

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-3
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

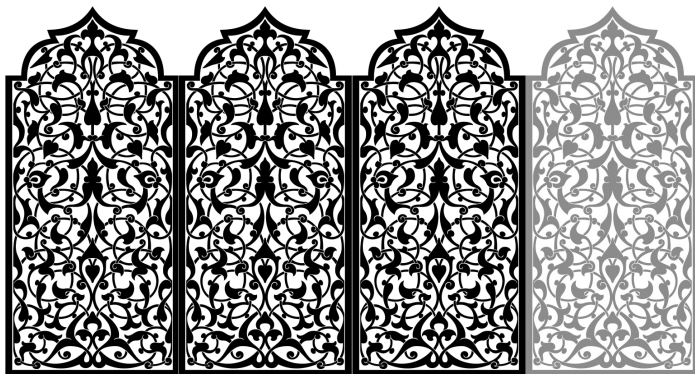
Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

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 15

№ 3

сентябрь

2019

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 (ДУМРФ), 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).

Васильев Алексей Михайлович, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, почетный президент 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).

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).

Смирнов Андрей Вадимович, д-р филос. наук, действ. член Российской академии наук, академик-секретарь Отделения общественных наук Российской академии наук, директор Института философии Российской академии наук, Президент Российского философского общества (Москва, Россия).

Члены редакционного совета

Главный редактор

Мухетдинов Дамир Ваисович, канд. полит. наук, первый зам. пред. ДУМ РФ, 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).

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

Абдрахманов Данияр Мавляирович, канд. филос. наук, доцент, ректор Болгарской исламской академии (Болгар, 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).

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).

Дьяков Николай Николаевич, д-р ист. наук, проф., зав. каф. истории стран Ближнего Востока восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, 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).

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).

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 Южнороссийского 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).

Попова Ирина Фёдоровна, д-р ист. наук, профессор, директор Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург, 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).

Следзевский Игорь Васильевич, д-р ист. наук, зав. Центром цивилизационных и региональных исследований Института Африки Российской академии наук, зам. председателя Научного совета по проблемам Африки при Отделении глобальных проблем и международных отношений Российской академии наук (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).

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

Сюкияйнен Леонид Рудольфович, д-р юрид. наук, проф., ординарный проф., проф. каф. теории и истории права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (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).

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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 Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии (Казань, Россия).

Члены редакционной коллегии:

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

Алексеев Игорь Леонидович, канд. ист. наук, доц. каф. современного Востока факультета истории, политологии и права Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета, директор научных программ фонда «Марджани» (Москва, Россия).

Аликберов Аликбер Калабекович, канд. ист. наук, руководитель Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, зам. директора Института востоковедения Российской академии наук, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).

Берникова Ольга Александровна, канд. филол. наук, доц., доц. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Ефремова Наталия Валерьевна, канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора восточных философий Института философии Российской академии наук (Москва, Россия).

Золотухин Всеволод Валерьевич, зам. гл. ред., зам. пред. редколлегии, выпускающий редактор, канд. филос. наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (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 (ИСЕКСО), представитель ИСЕКСО и Федерации университетов исламского мира в России (Москва, Россия).

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

Насыров Ильшат Рашитович, д-р филос. наук, в. н. с. сектора философии исламского мира Института философии Российской академии наук (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).

Псху Рузана Владимировна, д-р филос. наук, доц., доц. каф. истории философии 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).

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).

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).

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).

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).

Юзеев Айдар Нилович, д-р. филос. наук, проф., зав. каф. социально-гуманитарных дисциплин Казанского филиала Российского государственного университета правосудия, член экспертного совета ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации (Казань, Россия).



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



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

© 2019 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2019 ООО «Издательский дом “Медина”»

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

- Мухетдинов Д. В.**
Размышляя о дисциплинарных границах исламской теологии 23
- Юзеев А. Н.**
Исламская теология как современная дисциплина:
светский и религиозный аспекты 35
- Батров Р. Г.**
«Внушаемое Откровение»: о богословском толковании
аятов 53: 3–4 в рамках классической традиции суннитского тафсира 47
- Шаврина М. С.**
Межрелигиозный диалог: взгляд Исмаила Раджи ал-Фаруки 63

ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН

- Бобровников В. О.**
Абу Муслим в культурной памяти мусульман Дагестана 81
- Аликберов А. К.**
Веки формирования исламской традиции
на Северо-Восточном Кавказе 111
- Ахмадуллин В. А.**
Рассекреченные документы архивов России о вкладе мусульман
СССР в победу над гитлеровской Германией и её союзниками 121
- Файзуллин А. Р.**
Положение и деятельность татар-мусульман Казанской губернии
после Февральской революции (февраль-октябрь 1917 года) 137
- Ахмадеев К. Н.**
Ислам в Санкт-Петербурге в начале XXI в. 151

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

- Саватеев А. Д., Хайруллин Т. Р.**
Дерадикализация исламизма: опыт Саудовской Аравии 165

РЕЦЕНЗИИ

- Базылев В. Н.** рецензия на книгу: Герхард Оберхаммер:
индолог и философ / ответ. ред. д-р филос. наук Р. В. Псху. М.:
Наука – Восточная литература. 2019. 190 с. 182

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-3
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005

Published quarterly

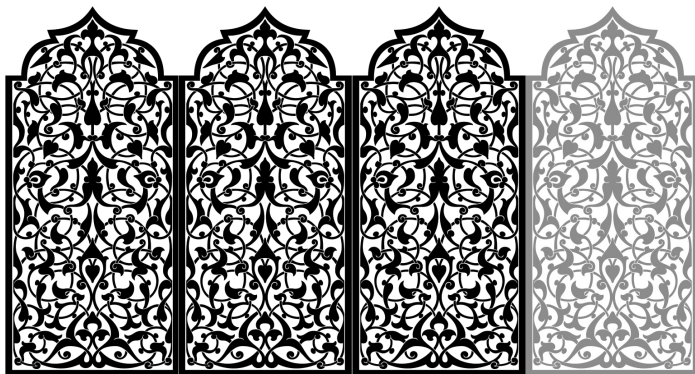
The journal is in the list of leading peer-reviewed scientific journals and publications, where major scientific results of dissertations for academic degrees of doctor and candidate of sciences are to be published in the fields on sciences according to the

Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

07.00.00 Historical Sciences and Archaeology,

23.00.00 Political Science,

26.00.00 Theology



2019

vol. 15

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 (Moscow, Russian Federation).

Smirnov, Andrey, Dr. Sci. (Philos.), member of the Russian Academy of Sciences, secretary member of the Department of Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, President of the Russian Society for Philosophy (Moscow, Russian Federation).

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).

MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD

Editor-in-Chief

Mukhetdinov, Damir, Cand. Sci. (Polit.), first deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, 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).

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

Abdrahmanov, Daniyar, Cand. Sci. (Philos.), associate professor, rector of the Bolgar Islam Academy (Bolgar, 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).

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).

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

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).

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

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

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

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

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

Meyer, Mikhail, Dr. Sci. (Hist.), prof., president of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (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).

Popova, Irina, Dr. Sci. (Hist.), prof., director of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian academy of sciences (Saint Petersburg, 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).

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).

Sledzevski, Igor, Dr. Sci. (Hist.), head of the Centre of Civilization and Regional Studies, Institute of African Studies of the Russian Academy of Sciences, deputy chairman of the Scientific Council on African Issues, Department of Global Problems and International Relations of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

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).

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' (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, 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, Russian Federation).

EDITORIAL COUNCIL

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 Science and Higher Education 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).

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).

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).

Nasyrov, Il'shat, Dr. Sci. (Philos.), leading researcher, Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, 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).

Pskhu, Ruzana, Dr. Sci. (Philos.), ass. prof. of the Department of History of Philosophy, 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).

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).

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).

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).

Yuzeev, Aidar, Dr. Sci. (Philos.), head of the Department of Social Sciences and Humanities, Kazan branch of Russian State University of Justice, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Kazan, Russian Federation).

Zolotukhin, Vsevolod, Cand. Sci. (Philos.), deputy editor-in-chief, deputy chairman of the editorial council, managing editor, ass. prof., School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University 'Higher School of Economics' (Moscow, Russian Federation).



UNCOMMERCIAL CHARITABLE FUND
«FUND FOR SUPPORT OF ISLAMIC
CULTURE, SCIENCE AND EDUCATION»



Financial support for the publication is provided by
the Fund for Support of Islamic Culture, Science and
Education

© 2019 The editorial board of "Islam in the Modern World"

© 2019 "Medina" Publishing House LLC

CONTENTS

ISLAMIC THEOLOGICAL THOUGHT

Damir V. Mukhetdinov Reflection on the Limits and Scope of the Islamic Theology	23
Aidar N. Yuzeev Islamic Theology as Modern-Day Subject of Study: Secular and Religious Aspects	35
Rustam G. Batrov «Revelation to Suggest»: on the Theological Interpretation of the Qur'anic Ayats 53:3–4 in Classical Sunnite Tafsir Tradition	47
Maria S. Shavrina Interreligious Dialogue According to Isma'īl Rāji al-Fārūqī	63

FROM THE HISTORY OF MUSLIMS OF RUSSIA

Vladimir O. Bobrovnikov Abu Muslim in Cultural Memory of the Dagestan Muslims	81
Alikber K. Alikberov Milestones of the Formation of Islamic Tradition in the North-Eastern Caucasus	111
Vyacheslav A. Akhmadullin The Unclassified Documents of Russian Archives Devoted to the Contribution of the Soviet Muslims to the Victory Over Nazi Germany and Its Allies	121
Almaz R. Fayzullin Situation and Activity of Tatar Muslim Community in Kazan Province after the 1917 February Revolution (February — October 1917)	137
Kamil N. Akhmadeev Islam in Saint Petersburg at the Beginning of the 21 st Century	151

ISLAM IN SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND PEOPLES

Anatoli D. Savateev, Timur R. Khayrullin Deradicalization of Islamists in Saudi Arabia	165
--	-----

REVIEWS

Vladimir N. Bazylev Review of the: Pskhu R. (Ed.) G. Oberhammer as Indologist and Philosopher. Moscow: Nauka-Vostochnaya literature, 2019. 190 p.	182
--	-----

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ







26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-3-23-34

Д. В. Мухетдинов

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

РАЗМЫШЛЯ О ДИСЦИПЛИНАРНЫХ ГРАНИЦАХ ИСЛАМСКОЙ ТЕОЛОГИИ

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

канд. полит. наук, ректор.

Московский исламский институт

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

проф. Восточного факультета.

Санкт-Петербургский государственный университет

(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация: Данная статья посвящена проблеме определения дисциплинарных границ исламской теологии в контексте «западного» понимания природы и места теологической мысли в системе интеллектуальных дисциплин. В ней прослеживается историческая зависимость категорий академического учения о религии (религиоведения) от религиозного учения о религии, каким оно сформировалось в христианской традиции. Приводятся аргументы в пользу того, что дальнейшее развитие гуманитарной оптики связано с деколонизацией мышления учёного. Обосновывается необходимость диалога разных интеллектуальных традиций для успешного создания концептуальной схемы, адекватной неоднородному устройству исторических форм религии. В статье доказывается, что единственной альтернативой исследовательскому вниманию к внутренним ходам и структуре дискурсивной традиции самого ислама выступает скрытое «миссионерское соревнование», которое учёный ведёт с представителями чуждой ему традиции. Подчёркивается условность любого содержательного (не бюрократического)

решения проблемы однозначной классификации исламской теологии в системе западных академических дисциплин. В заключение автор обращает внимание на существенную близость в характере авторитета исламского теолога, с одной стороны, и западного учёного или философа — с другой.

Ключевые слова: исламская перспектива, ошибки категоризации, универсализация концептов, дискурсивная традиция, деколонизация мышления, философская теология, проблема перевода.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Размышляя о дисциплинарных границах исламской теологии // Ислам в современном мире. 2019; 3: 23–34;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-23-34

Статья поступила в редакцию: 10.07.2019

Статья принята к публикации: 15.08.2019

Нельзя ли сменить перспективу, которая показала бы, что самые интересные концепты, проблемы, существа и агенты, введённые антропологическими теориями, берут начало в силе воображения тех самых обществ (народов или коллективов), которые они желают объяснить?»

Эдуарду Вивейруш де Кастру, «Каннибальские метафизики»

§ 1. Наука о религии перед вызовом исламской дискурсивной традиции

Наша статья носит вводный характер и называется «Размышляя о дисциплинарных границах исламской теологии». «Повышение уровня понимания ислама как религии»¹ (по выражению учёного Карла В. Эрнста) — именно так, пожалуй, можно охарактеризовать задачу, которая стоит перед современными исламоведами. Её осуществление едва ли возможно без обращения к содержанию самой исламской дискурсивной традиции. Сразу же поясним, что мы имеем

¹ Эрнст К. В. Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире. М.: Садра, 2015. С. 79.

в виду под этим термином. Дискурсивная традиция — это цепочка гетерогенных дискурсов¹ или способов производства знания об исламском/неисламском, которая включает в себя ссылки на священные тексты ислама и непосредственно возводит себя к Корану и Сунне. Главная функция исламской дискурсивной традиции — конституировать определённые типы событий и организовывать практику (в том числе интеллектуальную) настоящего в соответствии с представлениями о нормативной исламской практике прошлого и стремлениями к определённой исламской практике будущего.

Связью исламской дискурсивной традиции с конкретными образами прошлого, настоящего и будущего обуславливается экзистенциальный фон любых рассуждений о ней. Как подчёркивает американский антрополог Талал Асад:

«Писать о традиции означает установить с ней некоторое нарративное отношение, которое будет зависеть от того, поддерживает автор эту традицию или противостоит ей, или же считает морально нейтральной. От конкретной исторической позиции каждой партии зависит, обнаружит ли она в этой традиции единство. Иными словами, нет и не может быть никакого универсального описания живой традиции. Любая её репрезентация дискуссионна. Какую форму примет дискуссия, если она произойдёт, зависит не только от уровня способностей и квалификации каждой стороны, но и от той коллективной жизни, которой они увлечены, или же к чьей судьбе безразличны. Декларации морального нейтралитета, как обычно, не гарантируют политической беспристрастности»².

Таким образом, научное стремление к объективности и бесстрастному суждению не тождественно ни схематичной объективации, ни равнодушию, которое всегда остаётся поверхностным. Если наука сохраняет внимание к собственным границам и как-либо отличается от идеологии (даже светской), она непременно даёт слово тому феномену, который изучает, и помнит о сокрытом в этом слове целом сонме голосов. В противном случае она обречена порождать бесконечное множество замкнутых на себя систем, рутинно заполнять неизменный шаблон, конструировать никак не соотнесённую с реальностью череду моделей. Дать слово такому *говорящему* феномену, как ислам, — значит не испугаться принять его всерьёз, быть истолкованным в свете его интеллектуальной и духовной истории.

¹ Часто пребывающих в полемическом отношении, поскольку спор — неотъемлемая часть традиционной практики, сконцентрированной на обучении «правильной модели». — См.: Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 56.

² Там же. С. 58.

Отклик — таково элементарное «устройство» слова. Оно создаётся *окликнутостью* со стороны окружающих феноменов — в той мере, в которой они затрагивают, испытывают, определяют нас. Естествознание «даёт слово» по-своему, а социальные и гуманитарные науки — по-своему: детально обсуждать столь широкую и сложную тему *не по-дилетантски* едва ли позволяют тематические и формальные рамки нашей статьи. Однако важно отметить, что дело здесь не только в фундаментальном различии исследовательских областей, но и в каком-то ещё более фундаментальном их совпадении — наука всегда изучает самого человека, пути его взаимодействия с миром. Иными словами, учёный всё равно не может уйти от себя, познать мир помимо своего тела, своей психики, своих интересов и убеждений. А значит, каждая наука в силу присущей ей специфики задаёт уникальную траекторию возвращения человека к самому себе. Для того чтобы *увидеть* исламскую перспективу (во всём её единстве и многообразии), исследователь ислама должен быть готов *увидеть мир в исламской перспективе*, понять, что это вообще значит.

Подлинное религиоведение — это сравнительное изучение религий, в котором сравнивается не только предметное содержание религиозных традиций, но и языки, при помощи которых мы размышляем об этом содержании. Мы говорим не о *соизмерении* разных традиций в якобы совершенно нейтральном поле понятий *научной дисциплины*, но о *дисциплине* научного познания, которое задаётся одинаковой верностью двум обетам научной этики: обету послушания, вслушивания и обету критичности, сомнения. Речь идёт о практике интерпретации, практике исследовательского перевода, в рамках которой *описываемое* явление может концептуально *направлять* само *описание*. Из описываемого становится инструментом описания, позволяя оставлять некоторые понятия *без перевода* или однозначного соответствия.

Рассуждая о категоризации базовых структурных черт той или иной религии, американский исламовед Карл Эрнст говорит, что «если у этого метода изучения религии есть какая-то цель, отличающаяся от целей миссионеров и колонизаторов, то это разработка понятия плюралистического сообщества, стремящегося к взаимопониманию, а не к авторитарному навязыванию той или иной религиозной доктрины»¹. Скрытое равнодушие к чужому и собственному слову, равнодушие к правде не должно выдавать себя за плюрализм. Возможно, дабы избежать путаницы, лучше вести речь о *перспективности и относительности* любого акта познания, которые, разумеется, далеко не всегда завершаются релятивизмом. Чуткость к антропологическому измерению собственной

¹ Эрнст К. В. Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире. С. 91.

познавательной деятельности заставляет учёного критически отнестись к тому языку, на котором он говорит о предмете, оценить характер своего словесного отклика, поставить вопрос: «Насколько в моей речи сказывается сам изучаемый феномен?»

Поскольку цель учёного-религиоведа — не победа в скрытом миссионерском соревновании, а познание, способ понимания себя и *другого*, он должен суметь раскрыть всё богатство исламской традиции. Не является секретом, что концептуальный каркас, аналитический аппарат и «шаблон» понимания, адаптированный научным религиоведением, в значительной мере был сформирован в христианском культурном контексте, в опоре на него и отталкиваясь от него. Чёткое и вполне определённое различие между профанным и сакральным, даже если оно и осмысливается по-разному, применение в качестве *технических терминов* таких понятий, как «церковь», «теология», «церковное/светское право», «доктрина», «символ веры» и т. п. — словом, всё то, что можно обнаружить в современном научном дискурсе о религии, зависит от внутренней динамики самой христианской мысли, от *исторического* развития христианской трактовки *истории* спасения.

Внимание к этому позволяет более осторожно отнестись к универсализации данных концептов и к операции исследовательского перевода с языка одной традиции на язык другой. *Научное учение о религии*, не превращаясь в *учение самой религии*, должно помнить о контексте своего формирования и о своей связи с господствующей религиозной традицией. Иными словами, с исторической точки зрения, *учение о религии* (в данном случае — христианства) включает в себя *религиозное учение о религии*: учение о структуре, институтах и целях. Это учение о религии, в свою очередь, имеет генетическую связь с научным религиоведением, не предопределяя его выводы целиком, но всё-таки оказывая самое непосредственное влияние на многие из них. Бразильский антрополог Эдуарду Вивейруш де Кастру говорил, что задача антропологии — непрерывная деколонизация мышления¹. Данное утверждение можно расширить на все дисциплины социального-гуманитарного профиля.

Особенно актуальным оно оказывается для междисциплинарного поля религиоведения. В своей работе «Ориентализм» Э. Саид, как бы мы ни относились к отдельным его интерпретациям, сумел убедительно показать связь этноцентризма, колониальной политики

¹ См.: *де Кастру Э. В. Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии*. М.: Ад Маргинем Пресс. 2017: «Если все мы более или менее согласны с тем, что антропология, хотя колониализм и является одним из ее исторических априори, в настоящее время, похоже, подходит к завершению своего кармического цикла, тогда нужно согласиться и с тем, что пришло время придать процессу перестройки дисциплины более радикальный характер и довести ее до конца. Антропология вполне готова возложить на себя новую миссию и стать теорией-практикой непрерывной деколонизации мышления». С. 7–8.

и некритического обобщения европейского опыта со становлением академического знания об исламе и Востоке в целом. Протицируем один из показательных фрагментов его книги:

«...ориентализм — это не только позитивная доктрина по поводу Востока, которая в каждую отдельную эпоху имела на Западе, это еще и влиятельная академическая традиция (если говорить об академическом специалисте, называемом ориенталистом), равно как и область, к которой проявляли интерес путешественники, коммерческие предприятия, правительства, военные экспедиции, представители естественной истории и паломники, для которых “Восток” — это особого рода знание по поводу определенных мест, народов и цивилизаций. Восточные идиомы вошли в обиход и заняли прочное место в европейском дискурсе. За этими идиомами лежит доктринальный слой представлений по поводу Востока. Эти доктрины сформировались на основе опыта многих европейцев, большинство которых сходились во мнениях относительно таких существенных аспектов Востока, как “восточный характер”, “восточный деспотизм”, “восточная чувственность” и т. п.»¹.

