лет преподаватели вуза работают в исламском колледже им. М. Султановой, практикуются стажировки выпускников исламских учебных заведений в крупных исламских центрах.

За истекшее десятилетие ситуация с религиозным образованием значительно улучшилась, и к настоящему моменту можно констатировать, что основа многоуровневой системы исламского образования в РБ сложилась. Однако уровень подготовки в мусульманских учебных заведениях, как подчеркивают их руководители, по-прежнему невысок. Нехватка квалифицированных кадров, учебных пособий, отсутствие координации между учебными заведениями, имеющиеся проблемы финансирования, невысокий уровень подготовки поступающих в медресе — все это, к сожалению, имеет место¹. Сегодняшнее количество и разнообразие исламских учебных заведений в Башкортостане не позволяют говорить о том, что они представляют собой единую отлаженную, скоординированную и эффективно управляемую систему. Одна из главных проблем — разрозненность между образовательными центрами, нехватка педагогических кадров. В то же время участники процесса мусульманского образования признают, что «прочная связь между системообразующими элементами исламского образования — главное условие устойчивого и эффективного функционирования всей системы при воздействии дестабилизирующих и деструктивных факторов политического, экономического и нравственного характера»². О том, что в условиях отсутствия системности высшее исламское образование получается очень фрагментированным, свидетельствуют также исследования, проведенные в других мусульманских регионах страны³.

Высокий спрос на качественное исламское образование в последующие годы сохранится. При отсутствии качественного мусульманского образования в стране иностранные образовательные центры останутся популярными среди мусульман. Влияние глобализационных и политических факторов на дальнейшую корректировку образовательной системы

¹ Малахов И.З. Опыт мусульманских религиозных учебных заведений России и Египта в передаче знаний // Интеграция религиозного и светского образования: Опыт Республики. Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2012. С. 15–16.

² Гавриш В.Д. Системный характер исламского образования и его взаимодействие с Российской образовательной системой // Идеалы и ценности ислама в образовании. Материалы II международной научно-практической конференции. Уфа, 2009. С. 25.

³ Ярлыкапов А.А. Исламское образование на Северном Кавказе // Исламоведение. 2014. № 1. С. 105.

в российском исламе будет усиливаться, как и роль образования в предотвращении радикализации мусульманской уммы. В этих условиях систематизация и усовершенствование образовательных программ в сфере исламского образования потребует значительного ускорения от участников процесса.

Литература

Асадуллин Р.М., Абдрахманов Д.М. Развитие мусульманского образования и профилактика экстремизма в Башкортостане: новые акценты и инновационные проекты // Ислам в современном мире. Т. 12. 2016. №4. С. 215–228.

Гавриш В.Д. Системный характер исламского образования и его взаимодействие с Российской образовательной системой // Идеалы и ценности ислама в образовании: Материалы II международной научно-практической конференции / под ред. В.С. Хазиева. Уфа: Изд-во БГПУ, 2009. С. 23–29.

Малахов И.З. Опыт мусульманских религиозных учебных заведений России и Египта в передаче знаний // Интеграция религиозного и светского образования: Опыт Республики Башкортостан / ответ. ред. А.Б. Юнусова. Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2012. С. 15–20.

Муртазин М.Ф. Актуальные задачи по развитию исламского образования в России // Инновационные ресурсы мусульманского образования и культуры: Вторые Фахретдиновские чтения: сб. материалов Всероссийской научно-практической конференции / под ред. Р.М. Асадуллина. М.—Н. Новгород: ИД «Медина», 2011. С. 17–19.

Музина Р.Н. Процесс «религиозного возрождения» народов России на рубеже XX–XXI в. // VII Конгресс этнографов и антропологов России: докл. и выступления / редкол.: В.А. Тишков [и др.]; НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республика Мордовия. Саранск, 2007. С. 103.

Мухаметзянова-Дуггал Р.М. Государственная поддержка религиозного образования и введение предмета ОРКСЭ в российских школах в контексте кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений // Задачи подготовки специалистов со знанием основ религиозной культуры и специализации мусульманских медресе / ответ. ред. А.Б. Юнусова. Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2013. С. 3–7.

Мухаметшин Р.М. Система мусульманского образования в современной России // Развитие исламского теологического и религиозного образования в России и за рубежом / гл. ред.: Муртазин М.Ф. М.: Изд-во Московского исламского университета, 2009. С. 74–79.

Мчедлова М.М. Религия, общество, государство: вызовы и угрозы современности // Социологические исследования. 2016. № 10. С. 110–118.

Надыршин Т.М. Курс «Основы религиозных культур и светской этики» глазами учителей // Начальная школа. 2014. № 11. С. 39–42.

Пятков В.П. Государственно-конфессиональное сотрудничество в профилактике радикализма и экстремизма в Республике Башкортостан // Общественная безопасность: новые идеи и вызовы времени. Уфа: «Мир печати», 2016. С. 14–19.

Хабибуллина Г.Ю. Инновационные процессы в конфессиональном образовании: дис. ... канд. пед. наук. М., 2008. 208 с.

Хабибуллина З.Р. Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков. Уфа: Мир печати, 2015. 220 с.

Хасанова А.Г. Религиозные объединения Республики Башкортостан в 1985–2005 гг.: дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2007. 199 с.

Шарипов Р.Р. Шакирды: социальный портрет современного учащегося медресе // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения / под ред. А.Б. Юнусовой. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 2009. С. 386–388.

Юнусова А.Б. Интеграция религиозного и светского образования: модели, практика, перспективы // Интеграция религиозного и светского образования: Опыт Республики Башкортостан / ответ. ред. А.Б. Юнусова. Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2012. С. 3–10.

Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999. 349 с.

Ярлыканов А.А. Исламское образование на Северном Кавказе // Исламоведение. 2014. № 1. С. 104–106.

References

Asadullin R. M., Abdrahmanov D. M. (2016) Razvitie musul'manskogo obrazovaniya i profilaktika ehkstremitizma v Bashkortostane: novye akcenty i innovacionnye proekty [The Development of Muslim Education and Prevention of Extremism in Bashkortostan: New Accents and Innovative projects]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 12. No. 4. Pp. 215–228.

Gavrish V. D. (2009) Sistemnyj harakter islamskogo obrazovaniya i ego vzaimodejstvie s Rossijskoj obrazovatel'noj sistemoj [The Systematic Nature of Islamic Education and Its Interaction with the Educational System of Russia]. In: Haziev V. S. (ed) *Sistemnyj harakter islamskogo obrazovaniya i ego vzaimodejstvie s rossijskoj obrazovatel'noj sistemoj*. Ufa: Izdatel'stvo BGPU. Pp. 23–29.

Malahov I. Z. (2012) Opyt musul'manskikh religioznykh uchebnykh zavedenij Rossii i Egipta v peredache znaniy [The Experience of Muslim Religious Educational Institutions of Russia and Egypt in the Transfer of Knowledge]. *Integraciya religioznogo i svetskogo obrazovaniya: Opyt Respubliki Bashkortostan*. Ufa: IJeI UNC RAN. Pp. 15–20.