К данной критике необходимо отнестись со всей серьёзностью. И всё же нет нужды говорить, что выдающиеся исламоведы прошлого (историки, антропологи, социологи, филологи — особенно не связанные с империалистическими державами) волей-неволей преодолевали ограниченность исходных установок, допускали трансформацию собственного горизонта предрассудков при встрече с исламской традицией. И благодаря их работе сами мусульмане смогли обрести более объёмный и исторически конкретный взгляд на ислам. Залогом успеха данной исследовательской практики была интеллектуальная честность и самокритичность. В свою очередь, именно предположение о *полной пассивности* исламской дискурсивной традиции (т. е. дискурса в его связи с нормативной практикой) в процессе формирования академического образа ислама является типично ориенталистским предрассудком, лишаящим «восточную традицию» её интеллектуальной силы.

§ 2. Концептуальная проблематизация вопроса об исламской теологии

Следующим этапом развития критической оптики в изучении религий станет упомянутая деколонизация мышления религиоведа. Это значит, что учёный, если он стремится *понять* ислам, должен перестать сводить ислам к системе *понятных жестов* и *структур*. В ходе анализа

¹ Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Мир, 2006. С. 315.

исламской традиции должен измениться сам «шаблон» понимания. Учёный обязан отнестись к ней серьёзно, увидеть в ней одну из возможных «картографий» религиозного опыта. Как это связано с заявленной темой? В рамках своего текста мы хотели не столько ответить на вопрос о природе и границах исламской *теологии*, сколько при помощи современных подходов в *исламоведении* проблематизировать метод самого вопрошания и поиска ответа на данный вопрос.

Тут можно упомянуть проект «*исламологии*» французского философа Мухаммада Аркуна¹ или концепцию исламской дискурсивной традиции американского культурного антрополога Талала Асада. В любом случае ислам не знает института вселенских соборов, духовенства как распорядителя таинств, церкви и догматического богословия в строгом смысле этих слов, а значит, «догматическая ограда» ислама, исламская ортодоксия *теологически* (хотя и не *идеологически* — в связи с установлением правильного «режима истины» и легитимацией власти) имеет несколько иную природу, нежели в христианстве. Возникает целый ряд закономерных вопросов: имеется ли в исламской традиции точный аналог различения *теологии* и *философии* (спорно)? Идентичен ли арабский термин *калам* термину *теология* (нет), а *фалсафа* термину *философия* (нет)? Термин *акида* — термину «*символ веры*» или «*вероучение*» (скорее, нет)? Идентичны ли структуры исламской и христианской *теологии* (очевидно, нет)? Каков общий арабский термин для обозначения всей совокупности *теологических наук*? Мы не будем подробно разбирать каждую из этих проблем, укажем лишь на известную условность имеющихся ответов.

Современные исследователи, в частности российские историки философии Тауфик Ибрагим и Наталья Ефремова, говорят о трёх религиозно-философских школах классического ислама: о *каламе*, *фалсафе* (это именно восточный аристотелизм и неоплатонизм) и *суфизме*, к которому они относят и *ишракизм* ас-Сухраварди. Нынешний директор Института философии РАН Андрей Смирнов относит *ишракизм* к отдельному направлению мысли, а также подчёркивает философское измерение *исмаилизма*². Все они предпочитают вести речь о *теолого-философской* литературе или исламской традиции мысли, не отделяя религиозно-«доктринальное» знание, то есть *теологию*, от философского и научного знания непроницаемой границей, хотя и не считая всю исламскую мысль в равной мере *философичной*³.

¹ См., например: Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 244–272.

² См.: История арабо-мусульманской философии: учебник / под ред. А. В. Смирнова. М.: Академический Проект, 2013. С. 69–189.

³ См. также: Фролова Е. А. Арабская философия: Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. В частности: «Они [мутазилиды] положили начало теоретической, спекулятивной *теологии*, *калама*, как самостоятельной области знания наряду с фикхом и способствовали становлению в арабо-мусульманской *культуре философского знания* (курсив наш. — Д. М.)». С. 54.

Считать ли какого-либо исламского интеллектуала философом или теологом (или тем и другим одновременно), определяет исторический контекст и неформальная конвенция, которая выявляет меру критичности и рациональной последовательности изучаемого автора. Насколько в исламе имеются теологические размышления, не сводимые к историко-филологическому изучению хадисов, разработке основ фикха, методологии толкования Корана, наукам лингвистического профиля, настолько они являются *философской* теологией. Исламская философия, в свою очередь, является *теистической* по проблемному полю и мировоззренческой ориентации. Чёткой границы между ними не существует — речь идёт о традиции мышления, которая посвящает себя решению проблемы соотношения знания и веры. О философии, если использовать выражение Натальи Ефремовой, как «теологическом изучении мира, исследовании сущих в плане их свидетельства о Творце их»¹.

Приведем один пример: известный трактат ал-Газали XI в. «Опровержение философов» разворачивает критику лишь одной философской школы классического ислама — *фалсафы*. При этом ал-Газали, не говоря уже о его последователях в XII–XIII вв. (т. н. «синтез калама с фалсафой» — Фахрутдина ар-Рази, Сайфуддина ал-Амиди и ал-Кадил-Байдави), сам находился под влиянием целого ряда идей *фаласифа*. Он спорит с ними как с представителями особого исламского учения, которое, на его взгляд, в меньшей степени соответствуют коранической парадигме, чем ашаритский калам или определённые формы суфизма. Сами *фаласифа* считали философию и религию «молочными сёстрами» (Ибн Рушд), двумя путями постижения одной истины. Философия, по мнению Ибн Рушда, раскрывает внутренний смысл богооткровенной истины, выраженной в образно-символической форме.

§ 3. Определение границ исламской теологии и деколонизация исследовательского поля

Таким образом, в исламе отсутствует догматическая теология в строгом смысле слова, которая была бы подкреплена непререкаемым религиозным авторитетом Вселенских соборов или главы Церкви. Исламская *иджма*, консенсус ученых, имеет гораздо более неформальный статус². Неформальным согласием, а не утверждением высших иерархов, был

¹ Ефремова Н. В. Ислам: философия, религия, культура. М.: Наука, 2015. С. 67–68.

² Как справедливо отмечает немецкий исследователь исламского права М. Роз, в исламе отсутствует *иджма* по поводу самой *иджмы*.

сформирован и «канон» шести достоверных сборников хадисов в суннизме. Каждый человек оставлен наедине со своим знанием и незнанием, а его мнение не обладает иммунитетом к критике и учитывается лишь в меру рациональной обоснованности и убедительности. Такие авторитетные для современных религиозных «пуристов» средневековые авторы, как Ибн Таймийя или Ибн Кайим ал-Джаузия, разделяли целый ряд позиций, которые расходятся с суннитским мейнстримом. Например, по проблеме вечности/конечности ада¹. При этом их сложно назвать «еретиками», поскольку иной, чем в христианстве, характер «ортодоксальности» в исламе (более консенсуальный и открытый) затрудняет выявление чётких критериев ереси, выводящей человека за пределы ислама.

На наш взгляд, авторитет исламских теологов по своей природе оказывается ближе к авторитету в области науки (англ. *сайенс, science*) и философии, нежели к «сакральному» и «мистагогическому» (связанному с введением человека в таинства) авторитету христианской теологии, говорящей, в отличие от религиозной философии, в чётких догматических рамках с санкции и от лица Церкви. И в связи с этим вовсе не случайно, что фундаментальный труд татарского богослова-просветителя конца XIX — первой четверти XX века Зияэтдина Камали, связанный с проблемами религиозного обновления, образования, взаимосвязи веры и знания, называется «Философия ислама». Там он подчёркивает: «...нельзя отмахиваться от мудрости и философии, содержащихся в некоторых религиозных вопросах, лишь по причине неспособности нашего разума обнаружить их. Мы должны оставить их рациональное решение на будущее. Их разрешат время и обстоятельства... Лишь сущность и истина Всевышнего Аллаха выше сферы разума... религия ислам остаётся непоколебимой в своём качестве рациональной религии»².

Именно с учётом всего сказанного ранее о деколонизации мышления учёного, о предоставлении слова самой дискурсивной традиции ислама, о внимании к проблематичности однозначного перевода и должен даваться ответ на вопрос о дисциплинарных границах исламской теологии. В противном случае вместо обнаружения внутренних границ такой *дисциплины*, как исламская теология, мы столкнёмся лишь с внешним её *дисциплинированием*, которое удобно для бюрократической системы, но едва ли способствует делу мысли и спасения.

¹ См.: Pagani S. Ibn 'Arabī, Ibn Qayyim al-Jawziyya, and the Political Functions of Punishment in the Islamic Hell // Lange C. (ed.) *Locating Hell in Islamic Traditions*. Leiden, Netherlands: Brill, 2016. Pp. 175–207.

² Камали З. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1: Философия вероубеждения. Казань: Татарское книжное издательство, 2010. С. 135–136.

Литература

Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 244–272.

Асад Т. Идея антропологии ислама // *Islamology*. Т. 7. № 1. 2017. С. 42–60.

Ефремова Н. В. Ислам: философия, религия, культура. Ч. 1. Теолого-философская мысль. М.: Наука, 2015. 230 с.

История арабо-мусульманской философии: учебник. / под ред. А. В. Смирнова. М.: Академический Проект, 2013. 255 с.

Камали З. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1: Философия вероубеждения. Казань: Татарское книжное издательство, 2010. 319 с.

Кастру де Э. В. Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 200 с.

Сауд Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Мир, 2006. 637 с.

Фролова Е. А. Арабская философия: Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. 464 с.

Pagani S. Ibn 'Arabī, Ibn Qayyim al-Jawziyya, and the Political Functions of Punishment in the Islamic Hell // Lange C. (ed.) *Locating Hell in Islamic Traditions*. Leiden, Netherlands: Brill, 2016. Pp. 175–207.

References

Arkoun M. (2017). *Pereosmyslyaya islam segodnya* [Rethinking Islam Today]. *Islamskaya mysl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskii ezhegodnik*. Vol. 2. Moscow: Medina. Pp. 244–272.

Asad T. (2017). *Ideya antropologii islama* [*The Idea of Islamic Anthropology*]. *Islamology*. Vol. 7. No. 1. Pp. 42–60.

Castro de E. V. (2017). *Kannibal'skie metafiziki: rubezhi poststrukturnoi antropologii* [Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology]. Moscow: Ad Marginem Press. 200 p.

Efremova N. V. (2015). *Islam: filosofiya, religiya, kul'tura. Chast' 1. Teologo-filosofskaya mysl'* [Islam: Philosophy, Religion, Culture. Part 1. Theological-Philosophical Thought]. Moscow: Nauka. 230 p.

Frolova E. A. (2010). *Arabskaya filosofiya: proshloe i nastoyashchee* [Arabic Philosophy: Past and Present]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur. 464 p.

Smirnov A. V. (ed.) (2013). *Istoriya arabo-musul'manskoi filosofii* [History of Arab-Muslim Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt. 255 p.

Kamali Z. (2010). *Filosofiya islama: v 2 t. T. 1. Ch. 1: Filosofiya veroubez-hdeniya* [Philosophy of Islam. In 2 volumes. Vol. 1. Part 1. Philosophy of Belief]. Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 319 p.

Pagani S. (2016). Ibn 'Arabī, Ibn Qayyim al-Jawziyya, and the Political Functions of Punishment in the Islamic Hell. Lange C. (ed.) *Locating Hell in Islamic Traditions*. Leiden: Brill. Pp. 175–207.

Said E. W. (2006) *Orientalizm. Zapadnye kontseptsii Vostoka* [Orientalism]. Saint Petersburg: Russkii Mir. 637 p.

REFLECTION ON THE LIMITS AND SCOPE OF THE ISLAMIC THEOLOGY

Abstract. The present article is devoted to the issue of determining the disciplinary boundaries of Islamic theology in the context of the 'Western' views on nature and place of theological thought in the framework of intellectual subjects. The author emphasizes the historical dependency of the terms used in academic study of religion (religious studies) on the religious teaching of religion, as it has formed in Christian tradition. It is shown that the further progress of critical optics of social sciences and humanities is tied with decolonization of the scholar's thinking. The urgent need for dialogue between different intellectual traditions is substantiated, for it is necessary to create a conceptual framework that is to be adequate to heterogeneous nature of the historical forms of religion. It is being proven in the article presented that there is only one alternative to the scholar's consideration of the inner connections and the structure of discursive tradition of Islam itself: a covert 'missionary contention' conducted by the scholar against those belonging to the other tradition. It is stressed that any genuine (as opposed to formal) solution to the problem of unequivocal classification of Islamic theology in Western academic system may only be conditional. In conclusion the author turns to the essential affinity in the nature of authority of Islamic theologian, on the one hand, and that of Western scientist or philosopher, on the other.

Keywords: Islamic perspective, categorizing errors, universalization of concepts, discursive tradition, decolonization of thinking, philosophical theology, translation problem.

Damir V. MUKHETDINOV,

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





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-2-35-46

А. Н. Юзеев

Казанский филиал Российского государственного университета правосудия, г. Казань

ИСЛАМСКАЯ ТЕОЛОГИЯ КАК СОВРЕМЕННАЯ ДИСЦИПЛИНА: СВЕТСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТЫ

ЮЗЕЕВ Айдар Нилович —

заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин,
доктор философских наук, профессор.

Казанский филиал Российского

государственного университета правосудия

(420088, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, 2-я Азинская ул., д. 7а).

E-mail: youzeev@yandex.ru

Аннотация. Основные идеи о происхождении мира татарский мыслитель XIX в. Шигабутдин Марджани изложил в нескольких произведениях: *Хакк ал-байан...* («Истина, объясняющая...»); *Китаб ал-хикма ал-балига...* («Книга о зрелой философии...»), *Китаб ал-азб ал-фураат ва-л-ма аз-зулал...* («Книга о пресной, освежающей, ключевой воде...») и *Рисала би-т-тарики ал-мусли...* («Трактат достойным подражания путем...»). В основном следуя убеждениям фаласифа о вечном творении мира, критикуя идеи мутакаллимов о соотношении Бога и атрибутов, Марджани разработал собственную концепцию возникновения мира. Рассуждения богослова о возникновении мира допускали концепцию его вечного творения. Марджани утверждал, что только Бог — вечный, безначальный, трансцендентный и имманентный миру, в бесконечном времени вечно творит мир.

Ключевые слова: возникновение мира, ислам, критика мутакаллимов.

Для цитирования: Юзеев А. Н. Марджани о возникновении мира // Ислам в современном мире. 2019; 3: 35–46;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-35-46

Статья поступила в редакцию: 05.07.2019

Статья принята к публикации: 15.08.2019

Вопрос о происхождении мира является одним из актуальных в мусульманской теологии и философии, поскольку в свое время получил два противоположных толкования. Одни мыслители, а именно мутакаллимы, утверждали, что Бог предшествовал миру, сотворил мир из ничего во времени (временное творение), другие — фаласифа, — что Бог творит мир вечно. Татарский мыслитель Шигабутдин Марджани (1818–1889) не остался в стороне от этого вопроса и в своем творчестве часто к нему возвращался. Основные идеи относительно происхождения мира он изложил в таких своих трудах, как *Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-масалат худус алам ал-амр ва-т-такдир*¹ («Истина, объясняющая и описывающая вопрос возникновения мира (божественного) повеления и предопределения»); *Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийя фи шарх ал-акаид ал-ханафийа*² («Книга о зрелой философии, помогающей объяснить догматы ханафитов»), *Китаб ал-азб ал-фурат ва-л-ма аз-зулал ан-накиа ли-гилла равам ал-абраз ли-асрар шарх ал-Джалал*³ («Книга о пресной, освежающей, ключевой воде, объясняющей тайны комментария к ал-Джалал», издана, по свидетельству самого Марджани, в Стамбуле в 1875 году⁴) и *Рисала би-т-тарика ал-мусли ва-л-акида ал-хусна*⁵ («Трактат достойным подражания путем и наилучшим убеждением», опубликованный в 1890 г. уже после смерти автора).

В вопросе о происхождении мира Ш. Марджани следовал в основном концепции фаласифа — арабо-мусульманских мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования, приверженцев концепции вечного творения. Согласовывая их взгляды с идеями ханафитских авторитетов (таких как Абу Ханифа (ум. в 767), Абу Джафар

¹ Марджани Ш. Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-масалат худус алам ал-амр ва-т-такдир. Самостоятельное сочинение, изданное как приложение к книге Марджани Ш. Китаб ал-барк ал-ваמיד фи-р-радд ала-л-багид ал-мусамма би-н-накид. Казань, 1888.

² Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийя фи шарх ал-акаид ал-ханафийа. Казань. 1888.

³ Марджани Ш. Китаб ал-азб ал-фурат ва-л-ма аз-зулал ан-накиа ли-гилла равам ал-абраз ли-асрар шарх ал-Джалал. Т. 1. Стамбул, 1900. Самостоятельное сочинение, изданное как примечания [хашийа] на полях книги «Хашийа ал-фадил Исмаил ал-Каланбави ала ал-Джалал».

⁴ Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. Т. 2. Казан, 1900. Б.52.

⁵ Марджани Ш. Рисала би-т-тарика ал-мусли ва-л-акида ал-хусна. Казань, 1890.

ат- Тахави (ум. в 933/935), ал-Матуриди (ум. в 944), Абу-л-Муин ан-Насафи (ум. в 1114), разработавших методiku использования рационалистических принципов при решении религиозно-правовых вопросов) и критикуя воззрения мутакаллимов, он создал, таким образом, собственную концепцию возникновения мира.

Для объяснения возникновения мира от Первоначала Ш. Марджани обратился к принятой у восточных перипатетиков платоновской концепции эманации — теории истечения, перехода от высшей и совершенной ступени Универсума к низшим ступеням — Единое, божественный разум, божественная душа, тело, не конкретизируя аристотелевскую космологию (происхождение десяти разумов, девяти небесных сфер и планет). Эта концепция была изложена Марджани в сочинении *Рисала би-т-тарики ал-мусла ва-л-акида ал-хусна*. Возможно, он полагал, что большая часть общественности неадекватно воспримет эту концепцию, поэтому не раскрыл ее полностью.

«Поскольку тому, что нуждается в ином, — пишет Марджани, — что-бы существовать или воздействовать, ничто не предшествует, ввиду того, что невозможна изначальность множественности, постольку доказано бытие Разума. А поскольку отсутствует причинная [связь] между вмещающим и вмещаемым, постольку доказана множественность его [Разума], соответствующая множественности небесных сфер. Первое, что создал Аллах, — Разум. Посредством его эманировал другой [Разум], душа и тело в своих телесных оболочках. Для каждого из них — известное место. Они понимают [небесные Разумы], как им велено. А затем [появляется] мир со всеми своими частями, в целом и в частностях, с небесными и земными [сущностями]. Он возник, и ему предшествует чистое не-бытие. Итак, очевидно, воздействие [*ат-тасир*] означает необходимость изменения состояния, а иначе возможность абсолютно исчезает»¹.

Традиционно мыслитель связывает возникновение мира с Богом: «Мир как то, что кроме Всевышнего Аллаха, или все сущее и бытийствующее, является возникшим. Он создан знанием и могуществом Всевышнего Творца, согласно Его воле. Это входит в догматику веры и это должны исповедовать мусульмане»².

Бог как Явитель, сотворивший все сущее на земле, считает Марджани, есть то, что не поддается описанию, умопостижению, остается недоступным человеческому разуму. «Знай, что доказано мудрецами и людьми разума арифами [гностиками], что Первый — Всевышний и Священный. Он — достоверная истина во всех отношениях, совершенное Сущее. [Он] выше совершенства, сущности бытия и актуальности, всецело выше того, чтобы Ему сопутствовали потенция и возможность.

¹ Марджани Ш. Рисала би-т-тарики ал-мусла ва-л-акида ал-хусна. С. 12.

² Марджани Ш. Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-масала худус алам ал-амр ва-т-такдир. С. 65.

Он — совершенный атрибутами, совершенный действиями. Не приписывается к Его описанию потенция. Его акт является сущим и актуальным. По отношению к Нему никакая соотносительность не предствима»¹.

Ш. Марджани комментирует изречения Абу Хафса ан-Насафи² относительно характеристик Бога: «(Он – не акциденция). Потому что она не существует сама по себе, но нуждается во вместилище и в субстрате, где бы эта акциденция осуществлялась. Аллах выше того, чтобы нуждаться в чем-то ином. (Он – не тело). Потому что оно [тело] состоит из делимых частей или из первоматерии (*хайула*) и формы, или из индивидуальных субстанций. Неизбежно [в теле] имеются части, имеющие размер, и в нем можно представить одно отличие от другого. (Он – не субстанция). Поскольку она неделимая часть или бытийно-возможное, не нуждающееся во вместилище или в субстрате. А Он — Всеславный превыше всего такого. (Он – не облечен формой), потому что форма — одна из характеристик тел, возникающая с помощью количества и качества и объятия границ и направлений. (Он – не ограничен), то есть Он превыше того, чтобы служить вместилищем непрерывному количеству, такому как размеры. (Он – не поддающийся счету), то есть Он очищен от того, чтобы попадать под счет. Так что Он не характеризуется численным единством»³. Таким образом, согласно татарскому богослову, Бог со всеми своими свойствами необходим, вечен, бесконечен, никем не создан, ни в ком не нуждается. Его атрибуты неотделимы от Его сущности.

Марджани полагал Бога как того, «Кто сотворил мир», противопоставляя Ему сам мир — «то есть все, что кроме Всевышнего Аллаха из бытийствующего: и материальное, универсалии и частичное (в целом говоря бытийствующее любого рода)»⁴.

Мир, по Марджани, — свойство самой сущности Бога, имманентного и трансцендентного миру, представляющего собой свет. «А Он есть не что иное, как явление вещи и ее становление. Итак, Его сущность явлена для Своей сущности благодаря самой себе. Всякое явление и духовный свет, присущий Его сущности, всякий свет и Его сущность есть Его бытие. А Его бытие есть Его знание, а Его знание есть Его могущество, а Его могущество есть Его созидание, так что не ускользает от Его знания ни малейшая пылинка и не избегает Его могущества и созидания незначительная часть или наименьшая и самая скрытая»⁵.

¹ Марджани Ш. Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-масала худус алам ал-амр ва-т-такдир. С. 68.

² Абу Хафс Умар б. Мухаммад ан-Насафи (1068–1142) — теолог, автор популярной среди суннитов-ханафитов книги «Акаид ан-насафийа» («Догматы ан-Насафи»).

³ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийа фи шарх ал-акаид ал-ханафийа. С. 26.

⁴ Там же. С. 21.

⁵ Там же. С. 30.

Мыслитель полагает, как уже было отмечено, что не-бытие предшествует бытию: «Не-бытие (*ал-адам*) не таково, чтобы описывать-ся таким образом, так как оно есть только неподдельное (*махдум*) и чистое отрицание. Нет положения, называемого не-бытием или отрицанием... чтобы владеть им как устойчивым понятием или сравнивать с бытийным положением. Напротив, оно представляет собой неосуществление предиктирования бытийного (*ал-мавджуд*) предполагаемой реальности»¹.

Он пишет о соотношении бытия и не-бытия: «Поскольку со стороны бытия оно [возникновение] связано с другим, постольку необходимо, чтобы понятия *бытие* и *не-бытие* были равнозначны, и чтобы [вещь] не могла явиться к бытию иначе как под воздействием иного». Теолог полагает, что такого толкования придерживались все ханафиты и старейшины-ашариты, поясняя: «Понятие возникновения в языковом смысле означает, что его бытие не принадлежит сущности [вещи]»².

Марджани комментирует выражение *Не-бытие есть ничто*: «Из-за слов Всевышнего: “Я ведь сотворил тебя раньше, а был ты ничем”³, и суждение [религиозное] необходимо разуму. От этого отступает только секта мутазилитов, которые говорят, что возможное не-бытие упрочено во внешнем мире, свободном от бытия»⁴. Таким образом, согласно Марджани, мир возник из не-бытия, как считали и мутазилиты, хотя в отличие от последних, он не полагал, что «не-бытие есть вещь».

Естественно, процесс возникновения теолог объясняет, обращаясь к авторитету веры: «Как известно, согласно закону (*шариа*) и как то необходимо установлено в религии, так что это должна исповедовать вся община, смысл возникновения состоит в том, что [ничто] сотворено Всеславным Аллахом и существует благодаря тому, что Он это произвел, происходит [в бытие] благодаря тому, что Он этому дал возникнуть, в каком бы то ни было отношении, [в некоторый] момент, [в некоторое] время, [в некотором] месте и тому подобном состоянии и положении, поскольку в незыблемом Тексте сказано именно это и не более того»⁵. Почти то же самое в другой редакции: «В вопросе возникновения мира должно держаться того, что вменил в обязанность Аллах и выполнять только то, что возложил на нас Аллах. Поскольку только Всевышний устанавливает нормы и распоряжается законами...

¹ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийа фи шарх ал-акаид ал-ханафийа. С. 18.

² Марджани Ш. Китаб ал-азб ал-фурат ва-л-ма аз-зулал ан-накиа ли-гилла равам ал-абраз ли-асрар шарх ал-Джалал. Т. 1. С. 47.

³ Крачковский И. Ю. Коран / пер. смыслов. М.: Феникс, 2016. 19: 9.

⁴ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийа фи шарх ал-акаид ал-ханафийа. С. 139.

⁵ Марджани Ш. Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-масалат худус алам ал-амр ва-т-такдир. С. 66.

Поистине, Всевышний сотворил все и действия согласно Его воле, и Он распоряжается всем. Он Всезнающий и Всемогуший»¹.

В вопросе возникновения мира Марджани придерживается концепции фаласифа: «Согласно ханафитам, всякое возможное возникает. Несомненно, для этого необходим вечный творец. Под возникновением ханафиты имеют в виду именно это. Отсюда и вытекает их утверждение, что вечный (*ал-кадим*) и необходимый (*ал-ваджиб*) — синонимы и всякое возможное (*мумкин*) возникает. А объяснение [возникновения] предшествующим не-бытием по сущности есть возникновение сущностное или же по времени — [возникновение] временное, есть возникновение необходимое». Далее Марджани указывает на то, что вышеприведенное утверждение выдвинули фаласифа и ханафиты им не противоречат².

Мыслитель следует концепции фаласифа о вечности творения мира в бесконечное время: «А вечный (*ал-кадим*) является бытийно-необходимым по сущности (*ваджиб ал-вуджуд би-з-зат*), и нельзя представить вечность (*кидам*) помимо Его и утверждения, к которому пришли фаласифа о вечности мира в значении постоянства бытия небесного мира сущностей (*ал-улуввийат*) и утверждения возникшего, происходящего в бесконечном времени. И сделали его [бесконечное время] посредником для установления отношения с земным миром сущностей (*ас-суфлийат*), возникающим в нем [бесконечном времени]. А это не противоречит истине утверждения о возникновении мира со всеми его частями, принятой истинным шариадом»³.

Также вслед за фаласифа Марджани утверждает тождественность понятий «вечное» и «необходимое»: «(Вечный) из имен Всевышнего Аллаха, приведенное в Законе и включенное в предание Ибн Маджи⁴ и других, подобно Существуемому (*ал-муджид*), Создателю (*ал-мухдис*), Сущему (*ал-мавджуд*). Поэтому и выбрал Его автор [ан-Насафи]⁵ — да будет милостив к нему Аллах — сообразно с Необходимым, хотя они имеют и один смысл»⁶.

На первый взгляд Марджани не приемлет идеи фаласифа о вечности мира: «А утверждение о вечности мира совершенно ложно и противоречит истине». Но, рассуждая от противного, он полагает, что

¹ Марджани Ш. Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-масала худус алам ал-амр ва-т-такдир. С. 67.

² Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийа фи шарх ал-акаид ал-ханафийа. С. 22; Марджани Ш. Китаб ал-азб ал-фурат ва-л-ма аз-зулат ан-накиа ли-гилла равам ал-абраз ли-асрар шарх ал-Джалал. Т. 1. С. 47.

³ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийа фи шарх ал-акаид ал-ханафийа. С. 24.

⁴ Абу Абдаллах Мухаммад б. Йазид ал-Казвини, известный как Ибн Маджа (824–886) — знаменитый хадисовед, автор одного из шести суннитских канонических сводов хадисов «Сунан Ибн Маджи».

⁵ Имеется в виду тот же Абу Хафс ан-Насафи и его «Акаид ан-насафийа» («Догматы ан-Насафи»).

⁶ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийа фи шарх ал-акаид ал-ханафийа. С. 23.

называть наш мир вечным можно: «Однако при этом точно известно, что это утверждение является неверием не потому, что вечным в каком бы то ни было смысле нельзя называть “то, что кроме Царя всемилостивого”, ибо только два Его имени нельзя приписывать ничему иному, кроме Всевышнего, а именно Аллах и Милостивый (ар-Рахман), как о том известно. А в Откровении есть Его — да славится имя Его — высказывание “ка-л-урджун ал-кадим” “Точно старая пальмовая ветвь” [36: 39]»¹.

Этот же тезис можно встретить в другом изложении: «Знай, что утверждение о вечности мира — безбожие, не потому что его нельзя распространять на “то, что кроме Всевышнего Аллаха”, поскольку в своем языковом значении слово “кадим” (старый, вечный) применимо к бытийно-возможному [миру] и не является безбожием. И это ниспослано словами Всеславного Аллаха “ка-л-урджун ал-кадим” “точно старая пальмовая ветвь” [36: 39] и подобно этому»².

Определенное место в соотношении Бога и мира занимает проблема соотношения Бога и атрибутов. Марджани полагает, что только избранные религиозные авторитеты могут толковать проблему соотношения сущности Бога и атрибутов: «Знай, что божественные атрибуты, хотя и близки по смыслу, но между одним и другим имеется тонкое характерное отличие. Его знают только избранные из людей божьих. Первые поколения [мусульман] (*салаф*) утверждали атрибуты Всевышнего и высочайшие имена, следуя за Писанием Бога и Сунной Пророка. И они придерживались этого. То, что утверждено в Писании и Сунне из имен и атрибутов, присуще Всевышнему без аллегорического толкования [*тавил*], без того, чтобы один атрибут возводить к другому, одновременно с отрицанием многочисленности, превышения [сущности], инаковости и тождественности (*ал-айнийя*), в прямом смысле, а не в том смысле, что изобрели “юноши”-ашариты. Поэтому древние в своих выражениях не называют Всевышнего именем “бытийно-необходимый”. Действительно, применяют его те, кто использует его как термин философии. А тот, кто притязает на то, что есть иджма (консенсус общины) по этому поводу, тот противоречит иджма. Таков смысл высказывания “все, что не имеет доказательства, должно быть отвергнуто”. Нельзя говорить это иначе, как в этом смысле»³. Следовательно, он полагает тождественность имен и атрибутов Бога.

Марджани критикует позицию мутазилитов, которые говорили, что «Всевышний, глаголящий речью, запечатленной на Скрижали знаками, а на человеческом языке — буквами. А это ложное мнение по необходимости,

¹ Марджани Ш. Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-масалат худус алам ал-амр ва-т-такдир. С. 65.

² Марджани Ш. Китаб ал-азб ал-фурат ва-л-ма аз-зулал ан-накиа ли-гилла равам ал-абраз ли-асрар шарх ал-Джалал. Т. 1. С. 56.

³ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийя фи шарх ал-акаид ал-ханафийа. С. 26.

из-за желания скрыть отрицание атрибута речи, на который единодушно согласились пророки — да будет мир над ними»¹.

Взгляды ашаритов по проблеме соотношения Бога и атрибутов Марджани раскрывает, ссылаясь на *Акида ал-махзулийа* Абу Мути Макхуля ан-Насафи². «Говорят ашариты, что атрибуты бывают двух видов: сущностные и атрибуты действия. А что касается сущностных атрибутов, таких как жизнь, могущество, слух, зрение, знание, речь, желание, воля, то они извечные. А атрибуты действия, такие как творящий, осуществляющий, питающий, оказывающий благо, дарующий милость, делающий добро, дающий милосердие, прощающий, ведущий по праведному пути, то они сотворенные (*махлука*)». Вместе с тем Ш. Марджани излагает и свою точку зрения: «Мы же говорим, что Всевышний со всеми Своими атрибутами и именами — Вечный и Безначальный, а атрибуты Всевышнего и Его имена не отличны от Него и не тождественны Ему»³, поясняя: «Они — атрибуты Всевышнего и Его высочайшие имена; “не тождественны Ему”, то есть не являются Его сущностью; “не отличны от Него”, подобно тому, что каждый атрибут по отношению к другому не является Им и не отличный от Него»⁴. Такая позиция в основном соответствует взглядам ашаритов, а интерпретация Марджани по этому вопросу не отличается от толкований современных ученых⁵.

Марджани критикует позицию поздних ашаритов, которые «говорили о множественности атрибутов, их различности и сверхсущности [Бога], создали утверждение о бытийно-возможности атрибутов, что вынужденно привело к их возникновению»⁶, и, как он полагает, для того чтобы скрыть противоречивость своих взглядов в отношении атрибутов и их отличия от сущности Бога, заимствовали у фаласифа положение «возникновение во времени» применительно к своей трактовке проблемы атрибутов.

Поздние ашариты, пишет Марджани, «объявили, что именно это [возникновение во времени] имеется в виду у предшествующих почтенных мужей и это же имеется в виду под возникновением в необходимых постулатах религии». Такая позиция вызывает у богослова недоумение: «Хотел бы я знать, какое же здесь было откровение, где же есть единогласие, и какая же здесь имеется необходимость? Даже если они [ашариты] и бегут от невозможного, оно их неизбежно настигает, и они впадают в погибель»⁷.

¹ Марджани Ш. *Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийа фи шарх ал-акаид ал-ханафийа*. С. 31.

² «Догматы Махзуля» Абу Мути Макхула ан-Насафи (ум.930) — одно из ранних сочинений по вероучению в Мавераннахре.

³ Марджани Ш. *Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийа фи шарх ал-акаид ал-ханафийа*. С. 38.

⁴ Там же. С. 31.

⁵ Ислам на европейском Востоке: энциклопедический словарь. Казань, 2004. С. 29.

⁶ Марджани Ш. *Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийа фи шарх ал-акаид ал-ханафийа*. С. 22.

⁷ Там же.

Мыслитель поддерживает позицию праведных ханафитов и старейшин ашаритов, полагая: «Первейшим образом под отличием от Его самости и Его атрибутов подразумевается отличие в языковом [прямом] смысле». Марджани считает, что они имели в виду только это и не говорили вовсе о различности атрибутов. Он не согласен с позицией поздних ашаритов, которые исказили вышеприведенное утверждение «из-за того, что полагали, будто атрибуты сверх Его сущности вынужденно привели к утверждению об их множественности и бытийно-возможности»¹.

Сам теолог полагает, что атрибуты пребывают в самой сущности Бога (*каима би-затиhi*): «А как же иначе, ведь Он — Всеславный, со всеми Своими атрибутами и именами — Единый и со всеми Своими именами и атрибутами — Вечный без всякого подозрения на многочисленность [бытийно-необходимых] и множественность [бытийно-вечных]»².

Марджани также комментирует термин «безначальный» (атрибут) (*азалийа*), который «[используется] по причине невозможности совершенства в ином [кроме Бога] и [невозможности] ущербности в отношении сущности Всевышнего и невозможности становления возникшего в сущности Всеславного. Следовательно, между сущностью и атрибутами вовсе нет многочисленности и различности. И совсем нет необходимости в множественности бытийно-вечных и в многочисленности бытийно-необходимых. Подобно тому, как нет необходимости [наличия] в Его вечности вечно созидаемого»³.

В противовес мутакаллимам, утверждавшим конечность во времени всего возможного, кроме божественных атрибутов, Марджани доказывал, что конечность во времени не охватывает всех вещей, поскольку в нее не входит само время⁴. С этих позиций он комментирует выражение Абу Хафса ан-Насафи «А Он — образование для мира и для каждой его части *для* [ли] времени его существования», заостряя внимание на словах «*для* [араб. *ли*] времени» и трактуя их: «...то есть во время существования мира, подобно словам Всевышнего: “И устроим Мы весы верные для дня воскресения”»⁵. Применена частица “ли” («для»), чтобы показать, что время не является условием устройства и творения мира согласно Его знанию и в соответствии с Его волей и предопределением. Поскольку творение — вечное, надвременное. А сотворенные вещи возникли при упорядочивании в свои времена [раньше или позже

¹ Марджани Ш. Китаб ал-азб ал-фурат ва-л-ма аз-зулал ан-накиа ли-гилла равам ал-абраз ли-асрар шарх ал-Джалал. Т. 1. С. 47.

² Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийа фи шарх ал-акаид ал-ханафийа. С. 31.

³ Там же. С. 31.

⁴ Там же. С. 39.

⁵ Крачковский И. Ю. Коран / пер. смыслов. 21: 47.

друг друга] одновременно с очищением от возникновения чего-либо, названного связью с Его сущностью и атрибутами»¹. Иными словами мыслитель полагает, что время — понятие вечное, с помощью которого Бог вечно творит мир².

Таким образом, в своих рассуждениях о возникновении мира Ш. Марджани относился к концепции его вечного творения как к допустимой. Он утверждал, что только Бог — вечный, безначальный, трансцендентный и имманентный миру, в бесконечном времени вечно творит мир. Углубляя позицию фаласифа в вопросе возникновения мира, критикуя идеи мутакаллимов о соотношении Бога и атрибутов (исключая ранних ашаритов и матуридитов), Марджани становится в ряд с мыслителями, разработавшими собственную концепцию возникновения мира.

Литература

Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. Т. 2. Казан: тип. Б. Л. Домбровского, 1900. 368 б.

Марджани Ш. Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-масалат худус алам ал-амр ва-т-такдир. Приложение к книге: Китаб ал-барк ал-вамид фи-р-радд ала-л-багид ал-мусамма би-н-накид. Казань: типография Вячеслава, 1888. С. 65–71.

Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийа фи шарх ал-акаид ал-ханафийа. Казань: типография Вячеслава, 1888. 168 с.

Марджани Ш. Китаб ал-азб ал-фурат ва-л-ма аз-зулал ан-накиа ли-гилла равам ал-абраз ли-асрар шарх ал-Джалал. Примечания [хашийа] на полях книги: Хашийа ал-фадил Исмаил ал-Каланбави ала ал-Джалал. Т. 1. Стамбул: Дар ат-тиба ал-амира, 1900. 301 с.

Марджани Ш. Рисала би-т-тарика ал-мусла ва-л-акида ал-хусна. Казань: тип. М. Чирковой, 1890. 15 с.

Ислам на европейском Востоке: энциклопедический словарь. Казань: издательство Магариф, 2004. 384 с.

Ибрагим Т. О концепции извечного творения // Ислам в современном мире. № 3. 2018. С. 25–46.

¹ *Марджани Ш.* Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийа фи шарх ал-акаид ал-ханафийа. С. 39.

² *Ибрагим Т.* О концепции извечного творения // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 3. С. 25–46.

References

Marjani Sh. (1900). *Mustafad al-ahbar fi ahwal Kazan va Bulgar* [A Storehouse of Information about the Affairs of Kazan and Bulgar]. Vol. 2. Kazan: B. L. Dombrovskiy tip., 368 p. (in Tatar).

Marjani Sh. (1888). *Haqq al-bayan va-t-taswir li-masalat huduth alam al-amr va-t-taqdir* [True Explanation and Presentation of the Question of the Temporal Beginning of the World]. Appendix to the book: *Kitab al-barq al-wamid fi al-radd ala-l-bahid al-musamma bi al-naqid*. Kazan: Vyacheslav tipografiyase. Pp. 65–71 (in Arabic).

Marjani Sh. (1888). *Kitab al-hikma al-baliga al-janiya fi sharh al-akaid al-hanafiya* [The Book of Mature philosophy that Helps to Explain the Dogmas of the Hanafites]. Kazan: Vyacheslav tipografiyase. 168 p. (in Arabic).

Marjani Sh. (1900). *Kitab al-azb al-furat va-l-ma al-zulal an-nakiya li-gil-la rawam al-abraz li-asrar sharh al-Jalal* [The book about Fresh, Refreshing, Spring Water, Explaining the Secrets of al-Jalal's Commentary]. Glosses [Hashiya] on the margins of the book: *Hashiya al-fadil Ismail al-Kalanbawi ala al-Jalal*. Vol.1. Istanbul: Dar at-tiba al-amira. 301 p. (in Arabic).

Marjani Sh. (1890). *Risala bi al-tariqa al-musla va-l-akida al-husna* [A Treatise Worthy of Imitation in the Way and the Best Conviction]. Kazan: M. Chirkovoy tipografiyase. 15 p.