Murtazin M. F. (2011) Aktual'nye zadachi po razvitiyu islamskogo obrazovaniya v Rossii [Actual Tasks on the Development of Islamic Education

in Russia]. R. M. Asadullin (Ed.) *Innovacionnye resursy musul'manskogo obrazovaniya i kul'tury: Vtorye Fahretdinovskie chteniya: sb. materialov Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii*. Moscow — Nizhny Novgorod: Medina. 2011. Pp. 17–19.

Musina R. N. (2007) Process «religioznogo vrozozhdeniya» narodov Rossii na rubezhe XX–XXI v. [The Process of 'religious revival' of Peoples of Russia at the Turn of the 20–21 Centuries]. *VII Kongress ehtnografov i antropologov Rossii: dokl. i vystupleniya* / redkol.: V. A. Tishkov [i dr.]; NII gumanitar. nauk pri Pravitel'stve Respublika Mordoviya. Saransk. 103 p.

Muhametzanova-Duggal R. M. (2013) Gosudarstvennaya podderzhka religioznogo obrazovaniya i vvedenie predmeta ORKSE v rossijskikh shkolah v kontekste kooperacionnoj modeli gosudarstvenno-konfessional'nyh otnoshenij [The Government Support for Religious Education and the Introduction of a Course on Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics' in Russian Schools in the Context of the Cooperative Model of State-Confessional Relations. In: Junusova A. B. (ed). *Zadachi podgotovki specialistov so znanien osnov religioznoj kul'tury i specializacii musul'manskikh medrese*. Ufa: IJeI UNC RAN. Pp. 3–7.

Muhametshin R. M. (2009). Sistema musul'manskogo obrazovaniya v sovremennoj Rossii [The System of Muslim Education in Russia Today]. In: Murtazin M. F. (ed). *Razvitie islamskogo teologicheskogo i religioznogo obrazovaniya v Rossii i za rubezhom*. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo islamskogo universiteta. Pp. 74–79.

Mchedlova M. M. (2015) Religiya, obshchestvo, gosudarstvo: vyzovy i ugrozy sovremennosti [Religion, Society, State: Challenges and Threats of Modernity]. *Sociologicheskie issledovaniya*. 2015. No. 10. Pp. 110–118.

Nadyrshin T. M. (2014) Kurs «Osnovy religioznykh kul'tur i svetskoj ehtiki» glazami uchitelej [The Course 'Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics' in the Eyes of Teachers. *Nachal'naja shkola*. 2014. No. 11. Pp. 39–42.

Pjatkov V. P. (2016) Gosudarstvenno-konfessional'noe sotrudnichestvo v profilaktike radikalizma i ehkstremitizma v Respublike Bashkortostan [State-Confessional Cooperation in the Prevention of Radicalism and Extremism in the Republic of Bashkortostan]. *Obshchestvennaya bezopasnost': novye idei i vyzovy vremeni*. Ufa: Mir pechati. Pp. 14–19.

Khabibullina G. Yu. (2008) *Innovacionnye processy v konfessional'nom obrazovanii* [Innovative Processes in Confessional Education] (Thesis). Moscow.

Khabibullina Z. R. (2015) *Musul'manskoe duhovenstvo v Respublike Bashkortostan na rubezhe XX–XXI vekov* [Muslim Clergy in the Republic of Bashkortostan at the Turn of the 20th Century]. Ufa: Mir pechati. 220 p.

Khasanova A. G. (2007). *Religioznye ob'edineniya Respubliki Bashkortostan v 1985–2005 gg.* [Religious Associations of the Republic of Bashkortostan in 1985–2005]. Thesis. Ufa: Bashkir State University. 199 p.

Sharipov R. R. (2009) Shakirdy: social'nyj portret sovremennogo uchashchegosya medrese [Shakirds: Social Portrait of Modern Madrasah Student].

Junusova A. B. (ed.) *Etnos. Obshchestvo. Civilizaciya: II Kuzeevskie chteniya*. Ufa: Ufimskij poligrafkombinat. Pp. 386–388.

Junusova A. B. (2012) Integraciya religioznogo i svetskogo obrazovaniya: modeli, praktika, perspektivy [Integration of Religious and Secular Education: Models, Practices, Perspectives]. Junusova A. B. (ed.) *Integraciya religioznogo i svetskogo obrazovaniya: Opyt Respubliki Bashkortostan*. Ufa: IJeI UNC RAN. S. 3–10.

Junusova A. B. (1999). *Islam v Bashkortostane* [Islam in Bashkortostan]. Ufa: Ufimskij poligrafkombinat, 1999. 349 p.

Jarlykapov A. A. (2014) Islamskoe obrazovanie na Severnom Kavkaze [Islamic Education in the North Caucasus]. *Islamovedenie*. 2014. No. 1. Pp. 104–106.

Education of Muslims of Russia

THE ESTABLISHMENT OF ISLAMIC EDUCATION IN POST-SOVIET BASHKORTOSTAN: BASIC STAGES, CONCEPTS AND RESULTS

Abstract. The article deals with the process of development of Islamic education in the Republic of Bashkortostan since the renaissance of religious life in the post-Soviet period. Conceptual changes in the system of religious education, which take place under the influence of modern trends and social challenges, are analyzed on the example of a particular region. The author points out the results of transformations in the sphere of Islamic education in Bashkortostan. Russia has a state program for the development of Islamic education, the main goal of which is the development and strengthening of the national system of Islamic education, which can reduce the number of people wishing to study in foreign Islamic centers. All levels of Muslim education are represented in Bashkortostan now. However, the process of creating and implementing a unified concept of Islamic education in the republic, as well as in the country as a whole, is not yet completed.

Key words: Islam, Muslims, religious and secular education, Bashkortostan, clergy, imam.

Zilya R. Khabibullina,

Cand. Sci. (Hist.), research scientist, R. Kuzeev Institute for Ethnological Studies, Ufa Federal Research Centre, Russian Academy of Sciences (6, K. Marx. Str., Republic of Bashkortostan, Ufa, 450006, Russian Federation).
E-mail: zilyahabibi@mail.ru



ИСЛАМСКОЕ ИСКУССТВО







Е. Е. Нечвалода
ИЭИ им. Р. Г. Кузеева УФИЦ РАН

ВЛИЯНИЕ ИСЛАМА НА ТРАДИЦИОННОЕ ИСКУССТВО БАШКИР

НЕЧВАЛОДА Елена Евгеньевна —

канд. ист. наук, доцент, ст. науч. сотр. Отдела этнографии. Федеральное государственное учреждение науки Институт этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН (450077, Россия, Республика Башкортостан, г. Уфа, ул. Карла Маркса, д. 6).
E-mail: pishi-nikonor@yandex.ru

Аннотация. В произведениях традиционного декоративно-прикладного искусства башкир доминируют мотивы геометрического и растительного орнамента. Башкиры — мусульмане, и потому популярность абстрактных орнаментальных форм в их художественном творчестве нередко связывают с религиозным запретом на изображение людей, животных и птиц. Однако сравнительно-историческое исследование башкирского орнамента показывает, что основные геометрические мотивы и композиции из них, растительные мотивы использовались башкирами задолго до принятия ислама их предками. В башкирском орнаменте присутствовали антропоморфные, орнитоморфные, зооморфные образы, которые имели весьма обобщенные стилизованно-геометрические формы, и их трудно воспринимать как «изображения» людей, птиц и животных. Принятие ислама не «отредактировало» традиционное декоративное творчество башкир, не исключило из него архаичные мотивы и композиции. Ничего не исключив, ислам обогатил народное искусство. Цветочно-растительный орнамент стал ассоциироваться с райским садом. Вместе с новым мировоззрением и обрядностью в орнаменте башкир появились новые мотивы: изображения мечетей, кумгана, полумесяца. Традиционная вышивка могла дополняться вышитыми текстами на арабике. В состав

украшаемых вошли предметы непосредственно связанные с мусульманскими традициями: тюбетейки, намазлыки, шамаили. Вышивание текстов, появление новых мотивов в орнаменте происходило наиболее активно в XX в.