Islam na evropeyskom Vostoke. Enziklopedicheskiy slovar' (2004). Kazan: Magarif. 384 p. (in Russian).

Ibrahim T. (2018) O konzeptzii vechnogo tvoreniya [On the Conception of Eternal Creation]. *Islam v sovremennom mire*. 2018. T. 14. No. 3. Pp. 25–46 (In Russian).

ISLAMIC THEOLOGY AS MODERN-DAY SUBJECT OF STUDY: SECULAR AND RELIGIOUS ASPECTS

Abstract. The Tatar thinker Sh. Marjani's basic ideas on the origin of the world were outlined in his several works: "Haqq al-Bayan ... (True Explanation ...)"; "Kitab al-Hikma al-baliga ..." (The Book of Mature Philosophy...), "Kitab al-Azb al-Furat wa-l-ma al-zulal ..." (The Book About Fresh, Refreshing, Spring Water...) and "Risala bi al-tariq al-musli ..." (A Treatise Worthy of Imitation...). Basically following the beliefs of *falasifa* on the eternal creation of the world, criticizing some ideas of the mutakallims concerning relationship between God and His attributes, Marjani has developed his own theory of the world origin. He affirmed that only God, who is true eternal as well as simultaneously transcendent and immanent to the finite world, creates it eternally, as the *falasifa* had understood it earlier.

Keywords: finite world, God, Islam, mutakallims, *falasifa*, Marjani.

Aidar N. YUZEEV,

Dr. Sci. (Philos.), professor; head of the Department of Social Sciences and Humanities,
Kazan branch of Russian State University of Justice
(7a, 2nd Azinskaya Str., Kazan, 420088, Republic of Tatarstan, Russian Federation).
E-mail: youzeev@yandex.ru





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-2-47-62

Р. Г. Батров

Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, г. Казань

«ВНУШАЕМОЕ ОТКРОВЕНИЕ»: О БОГОСЛОВСКОМ ТОЛКОВАНИИ АЙАТОВ 53: 3–4 В РАМКАХ КЛАССИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ СУННИТСКОГО ТАФСИРА

БАТРОВ Рустам Гаярович —

научный сотрудник.

Центр исламоведческих исследований

Академии наук Республики Татарстан

(420012, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Левобулачная, д. 36 А).

E-mail: sabrustam@mail.ru

Аннотация В статье рассматривается толкование аятов 53: 3–4, которые являются ключевыми в мусульманской полемике между кораноцентристами и хадисоцентристами. Данные коранические стихи активно используются современными представителями второго лагеря для обоснования принципа Сунны в исламе как второго источника мусульманского права и вероучения. В статье содержится анализ богословских толкований, представленных в основном корпусе суннитских тафсиров, и предпринимается попытка реконструирования исконно суннитского понимания данных стихов в контексте классической традиции тафсира в суннизме. Отдельно выделяются мнения ранних экзегетов ислама и авторов ханафитской традиции.

Ключевые слова: Коран, Сунна, тафсир, кораноцентризм, хадисоцентризм, откровение.

Для цитирования: Батров Р. Г. «Внушаемое откровение»: о богословском толковании аятов 53: 3–4 в рамках классической традиции суннитского тафсира // Ислам в современном мире. 2019; 3: 47–62;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-47-62

Статья поступила в редакцию: 01.07.2019

Статья принята к публикации: 15.08.2019

В последние годы в исламском мире и мусульманском сообществе России активизировалась дискуссия между двумя богословскими лагерями, идентифицируемыми иногда как сторонники рациональных/гуманистических подходов, или неодадиды, и приверженцы иррациональных/средневековых взглядов, или неокадимисты, о дальнейшем развитии/сохранении богословского наследия мусульман. Помимо прочего, данная полемика кристаллизуется соответственно в кораноцентристских и хадисоцентристских интерпретациях различных отрывков мусульманского Священного Писания, что актуализирует потребность в изучении классической традиции суннитского тафсира.

Пожалуй, наиболее востребованными в подобном контексте аятами Священного Корана являются начальные стихи суры «Звезда», к которым мусульманские богословы хадисоцентристской ориентации нередко апеллируют в обоснование своей позиции:

И не говорит он по пристрастию/от себя.

То — лишь откровение, которое внушается (Коран, 53: 3–4)

Предполагается, что данные коранические стихи постулируют тезис о боговдохновенности всех речений/суждений Пророка без исключения, что позволяет квалифицировать Сунну, т. е. совокупность преданий о словах Порока, а также о его поступках и молчаливом одобрении тех или иных ситуаций, как вторую, наряду с Кораном, форму Откровения в исламе. Кораноцентристы на это возражают, отмечая, что айаты следует относить исключительно к Корану, а не к словам самого Пророка.

Цель настоящей статьи — рассмотреть репрезентативное понимание данных аятов, представленное в основном корпусе классических тафсиров суннизма. В ней процитированные коранические стихи будут проанализированы автором сквозь призму традиционной суннитской экзегетики в обозначенном проблемном поле дискуссии между кораноцентристами и хадисоцентристами.

В рамках данной задачи были привлечены толкования к 53: 3–4, изложенные в общепризнанных суннитских тафсирах¹. При анализе

¹ Список канонических суннитских тафсиров взят из: [Электронный ресурс] // URL: <http://www.altafsir.com> и <http://www.greatafsirs.com> В список были добавлены тафсиры двух ханафитских авторов: ал-Джассаса и ал-Алуси.

выделялись мнения зачинателей/патриархов тафсира, к которым традиционно относят авторитетных знатоков ислама первых трех поколений, т. е. сподвижников Пророка (сахабитов), их преемников (табиитов) и преемников преемников (табиитов табиитов), суждения составителей авторов наиболее авторитетных, главных тафсиров суннитского мира, почетно именуемых «матерями тафсиров»¹, а также взгляды муфассиров ханафитской школы, к которой исторически принадлежит большая часть мусульман России.

Тафсиры в тексте обозначаются по авторам, даты смерти которых и названия использованных работ приводятся в конце статьи.

Доминирующее понимание

Прежде всего необходимо отметить, что абсолютное большинство толкователей Корана рассматривают аяты 53: 3–4 как единое целое, предлагая для них, как правило, одно общее толкование. В данной статье, если не оговорено иное, об этих двух аятах речь также будет вестись как о едином смысловом фрагменте Св. Корана.

Согласно ат-Табари, зачинатели тафсира² относили анализируемый отрывок к Корану. В частности, Катада так объяснял его смысл: «И не говорит он *Коран* по пристрастию» (ал-Куртуби). К нему же возводят то же самое мнение с формулировкой *ал-кираа* (т. е. «чтение/рецитация [Корана]») вместо слова *Коран* (аш-Шаукани). О том, что в аяте речь идет о Коране, говорил и Мукатил. К Катаде также возводят мнение, что Пророк не говорил по пристрастию о «Божьем деле (*амр*)» (ал-Маварди).

Мнение о том, что в аятах речь идет о Коране, стало доминирующим в суннитской традиции тафсира. Среди восьми главных муфассиров его придерживались пятеро: ат-Табари, аз-Замахшари, ар-Рази, ал-Байдави, ал-Куртуби. Еще один (аш-Шаукани) утверждал, что в аяте речь идет о «Коране и о другом». И только Ибн Касир толковал аят в пользу любых высказываний Пророка, в том смысле что они были вне пристрастий (*хава*) и корысти (*гарад*), а сам он лишь «говорит то, что ему приказано, доводя это до людей совершенно и полно, без добавления и уменьшения». При этом Джалалайн не конкретизирует свое³ понимание аята, истолковывая его в общем ключе: «[Пророк не говорит по пристрастию] то, с чем он пришел к вам».

¹ Список «матерей тафсиров» взят из тех же источников, что и основной список: [Электронный ресурс] // URL: <http://www.altafsir.com> и <http://www.greattafsirs.com>

² В терминологии ат-Табари — *ахл ат-тавил*.

³ Для упрощения изложения авторы тафсира Джалалайн рассматриваются как одно лицо.

Из оставшихся канонических тафсиров суннизма девять¹ никак не конкретизируют значение данных аятов, оставляя их без соответствующего рассмотрения. Помимо авторов «матерей тафсиров» дополнительно 23 экзегета² толкуют аяты в смысле повествования о Коране. Из них 14³ данное мнение считают единственно возможным. Еще двое⁴ рассматривают его единственно возможным толкованием для второго аята пары, т. е. для 53: 4. Четверо⁵ рассматривают Коран в качестве главного толкования и трое⁶ — в качестве возможного. Только в четырех тафсирах⁷ отсутствует упоминание о Коране в смысле значения рассматриваемых аятов.

Характерно, что все рассмотренные ханафитские тафсиры⁸ для аятов 53: 3–4 приводят одно-единственное мнение. Согласно им в данном отрывке подразумевается только Коран и ничто другое⁹.

Таким образом, мы можем констатировать высокий уровень консенсуса суннитской традиции тафсира по части истолкования данных аятов в кораноцентристском ключе. Неслучайно понимание аята 53: 4 в смысле Корана Ибн Атыйа и ас-Салаби квалифицируют как *иджма*¹⁰.

Иджтихад Пророка

Как следствие подобного единодушия многие муфассиры выступают против попыток обосновать с помощью рассматриваемых аятов идею боговдохновенности любых речений Пророка, т. е. тех, что выходят за пределы озвучиваемого им Корана. Ведь такой подход исключает для

¹ Муджахид, Суфйан ас-Саури, ас-Санани, ан-Насаи, ас-Саджистани, ал-Матуриди, ал-Джассас, Ибн Урфа, Рашид Рида.

² Мукатил, ат-Табарани, Абу Замнин, ал-Багави, Ибн Атыйа, Ибн ал-Джаузи, ар-Расани, ал-Хазин, ан-Найсабури, Ибн Джузай, Абу Хайан, ал-Халаби, ал-Фирузабади, ас-Салаби, Ибн Адил, ал-Баккаи, ал-Касими, ас-Самарканди, Абд. ан-Насафи, Абу ас-Сауд, ал-Алуси.

³ Мукатил, ат-Табарани, Абу Замнин, Ибн ал-Джаузи, ар-Расани, Ибн Джузай, Абу Хайан, ал-Халаби, ал-Фирузабади, Ибн Адил, ас-Самарканди, Абд. ан-Насафи, Абу ас-Сауд, ал-Алуси.

⁴ Ибн Атыйа, ас-Салаби.

⁵ Ал-Хазин, ал-Баккаи, ас-Сафи, ал-Касими.

⁶ Ал-Багави, ан-Найсабури, ас-Салаби.

⁷ Ас-Салаби, ал-Маварди, Ибн Абдассалам, ас-Суйути.

⁸ Ас-Самарканди, Абд. ан-Насафи, Абу ас-Сауд, ал-Алуси. При этом двое оставляют аяты без рассмотрения: ал-Матуриди, ал-Джассас.

⁹ Отечественная дореволюционная традиция тафсира представлена, как известно, только тафсирами-переводами, формат которых не позволяет развернуть толкование аятов в полной мере. Тем не менее их авторы фиксируют свое понимание рассматриваемого отрывка в русле общесуннитской традиции. В частности, трое (Иманколий, ал-Хамиди, Безымянный) из четырех проанализированных тафсиров при переводе также прямо интерпретируют аят в пользу Корана.

¹⁰ Впрочем, ас-Салаби делает оговорку, что данное *иджма* не является полным (*лайса би сахих*) и в данном контексте предлагает более общую формулировку: «Все речения Пророка касательно религии основаны на Откровении».

него возможность осуществления собственного *иджтихада*, т. е. вынесения решений/суждений на основе личного усмотрения. Среди авторов проанализированных тафсиров впервые в защиту иджтихада Пророка выступил ханафит ал-Джассас (ум. 370 х). Данный посыл встречается у двенадцати экзегетов, в т. ч. у четырех авторов «матерей тафсиров» (аз-Замахшари, ар-Рази, ал-Куртуби, ал-Байдави)¹.

Мнение, согласно которому аят «указывает на то, что Пророк не занимался иджтихадом, — указывает ар-Рази, — противоречит очевидному (*захир*)», а именно: общеизвестным фактам, когда Пророк без каких бы то ни было подсказок свыше самостоятельно искал решения, как, например, во время военных действий, а также в случаях, упомянутых в самом Коране: «Да простит тебя Бог! Почему ты разрешил им остаться дома, пока тебе не стало ясно, кто говорит правду, а кто является лжецом?» (9: 43) и «О Пророк! Почему ты запрещаешь себе то, что позволил тебе Бог, стремясь угодить своим женам?» (Коран, 66: 1). Об этом напоминают пять муфассиров, в т. ч. двое из плеяды главных толкователей Корана (ар-Рази, ал-Куртуби)².

Отсылка к данным аятам не случайна. Они отражают ситуации, когда Пророк принимал самочинное решение, но оно оказывалось не угодным Богу, т. е. он допускал ошибку в иджтихаде. Видимо, по той же причине экзегеты вспоминают в связи с этим и участие Пророка в военных действиях, где он также порой принимал не всегда самые удачные решения. Сказанное доказывает, что собственные суждения/речения Пророка не являются боговдохновенными и не могут рассматриваться как часть/форма Откровения. «Данный аят не может свидетельствовать против того, что подтверждено», — резюмирует ар-Рази.

В тех же случаях, указывают некоторые толкователи, когда Бог вмешивался и одобрял (*саввага*, *каррара*, *истакарра* и др.) решение Пророка, то это уже можно квалифицировать как форму Откровения. «Умозрительный (*ар-рай*) иджтихад, — писал в связи с этим Ибн ал-Джаузи, — когда исходит от Откровения, допустимо относить/возводить к самому Откровению»³. «Когда Бог одобряет иджтихад пророков, — указывает ан-Найсабури, — это также можно считать разновидностью Откровения».

Впрочем, другие муфассиры подбирают еще более осторожные формулировки. «Когда Бог одобряет иджтихад пророков, он становится *подобным* Откровению» — пишет ан-Насаи. «Когда Бог делает

¹ Остальные: Ибн ал-Джаузи, ар-Расани, ан-Найсабури, Ибн Адил, ал-Баккаи, ал-Касими, ал-Джассас, Абд. ан-Насафи.

² Оставшиеся трое: ал-Джассас, Ибн Адил, ал-Касими. У ал-Куртуби и ал-Джассаса — без конкретики.

³ Почти та же самая формулировка у ал-Джассаса.

внушение Пророку об его иджитхаде, — объясняет ал-Байдави, — то данный иджитхад и то, что опирается на него, есть внушение (*вахи*). При этом следует уточнить: в таких случаях это надо расценивать как [решение, принятое] на основе Откровения (*би ал-вахи*), но не являющееся самим Откровением (*ла ал-вахи*)». Схожую мысль высказывает и ар-Рази: «Если мы согласимся на то, что говорят они [т. е. на отождествление иджитхада Пророка с Откровением], то откровение следует понимать в смысле *илхама*»¹, т. е. некоего внутреннего озарения, которое, в отличие от *вахи*/откровения, согласно традиции, доступно всем праведным людям, а не только пророкам.

При этом сами экзегеты не припоминают ни одного случая, когда бы Бог вмешался в иджитхад Пророка, санкционируя его правильность. Видимо, данные рассуждения носят для них сугубо гипотетический характер. Не случайно ар-Рази предлагает формулировку, которую можно расценить как позволяющую избежать далеко идущих из неверной интерпретации вопроса выводов о боговдохновенности всех суждений Пророка. «На основе чего говорит Пророк: от Божьего довода (*далил*) или от иджитхада? — формулирует он суть ложной дилеммы. — Нет! Он говорит от Бога *на основе* Откровения!» (ар-Рази).

Обоснования экзегетов

Итак, муфассиры в подавляющем большинстве сошлись на том, что рассматриваемые айаты повествуют нам о Коране. На чем основана их уверенность в этом? Они формулируют несколько аргументов.

Аргумент от Корана

Пророк не говорит (*ма йантыку*) по пристрастию именно Коран, поскольку это качество (*нутк*) было отнесено/зарезервировано за самим Кораном, ибо Всевышний гласил: «Это Писание Наше говорит (*йантыку*) против вас истинно...» (Коран, 45: 29). Поэтому в аяте 53: 3, полагают экзегеты, речь идет не о собственных словах Пророка, а именно о Коране/Писании. Данную отсылку к 45: 29 приводят в своих тафсирах четыре толкователя².

Аргумент от очевидности

Айаты 53: 3–4 повествуют о Коране, а не о любых изречениях, сходивших с уст Пророка, поскольку являются ответом на слова мекканских язычников, обвинивших Мухаммада после объявления им о своем

¹ Об этом же см. ас-Салаби.

² Ибн Атыйа, Абу Хайан, ал-Халаби, Ибн Адил.

пророчестве в том, что провозглашенный им Коран не более чем его собственные слова — как они полагали, слова поэта-ведуна (*шаир*), прорицателя (*кахин*), чародея (*сахир*) или одержимого (*маджнун*)¹. «Очевидное (*захир*) противоречит известному среди некоторых толкователей, — писал в связи с этим ар-Рази, — а именно тому, что Пророк говорил только по Откровению (*вахи*). Данный аят не может служить аргументом для тех, кто так полагает, ибо если в словах Всевышнего **“То — лишь откровение, которое внушается”** местоимение “то” указывает на Коран, то все очевидно, а если указывает на слова Пророка, то именно эти слова они [=мекканские язычники] называли речами поэта. И Бог [в данном аяте] опровергает их, говоря, что они не слова поэта, но — Коран» (ар-Рази).

Данная дискуссия с мекканскими язычниками нашла широкое отражение в многочисленных местах самого Корана². Экзегеты, растолковывая начала суры «Звезда», вспоминают некоторые из них. Так, ар-Рази отсылает к аятам 69: 41–42: «Это — не слова поэта-ведуна. Мало же вы веруете! Это — не слова прорицателя. Мало же вы поминаете назидания!»³. А ал-Касими отсылает к 10:[37–]38: «[Этот Коран не может быть сочинением кого-либо, кроме Бога. Он является подтверждением того, что было до него, и разъяснением Писания от Господа миров, в котором нет сомнения. Или же они говорят:] “Он выдумал его”. [Скажи: “Сочините хотя бы одну суру, подобную этим, и призовите, кого сможете, кроме Аллаха, если вы говорите правду”]». При этом подобный исторический контекст (*ал-карина*) экзегет называет «величайшим уточнением» (*акбар ал-мухсисат*) и добавляет: «Ясно, что Пророк часто высказывал собственные суждения (*ар-рай*) в военных и других делах. И потому надлежит в категоричной форме (*катан*) делать данное уточнение (*ат-масхих*) [о недопустимости считать боговдохновенными все слова Пророка без исключения]» (ал-Касими).

Из 34 толкователей, не оставивших без внимания аяты 53: 3–4, 22 экзегета, в т. ч. 3 автора главных тафсиров⁴, указывают на изложенный исторический контекст, и определивший исходный посыл аятов начала суры «Звезда». Адресатов данных аятов они обозначают как

¹ См. ар-Рази, ан-Найсабури, ал-Баккаи.

² См. аяты: «Одержимый» — 7: 184; 15: 6; 23: 70; 34: 8, 46; 37: 36; 44: 14; 51: 52; 52: 29; 68: 2, 51; 81: 22. «Прорицатель» — 52: 29; 69: 42. «Чародей» — 6: 7; 10: 2; 11: 7; 15: 15; 17: 47; 21: 3; 25: 8; 34: 43; 37: 15; 38: 4; 43: 30; 46: 7; 51: 52; 52: 29; 54: 2; 74: 24. «Поэт-[ведун]» — 21: 5; 36: 69; 52: 30; 69: 41. «Поэт-одержимый» — 37: 36. Другие аяты, сохранившие отголоски обвинений Пророка в сочинении им Корана, — 10: 37–38; 11: 35; 12: 111; 16: 101; 23: 138; 25: 4; 32: 3; 34: 8, 43; 42: 24; 46: 8; 52: 33; 74: 25.

³ При этом продолжение этих аятов (43–47) существенно сужает возможности для хадисоцентристских подходов и расширяет кораноцентристские: «Это — Ниспослание от Господа миров. Если бы он приписал Нам некоторые слова, то Мы схватили бы его за правую руку, а потом перерезали бы ему аорту, и никто из вас не избавил бы его» (Коран, 69: 43–47).

⁴ Аз-Замашари, ар-Рази, ал-Байдави. Остальные: Мукатил, ат-Табарани, Абу Замнин, ал-Багави, Ибн ал-Джаузи, ар-Расани, ал-Хазин, ан-Найсабури, Ибн Джузай, Абу Хайан, ас-Салаби, Ибн Адил, ал-Баккаи, ал-Касими, ас-Самарканди, ал-Матуриди, Абд. ан-Насафи, Абу ас-Сауд, ал-Алуси.