Ключевые слова: ислам, искусство, башкиры, орнамент.

Для цитирования: Нечвалода Е. Е. Влияние ислама на традиционное искусство башкир // Ислам в современном мире, 2018; 3: 235–246;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-235-246

Статья поступила в редакцию: 18.06.2018

Статья принята к публикации: 31.07.2018

Религия формирует многие черты *духовной культуры* народа. *Материальная культура* этноса, ориентированная на решение практических задач, характеристики которой во многом определяются природно-географическими условиями существования, хозяйственным укладом, испытывает влияние со стороны утвердившейся религии, вероятно, в меньшей степени. И все же религия, как ежедневная практика, формирует в материальной культуре специфический для каждой конфессии пласт, обуславливает присутствие в быту определенных предметов (например, у мусульман — кумганы, шамаили, коранницы, намазлыки и др., у православных — нательные кресты, иконы, складни, пояса с вытканными молитвами и др.), отражается в организации жилого пространства (например, в исламе — разделение мужской и женской половины в доме; у православных — красный угол), в особенностях костюма (для мусульман: тюбетейка — у мужчин, хиджаб — у женщин). Религия как мировоззрение формирует в культуре не только этические, но и эстетические идеалы, актуализирует те или иные образы, благодаря чему «свои» предметы становятся узнаваемыми за счет внешних характерных признаков. Это наиболее наглядно проявляется в искусстве, в декоративно-прикладном искусстве — в частности.

Для развития художественного творчества в мусульманских культурах имели значение некоторые ограничения на изображения, содержащиеся в хадисах, в которых запрещалось идолопоклонство, использование тканей с изображениями, в хадисах говорится, что в день страшного Суда Бог потребует от художников невозможного: оживить свои творения¹. Разрешалось изображать деревья, цветы (т. е. то, что не имеет души), абстрактные формы².

¹ Сахих ал-Бухари, № № 5951, 5961, 5963; Ибн Абу Шейба А. Аль-мусаннаф фи аль-ахадис ва аль-асар, № 71/3; Сахих Муслим, № 1376, 1378 и др.

² Сахих ал-Бухари, № 2225; Ибн Абу Шейба. Аль-мусаннаф фи ал-ахадис ва ал-асар, № 71/6; Сахих Муслим, № 1381 и др.;

В результате мусульманское искусство чаще всего ассоциируется с изысканным растительным орнаментом, арабесками и каллиграфией, с характерными формами в архитектуре. Богатый цветочно-растительный узор — напоминание о рае. В башкирском орнаменте, разнообразие которого позволяет выделить в нем 6 комплексов (отличающихся по составу входящих в них характерных мотивов, материалам и технике исполнения, по времени и территории сложения), цветочно-растительные мотивы входят в третий орнаментальный комплекс, оформившийся в Средние века на территории Средней Азии¹. Цветочные мотивы выполнялись в характерной для тюркских народов технике тамбурной вышивки (*эльме*). Не смотря на то, что формирование этого орнаментального комплекса происходило еще в домусульманский период на основе развития местных древних художественных традиций, опирающихся на искусство ранних кочевников, его образный строй оказался созвучен новой эстетике. В правильных, соразмерных, симметричных формах, ритмически организованных линиях и элементах абстрактного геометрического орнамента виделся космический порядок. Для выражения невидимой, сверхчувственной реальности идеально подходила условность отвлеченных орнаментальных форм. Этим объясняется их преобладание над остальными в искусстве мусульманских народов. Ислам в искусстве башкир, как и других народов, не диктовал канонов художественного творчества. Новая религия наделила новыми смыслами, придала новую образную нагрузку тем формам, которые ранее уже существовали в художественном творчестве народа. Возможно, новые смыслы зачастую не осознавались самими творцами, выполнявшими узоры, подчиняясь традиции.

В работах по декоративно-прикладному искусству башкир общим местом стало утверждение о том, что религиозный запрет на изображение живых существ обусловил доминирование в башкирском орнаменте абстрактных геометрических форм². Такое утверждение не совсем верно. Зооморфные и орнитоморфные мотивы орнамента (птицы, олени, кони и др.) известны в башкирском прикладном искусстве (мы их встречаем и в вышивке, и в резьбе по дереву). Они не были табуированы, появлялись там, где народная художественная традиция предполагала их присутствие. Орнамент по природе своей не является искусством изобразительным, т. к. орнамент — это искусство ритма, символа, графической стилизации исходных образов. И даже

¹ Авижанская С. А., Бикбулатов Н. В., Кузеев Р. Г. Декоративно-прикладное искусство башкир / под ред. Р. Г. Кузеева. Уфа, 1964. С. 243.

² Авижанская С. А., Бикбулатов Н. В., Кузеев Р. Г. Декоративно-прикладное искусство башкир. С. 229; Давлетшина З. М. О традициях ислама в декоративно-прикладном искусстве башкир // Вестник Челябинского государственного университета. Вып. 55. 2011. № 17 (232). Филология. Искусствоведение. С. 179; Хусаинов Г. Б. Предисловие // Орнаменты рукописных и старопечатных книг Башкортостана / сост. Г. Б. Хусаинов, И. Г. Галяутдинов. Уфа, 2001. С. 8.

зооморфные, орнитоморфные и антропоморфные мотивы, по сути, не могут считаться изображениями живых существ, и потому присутствие их в искусстве не противоречит запрету на изображения. Геометрический орнамент в искусстве племен, участвовавших в этногенезе башкир, существовал и в доисламский период. Многие геометрические мотивы в башкирском орнаменте восходят истоками к культурам эпохи бронзы, многие роднят башкирское искусство с традициями финно-угорских народов и русских (не исповедующих ислам), являясь в искусстве тех и других общим древним пластом¹.

В Поволжье и на Южном Урале — на северной периферии мусульманского мира — искусство народов, принявших ислам, имело свои особенности², обусловленные местными художественными традициями. В культуре башкир исламская идеология не имела безраздельного господства. Находясь на границе мусульманского мира, башкиры в прошлом не были истовыми ревнителями чистоты веры. Большое значение сохраняли в их культуре доисламские представления и верования³. В этих обстоятельствах ограничения в художественном творчестве рекомендательного характера не могли иметь глубоких последствий для народного искусства. Основной фонд орнаментальных мотивов, их комплексы в искусстве башкир сложились в доисламский период.

Так в чем же тогда проявилось влияние мусульманской культуры в декоративном творчестве башкир? **Во-первых**, в круг украшаемых объектов вошли предметы, необходимые в быту мусульманина, предметы, связанные с повседневной религиозной практикой — намазлыки, скатерти, расстилаемые при чтении аятов, тюбетейки и др. Молитвенный коврик-намазлык присутствовал в каждом доме. Намазлыки изготавливались и украшались всеми известными башкирским мастерам способами. Наиболее распространенным типом в конце XIX — XX в. был текстильный намазлык, украшенный вышивкой (Рис. 1, а). Кроме вышитых, существовали тканые намазлыки, а также — выполненные в лоскутной технике (Рис 1. б). Особого внимания заслуживают башкирские молитвенные коврики, изготовленные из войлока. Производство войлоков для башкир-скотоводов было традиционным и древнейшим занятием, как и у туркмен, у которых также существовала традиция изготовления войлочных намазлыков. Автор «Хозяйственного описания Пермской губернии» Н. С. Попов в начале XIX в. описывал мечети Башкирии внутри застилавшиеся войлоками.

¹ Никонорова Е. Е. Орнамент счетной вышивки башкир. Уфа: Гилем, 2002.

² Валеева-Сулейманова Г. Ф. Специфика исламского искусства в Поволжье на этапе становления // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2012. Вып. 1. С. 47–50.

³ Башкиры /отв. ред. Р. Г. Кузеев, Е. С. Данилко. М.: Наука, 2015. С. 471–495.

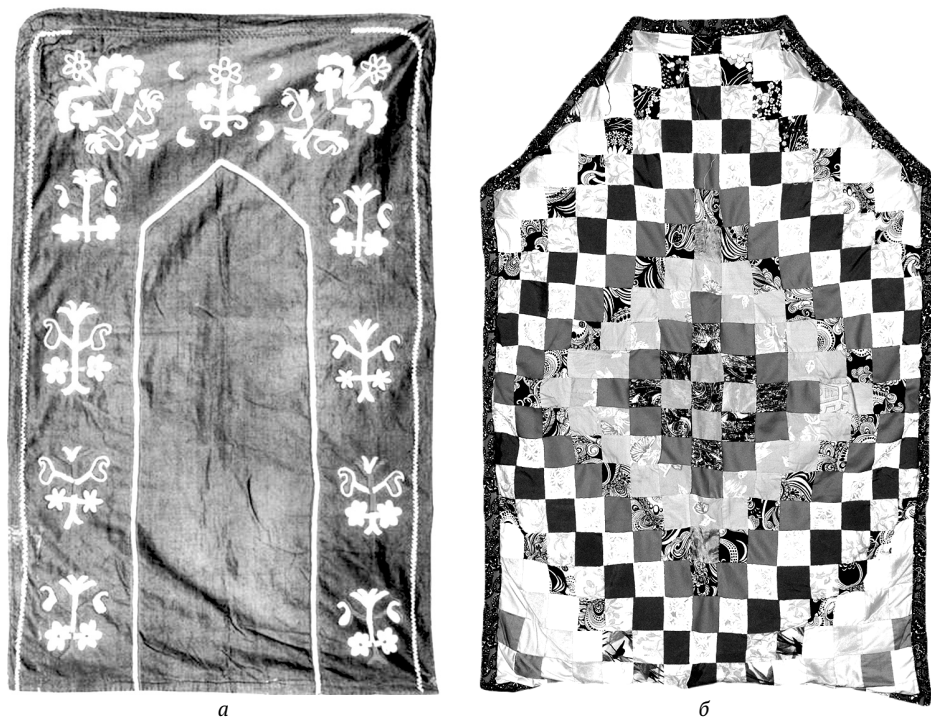


Рис. 1. Намазлыки башкир из фондов МАЭ ИЭИ УФИЦ РАН¹:
а) — вышит тамбуром, б) — сшит в лоскутной технике

При всех различиях в материале и в технике у молитвенных ковриков был единый декоративный элемент, почти обязательный для них — арочная композиция. Арка ассоциировалась с нишей мечети — михрабом. В вышитых намазлыках параллель с архитектурными образами мечетей усиливалась за счет изысканного растительного орнамента, расположенного за пределами арки. Даже тогда, когда намазлыки делали из войлока, на них нередко вваляным контуром, контрастным к тону основы, изображалась арка. Примечательно, что и у намазлыка из Музея археологии и этнографии ИЭИ УФИЦ РАН, сшитого в лоскутной технике, верхний, зауженный, край коврика имеет очертания, приближенные к арочным (Рис. 1. б).

Во-вторых, в башкирском орнаменте появились мотивы, непосредственно ассоциируемые с мусульманской традицией (изображение

¹ МАЭ ИЭИ УФИЦ РАН — Музей археологии и этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН.

мечетей, кумгана, полумесяца, и др.). В начале XX в. в выборном ткачестве башкир центральных районов Уфимской губернии встречались изображения мечетей. Они исполнялись на концах полотенец, где располагались парами. Известно несколько образцов такого орнамента: полотенце из школьного музея д. Альбеево Чишминского р-на РБ (Рис. 2)¹; полотенце из фондов Башкирского государственного художественного музея²; полотенце с мечетями запечатлено и на фотографии С.А. Авижанской 1957 г., сделанной в Кармаскалинском р-не Башкирии³.

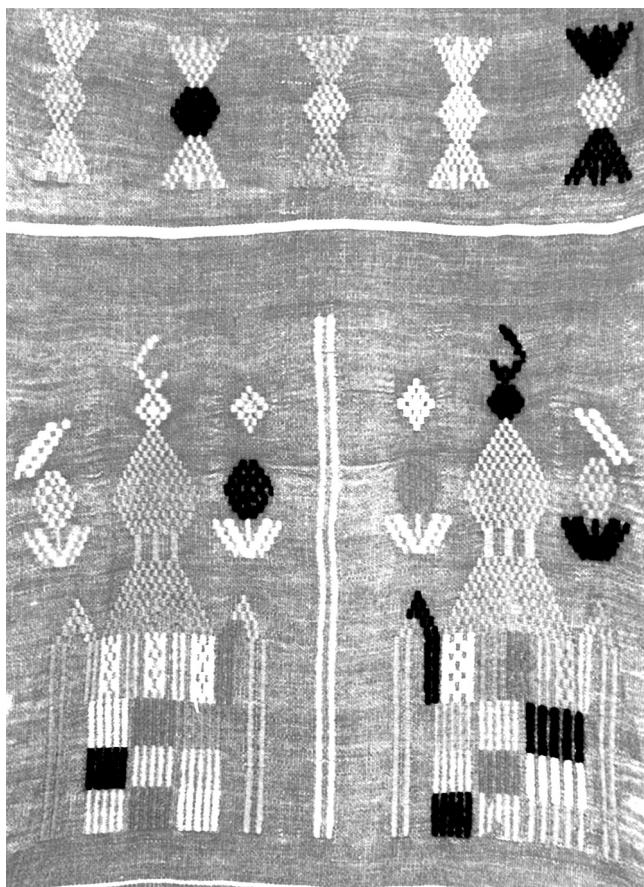


Рис. 2. Изображение мечетей на концевке полотенца.
Чишминский р-н РБ, д. Альбеево

¹ Шитова С.Н., Никонорова Е.Е., Ахатова Ф.Г. Искусство башкир: Традиционные художественные ремесла / под общ. ред. С.Н. Шитовой. Уфа: Инеш, 2007.