курайшиты, неверные Мекки¹, многобожники или просто — «они». Последнее также красноречиво свидетельствует в пользу широкой известности исторических обстоятельств ниспослания рассматриваемых аятов и вытекающей отсюда очевидности их изначального значения.

Аргументы от контекста

В аятах 53: 3–4 речь идет о Коране поскольку смысловой контекст ближайших стихов также свидетельствует в пользу подобной интерпретации. А именно: ее подкрепляют понимание слова *ан-наджм* из первого аята суры как «часть», а также отнесение глагола «научил» (*аллама*) из следующего, пятого, аята к архангелу Гавриилу.

Отсылка к началу суры. Аяты 53: 3–4 по своему содержанию тесно связаны с предыдущими стихами суры, в которых сказано: «Клянись звездой/частью (*ан-наджм*), когда она падает! Не заблудился ваш товарищ и не сошел с пути» (53: 1–2)

«Зачинатели тафсира, — указывает ат-Табари, — разошлись в толковании Божьих слов “Клянись звездой, когда она падает!”» (ат-Табари). Так, к Муджахиду, Суфйану ас-Саури, Ибн Аббасу, Абу Нуджайху возводят мнение, согласно которому, под *ан-наджм*/звездой подразумевается созвездие Плеяды. Это толкование стало одним из самых популярных в суннитском тафсире. Иногда под «звездой» подразумевают Венеру (ас-Садди), Сириус, или просто некое скопление звезд или даже все звезды неба. Некоторые толкователи при этом уточняют: звезды падают вследствие того, что таким образом с неба изгоняются шайтаны, подслушивающие там вести о предопределении, а также звезды осыпаются в День Суда. Гораздо реже встречаются толкования, согласно которым под *ан-наджм* могут подразумеваться: растение², Пророк Мухаммад, спускавшийся во время небошествия, архангел Гавриил, сахабиты и ученые³.

Одним из самых распространенных толкований стало отнесение слова *ан-наджм* к Корану. Среди патриархов тафсира его придерживались: Муджахид⁴, Ибн Аббас⁵, ад-Даххак⁶, Мукатил⁷, ал-Фарра⁸

¹ Или просто «неверные».

² У ар-Рази растения именуются как *нуджум ал-ард*.

³ Сподвижники Пророка, видимо, истолковываются как звезды в свете известного хадиса, который гласит: «Мои сподвижники словно звезды, за кем бы ни последовали найдете истинный путь» (Ибн Абд-уль-Барр «Джами байан аль-илм ва фадлих» (895) и Ибн Хазм «Ал-Ихкам» (6/244).

⁴ См. ат-Табари, ал-Куртуби, Ибн Касир, аш-Шаукани, а также: ал-Маварди, Ибн Атыйа, Ибн ал-Джаузи, ар-Расани, ас-Суйути, ал-Алуси.

⁵ См. ал-Багави, Ибн Атыйа, Ибн ал-Джаузи, ал-Хазин, ал-Халаби, ал-Фирузабади, Ибн Адил, ас-Самарканди, ал-Алуси. Также к Ибн Аббасу возводят формулировку, согласно которой под звездой подразумевается «Откровение» (вахи) (Абу Замнин).

⁶ См. ат-Табарани, ас-Салаби.

⁷ См. Мукатил.

⁸ См. аш-Шаукани, Ибн Атыйа, ал-Алуси.

и ал-Калби¹. В таком случае фразу «Клянусь звездой/частью, когда она падает!» — указывают муфассиры, следует понимать как «Клянусь Кораном, когда он ниспосылается!». «Он ниспосылался частями (*нуджуман*) по три, четыре айата и т. д.», — уточняет Муджахид (Ибн ал-Джаузи). «Значение этого [слова] Коран, — говорит ад-Даххак, — ниспосылавшийся по три, четыре айата или целой суре. Между началом и завершением ниспослания Корана прошло 23 года. Посему Бог [в 53: 1] клянется Кораном, который ниспосылался Посланнику Божьему отдельными частями (*нуджуман*)» (ат-Табарани). Не случайно, напоминают Мукадил, Ибн Касир и ал-Матуриди, в 56: 75–80 Всевышний говорит: «Клянусь местами заката звезд (или ниспослания частей Корана)! Если бы вы только знали, что это — клятва великая. Воистину, это — благородный Коран, находящийся в хранимом Писании. К нему прикасаются только очищенные. Он ниспослан Господом миров»².

Мнение о том, что под *ан-наджм* подразумевается Коран, ниспосылавшийся по частям, или его часть, в качестве единственного, основного и возможного из 37 толкователей, рассматривающих данный аят³, приводят 31⁴, в т. ч. все авторы главных тафсиров⁵.

Именно данное понимание начала суры Фахраддин ар-Рази имеет в виду, отмечая, что местоимение *хува* в аяте 53: 4, переведенное в настоящей статье как «то», может быть местоимением, указывающем как на нечто упомянутое (*мазкур*), так и на нечто подразумеваемое (*маалюм*). «Если местоимение указывает на подразумеваемое, — пишет он, — то [в 53: 4] речь идет о Коране. Как будто бы Бог говорит: «То — лишь Коран, [который внушается]». Этому подхода придерживаются те, кто не относит *ан-наджм* к Корану. У тех же, кто относит оное к нему, [местоимение] *хува* возвращает к упомянутому [т. е. к Корану]».

Другими словами, первый аят суры «Звезда», интерпретируемый как клятва Кораном, точнее его частью, подтверждает отнесение слова «откровение/вахи» из 53: 4 в пользу Св. Писания ислама.

Отсылка следующего айата. Сразу после аятов 53: 3–4 говорится: «Научил его обладающий могучей силой» (53: 5). Муфассиры

¹ Ибн Адил.

² А ан-Найсабури, а также Абу ас-Сауд, проводят параллель с аятами 36: 2–4, в которых сказано: «Клянусь мудрым Кораном! Воистину, ты — один из посланников на прямом пути». Также Абу ас-Сауд отсылает к 43: 2: «Клянусь ясным Писанием!».

³ Первый аят не рассматривают: Суфйан ас-Саури, ан-Насаи, Ибн Урфа, Рашид Риди, ал-Джассас, ал-Джалалайн.

⁴ Ат-Табари, аз-Замахшари, ар-Рази, ал-Куртуби, ал-Байдави, Ибн Касир, аш-Шаукани. Остальные: Мукадил, ас-Саджистани, ат-Табарани, ас-Салаби, ал-Маварди, ал-Багави, Ибн Атыйа, Ибн ал-Джаузи, Ибн Абдассалом, ар-Расани, ал-Хазин, ан-Найсабури, Ибн Джузай, ал-Халаби, ал-Фирузабади, Ибн Адил, ал-Баккаи, ас-Суйути, ас-Сафи, ас-Самарканди, ал-Матуриди, Абу ас-Сауд, ал-Алуси. У Абу Замнина — *вахи*.

⁵ За исключением Джалалайна, у которого первый аят оставлен без рассмотрения.

единодушны в том, что местоимение «его» подразумевает пророка Мухаммада. Однако кто является здесь субъектом? Иначе говоря, кто научил пророка Мухаммада тому Откровению, о котором шла речь в предыдущем аяте?

В истолковании данного аята муфассиры также проявляют фактически полное единодушие. Речь идет, полагают они, об архангеле Гаврииле, который, согласно исламской традиции, приносил Писания всем Божьим посланникам, в т. ч. и Коран пророку Мухаммаду. Ал-Халаби и Ибн Адил данное понимание называют очевидным (*захир*). При этом его иногда подкрепляют толкованием зачинателей тафсира Ибн Аббаса, Катады и ар-Раби¹. А Ибн Касир усиливает данную интерпретацию отсылкой к другому аяту, где также, по мнению ряда толкователей, говорится про Гавриила: «Это — слова благородного посланца, обладателя силы при Владыке Трона, могущественного, которому там (на небесах) повинуются, доверенного» (81: 19–21).

Из 37 толкователей, рассматривающих данный аят², на Гавриила указывают все, кроме ал-Баккаи³. Не случайно ал-Маварди квалифицирует данную интерпретацию как *иджма* (*кавл ал-джами*), а ан-Насафи как мнение большинства (*ал-джумхур*). Впрочем, 9 муфассиров⁴ указывают, что здесь возможно и другое толкование. А именно: откровению/Корану Пророка научил Сам Аллах. Из патриархов тафсира так считал ал-Хасан [ал-Басри]⁵, и это соотносится с аятами 55: 1–2, в которых сказано: «Всемиловитый научил Корану»⁶. При этом все они, озвучивая возможность подобного понимания, сами прямо склоняются в пользу первого толкования.

Раз откровению, о котором идет речь в 53: 4, пророка Мухаммада научил Гавриил, приносивший ему Коран, то вполне логично заключить, что под откровением здесь подразумевается именно Св. Писание. Неслучайно, что пятеро экзегетов, в т. ч. двое авторов «матерей тафсиров»⁷, для следующего, шестого, аята приводят помимо прочего одну из возможных интерпретаций, согласно которой архангел Гавриил «вознес Коран в сердце пророка Мухаммада», что также подтверждает данную мысль.

¹ Ат-Табари, Ибн Атыя, Абу Хайан, ас-Салаби, ал-Алуси, а также без конкретики: ал-Куртуби (*муфассирун*) и у ал-Матуриди (*ахл ат-тавил*).

² Аят оставили без рассмотрения: Суфйан ас-Саури, ас-Санани, ан-Насаи, Ибн Урфа, Рашид Рида, ал-Джассас.

³ Ал-Джалалайн говорит об ангеле, не называя его по имени.

⁴ Ар-Рази, ал-Куртуби, аш-Шаукани, Ибн Джузай, Абу Хайан, ал-Халаби, Ибн Адил, ас-Самарканди, ал-Матуриди.

⁵ См. Ал-Куртуби, аш-Шаукани, Абу Хайан.

⁶ Данный аят приводят: ал-Халаби, Ибн Адил, ал-Матуриди.

⁷ Ал-Куртуби, аш-Шаукани, ал-Маварди, Ибн Абдассалам, Ибн Адил.

Аргументы от лингвистики

Айаты 53: 3–4 повествуют о Коране, поскольку на это указывает языковая квалификация слова «*вахи*/Откровение». Данное слово, поясняют муфассиры¹, может быть либо именем собственным (*исм*), либо именем отглагольным (*масдар*). «Если *вахи* имя собственное, то оно означает “Писание”, а если это отглагольное имя, то у него несколько значений», — пишет ар-Рази и перечисляет ряд синонимов для обозначения процесса ниспослания Откровения. А затем продолжает: «Если мы местоимение *хува*/«то» относим к Корану, а *вахи* считаем именем собственным, то последнее означает “Писание”. Как будто бы Бог [в аяте 53: 4] говорит: “Коран — лишь Писание, которое ниспосылается”. Также возможно, что здесь использовано отглагольное имя, тогда получается так: “Коран — лишь ниспосылаемое”». Иначе говоря, чем бы ни было слово *вахи* — именем собственным или отглагольным — в любом случае оно будет означать Коран.

* * *

В заключение необходимо отметить, что от века к веку суннитское понимание аятов 53: 3–4 претерпевает определенную эволюцию, обогащаясь многообразием подходов в их интерпретации. Все толкователи Корана, почившие до истечения четвертого века по хиджре, либо вообще не рассматривают аяты 53: 3–4², видимо, в силу самоочевидности их значения для мусульман первых столетий, либо относят их исключительно к Корану³. Первая иная формулировка в интерпретации данных аятов, а именно [И не говорит он по пристрастию] «то, что говорит в религии» появляется у ас-Салаби (ум. 427 х.). Затем прежняя гомогенность продолжает частично размываться другими дополнительными формулировками, согласно которым аяты надо понимать в том духе, что Пророк не произносил лжи (ал-Багави — ум. 516 х.) и не говорил пристрастно (Ибн Атыйа — ум. 546 х.). А начиная с восьмого века появляются авторы (первый ан-Найсабури — ум. 728 х.), понимающие аяты уже собственно в хадисоцентристском ключе⁴, как указание на боговдохновенность всех речений пророка Мухаммада. Прямое упоминание о Сунне как значении данных

¹ См. ар-Рази, Ибн Адил.

² Муджахид (ум. 105 х.), Суфийан ас-Саури (ум. 161 х.), ас-Санани (ум. 211 х.), ан-Насаи (ум. 303 х.), ас-Саджистани (ум. 330 х.), ал-Матуриди (ум. 333 х.), ал-Джассас (ум. 370 х.).

³ Мукатил (ум. 150 х.), ат-Табарани (ум. 360 х.), Абу Замнин (ум. 399 х.), ас-Самарканди (ум. 375 х.).

⁴ При этом ан-Найсабури оставляет в своем тафсире и традиционную, кораноцентристскую интерпретацию аятов 53: 3–4.

айатов фиксируется только лишь в десятом веке по хиджре и встречается за всю историю классических тафсиров всего у двух авторов¹. При этом, как было показано выше, кораноцентристская интерпретация данных айатов осталась в традиции классического суннитского тафсира доминирующей, а для рассмотренных ханафитских авторов — единственной.

Сказанное не означает, что кораноцентристская интерпретация айатов обязательно предполагает отрицание важности Сунны в исламе. Скорее, это свидетельствует о другом — стремлении исламских муфассиров соблюдать принципы мусульманской научности и как следствие корректно интерпретировать рассмотренные айаты. Так, ал-Куртуби в своем толковании к 53: 3–4 упоминает Сунну и даже делает отсылку к т. н. «хадису ложа», являющемуся одним из основных аргументов в пользу ее значимости, но тем не менее он настаивает, что данные айаты повествуют только о Коране, и ни о чем другом.

Собственно, именно этот взгляд на айаты 53: 3–4 разделяет в целом вся суннитская традиция классического тафсира.

Список использованных тафсиров

«Матери тафсиров»

1. Ат-Табари (ум. 310 х.). *Ал-Джами ал-баян фи тафсир ал-Куран*.
2. Аз-Замахшари (ум. 538 х.). *Тафсир ал-кашшаф*.
3. Фахраддин ар-Рази (ум. 606 х.). *Мафатих ал-гайб. Ат-тафсир ал-кабир*.
4. Ал-Куртуби (ум. 671 х.). *Ал-джами ли-ахкам ал-Куран*.
5. Ал-Байдави (ум. 685 х.). *Анвар ат-танзил ва асрар ат-тавил*.
6. Ибн Касир (ум. 774 х.). *Тафсир ал-Куран ал-азым*.
7. Джалалайн (ал-Махалли ум. 864 х., ас-Суйути (ум. 911 х.)). *Тафсир ал-Джалалайн*.
8. Аш-Шаукани (ум. 1250 х.). *Фатх ал-кадир*.

Тафсиры ханафитских авторов

9. Абу Лайс ас-Самарканди (ум. 375 х.). *Бахр ал-улум*.
10. Абдуллах ибн Ахмад ан-Насафи (710 х.). *Мадарик ат-танзил ва хакаик ат-тавил*.
11. Абу ас-Сауд (951 х.). *Иршад ал-акл ас-салим ила мазайа ал-ки-таб ал-карим*.
12. Абу Мансур ал-Матуриди (ум. 333 х.). *Тавилат ахл ас-сунна*.

¹ Ас-Суйути (ум. 991 х.) и ал-Касими (ум. 1332 х.).

13. Ал-Джассас Ахмад ибн Али ар-Рази (ум. 370 х.). *Ахкам ал-Куран.*
14. Ал-Алуси (ум. 1270 х.). *Рух ал-маани.*

Прочие канонические тафсиры суннизма

15. Муджахид ибн Джабар ал-Махзуми (ум. 104 х.). *Тафсир Муджахид.*
16. Мукатил ибн Сулейман (ум. 150 х.). *Тафсир Мукатил ибн Сулейман.*
17. Суфйан ас-Саури (ум. 161 х.). *Тафсир Суфйан ас-Саури.*
18. Хаммам ас-Санани (ум. 211 х.) *Тафсир Абдарраззак Хаммам Мусаввир.*
19. Ан-Насаи (ум. 303 х.). *Тафсир ан-Насаи.*
20. Китаб Аби Бакр ас-Саджистани (ум. 330 х.). *Нузхат ал-кулуб.*
21. Ат-Табарани (ум. 360 х.). *Ат-тафсир ал-кабир.*
22. Ибн Абу Замнин (ум. 399 х.). *Тафсир ал-Куран ал-азиз.*
23. Ахмад ас-Салаби (ум. 427 х.). *Ал-кашф ва ал-байан ан тафсир ал-Куран.*
24. Ал-Маварди (ум. 450 х.). *Ан-нукат ва ал-уйун.*
25. Абу Мухаммад ал-Багави (ум. 516 х.). *Маалим ат-танзил.*
26. Ибн Атыйа (ум. 546 х.). *Ал-мухarrар ал-ваджиз фи тафсир ал-китаб ал-азиз.*
27. Ибн ал-Джаузи (ум. 597 х.). *Зад ал-масир фи илм ат-тафсир.*
28. Ибн Абдассалом (ум. 660 х.). *Тафсир ал-Куран.*
29. Иззуддин Абдарраззак ар-Расани ал-Азиз ал-Ханбали (ум. 661 х.). *Румуз ал-кунуз фи тафсир ал-китаб ал-азиз.*
30. Ал-Хазин (ум. 725 х.). *Лубаб ат-тавил фи маани ат-танзил.*
31. Ал-Хаким ан-Найсабури (ум. 728 х.). *Гараиб ал-Куран фи рагаиб ал-фуркан.*
32. Ибн Джузай ал-Калби ал-Гарнати (ум. 741 х.). *Ат-тасхил ли улум ат-танзил.*
33. Абу Хайан (ум. 754 х.). *Ал-бахр ал-мухит.*
34. Ас-Самин ал-Халаби (ум. 756 х.). *Ад-дурр ал-масун.*
35. Ибн Урфа (ум. 803 х.). *Ат-тафсир.*
36. Ал-Фирузабади (ум. 817 х.). *Тафсир ал-Куран.*
37. Ас-Салаби (ум. 875 х.). *Ал-джавахир ал-хисан фи тафсир ал-Куран.*
38. Ибн Адил (ум. 880 х.). *Ал-лубаб фи ал-улум ал-китаб.*
39. Ал-Баккаи (ум. 885 х.). *Назм ад-дурар фи танасуб ал-аят ва ас-сувар.*
40. Ас-Суйути (ум. 991 х.). *Ад-дурр ал-мансур фи ат-тафсир би-ал-масур.*
41. Ас-Сафи (ум. 1241 х.). *Хашият ас-сафи аля тафсир ал-джалалайн.*
42. Ал-Касими Мухаммад Джамалуддин (ум. 1332 х.). *Махасин ат-тавил.*
43. Мухаммад Рашид Рида (ум. 1354 х.). *Тафсир ал-манар.*

List of the Tafsirs, which have been used.

“Mothers of Tafsirs”

1. Al-Tabari. Al-Jami al-bayan fi tafsir al-Quran.
2. Al-Zamahshari. Tafsir al-Kashshaf.
3. Fahraddin Al-Razi. Mafatih al-ghaib. Al-tafsir al-kabir.
4. Al-Qurtubi. Al-jami li ahkam-al-Quran.
5. Al-Baidavi. Anvar at-tanzil va asrar al-tavil.
6. Ibn Kathir. Tafsir al-Quran al-azim.
7. Jalalain (al-Mahalli, al-Suyuti). Tafsir al-jalalain.
8. Al-Shawqani (um. 1250 h.). Fath al-qadir.

Hanafite tafsirs

9. Abu Lais as-Samarqandi. Bahr al-Ulum.
10. Abdullah Ibn Ahmad al-Nasafi. Madarik at-tanzil va haqaiq al-tavil.
11. Abu al-Saud. Irshad al-aql al-salim ila mazaia al-kitab al-karim.
12. Abu Mansur Al-Maturidi. Tavilat ahl al-sunna.
13. Al-Jassas. Ahmad ibn Ali al-Razi. Ahkam al-Quran.
14. Al-Alusi (um. 1270 h.). Ruh al-maani.