² БГХМ, Б-396; приобретено в 1929 г. в д. Дюртюли Давлекановского р-на РБ; опубликовано в альбоме «Декоративное творчество башкирского народа» (Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г., Шитова С.Н., 1979. Рис. 29; из-за небольшого огреха мастерицы, выполнившей его, полумесяц на мечети остался незавершенным).

³ Фотоархив Российского этнографического музея. Ф. 213–25.

Изображения полумесяца встречались в башкирской вышивке (Рис. 1 а). В вышивке также известно изображение кумгана. В ходе полевых исследований на зеленой скатерти, предназначенной для обрядового чтения айатов «*Аят укытыу*» (на поминках или перед дальней дорогой), был зафиксирован вышитый кумган, исполненный в технике тамбура¹ (Рис. 3). Если полотенца с вытканными мечетями — предметы очень старые, изготовленные не позднее начала XX в., то скатерть с кумганом — работа современная, отражающая актуальность традиций, связанных с исламом, в культуре башкир во второй половине XX — начале XXI в. Именно значимость этих традиций стала основой для узоротворчества и обогащения фонда орнаментальных мотивов в прикладном искусстве башкир.



Рис. 3. Кумган, вышитый на скатерти.
Сафакулевский р-н Курганской обл., д. Абултаево

¹ Полевые материалы автора., 2006 г., д. Абултаево, Сафакулевский р-н Курганской обл.

В-третьих, связь с мусульманской традицией наглядно проявляется в дополнении узоров текстами (изречений, молитв), выполненными в арабской графике. Так, в Башкирском государственном художественном музее им. М. В. Нестерова хранится концовка полотенца из красного ситца¹ кон. XIX — нач. XX в., на которой между рядами вышитых шелком геометрических узоров расположены вышитые строчки текста в арабской графике². В нач. XX в. в интерьере башкирских домов появляются шамаили. Они могли быть вышитыми. Существовали мастерицы, которые вышивали их на заказ³.

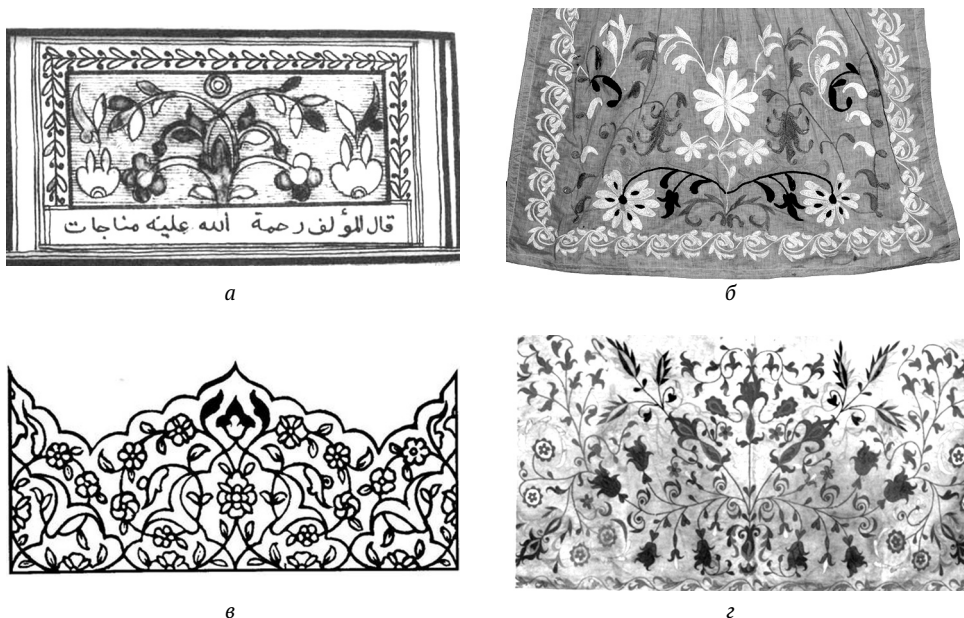


Рис. 4. Орнаменты рукописных и старопечатных книг Башкирии (а, в — по Хусаинову Г. Б. и Галяутдинову И. Г., 2001) и образцы башкирской тамбурной вышивки (б, г).

В некоторых видах декоративно-прикладного искусства башкир прослеживаются стилистические черты, связанные с эстетикой мусульманской культуры. Прежде всего это относится

¹ БГХМ. Б-147, приобретено в 1929 г. в д. Булатово Мухамет-Кулуевской вол. Аргаяшского кантона (ныне Уйский р-н Челябинской обл.).

² Очевидно духовного содержания, т. к. в них упоминается Аллах (весь текст воспроизвести сложно, т. к. он с утратами, плохо читается).

³ Давлетишина З. М. О традициях ислама в декоративно-прикладном искусстве башкир // Вестник Челябинского государственного университета, 2011. № 17 (232). Филология. Искусствоведение. Вып. 55. С. 176–180.

к цветочно-растительному орнаменту (Рис. 5). Иногда, судя по информации, полученной во время экспедиций, орнаментальные заставки из книг духовного содержания (Корана) — композиции цветочного узора — становились источником для вдохновения и образцами для повторения и воспроизведения их в вышивке на ткани (Рис. 4). На башкирских кладбищах появились каменные надгробия, которые также выполнялись в мусульманской традиции, украшались резным орнаментом (как, например, плиты на старом кладбище *Ак зират* у мавзолея Хусейн-бека в Чишминском р-не РБ)¹ (Рис. 6).



Рис. 5. Общность орнаментальных форм и мотивов в мусульманском искусстве и декоративном творчестве башкир:
а — узор *ислими*, майолика Санкт-Петербургской соборной мечети; б — орнамент башкирской тамбурной вышивки

При том, что древнейшие пласты в башкирском орнаменте насчитывают не одно тысячелетие и его комплексы сформировались в основе своей в доисламскую эпоху, он как явление живое и развивающееся не мог не отразить новую реальность культуры, верований,

¹ Усманов В.М. Исторические памятники. Кн. 10.. Мусульманские эпитафии Чишмы. Уфа: ООО Полиграфдизайн, 2014. С. 16–19, 24–26 и др.

обрядовой практики. Они стали источниками для творчества и для создания новых мотивов, обогативших художественное наследие народа. Осознание принадлежности к мусульманскому миру было важным элементом в культурной идентичности башкир, что способствовало появлению в декоративном искусстве образов, связанных с мусульманской традицией. Вышивание текстов, возникновение новых мотивов в орнаменте происходило наиболее активно в XX в., когда традиционная культура, ориентированная на консервацию и воспроизводство устойчивых форм, стала разрушаться (как совокупность сложных внутренних связей) и появилась большая свобода для узоротворчества.