Other Sunnite Tafasir

15. Mujahid Ibn Jabbar al-Mahzumi. Tafsir Mujahid.
16. Muqatil Ibn Suleiman. Tafsir Muqatil Ibn Suleiman.
17. Sufiyan al-Sauri. Tafsir Sufyan al-Sauri
18. Hammam al-Sanani. Tafsir Abd al-Razzaq Hammam Musavvir.
19. Al-Nasai. Tafsir al-Nasai.
20. Kitab Abu Bakr al-Sajistani. Nuzhat al-qulub.
21. Al-Tabarani. Al-tafsir al-kabir.
22. Ibn Abu Zamnin. Tafsir al-Quran al-aziz.
23. Ahmad al-Salabi. Al-kashf va al-baian an tafsir al-Quran.
24. Al-Mavardi. Al-nuqat va al-uyun.
25. Abu Muhammad al-Bagavi. Maalim al-tanzil.
26. Ibn Atyya. Al-muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-aziz.
27. Ibn al-Jawzi. Zad al-masir film at-tafsir.
28. Ibn Abd al-Salam. Tafsir al-Quran.
29. Izz al-Din Abd al-Razzaq al-Rasani al-Aziz al-Hanbali. Rumuz al-kunuz fi tafsir al-kitab al-aziz.

30. Al-Hazin. Lubab al-tavil fi ma ani al-tanzil.
31. Al-Hakim an-Naisaburi. Gharaib al-Quran fi raghaib al-furqan.
32. Ibn Juzai al-Qalbi al-Gharnati. At-Taskhil li ulum al-tanzil.
33. Abu Hayyan. Al-bahr al-muhit.
34. As-Samin al-Halabi. Ad-durr al-masun.
35. Ibn Urfa. Al-tafsir.
36. Al-Firuzabadi. Tafsir al-Quran.
37. Al-Salabi. Al-Jawahir al-hisan fi tafsir al-Quran.
38. Ibn Adil. Al-Lubab fi al-ulum al-kitab.
39. Al-Baqqai. Nazm al-durar fi tanasub al-ayat va al-suvar.
40. Al-Suyuti. Al-durr al-mansur fi al-tafsir bi al-mathur.
41. Al-Safi. Hashiyat al-safi ala tafsir al-jalalain.
42. Al-Qasimi Muhammad Jamal al-Din. Mahasin al-tavil.
43. Muhammad Rashid Rida. Tafsir al-manar.

«REVELATION TO SUGGEST»: ON THE THEOLOGICAL INTERPRETATION OF THE QUR'ANIC AYATS 53: 3–4 IN CLASSICAL SUNNITE TAFSIR TRADITION

Abstract. The paper deals with the interpretation of the Qur'anic ayats (53: 3–4), which represent the key point of controversies between Qur'an-focused and hadith-focused theologians. Hadithocentric theologians constantly use these Qur'anic, in order to justify Sunna as the second source of Muslim law and doctrine. The goal of paper is, first, to examine theological interpretations, presented in the main corpse of Sunnite tafsirs; second, to reconstruct true Sunnite understanding of these verses in the context of the classical Sunnite tradition. The opinions of early Islamic interpreters and Hanafite authors are considered in separate way.

Keywords: the Qur'an, Sunna, tafsir, Qur'anocentrism, hadithocentrism

Rustam G. BATROV,

Researcher, Centre of Islamology,

Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan

(36A, Levobulachnaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420012, Russian Federation).

E-mail: sabrustam@mail.ru





26.00.01 Теология

УДК:297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-3-63-78

М. С. Шаврина

Северный (Арктический) федеральный университет имени М. В. Ломоносова,
г. Архангельск

МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ: ВЗГЛЯД ИСМАИЛА РАДЖИ АЛ-ФАРУКИ

ШАВРИНА Мария Святославовна —

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

Аннотация. В статье анализируются взгляды палестино-американского ученого Исмаила Раджи ал-Фаруки (1921–1986), отражающие межрелигиозную проблематику. Вклад ал-Фаруки в развитие межрелигиозного взаимодействия рассматривается как с точки зрения теоретического осмысления ученым этого процесса, так и в свете его личного участия в межконфессиональных мероприятиях. В настоящей работе особое внимание уделяется аспекту вовлеченности ал-Фаруки в межрелигиозный диалог, анализу концепции «естественной религии» (*дин ал-фитра*) и рассмотрению универсальных принципов построения культуры диалога. Автор приходит к выводу, что обозначенная палестинским мыслителем идея об исламском гуманизме, тесным образом связанная с позитивной интерпретацией человеческой природы (*фитра*), и этика как один из предложенных принципов ведения диалога выступают в качестве основы для формирования общей платформы межрелигиозного взаимодействия.

Ключевые слова: ал-Фаруки, дин ал-фитра (естественная религия), исламский гуманизм, межрелигиозный диалог, философия религии.

Для цитирования: *Шаврина М. С.* Межрелигиозный диалог: взгляд Исмаила Раджи ал-Фаруки // Ислам в современном мире. 2019; 3: 63–78;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-63-78

Статья поступила в редакцию: 20.06.2019

Статья принята к публикации: 15.08.2019

Межрелигиозный диалог в условиях религиозного плюрализма современного мира выступает необходимой основой развития позитивных и конструктивных межчеловеческих взаимоотношений. По мнению российского эксперта в области христианско-мусульманского диалога А. В. Журавского, для развития межрелигиозной коммуникации необходимо не только учитывать ее многоуровневый характер (социальные, культурные, идеологические аспекты), но и предпринимать усилия по разработке двух направлений — богословия и философии диалога, которые в совокупности позволят носителям различных мировоззренческих позиций находить основания для общения друг с другом¹. В настоящее время, как можно заметить, лидеры мировых религий и научное сообщество акцентируют внимание на том, что подлинный гуманизм, выраженный в его фундаментальной идее общечеловеческого братства, является интегральной основой не только для построения межчеловеческих отношений, но и для межрелигиозного диалога. Об этом, в частности, говорится в совместном документе «О человеческом братстве во имя мира во всем мире и сосуществования»², подписанном 4 февраля 2019 г. в Абу-Даби римским понтификом Франциском и шейхом ведущего исламского университета ал-Азхар Ахмадом ат-Тайибом. Этому вопросу посвящен фундаментальный труд доктора философских наук Т. К. Ибрагима, раскрывающий гуманистический потенциал исламского учения³. Тема «коранического гуманизма» неоднократно поднималась и обсуждалась на полях Международного мусульманского форума, ставшего сегодня уникальной площадкой для развития идейной

¹ Журавский А. В. Что такое межрелигиозный диалог? [Электронный ресурс] / Свято-Филаретовский православно-христианский институт (СФИ) // URL: <https://sfi.ru/sfi-today/news/chto-takoe-mezhreligioznyj-dialog.html> (дата обращения: 25.07.2019).

² Апостольский визит Его Святейшества Папы Франциска в Объединенные Арабские Эмираты (3–5 февраля 2019). Документ «О человеческом братстве во имя мира во всем мире и сосуществования» [Электронный ресурс] // URL: <https://www.pcinterreligious.org/download/346> (дата обращения: 25.07.2019)

³ Ибрагим Т. К. Коранический гуманизм: толерантно-плюралистские установки. М.: ИД «Медина». 2015. 576 с.

базы межрелигиозного диалога¹. В целом представления некоторых современных мусульманских богословов о совместимости исламского мировоззрения с декларируемыми ценностями гуманизма (достоинство, свобода личности, выбора, социальная справедливость и др.), по мнению американских учёных, свидетельствуют о стремлении к более гуманному, справедливому и альтруистическому обществу². В свете обозначенных тенденций актуальным представляется исследование вопроса о том, как идея об исламском гуманизме преломляется в творчестве современных мусульманских мыслителей в контексте межрелигиозных отношений. С этой целью мы обратимся к творчеству палестино-американского учёного Исмаила Раджи ал-Фаруки (1921–1986), деятельность которого представляет значительный интерес не только в силу многогранности его наследия, но и благодаря его заметному вкладу в американское исламоведение. Ал-Фаруки получил прекрасное образование, удостоившись степени бакалавра в американском университете в Бейруте (1941), степени магистра в университетах Индианы (1949) и Гарварда (1951), степени доктора наук (в области философии) (1952), пройдя обучение в исламском университете ал-Азхар (1954–1958) и курс истории иудаизма и христианства в университете МакГилла (1958–1961), что позволило ему сделать сферой своих профессиональных интересов широкий круг вопросов по исламоведению, западной философии, сравнительному религиоведению и истории религии. Этот весомый научный багаж он использовал для того, чтобы, выступая с позиций ислама, сформулировать оригинальные идеи и принципы, предлагаемые в качестве основы для межрелигиозного взаимодействия. В академических кругах ал-Фаруки был широко известен концепциями «арабизма» и «исламизации знания», знаменующими важные этапы его эволюции как учёного и мусульманского мыслителя. Взгляды ал-Фаруки на специфику ислама как религии, на проблемы власти, экономики, мироустройства в исламе, включая те, что составляют содержание названных концепций, подробно изложены в работах Д. В. Мухетдинова и С. Ю. Бородаёв³. Анализируя разработку ал-Фаруки межрелигиозной проблематики, авторы приходят к выводу, что такие понятия, как «экуменизм» и «апологетика

¹ Международный мусульманский форум. [Электронный ресурс] // URL: <http://muslim-forum.info/> (дата обращения: 26.07.2019).

² "Humanism and Islam." In *The Oxford Dictionary of Islam*, edited by John L. Esposito. Oxford Islamic Studies Online [Электронный ресурс] // URL: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e892> (дата обращения: 24.07.2019).

³ Мухетдинов Д. В. Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках неомодернизма // *Ислам в современном мире*. 2018. Т. 14. № 2. С. 165–182; Мухетдинов Д. В., Бородаёв С. Ю. Исмаил Раджи ал-Фаруки: от арабизма к исламскому универсализму // *Исламская мысль: традиция и современность*. Религиозно-философский ежегодник. 2019. Вып. 3. С. 117–148;

ислама» занимают значительное место в трудах палестинского мыслителя¹. Настоящая работа — это попытка исследования подхода ал-Фаруки к межрелигиозному диалогу в свете личного участия учёного в формулировании базовой идеи этой коммуникации и разработки методологии её осуществления.

§ 1. Вовлеченность в диалог

В 1893 году в Чикаго (США) собрался первый Всемирный парламент религий [англ. The World's Parliament of Religions], который выступил объединительной площадкой для лидеров и делегаций мировых конфессий: христианской, индуистской, буддистской и мусульманской. Формально именно это событие стало отправной точкой межрелигиозного диалога, если вести речь о периодизации его современного этапа². Что касается научного сообщества, то в 60–80-е годы XX в. тема межрелигиозных взаимоотношений была включена в предметную область академических исследований, которые начали проводиться по преимуществу в отдельных заинтересованных институтах. Одним из таких центров стал американский Университет Темпл, в котором ал-Фаруки с 1968 по 1986 г. занимал должность профессора исламоведения и истории религии. За время работы в этом университете палестинский ученый проявил себя как активный участник набирающего тогда силу диалога между мировыми религиями.

Заметим, что ал-Фаруки не только преподавал и занимался научно-исследовательской работой, но и принимал активное участие в межрелигиозных встречах экуменической направленности, спонсируемых организациями как международного (Всемирный совет церквей, Межрелигиозный мирный colloquium, Ватикан), так и регионального (Национальный совет церквей США) уровней. Наибольший интерес представляет его деятельность в организации Межрелигиозный мирный colloquium, в которой в период с 1977 по 1982 г. он занимал должность вице-президента. Работа этой организации была направлена на объединение еврейских, христианских и мусульманских учёных с целью достижения и развития взаимопонимания между адептами авраамических религий посредством совместного обсуждения широкого спектра религиозных вопросов. В 1979 г. при поддержке этой организации, а также при участии созданного в 1976 г. по инициативе ал-Фаруки Комитета по исламоведению (как подразделения

¹ Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Исмаил Раджи ал-Фаруки: от арабизма к исламскому универсализму. С. 129–134.

² Swidler L. The History of Inter-Religious Dialogue. The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue. 2013. Pp. 3–19.

Американской академии религии), который он возглавлял до 1982 г., в Нью-Йорке была проведена конференция по теме «Триалог авраамических религий». Участие в мероприятии приняли девять видных учёных того времени, по три представителя от иудейской, христианской и мусульманской конфессий. Для обсуждения в рамках конференции были согласованы три темы: другие верования, государство как форма социальной организации и религиозное сообщество как транснациональный субъект справедливости и мира. С программной речью на мероприятии выступил итальянский кардинал Серджо Пиньедоли (1910–1980), занимавший тогда должность председателя Секретариата по делам нехристиан (с 1988 г. — Папский совет по межрелигиозному диалогу. — М. III.). В 1986 году под общей редакцией ал-Фаруки вышел сборник под названием «Триалог авраамических религий», в который были включены доклады, представленные на конференции 1979 г.¹

В 1998 году, уже после смерти ал-Фаруки (1986), была издана книга, в которую вошли оригинальные статьи учёного, написанные им в течение двух десятилетий и объединённые темой «Ислам и другие верования»². В содержательной части сборника затрагиваются социокультурные и исторические аспекты взаимоотношений ислама с другими религиями, рассматривается широкий спектр межрелигиозных вопросов, в частности — общность и различие между исламом, христианством и иудаизмом, исследуется специфика взаимоотношений между мусульманами и немусульманами. Несмотря на широкий круг межрелигиозных проблем, которые исследовал в своем творчестве ал-Фаруки, мы в настоящей статье остановимся на анализе двух поднятых им тем — концепции естественной религии и культуры диалога — с целью репрезентации подхода палестинского мыслителя к межрелигиозному взаимодействию, опираясь в основном на данную книгу.

§ 2. Концепция естественной религии (*дин ал-фитра*)

Как следует из названия, главными понятиями этой концепции являются два исламских термина: *дин* и *фитра*. Первое определение идентично понятию *религия*³, а второе с религиозоведческой точки зрения относится к области религиозной антропологии, поскольку связано с пониманием природы человека в исламе. Однако в своём лексическом

¹ Al-Faruqi I. R. Trialogue of the Abrahamic Faith. The Second Edition. Herndon, 1991. iv, 88 p.

² Al-Faruqi I. R. Islam and Other Faiths. Leicester; IIIT, 1998. xxx+373 p.

³ Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1991. Vol. 2. P. 293.

значении, термин *фитра* используется для обозначения пребывания в состоянии естественной предрасположенности к чему-либо¹. В Коране (30: 30) это понятие принимает теологическое значение, поскольку подразумевает, что вера в существование и единство Бога является естественным свойством всех людей от рождения. Эта позиция находит своё подтверждение также в известном хадисе пророка Мухаммада, согласно которому «Каждый младенец рождается не иначе как в своём естественном состоянии (*фитра*), и [только потом] родители делают из него иудея, христианина или огнепоклонника»². Что касается данного хадиса, то в исламской традиции он относится к числу наиболее достоверных, поскольку приводится в авторитетных сборниках (*сахих*) как у ал-Бухари, так и у имама Муслима. В то же время, несмотря на аутентичность вышеназванного хадиса, в мусульманской среде понятие *фитра*, как ключевое в понимании человеческой природы, получило разные интерпретации, которые, по мнению южноафриканского профессора Я. Мохамеда, могут быть сведены к трём основным подходам: нейтральному, дуальному и позитивному³. Нужно отметить, что в данной классификации одним из существенных критериев, позволяющих отличить один взгляд от другого, является мера, в какой добро и зло, а в нашем случае — вера (*иман*) и неверие (*куфр*), представлены как результат врождённых качеств или как следствие внешнего воздействия окружающей (социальной) среды.

С точки зрения Я. Мохамеда, *нейтральный* (*neutral*) взгляд на природу человека возникает в среде сторонников исламской доктрины свободы воли (кадаризм) в ответ на доктрину предопределения (*кадар*). Согласно этому подходу результат стремления к вере и неверию, присущего человеческой природе, не обусловлен какой-либо врождённой склонностью, а рассматривается исключительно как следствие воздействия социальной среды, в которой находится от рождения человек. По мнению М. Ясина, эта точка зрения на устройство человеческой природы наиболее полно отражена в трудах средневекового исламского богослова Ибн Абд ал-Барра (978–1071)⁴. Иную интерпретацию даёт *дуальный* (*dual*) подход, поскольку подразумевает, что человек изначально рождается в равной степени склонным как к вере (*иман*), так и к неверию (*куфр*). Эта точка зрения развивается не в Средние века, а на протяжении XX столетия, наиболее ярким её представителем является иранский мыслитель и социолог религии А. Шариати

¹ Махризи А. Фитра (врожденное естество человека) // Minbar. Islamic Studies. 2010. № 3(1). С. 75.

² Сахих имама Муслима: Мухтасар / пер. с араб., примеч., указ. В. А. Нирша. М.: Умма, 2011. № 1873.

³ Mohamed Y. The Interpretations of Fitrah // Islamic Studies. 1995. Vol. 34. No. 2. Pp. 131–139.

⁴ Ibid. Pp. 134–135.

(1933–1977). В представлении Шариати, человеческая природа — это соединение двух противоположных начал — доброго и злого, веры и неверия и т. д., одно из которых склонно к материальному, или злumu, а другое — к возвышенному, или духовному. Важным компонентом в этой модели выступает наличие данной человеку свыше свободы воли, позволяющей ему делать выбор¹. Последняя интерпретация — *позитивная* — имеет наибольшее число сторонников, среди которых как средневековые Ибн Таймийя (1263–1328), Ибн Каййим ал-Джаузийя (1292–1350), имам ан-Навави (1233–1277) и др., так и современные мусульманские ученые и мыслители ас-Сабуни (род. 1930), Мухаммад Асад (1900–1992), Исмаил Раджи ал-Фаруки. Особенность этого подхода заключается в том, что *фитра* на врожденном уровне рассматривается как состояние внутренней добродетели, с которой отождествляется, с одной стороны, сама вера (*иман*), а с другой стороны, изначальная благодать человеческой природы². Представляется, что этим взглядам созвучна позиция российского философа Т. К. Ибрагима, который полагает, что с точки зрения ислама «субстанциальная природа человека благодатна, а зло (грех, неверие) представляет собой лишь нечто вторичное, акцидентальное...»³.

Именно в свете этой *позитивной* установки на человеческую природу в исламе ал-Фаруки формулирует свою концепцию «естественной религии» (*дин ал-фитра*). Последняя, выступая неотъемлемым атрибутом всех людей, с одной стороны, рассматривается как главный источник на пути утверждения общечеловеческого религиозного братства, а с другой — является религиозной нормой, посредством которой в историческом плане различаются религии. В первом случае это означает, что все люди по своей природе (*фитра*) — обладатели внутренней скрытой религиозности (*дин ал-фитра*) и объединены в универсальное религиозное братство, которое наиболее фундаментально, чем внешние религиозные отличия. Более того, по логике палестинского мыслителя, в каждом человеке от природы уже заложена определённая модель правоверия, которая позволяет рассматривать немусульман (несмотря на очевидные различия с исламом) как людей, потенциально способных достичь высшей праведности⁴.

Другой аспект связан с тем, что, согласно ал-Фаруки, всех людей объединяет не только атрибут тварности, но и способность каждого из них признать Бога, понимая это как универсальное право по рождению, дарованное человеку свыше. Это религиозное знание не

¹ Mohamed Y. The Interpretations of Fitrah // Islamic Studies. 1995. Vol. 34. No. 2. Pp. 132–134.

² Ibid. Pp. 135–139.

³ Ибрагим Т. К. Коранический гуманизм: толерантно-плюралистические установки. С. 18.

⁴ Al-Faruqi. Islam and Other Faiths. Pp. 137–141.

аналогично способности человека познавать явления посредством науки, поскольку представляет собой знание иной субстанции, ввиду того, что относится к категории религиозного опыта, в частности — связанное с переживанием святого или божественного. Для обозначения этой формы естественного знания ал-Фаруки прибегает к понятию, известному как «чувство нуминозного», или *sensus numinosus*¹, введённому в феноменологию религии немецким теологом и религиоведом Р. Отто (1869–1937). В то же время следует отметить, что в сходном значении в трудах ал-Фаруки фигурирует другое понятие, свидетельствующее о наличии у всех людей скрытого органа, или «шестого чувства», позволяющего узнавать и познавать Бога. Как отмечают Д. В. Мухетдинов и С. Ю. Бородай, в представлении ал-Фаруки «действие этого скрытого органа проявляется в том, что каждый человек верит в свою форму “религии”, при этом не существует религии без представления о божественном. Различия между людьми в понимании божественного — это различие в образах, и не всегда в содержании; они обусловлены географическими условиями, воспитанием и культурным наследием»². Последний тезис палестинского мыслителя — о различии в образах понимания божественного — раскрывает второй аспект концепции «естественной религии». Дело в том, что при взгляде на любую религию ал-Фаруки исходил из того, что, несмотря на все доктринальные, теологические и ритуальные различия, между всеми религиями есть общая основа, или общий субстрат, который их объединяет. В связи с этим исследование проявлений божественной трансцендентности и стало отправной точкой в стремлении палестинского мыслителя обосновать тезис о наличии общего субстрата во всех религиях. К тому же в религиозном плане эта идея подкреплялась айатами Корана (35: 24; 16: 84,89; 16: 36) о том, что феномен пророчества в исламе является прерогативой всех людей, поскольку присутствует в каждом народе и нации, и что ядром всех пророческих миссий был принцип Единобожия (*таухид*), под которым, согласно палестинскому мыслителю, подразумевается «не только признание единственности Бога, но и признание Его трансцендентности, фундаментального отличия от тварного мира. Бог есть Творец и Господин мира, но при этом также является Началом и Концом»³. Вопросы, связанные с генезисом и эволюцией представлений о божественной трансцендентности, ал-Фаруки рассматривает на примере религий Древнего Египта, Месопотамии и доисламской Аравии⁴.