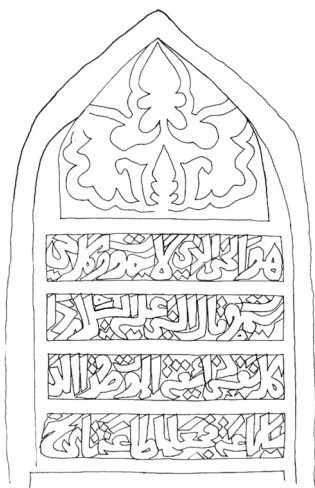


Рис. 6. Намогильный камень на кладбище Ак зират, Чишминский р-н РБ (по Усманову В. Н.)

Литература

Авижанская С. А., Бикбулатов Н. В., Кузеев Р. Г. Декоративно-прикладное искусство башкир / под ред. Р. Г. Кузеева / УФИИЯЛ АН СССР, ГМЭ. Уфа, 1964. 260 с.

Авижанская С. А., Бикбулатов Н. В., Кузеев Р. Г. Народное искусство башкир / под ред. Р. Г. Кузеева / БФ АН СССР, ГМЭ. Л.: Советский художник, 1968. 110 с.

Башкиры / отв. ред. Р. Г. Кузеев, Е. С. Данилко. М.: Наука, 2015. 662 с.

Бикбулатов Н. В., Кузеев Р. Г., Шитова С. Н. Декоративное творчество башкирского народа / БФАН СССР, ИИЯЛ. Уфа, 1979. 244 с.

Валеева-Сулейманова Г. Ф. Специфика исламского искусства в Поволжье на этапе становления // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2012. Вып. 1. С. 47–50.

Давлетшина З. М. О традициях ислама в декоративно-прикладном искусстве башкир // Вестник Челябинского государственного университета. Вып. 55. 2011. № 17 (232). Филология. Искусствоведение. С. 176–180.

Никонорова Е. Е. Орнамент счетной вышивки башкир. Уфа: Гилем, 2002. 237 с.

Орнаменты рукописных и старопечатных книг Башкортостана / сост. Г. Б. Хусаинов, И. Г. Галаятдинов. Уфа: Китап, 2001. 160 с.

Хозяйственное описание Пермской губернии по гражданскому и естественному её состоянию в отношении к земледелию,

многочисленным рудным заводам, промышленности и домоводству, сочиненное по начертанию Императорского вольного экономическое общества. Ч. 3. / сост. Н. С. Попов. СПб., 1813. 352 с.

Усманов В. М. Исторические памятники. Кн. 10. Мусульманские эпитафии Чишмы. Уфа: ООО Полиграфдизайн, 2014. 95 с.

Шитова С. Н., Никонорова Е. Е., Ахатова Ф. Г. Искусство башкир: Традиционные художественные ремесла / под общ. ред. С. Н. Шитовой. Уфа: Инеш, 2007. 478 с.

References

Avizhanskaya S. A., Bikbulatov N. V., Kuzeev R. G. (1964). *Dekorativno-prikladnoe iskusstvo bashkir* [Decorative and Applied Arts of the Bashkirs]. Ufa. 260 p.

Avizhanskaya S. A., Bikbulatov N. V., Kuzeev R. G. (1968). *Narodnoe iskusstvo Bashkir* [Folk art of the Bashkirs]. Leningrad. 110 p.

Bashkiry [Bashkirs] (2015). Moscow: Nauka. 662 p.

Bikbulatov N. V., Kuzeev R. G., Shitova S. N. (1979). *Dekorativnoe tvorchestvo bashkirskogo naroda* [Decorative Art of the Bashkir People]. Ufa. 244 p.

Valeeva-Sulejmanova G. F. (2012). *Specifika islamskogo iskusstva v Povolzh'e na etape stanovleniya* [Specifics of Islamic Art in the Volga Region at the Stage of Formation]. *Vestnik Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*. No. 1. Pp. 47–50.

Davletshina Z. M. (2011). *O traditsiyah islama v dekorativno-prikladnom iskusstve Bashkir* [On the Islamic Traditions in the Bashkir Arts and Crafts]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya. Iskustvovedenie*. Vol. 55. Pp. 176–180.

Nikonorova E. E. (2002). *Ornament schetnoj vyshivki bashkir* [Ornament in the Bashkir Counted Stitch Embroidery]. Ufa. 248 p.

G. B. Husainov, I. G. Galyautdinov (Ed.) (2001). *Ornamenty rukopisnykh i staropechatnykh knig Bashkortostana* [Ornaments of Handwritten and Old Printed Books of Bashkortostan]. Ufa. 160 p.

Popov N. S. (1813). *Hozyajstvennoe opisanie Permskoj gubernii po grazhdanskomu i estestvennomu ee sostoyaniyu v otnoshenii k zemledeliyu, mnogochislennym rudnym zavodam, promyshlennosti i domovodstvu, sochinennoe po nachertaniyu Imperatorskogo vol'nogo ekonomicheskogo obshchestva* [Economic Description of the Perm Province According to Its Civil and Natural State in Relation to Agriculture, Numerous Ore factories, Industry and Housekeeping Composed by Order of the Imperial Free Economic Society]. Part 3. St. Petersburg. 352 p.

Usmanov V. M. (2014). *Musul'manskie epitafii Chishmy* [Muslim Epitaphs in Chishma]. Ufa. 95 p.

Shitova S. N., Nikonorova E. E., Ahatova F. G. (2007). *Iskusstvo bashkir: traditsionnye hudozhestvennye remesla* [Bashkir Art: Traditional Crafts]. Ufa. 478 p.

THE ISLAMIC INFLUENCE ON THE TRADITIONAL BASHKIR ART

Abstract. It is the geometric and vegetal ornamental motifs that dominate in the works of traditional arts and crafts of the Bashkir people. The Bashkirs are Muslims. Therefore, the popularity of abstract ornamental forms in their artistic creativity is often associated with the religious prohibition against images of human beings, animals and birds. However, a comparative historical study of the Bashkir ornaments shows that basic types of geometric and vegetal motifs and also their compositions were formed long before the adoption of Islam by the ancestors of the Bashkirs. Anthropomorphic, ornitomorphic and zoomorphic images were still preserved in the Bashkir art and had very stylized geometric shapes in accordance with the general structure of the composition, type and graphics of the ornament. The preservation of these images in the art was favoured probably not only by a high degree of stylization, but also by the fact that for a long time the Bashkirs, despite the Islamization, remained committed to many remnants of the pre-Islamic worldview with its totemic cults. It can be stated that the adoption of Islam could not 'edit' the traditional decorative art of the Bashkirs and exclude archaic motifs and compositions. Old compositions were revised in terms of the new religion. Thus, the floral and foliate ornament became associated with the Garden of Eden. New motifs, such as the images of mosques, qumgan (a special jug) and the Crescent, found their way into the Bashkir ornaments together with the new worldview and rituals. Traditional embroidery could be supplemented with embroidered texts in Arabic script. The decorated objects included those directly associated with the Muslim traditions (scullcaps, prayer rugs 'namaslyk', calligraphy pictures 'shama'il').

Keywords: Islam, art, Bashkirs, ornament.