¹ *Al-Faruqi. Islam and Other Faiths*. Pp. 84, 137–138.

² Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Исмаил Раджи ал-Фаруки: от арабизма к исламскому универсализму. С. 124.

³ Мухетдинов Д. В. Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках неомодернизма. С. 169–170.

⁴ *Al-Faruqi, Islam and Other Faiths*. Pp. 21–66.

Самое раннее представление о божественной трансцендентности, по мнению ал-Фаруки, было зафиксировано в мемфисской теологии, в которой покровитель ремесленников — бог Птах — одновременно олицетворял и Создателя, и Источник всего сущего. В образе Птаха получила воплощение концепция творящего слова (логоса), согласно которой творение описывается посредством не абстрактных категорий, а конкретных понятий, среди которых «сердце» и «язык». Дело в том, что в мемфисской теологии эти два термина выступают в качестве органов творения, где первый (сердце) обозначает замысел, а второй (язык) есть осуществляющая (объективированная) мысль. В мемфисской теологии утверждается, что первопричиной всего сущего явилось божественное Слово, которое возникло через то, что мыслилось «сердцем» Птаха и повелевалось Его «языком». Таким образом, в этой древней религии Бог существовал до сотворения мира, а также был Творцом и Источником всего. В мемфисской религии природа была проявлением священного (иерофании), поскольку рассматривалась в качестве носителя божественной силы. Причем несмотря на то, что восприятие божественного у египтян происходило непосредственно через явления природы, оно, тем не менее, не соотносилось с последней. В месопотамской религии образ главного бога вавилонян Мардука, согласно ал-Фаруки, был тоже трансцендентным, но, в отличие от египетских богов, не связанным с природными явлениями. Первенство Мардука в иерархии вавилонского пантеона было очевидным, поскольку другие боги рассматривались лишь как исполнители Его воли. В дальнейшем сущность Мардука раскрывалась посредством божественных атрибутов, каждый из которых отражал божественные качества, название которых рассматривалось как акт поклонения¹.

В отношении доисламской Аравии ал-Фаруки отмечает поклонение арабов не только племенным божествам, но и богам и богиням Мекки. Однако в религиозном сознании арабов присутствовал Аллах как Господь и Создатель всего сущего, у которого никогда не было образа и никакой племенной связи или иерофантической ассоциации. Ал-Фаруки, рассматривая религиозную историю Аравии, обращает внимание на группу людей, исповедующих монотеизм, которую впоследствии исламская традиция отнесёт к категории *ханифов*. Данная религиозная группа поддерживала идею о божественной трансцендентности и, по мнению палестинского мыслителя, была носителем семитской традиции монотеизма².

Положение евреев в этом вопросе, однако, несколько особое. По замечанию ал-Фаруки, это связано с тем, что в их натуре очень развиты

¹ *Al-Faruqi*. Islam and Other Faiths. Pp. 21–25.

² *Ibid*. Pp. 25–26.

самосознание и этноцентричность. До исхода евреев из Египта в еврейском богословии не было определённой концепции божественной трансцендентности, а нарицательное имя бога Элохим употреблялось во множественном числе, о чём свидетельствуют многие отрывки из Ветхого Завета. Ко времени вавилонского изгнания евреи были уже монотеистами в своей теологии, но катастрофа изгнания укрепила их характер, и они стали расовоцентричными, таким образом, и характер их религии стал исключительным и этноцентрическим. По их представлениям, Бог был их отцом, а они — Его «избранным» народом. По мнению ал-Фаруки, когда евреи думали таким образом, то отрицали концепцию абсолютной трансцендентности Бога. И хотя евреи нашли поддержку своей этноцентричности в Ветхом Завете, еврейская теология фактически выросла в историю, сформированную главным образом пророками после изгнания. Это пророки Исайя, Неемия, Ездра, которые, собственно, и придали еврейскому понятию божества характер этноцентричный и исключительный¹.

На формирование христианской концепции божественной трансцендентности, по мнению ал-Фаруки, в разной степени оказали влияние иудаизм, эллинизм и гностицизм. Влияние иудаизма было обусловлено в первую очередь еврейской средой, в которой, как известно, возникло христианство, а также и тем фактом, что Иисус, его ученики и первые последователи по происхождению были евреями. Согласно ал-Фаруки, учение Иисуса Христа было направлено на реформирование иудаизма, в частности на переход от этноцентричности и эксклюзивизма еврейской традиции в понимании трансцендентности Бога к универсализму. Известно, что во времена Иисуса Христа языком общения был арамейский, на котором, собственно, изначально и были сформулированы базовые понятия христианства. Ал-Фаруки отмечает, что элементы, заимствованные из Ветхого Завета, переведённые с арамейского языка, были в дальнейшем неверно интерпретированы эллинским разумом. Например, термин «сын человеческий», используемое в христианстве в значении титула Мессии, у евреев того времени использовался в ином значении. Дело в том, что название «сын человеческий» — на арамейском *bar-nash* или на иврите *bar-Adam* — означает исключительно принадлежность к человеческому роду и не имеет метафизического смысла. Другим источником, оказавшим влияние на формирование концепции божественной трансцендентности в христианстве, был гностицизм. Ал-Фаруки полагал, что одно из центральных понятий христианской доктрины о Троице — «Святой Дух» — корнями уходит

¹ Al-Faruqi. Islam and Other Faiths. Pp. 26–30. Изложение понимания Бога у предков евреев см.: ал-Фаруки И. Р. Сравнение исламского и христианского подходов к древнееврейскому Писанию // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. 2019. Вып. 3. С. 421–440.

к гностической философии. Как известно, центральным понятием агностицизма является представление об «абсолютном духе» как источнике всего сущего. Последний противопоставляется всему материальному, эмпирическому, относительному и субъективному. Согласно ал-Фаруки, гностицизм, будучи источником христианского богословия, выдвинул идею о том, что Бог всецело является Духом, Создателем всего сущего и что акт творения происходил посредством эманаций. В христианской доктрине о Троице подчёркивается имманентность божественного в его трансцендентности. Это, по мысли учёного, привело к тому, что в христианстве божественность потеряла свою абсолютную трансцендентность и стала трансцендентной и имманентной одновременно в образе Иисуса Христа¹.

Несмотря на различие в понимании концепции божественной трансцендентности, ал-Фаруки настаивал на том, что божественная трансцендентность является общим теологическим знаменателем среди религий, в частности среди авраамических верований (иудаизм, христианство, ислам). Это связано с тем, что все монотеистические религии поддерживают концепцию Божественного Творца, даже если описания и понимание этого Божественного Творца различаются между религиями. Обращает на себя внимание также тот факт, что для обозначения своей концепции ал-Фаруки использовал несколько понятий (*дин ал-фитра* — «естественная религия»), среди которых присутствует термин «уррелигия», этимология которого связана с немецкоязычным термином «*Urreligion*», возникшим под влиянием немецкого романтизма. Это понятие связано с идеей об изначальной форме религиозной традиции. В то же время следует отметить, что позиция ал-Фаруки в отношении монотеизма как первичной формы эволюции религии во многом соотнобразуется с возникшей на рубеже XIX — начала XX в. в западном религиоведении теорией «прамонотеизма» (Э. Лэнг (1844–1912) и В. Шмидт (1868–1954)). Согласно этой теории, исходной формой эволюции религии является вера в единого Бога, что фактически противоречило господствующей тогда анимистической парадигме возникновения религии (Э. Тайлор, Дж. Дж. Фрэзер, Э. Дюркгейм и др.)².

Таким образом, анализ предложенной палестинским мыслителем концепции «естественной религии» (*дин ал-фитра*) позволяет установить, что в её основе лежит позитивная интерпретация человеческой природы (*фитра*) в исламе, важной особенностью которой является утверждение об изначальной благодати этой природы. По утверждению

¹ Примечательно, что, согласно ал-Фаруки, появление еретических учений в христианстве (докетизм, арианство, учения Сатурнина и Василида) было связано именно с сохранением представления об абсолютной трансцендентности Бога. См.: *Al-Faruqi. Islam and Other Faiths*. Pp. 30–37.

² *Eliade M. The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago, 1969. Pp. 25–28.

ал-Фаруки, всех людей объединяет не только атрибут тварности, но и то, что все они, невзирая на социальную, культурную и конфессиональную принадлежность, являются носителями веры в единого Бога, что выступает одним из главных принципов, положенных в основу исламского гуманизма.

§ 3. Культура диалога

Ал-Фаруки полагал, что для построения системы диалога между религиями необходимо осуществить разработку универсальных принципов, или правил, в основу которых должна быть положена не религиозность, а рациональность. При этом он отмечал, что и мусульманин, и христианин интеллектуально и морально обязаны интересоваться религиозными взглядами других людей, то есть заботиться об убеждениях каждого человека. По мысли палестинского учёного, это означает понимать и изучать эти убеждения, анализировать и критиковать их, а также делиться своими представлениями об истине. Ал-Фаруки пишет: «Если это миссия, то верующие должны осуществлять её хоть на краю света», признавая при этом, что понятие «миссионерство» стало сегодня двусмысленным¹. По этой причине он предлагает вместо слова «миссия» использовать термин «диалог», под которым следует понимать выражение обеспокоенности верующих убеждениями людей. Согласно ал-Фаруки, диалог следует рассматривать как процесс образования в самом широком и благородном смысле этого слова. На интеллектуальном уровне это «измерение человеческого сознания», а на поведенческом — «категория этического смысла». Цель диалога должна заключаться не в стратегии прозелитизма, а в обращении к истине². Чтобы эта форма общения обрела культурные рамки, он предлагает соблюдать шесть правил, которые предполагают: наличие критики, внутренней последовательности, внешней согласованности, соответствия действительности, свободы от «канонических» интерпретаций и приоритет в этических, а не в богословских вопросах³.

Первый принцип освобождает межрелигиозную коммуникацию от авторитарности и непререкаемости заявленных в ходе обсуждения утверждений, поскольку их содержание всецело выступает в качестве предмета критики. *Второй и третий* принципы связаны с процессом аргументации в ходе диалога, где (в первом случае) исключается

¹ Al-Faruqi, Islam and Other Faiths. Pp. 250.

² Следует отметить, что ал-Фаруки был сторонником формы межрелигиозного диалога, известной как «поиск истины», которая в классическом виде предполагает стремление со стороны участников достичь аутентичной трактовки предмета дискуссии посредством полемики и диспута.

³ Al-Faruqi, Islam and Other Faiths. Pp. 255–256.

возможность рассматривать парадокс в качестве окончательного итога дискуссии и (во втором случае) предполагается вовлечение в диалог исторической ретроспективы, когда единственным пределом исторического знания являются пределы доказательств, полученных эмпирическим путём. Четвёртый и пятый принципы предполагают рассмотрение в ходе диалога сообщений, которые, с одной стороны, по своему содержанию должны соответствовать действительности, то есть определённому историческому контексту, а с другой стороны, быть свободными от следования догматическим интерпретациям религиозных положений. Допускается, что некоторые из них, будучи сформированными в определённую эпоху, отражают уровень восприятия и специфику религиозных проблем, характерных для той эпохи, и, следовательно, являются актуальными для того времени. Необходимо отметить, что ал-Фаруки призывал не к отказу, а только к свободе от канонических или догматических положений каждой религии и называл это необходимой предпосылкой установления контакта в межрелигиозном общении. Формулируя последний принцип, ал-Фаруки говорит о наиболее продуктивных и плодотворных путях ведения диалога, признавая, что часто обсуждение доктрины приводит к защите своего взгляда на веру и ограничивает диалог вопросами, ответы на которые бывают верны или не верны. Ал-Фаруки считает *этику* наиболее подходящей темой для диалога, поскольку это, по его мнению, позволяет подходить к проблеме с точки зрения различной степени её этической реализации, а не с позиций оценки истинных или ложных категорий. Палестинский мыслитель, однако, отмечал, что «различия в этическом восприятии... могут означать, что один не видит так много, так далеко или так глубоко, как другой»¹. В этом случае, по мнению ал-Фаруки, у участников диалога также не возникает реакции антагонизма, поскольку оценка такого восприятия признается вполне очевидной.

Заключение

Подводя итог изложенному выше, отметим, что новаторская деятельность ал-Фаруки в области межрелигиозных отношений была обусловлена его вовлеченностью в ключевые события, происходившие во второй половине XX в. Экуменическое движение, инициированное христианской стороной и направленное на сближение и развитие взаимопонимания между религиями, стало одной из отличительных особенностей того времени. Ал-Фаруки, выступая с позиции ислама, сформулировал

¹ Al-Faruqi, Islam and Other Faiths. P. 256.

оригинальные идеи и принципы в качестве основы для межрелигиозного взаимодействия. В связи с этим концепция «естественной религии» (*дин ал-фитра*) выступает духовной основой межрелигиозного диалога, поскольку подразумевает изначальную благодать человеческой природы. Эта концепция обладает потенциалом для развития взаимопонимания между представителями различных конфессий, так как, по мысли учёного, является платформой для объединения всех людей (вне зависимости от социальной, культурной и иной принадлежности) в универсальное религиозное братство. Это, в свою очередь, даёт нам основания полагать, что утраченное когда-то в истории представление о божественной трансцендентности не только является общим теологическим знаменателем во всех религиозных традициях, но и поддерживает позицию ислама о Единобожии (*таухид*) как изначальной формы вероисповедания человечества. Представляется, что сформулированная палестинским мыслителем методология диалога на практике означает поиск во всех религиях этого общего теологического знаменателя (субстрата), объединяющего все конфессии. На наш взгляд, вклад ал-Фаруки в развитие диалога может стать ещё более весомым, если в качестве объединяющего начала межрелигиозного взаимодействия будет использоваться последний принцип его методологии — этика.

Литература

Ибрагим Т. К. Коранический гуманизм: толерантно-плюралистские установки. М.: ИД «Медина», 2015. 576 с.

Мухетдинов Д. В. Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках неомодернизма. *Ислам в современном мире*. 2018. Т. 14. № 2. С. 165–182.

Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. Исмаил Раджи ал-Фаруки: от арабизма к исламскому универсализму // *Исламская мысль: традиция и современность*. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 3. М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2019. С. 117–148.

Махризи А. Фитра (врожденное естество человека). *Minbar. Islamic Studies*. 2010. № 3(1). С. 74–82.

Сахих имама Муслима: Мухтасар / пер. с араб., примеч., указ. В. А. Нирша. М.: Умма, 2011. 1216 с.

Al-Faruqi I. R. Islam and Other Faiths. Leicester; IIIT, 1998. xxx+373 p.

Al-Faruqi I. R. Trialogue of the Abrahamic Faith. The Second Edition. Herndon; IIIT, 1991. iv+88 p.

Eliade M. The Quest: History and Meaning in Religion. Chicago, 1969. 161 p.

Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1991. Vol. 2. 1146 p.

Swidler L. The History of Inter-Religious Dialogue. The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue, 2013. Pp. 3–19.

Mohamed Y. The Interpretations of Fitrah // Islamic Studies. 1995. Vol. 34. No. 2. Pp. 129–151.

References

Mukhetdinov D. V. (2018). Filosofiya Ismaila Radzhi al-Faruki: v poiskah neomodernizma [Philosophy of Isma'il Raji al-Faruqi: Looking for the Neo-modernism]. *Islam v sovremennom mire*. 2018. T. 14. № 2. Pp. 165–182/

Mukhetdinov D. V., Boroday S. Yu. (2019). Ismail Radzhi al-Faruki: ot arabizma k islamskomu universalizmu. [Isma'il Raji al-Faruqi: from Arabism to Islamic Universalism]. *Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook*. No. 3. Pp. 117–148.

Mehrizi A. (2010), Fitra (vrozhdennoe estestvo cheloveka). [Fitrah (Innate Human Nature)]. *Minbar. Islamic Studies*. 2010. No. 3(1). Pp. 74–82.

Sahih imama Muslima: Muhtasar [Sahih of Imam Muslim: Muhtasar] (2011) transl. from Arabic V. A. Nirsha. Moscow: Umma. 1216 p.

Al-Faruqi I. (1991) *Trialogue of the Abrahamic Faith*. The Second Edition. Herndon. iv, 88 p.

Al-Faruqi I. R. (1998). *Islam and Other Faiths*. Leicester; IIIT. xxx+373 p.

Eliade M. (1969). *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago. 161 p.

Encyclopaedia of Islam (1991). New Edition. Leiden: E. J. Brill. Vol. II. 1146 p.

Swidler L. (2013). The History of Inter-Religious Dialogue. *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Pp. 3–19.

Mohamed Y. (1995). The Interpretations of Fitrah. *Islamic Studies*. No. 34(2). Pp. 129–151.

INTERFAITH DIALOGUE: VIEW OF ISMA'IL RAJI AL-FARUQI

Abstract. This article deals with the views of the American scholar of Palestinian origin Isma'il Raji Al-Faruqi (1921–1986), specialist on the interfaith dialogue. Al-Faruqi's contribution to the development of interfaith communication could be considered both as his academic activity as well as the result of his personal convictions. In this regard the special attention is paid to Al-Faruqi's analysis of the concept of "natural religion" (*din al-fitrah*) and his looking for universal principles permitting to begin a conversation. The author comes to the conclusion that (1) the idea of al-Faruqi's Islamic humanism depends from his positive interpretation of human nature (*fitrah*), and that (2) al-Faruqi consider ethics as the basis for the formation of a common platform for interfaith communication.

Keywords: Al-Faruqi, Din al-Fitrah (Natural Religion), Islamic Humanism, interfaith dialogue, philosophy of religion.

Maria S. SHAVRINA,

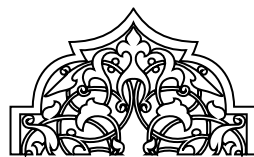
M. A. student, Department of Cultural and Religious Studies, Higher School of Social Sciences, Humanities and International Communication, Northern (Arctic) Federal University named after M. V. Lomonosov

(17, Severnaya Dvina Emb., Arkhangelsk, 163002, Russian Federation).

E-mail: maryshavrina@gmail.com.



ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН







07.00.07 Этнография, этнология и антропология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-3-81-110

В. О. Бобровников

Институт востоковедения Российской академии наук, г. Москва;
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге, г. Санкт-Петербург

АБУ МУСЛИМ В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ МУСУЛЬМАН ДАГЕСТАНА

БОБРОВНИКОВ Владимир Олегович —

канд. ист. наук, проф.

Центр изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья,

Институт востоковедения РАН

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

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге

(198099, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Промышленная, 17)

E-mail: vladimir_bobrovn@mail.ru

Аннотация: В статье разбирается, как культурная память долгой исламизации Кавказа с рубежа VII–VIII до начала XIX в. отразилась в культе местных мусульманских святых. Исследование основано на текстах хроник и памятных записей (*таварих*), сопоставленных с данными арабоязычной эпиграфики и полевыми материалами автора, собранными преимущественно в Дагестане. Оно посвящено шейху Абу Муслиму, традиционно считающемуся исламизатором не только Дагестана, но Восточного Кавказа в целом. Его имя фигурирует в бесчисленных хрониках и памятных записях. Шейху и его сподвижникам приписываются десятки святых мест. После работ классиков российского востоковедения от М. М. Казем-бека до В. В. Бартольда и М.-С. Саидова нельзя ни путать его со знаменитым одноименным религиозным лидером из Хорасана, помогшим Аббасидам захватить власть в Халифате в середине VIII в., ни отрицать историческое существование этой фигуры. Сравнительный анализ всего разнородного комплекса материалов позволяет ответить

на целый ряд спорных вопросов, связанных с исламизацией региона в VII–XIX вв., ее основных периодах, направлениях, особенностях и акторах. Нельзя относиться к этой фигуре слишком прямолинейно, отрицая ее историческое существование, как это делали Бакиханов, Алкадари, Али Каяев, Казем-бек, Бартольд и Саидов, призывавшие к ревизии местной летописной традиции, и некоторые классики российской ориенталистики. Сравнительный анализ посвященных его деяниям хроник, памятных записей и устных преданий позволяет предположить, что он представляет собой обобщенный образ героя-исламизатора, возникший благодаря слиянию воедино черт нескольких исламских миссионеров арабского, тюркского, иранского и местного происхождения, действовавших на Кавказе в Средние века и Новое время.