Elena E. Nechvoloda,

D. Sci. (Hist.), associate professor, senior research scientist,
Department of Ethnography, Kuzeev Institute for Ethnological Studies,
Ufa Federal Research Centre, Russian Academy of Sciences
(6, Karl Marx St., Republic of Bashkortostan, Ufa,
450077, Russian Federation).

E-mail: pishi-nikonor@yandex.ru



РЕЦЕНЗИИ







А. Ю. Хабутдинов

Московский исламский институт, г. Москва,
Казанский филиал Российского государственного университета правосудия,
г. Казань

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ:

**100-ЛЕТИЕ ОБРАЗОВАНИЯ ТАТАРСКОЙ АССР:
СБОРНИК ДОКУМЕНТОВ И МАТЕРИАЛОВ:
В 3 Т. / АВТ.-СОСТ. З. С. МИННУЛЛИН, НАУЧ.
РЕД. Р. Р. ФАХРУТДИНОВ., Р. Р. ХАЙРУТДИНОВ.
КАЗАНЬ: ЗАМАН, 2017. Т. 1. 520 С.**

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

Для цитирования: Хабутдинов А. Ю. Рецензия на книгу: 100-летие образования Татарской АССР: сборник документов и материалов: в 3 т. / авт.-сост. З. С. Миннуллин, науч. ред. Р. Р. Фахрутдинов. Казань: Заман, 2017. Т. 1. 520 с.

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-249-254

Статья поступила в редакцию: 01.07.2018

Статья принята к публикации: 01.08.2018

В первом томе сборника представлены документы и материалы, имеющие отношение к татарскому общественно-политическому движению с марта по декабрь 1917 г. Это первый из трех томов, которые будут охватывать период становления национальной государственности в период весны 1917 — весны 1920 г. Именно в 1917 году были созданы национальное правительство (Милли Идарэ) и парламент (Миллет Меджлисе).

В 1920-е гг. был проделан достаточно подробный анализ ситуации в регионе Казани в 1917 г., о чем свидетельствует прежде всего сборник документов и материалов Е. Грачева «Казанский Октябрь: Хроника революции 1917 г.» (Казань, 1926).

Минусом этого сборника является концентрация на русскоязычных источниках. Национальная политика Временного правительства и ситуация почти не изучались начиная с 1930-х гг.

В 1920-е гг. в татароязычных изданиях, включая сборники источников, можно видеть достаточно целостную историю татарского общественно-политического движения начала прошлого века. Во-первых, это направление — историографическая традиция правых национал-коммунистов, выступавших за максимально автономное развитие нации на основе традиций и особенностей ее эволюции по пути мировой цивилизации. Виднейшими ее представителями являются Гасым Мансуров и Исхак Казаков. Они отмечают, что единое национальное движение существовало до февраля 1918 г. Исхак Казаков показывает историческую и экономическую закономерности развития Казани как центра Волго-Камского края (см.: *Казаков И.* Кара Чулман (Кама) — Кара Идел тугебенен мэркэзе. Казань, 1923. 110 с.; *Мансуров Г.* Беренче революция елларында татарлар. М., 1926. 157 с.; *Его же.* Татар провокаторлары. М., 1927. 76 с.) Гасым Мансуров подчеркивает, что идея татарской автономии является завершением всего национального движения (см.: *Мансуров Г.* Беренче революция елларында татарлар. М., 1926. 157 с.; *Его же.* Татар провокаторлары. М., 1927. 76 с.).

Свою традицию создала и историография татаристов — «левых». Крупнейшей фигурой и зачинателем ее выступил Галимжан Ибрагимов, один из наиболее видных татарских политиков в 1917–1918 гг. Это направление специализировалось на критике предшествующего национального движения, «правых» и лично М. Х. Султан-Галиева

(а также имело отношение к выпуску большей части антисултангалиевской литературы). Оно придерживалось позиций марксизма, интернационализма, восхваления центральной власти. Работа Г. Ибрагимова «Татары в революции 1905 г.» заложила основы для всей традиции анализа формирования татарской нации и татарского общественного движения (см.: *Ибрагимов Г.* Татары в революции 1905 г. Казань, 1926). Еще в 1922 гг. Ибрагимов опубликовал брошюру «Великая Октябрьская революция и диктатура пролетариата» (См.: *Ибрагимов Г.* Бюек Октябрь революциясе һәм пролетариат диктатурасы. Казань, 1922. 147 с.), которая во многом определила основы анализа татарского общественного движения в 1917–1918 гг. Уникальность роли, отведенной миссии Ибрагимова, состоит в том, что ему была доверена критика не только татарских политиков, но и первого лидера Азербайджанской Демократической Республики в книге под говорящим названием «Черные маяки» (См.: *Ибрагимов Г.* Кара маяктар. М., 1924. 70 с.).

Одновременно он подчеркивает контрреволюционную роль всего татарского либерального и умеренного социалистического движения. Ибрагимов создает картину национального большевистского движения, заключавшегося в деятельности группы «Уралчылар» и ряда татарских рабочих русских заводов Казани и Баку. Автор впервые указывает на непримиримый антагонизм в татарском обществе между имущими классами и пролетариатом. В этих изданиях крайне трудно провести грань между сборником источников и собственно исследованием, так как речь шла о действующих политиках, владевших самыми разными видами информации. В работе Г. Касимова «Что делали татарские кадеты в Милли Идарэ?» (см.: *Касыйми Г.* Милли Идарэдэ татар кадетлары нишлэгәннэр? Мэркэз Моселман Комитетынын матбугат Шэгъбэсе, 1918. 56 с.) используются источники в прямом смысле конфискованные советским Мусульманским комиссариатом Уфы у ликвидированного Милли Идарэ. В работах «левых» в принципе отвергается концепция единства национального движения. При этом тщательно выискиваются татары, действовавшие вместе и под контролем русских большевиков. Особенностью всех деятелей этих двух направлений было то, что они попали под каток сталинских репрессий, которые пережил только Г. Мансуров, уже не вернувшийся к активной деятельности.

В советское время развитие татарского общественно-политического движения в этот период рассматривалось в рамках политики Центра. В период «оттепели» свет увидели два сборника документов и материалов, посвященных созданию соответственно Башкирской и Татарской АССР: Образование БАССР: сборник документов и материалов. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1959. 990 с. и Образование Татарской АССР:

сборник документов и материалов». Казань: Таткнигоиздат, 1963. 504 с. Более полным является первый сборник, в котором было даже частично опубликовано постановление Миллет Междлисе о создании Коллегии по осуществлению Урало-Волжского Штата. Этот же сокращенный вариант, а затем и полный приводятся на страницах издания (с. 444–445). Сборник об образовании Татарской АССР практически не затрагивает тему национальной территориальной автономии до провозглашения Татар-Башкирской Советской Республики в марте 1918 г.

Поскольку далеко не все документы отложились в архивах, важнейшую группу источников составляет периодическая печать мусульман России. Она зачастую является основным и единственным источником по целому ряду ключевых событий, включая прежде всего общественное движение, планы реформ духовных учреждений. В развитии татарской периодической печати различных политических групп было два пика: конец 1905 г. — первая половина 1907 г. и весна 1917 — весна 1918 г. Начиная с ноября 1905 г. татарские газеты и журналы становятся важнейшим источником информации об общественном движении. Периодические издания зачастую являлись органами различных политических и профессиональных групп. В целом можно выделить по политическим направлениям либеральные, консервативные и социалистические издания.

Поэтому так важно появление данного сборника, в котором дается картина развития татарского общественно-политического движения в 1917–1920 гг. В своей кандидатской (*Хабутдинов А. Ю.* Татарское общественно-политическое движение в 1-й четверти XX в. Казань: КГУ, 1996. 227 с.), а затем докторской диссертации (*Хабутдинов А. Ю.* Татарское общественно-политическое движение в российском сообществе в конце XVIII — начале XX в. Казань: КГУ, 2002) мы затрагивали большую часть сюжетов и документов, изложенных в сборнике. Материалы кандидатской диссертации были опубликованы в учебном пособии КГУ: *Хабутдинов А. Ю.* Татарское общественно-политическое движение в досоветский период: учебное пособие. Ч. 1–2. Казань: КГУ, 1997. Ч. 1 — 64 с.; Ч. 2 — 64 с. К сожалению, по не зависящим от автора причинам в него не вошел раздел диссертации, посвященный советскому периоду. Вместе с тем удалось ввести раздел, посвященный роли духовенства в татарском общественно-политическом движении. В 2001 г. на основе материалов докторской диссертации вышла в свет монография: *Хабутдинов А. Ю.* Татарское общественно-политическое движение и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX в. Казань: Идель-Пресс, 2001. 383 с.

Появление казанского трехтомника тем более актуально, что в Башкортостане уже вышел в свет четырехтомный сборник документов и материалов «Национально-государственное устройство

Башкортостана»¹, автором-составителем которого является Б. Х. Юлдашбаев. Это издание охватывает период 1917–1925 гг., причем ряд томов имеют по две части, потому издание в целом состоит из семи книг. Несмотря на академическую аффилиацию, данное издание носит ярко выраженный башкироцентричный характер. Оно является неким выражением политического завещания Билала Юлдашбаева (1928–2001), который занял ключевое место как идеолог башкирской нации как минимум с момента издания своего основополагающего труда «История формирования башкирской нации (Дооктябрьский период)»². Ранее он уже выпустил монографию по истории создания БАССР под названием «Образование Башкирской АССР»³. В четырехтомнике Б. Юлдашбаева принципиальное место занимают вводные статьи, в которых он крайне негативно оценивает любые перспективы совместной территориальной автономии татар и башкир. Эти идеологические установки прослеживаются и в компоновке источников и даже в наименовании разделов: например, «Татаро-мусульманский национализм и большевизированный его вариант. Модели татаро-башкирской и мусульманской автономии, альтернативные башкирскому национал-автонимизму» (см.: Национально-государственное устройство Башкортостана. Т. 2. Ч. 1. Уфа: Китап, 2002. С. 676. Похвально, что казанское издание не отличается такого рода идеологизированностью. Вместе с тем было бы целесообразно дать полноценный вводный научный раздел к трехтомнику, посвященный историографии татарского национального движения в 1917–1920 гг. Это позволило бы составить представление о степени изученности темы, вкладе предшественников в ее разработку. Тем более что за последние четверть века многие источники, как архивные, так особенно из национальной прессы, были введены в научный оборот, проанализированы в рамках тематики данного издания.

Важнейшей проблемой для источниковедения является тот факт, что протоколы татарских общественно-политических организаций того периода практически не сохранились. Единственным исключением, как правильно отмечено в сборнике, уникальным случаем являются протоколы уфимского «Комитета по распространению гражданственности среди мусульман» (март — июнь 1917 г.), отложившиеся в ЦГАИПД РТ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 106. Однако наряду с ними в том же деле сохранились протоколы «группы Г. Ибрагимова» (за осень 1917 г.), объединившей в целях предвыборной борьбы «Уфимский Мусульманский

¹ Национально-государственное устройство Башкортостана (1917–1925): док. и материалы: в 4 т. / авт.-сост. Б. Х. Юлдашбаев. Уфа: Китап, 2002–2009.

² Юлдашбаев Б. Х. История формирования башкирской нации (Дооктябрьский период). Уфа: Башк. кн. изд-во, 1972. 336 с.

³ Юлдашбаев Б. Образование Башкирской АССР: ист. очерк. Уфа: Башкиргоиздат, 1958. 158 с.

Военный Совет, Татарскую организацию социалистов-революционеров, левое крыло (фракцию) Национального совета, Совет крестьян Уфимской губернии».

В рецензируемом сборнике впервые в отечественной историографии массово представлены документы и материалы, имеющие отношение к общественно-политическому движению татар с марта по декабрь 1917 г. Основу национального развития татар составили допартийные формы общественного движения. В дофевральский период это были благотворительные общества, а после февраля 1917 г. — мусульманские комитеты, бюро и советы (с лета 1917 г. получавшие название Милли Шуро — Национальные Советы), то есть органы, сконцентрированные на непосредственных нуждах населения: образовании, благотворительности, религии. Они были созданы в первые дни после Февральской революции 1917 г. во всех основных населенных пунктах с татарским населением как общенациональные органы, объединявшие представителей всех социальных групп. Либеральное, умеренное социалистическое и левое социалистическое крылья этих комитетов сконцентрировались на политическом развитии татар, культурно-просветительской деятельности, создании основ культурно-национальной и религиозной автономии. Мусульманские комитеты и бюро в основном являлись общенациональными, а не политическими органами (за исключением Казани и Уфы с их сильными национальными социалистическими традициями). Поэтому можно согласиться с позицией авторов сборника, сконцентрировавшихся прежде всего на событиях в Казани и Уфе, где проходили Всероссийские мусульманские съезды, было создано правительство культурно-национальной автономии (Милли Идарэ), заседало Миллет Меджлисе, действовали наиболее активные губернские Милли Шуро. В сборнике дано представление о деятельности таких общественно-политических организаций, как Харби Шуро, Мусульманский Социалистический Комитет в Казани и левая фракция Уфимского губернского Милли Шуро — левые эсеры в Уфе.

Важным достоинством является публикация Наказов Казанского общества улама, Казанского съезда улама (или съезда духовенства). В своих работах, включая совместные с Д. М. Мухетдиновым, в изданиях ИД «Медина» в целом мы неоднократно писали о необходимости анализа и использования этих документов для понимания проблемы национальной автономии. Надеемся, что и в следующих томах роль религии ислама и татарского духовенства найдет достойное и адекватное отражение.



Главный редактор:
Заместители
главного редактора:
Учредитель и Издатель:

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

Генеральный директор:
Над номером работали:

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).

Адрес редакции:

129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.
Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона No 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-65168 от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу истории ислама, философских, политических, социальных и культурных аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым содействует критическому пониманию сложной природы идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реалий, характерных для мусульманских обществ в современном мире. Точка 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: 18.09.2018. Подписано к печати: 25.09.2018. 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



ISSN 2074-1529 (Print) DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3

Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world*
is published since 2005. Published quarterly.

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: 18.09.2018. Signed in print: 25.09.2018.
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»