Ключевые слова: культурная память, исламизация, нарративы, Абу Муслим, Дагестан.

Для цитирования: Бобровников В. О. Абу Муслим в культурной памяти мусульман Дагестана // Ислам в современном мире, 2019; 3: 81–110;

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-3-81-110

Статья поступила в редакцию: 08.07.2019

Статья принята к публикации: 30.08.2019

Одним из наиболее почитаемых мусульманских святых (*аулийа*) на Кавказе был и остается Абу Муслим. С его именем связывается обращение в ислам целых народов и первые успехи исламского просвещения в регионе¹. (Конечно, не надо путать полулегендарного героя кавказских мусульман со знаменитым религиозным деятелем, военным и политиком ‘Абд ар-Рахманом Абу Муслимом из Хорасана, который никогда не был здесь до своей гибели в 755 г.²). В Дагестане, Азербайджане, Чечне и Ингушетии о нем до сих пор рассказывают множество легенд. Его имя фигурирует в бесчисленных хрониках и памятных записях (*таварих*). В горах Дагестана разбросано немало святых мест, связанных с шейхом и его сподвижниками (*асхаб*).

Историки привыкли видеть в Абу Муслиме на Кавказе просто курьез, случайную ошибку или злостное искажение истории этого региона средневековыми хронистами³. В чем-то они правы: действительно,

¹ См., например, мнение авторитетного суфийского шейха Са‘ида-афанди из с. Чиркей в кн.: Ал-Чиркави, Саид-афанди. Сборник выступлений. Махачкала: Нуруль иршад, 2008. С. 238.

² Lewicki T. Abu Muslim // The Encyclopaedia of Islam. Ed. by H.A.R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal et al. Leiden: E. J. Brill, 1986. P. 141.

³ Бартольд В. В. Абу Муслим // Бартольд В. В. Сочинения. Т. VII. М.: Наука, 1971. С. 479–481; Саидов М.-С. О распространении Абу Муслимом ислама в Дагестане // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. Вып. II. Махачкала: Дагестанский филиал АН СССР, 1957. С. 42–51.

рассказы об этом шейхе вобрали в себя реалии сразу нескольких исторических эпох, начиная от раннего Средневековья до Кавказской войны XIX в. Это правда, но не вся правда. Подход к изучению этого исторического персонажа в позитивистской историографии XX в. был избран слишком узкий. В его культе историков интересовали только реальные лица и события раннесредневекового прошлого. Между тем представления о прошлом имеют не меньшее, а порой и большее значение для понимания современной истории разных народов и регионов. Исследования, посвященные культурной памяти и устной истории до сих пор не потеряли своего значения¹. Особенно перспективно их использование для изучения культов святых, апеллирующих к событиям и героям прошлого для нужд современного им общества.

Чтобы правильно разобраться в этой проблематике, нужно использовать весь круг письменных источников и устных преданий об Абу Муслиме на Восточном Кавказе. До сих пор при изучении этой фигуры ограничивались анализом средневековых историко-географических сочинений на арабском и тюркских языках. Огромный пласт чисто этнографических материалов о культах и легендах, связанных с Абу Муслимом, выпадал из поля зрения ученых. Поздние свидетельства об этом шейхе, дошедшие до нас в эпиграфике и микротопонимике XIX–XX вв., столь же необоснованно игнорировались. Между тем сравнительный анализ этих источников важен еще и потому, что позволяет проследить динамику складывания и изменения культа Абу Муслима на Кавказе. В предлагаемой вниманию читателей работе проведен диахронный анализ как письменных, так и устных материалов об Абу Муслиме. Сведения средневековых арабских географов и путешественников, памятных записей и местных хроник сопоставлены с материалами арабской эпиграфики, записями об обрядах и исторических преданий, данными микротопонимики на нахско-дагестанских и тюркских языках.

Основу статьи составляют первоисточники, собранные нами в ходе полевых и архивных исследований на Кавказе в 1990-е — 2010-е годы и частично опубликованные в наших предыдущих работах².

¹ *Halbwachs M.* Les cadres sociaux de la mémoire. Paris: Félix Alcan, 1925; *Halbwachs M.* La mémoire collective. Paris: Albin Michel, 1950; *Vansina J.* Oral Tradition. A Study in Historical Methodology. London: Routledge & Kegan Paul, 1965; *Ассман Я.* Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.

² *Bobrovnikov V.* Les lieux saints des clans routouls: pratiques religieuses hybrides chez les musulmans daghestanais // *Revue d'études comparatives Est-Ouest*. 2005. Vol. 36. No. 4. P. 157–183; *Bobrovnikov V.* Abu Muslim in Islamic History and Mythology of the Northern Caucasus // *Daghestan and the World of Islam* / ed. by M. Gammer and D. J. Wasserstein. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 2006. P. 23–44; *Бобровников В. О.* Абу Муслим // *Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь* / под ред. С. М. Прозорова. Т. 1. 2-е изд., доп. и испр. М.: Восточная литература, 2006. С. 15–19.

Легенда об Абу Муслиме на Кавказе

За последние двести лет отношение к Абу Муслиму, да и общий взгляд на историю распространения ислама на Кавказе сильно изменились. Еще в XIX, а порой и в первой трети XX в. с его именем связывались все попытки исламизации Восточного Кавказа, представлявшейся как единовременное событие¹. С эпохи Средневековья такое представление господствовало в мусульманской историографии региона. Его можно обнаружить в знаменитой «Дарбанд-нама», «Истории [исламизации] Дагестана» (*Та'рих ислам фи-д-Дагистан*) Мухаммад-Рафи², аульных хрониках³. Все эти сочинения повторяют одну и ту же легенду. Можно выделить два ее основных, во многом перекликающихся друг с другом варианта: первый распространен в основном в Северном Азербайджане и Южном Дагестане, второй характерен для Северного Дагестана и Чечено-Ингушетии.

В наиболее полном виде первая, более древняя, версия легенды встречается в безымянной арабской хронике, условно названной «Историей Абу Муслима» (*Та'рих Аби Муслим*) востоковедом Н. В. Ханьковым, который обнаружил и опубликовал ее³. Вкратце ее содержание таково: Шейх 'Абд ар-Рахман б. 'Абд ал-Малик Абу Муслим вел род от Пророка Мухаммада по линии его дядьев Хамзы и 'Аббаса т. е. был *саййидом*. Родился он в городе Дамаск в Сирии (араб. *Шам*) и потону имел *нисбу* ад-Димашки аш-Шаами. В родном городе он построил большую соборную мечеть и прочел там свою первую проповедь (*хутба*). Еще в раннем детстве он потерял отца, который пал мучеником (*шахид*), сражаясь «за ал-Хусайна б. 'Али б. Аби Талиба» против омейядского халифа Марвана II. Когда Абу Муслим достиг совершеннолетия, он собрал пятитысячную армию и отомстил за отца, убив Марвана. Совершив ряд походов (*газв*) на Ближнем Востоке, в Малой и Средней Азии (а по некоторым дагестанским хроникам, побывав даже в Индии), он начал семилетнюю войну за веру (*джихад ва-га-зават*) с горцами Кавказа. Абу Муслиму покорились сначала Ширван, затем город Дербент и горные области Дагестана, и, наконец, отдаленные черкесские земли. Обратив горцев в ислам, Абу Муслим

¹ Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле / под ред. В. Г. Гаджиева. Махачкала: Институт истории, археологии, этнографии ДНЦ РАН, 1995. С. 24–25; Ад-Дургели, Назир. Устада умов в биографиях дагестанских ученых (*Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама' Дагистан*). Дагестанские ученые X–XX вв. и их сочинения / пер. с араб., коммент., факсимиле, указ., библи. А. Р. Шихсаидова, М. Кемпера, А. К. Бустанова. М.: Издательский Дом Марджани, 2012. С. 35. Общую характеристику этого представления дал крупнейший дагестанский исламовед А. Р. Шихсаидов. См.: Гаджиев М. Г., Давудов О. М., Шихсаидов А. Р. История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. Махачкала: Институт истории, археологии, этнографии ДНЦ РАН, 1996. С. 224–226.

² См.: Дагестанские исторические сочинения / сост. и пер. А. Р. Шихсаидов, Т. М. Айтберов, Г. М.-Р. Оразаев. М.: Восточная литература, 1993. 298 с.

³ Khanikoff N. Mémoire sur les inscriptions musulmanes du Caucase. Journal asiatique, 1862. Sér. 5. T. 20. P. 82–86 (араб. оригинал), 86–90 (фр. перевод). P. 57–155.

построил для них первые мечети в Дербенте, селениях Ахты, Кара-Кюре, Рича, Куруш, Мака, Цахур, Кала-Корейш, Гази-Кумух, Кубачи, Хунзах и других политических центрах Нагорного Дагестана, где он посадил мусульманских правителей из числа своих ближайших родственников и сподвижников, таких же *саййидов*, как и сам он. От этих арабских наместников вели род крупнейшие позднесредневековые правители Дагестана — *шамхалы* Гази-Кумуха и Тарков, *уцмий* Кайтага, *майсумы* и *кади* Табасарана. Лишь *нуцалов* Аварии возводили к Суракату, последнему немусульманскому правителю Хунзаха и наиболее упорному противнику Абу Муслима. Окончив утверждение ислама на Восточном Кавказе, Абу Муслим вернулся на родину¹.

Вторая версия легенды, попавшая в *Та'рих ислам фи-д-Дагистан* и ряд аварских аульных хроник, рисует Абу Муслима (иначе Абу-л-Муслима) уже местным героем-исламизатором. Он был потомком одного из пяти шейхов-курайшитов, переселившихся на Восточный Кавказ из Сирии за три-пять веков до его рождения. Абу Муслим жил в Хунзахе и был наследным правителем (*амир*) и духовным главой (*имам*) мусульман Аварии. Всю свою жизнь он вел войны за веру (*джихад*) против своих соседей, еще не принявших ислам, то заключая с ними мирные договоры, то нарушая их и возглавляя набеги (*газв*) на земли неверных. Самым упорным и зловредным врагом шейха был Суракат (по другой версии легенды, его отдаленный потомок), правивший Аварией до принятия ею ислама. Неверные были окончательно побеждены хитростью: Абу Муслим притворно отступил, разбросав на поле боя отравленные яства, от которых погибло все войско неверных. Сураката убили. Но от ран, полученных в одном из последних сражений, скончался и Абу Муслим. После его смерти к власти в Хунзахе пришли принявшие ислам потомки Сураката².

Отдельные события и эпизоды обеих версий предания попали в памятные записи, строительные и исторические надписи Нагорного Дагестана XVIII–XX вв. Чаще всего они содержат краткий рассказ о приходе в Дагестан во II или в IV–V вв. *хиджры* (VIII или X–XI в. н. э.) армии мусульман и строительстве здесь первых мусульманских памятников, т. е. конспективно излагают первый вариант легенды. Наиболее известные исторические тексты такого рода находятся на соборных мечетях лакского селения Кумух (Гази-Кумух), лезгинского селения Ахты и агульского селения Рича. По фотографии, сделанной мной в джума-мечети Кумуха 10 мая 2010 г., читаем (рис. 1):

¹ История Абу Муслима // Дагестанские исторические сочинения. С. 79–83. См. также: Дербент-наме. С. 24–27, 32–35; Ахты-наме. С. 69–72.

² «Тарих Дагестан» Мухамадрафи // Дагестанские исторические сочинения. С. 99–107; [Дагь-истан бусурманляльул история] / пер. с авар. Т. М. Айтберова // Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в III–XIX вв. / сост., пер. и коммент. Т. М. Айтберова. Ч. II. Махачкала: Издательско-полиграфический центр ДГУ, 1999. С. 23–24.



Рис. 1. Историческая надпись о строительстве и реставрациях джума-мечети в с. Кумух.
Фото В. О. Бобровникова. 10.05.2010

«(1) В 162 (778–779 г. н. э. — В. Б.) году была основана мечеть, (2) заложенная ради благочестия ко Всевышнему Аллаху рукой друга Аллаха (вали Аллах) Аби Муслима, да помилует его Всевышний Аллах. (3)

[В] 825 (1421–1422 г. н. э.) году в ней произвели некоторые улучшения, а в 1203 году (1788–1789 г. н. э.) (4) [ее от]ремонтировал правитель (амир, т. е. *шамхал*. — В. Б.) Мухаммад-хан. Прежде ниша была там, где стоят восточные ворота. (5) [В 1323 (1905–1906 г. н. э.) году? — В. Б.] ее с усердием отреставрировала мечетная община (*ал-джама'а*), да дарует ей Всевышний Аллах долголетие в повиновении [воле Божьей]. (6) [Переписчик — раб Его (т. е. Божий. — В. Б.) 'Абд] ал-Халик Каж[ла]ев»¹.

Ахтынская историческая надпись, нанесенная на внутреннюю стену мечети по случаю очередного ремонта здания, произведенного в 1899 г., гласит (рис. 2):



Рис. 2. Историческая надпись о строительстве и реставрациях джума-мечети в с. Ахты. Фото З.Ш. Закарияева. 28.01.2005

¹ Фото и пер. В. О. Бобровникова. Арабский текст надписи издан М.-С. Д. Саидовым и без изменений перепечатан Л. И. Лавровым. См.: Саидов М.-С. О некоторых памятниках материальной культуры в лакских районах ДАССР // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. Вып. III. Махачкала: Дагестанский филиал АН СССР, 1957б. С. 124; Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках / сост., пер., коммент. и прилож. Л. И. Лаврова. Ч. 2. Надписи XVIII–XX вв. М.: Наука, 1968. С. 109. Надпись № 665. Вероятно, перевод Саидова сделан по памяти и поэтому содержит множество ошибок. Многие фразы не связаны с оригиналом. В 1989 г. соборная мечеть Кумуха была отреставрирована. При этом сильно попорченная надпись была восстановлена. Однако реставраторы, по-видимому, не владели арабским, и потому исказили третью, четвертую и пятую строки надписи. Наш перевод сделан на основе сопоставления фотографий, снятых нами в 2010 г., с фото А. Р. Шихсаидова 1970-х годов. Здесь и ниже в круглых скобках указаны номера строк; в квадратные скобки заключены восстановленные по смыслу слова и выражения.

«(1) “Только тот может находиться в мечетях Аллаха, кто уверовал в Аллаха и в Судный день, кто совершает салат, вносит закат и не боится никого, кроме Аллаха. Возможно, они и будут (2) на верном пути”¹. Следуя этому благородному *айату*, община селения Ахты (*джама’ат карйат Ахты*) области Самур (*нахийат Самур*) отстроила (*джаддада*) эту пятничную мечеть на месте древней мечети, (3) которую построил (*бана*) отважный правитель (*малик*) Абд ар-Рахман, известный под именем Абу Муслим из Дамаска, из Сирии (*ад-Димашки аш-Шами*), завоеватель Дагестана (*билад Дагистан*), ввиду того что постройка пришла в ветхость (4) за прошедшие века и времена. О Аллах, сделай ее переполненной [молящимися] и украшенной поклонением [Аллаху] до скончания веков! В 1316 г., а по христианскому летоисчислению (*би-л-масихиййа*) — 1899 г.”²».

Ричинская запись сделана уже в советское время имамом местной мечети, очевидно, хорошо знавшим дагестанские хроники. Ее текст занимает первый из трех вертикальных столбцов длинной арабской строительной надписи о реставрации здания в 1380 г. х. (1961 г.):

«(1) Абу Муслим вышел из Дамаска в (2) Дагестан в 115 (733–734 г. н. э. — В. Б.) году, сражался с ними (т. е. неверными горцами. — В. Б.) (3) за веру (*ли-аджл ад-дин*) и построил несколько мечетей, (4) вместе с которыми построил и соборную мечеть Рича (*масджид ал-джами’ Рича*)...»³

В нашем распоряжении имеется также несколько сотен памятных записей из арабских рукописей Дагестана, переписанных в XVIII–XX вв. Это своего рода краткие анналы походов и строительной деятельности Абу Муслима в Дагестане и на Восточном Кавказе. Их сходство с приведенными выше историко-строительными надписями позволяет предположить существование единого источника всех этих текстов. Вот несколько наиболее типичных из них:

«Дата исламизации (*та’рих ислам*) Дагестана рукой Аби Муслима и разрушения крепости Анджи — 114 год» (732–733 г. н. э. — В. Б.)⁴.

¹ Коран, 9: 18 / пер. М.-Н. О. Османова.

² Фото и пер. З. Ш. Закарияева. Ср.: Шихсаидов А. Р. Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. М.: Наука, 1984. С. 365. Интересно отметить, что в этой надписи причудливо соединены исторические реалии разных эпох: времен первых арабских походов на Восточный Кавказ и российского дореволюционного режима. В 1860–1917 гг. Ахтынское сельское общество (*джама’ат*) относилось к Самурскому округу (*нахийат Самур*) Дагестанской области, упомянутому в надписи.

³ Чтобы подчеркнуть некоторые нюансы исторического предания об Абу Муслиме, мы приводим здесь свой дословный перевод текста надписи по фотографии, опубликованной в кн.: Шихсаидов А. Р. Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. С. 366. Рис. 140.

⁴ Две одинаковые памятные записи, одна из рукописного сборника (*маджму’*), переписанного Муслимом из с. Урада в 1313/1895–1896 г. (Научный архив Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН в Махачкале. Ф. 1. Оп. 1. Д. 531. Л. 17), другая — из частного собрания А. Гайдаросманова в Махачкале. Их публикацию Т. М. Айтберовым, см. в кн.: Письменные памятники Дагестана XVIII–XIX вв. / сост. Х. А. Омаров; отв. ред. А. Р. Шихсаидов. Махачкала: Дагестанский филиал АН СССР, 1989. С. 136, 137.

«Дата (*та'рих*) распространения ислама в Дагестане рукой Аби Муслима — 115 [год]».

«Дата (*та'рих*) прихода в Дагестан Абу-л-Муслима Первого, распространения им веры (*ад-дин*) и его смерти в Хунзахе — 129 [год] (746 г. н. э. — В. Б.)»¹.

Кроме того, о роли Абу Муслима, его родственников и сподвижников в исламизации разных горных областей и селений региона говорят устные предания горцев. Почти все они были записаны в конце XIX или в первой половине XX в. Чаще всего подобные истории объясняют значение чудесных реликвий, хранящихся в мусульманских святынях (*пир*, *зийара*). К ним относится прежде всего меч (по другим сведениям кинжал), по преданию, принадлежавший Абу Муслиму и оставленный им кавказским мусульманам перед возвращением на родину. Одна из таких реликвий до конца 1930-х годов находилась в *пире* у табасаранского селения Чурдаф недалеко от почитаемой святой пещеры Дюрк, другая вместе с белым знаменем шейха (авар. *бай-рахъ*) с медным наконечником — в квартальной мечети Каланиб аварского селения Чох. Приписываемые Абу Муслиму сабля, ветхий халат и посох с железным наконечником до сих пор хранятся в мавзолее (*худжра*) при квартальной мечети Самилахъ аварского селения Хунзах. Самый северный памятник, связанный с нашим героем, — это знаменитый христианский храм Тхоба Ерды в Ингушетии, где он был похоронен, согласно местной легенде.

Как и в Чурдафе, в Чохе был хранитель реликвий шейха. Эта должность передавалась по наследству в тухуме Османовых, которые считали себя потомками арабов, пришедших на Кавказ вместе с Абу Муслимом и основавших Чох. Согласно их родовому преданию, покидая Дагестан, Абу Муслим оставил в Чохе свое знамя и саблю как знак власти своему сподвижнику и родственнику Осману. Эти реликвии подробно описал в 1944 г. этнограф Е. М. Шиллинг. Переданные в Центральный антирелигиозный музей в Москве, реликвии затерялись после его расформирования в 1947 г., но в 2013 г. были обнаружены историком П. И. Тахнаевой в фондах Государственного музея истории религии в Санкт-Петербурге² и в 2018–2019 гг. экспонировались на выставке (рис. 3). Здесь представлены два флага — один, по палеографическим особенностям типичного дагестанского *насха* отнесенный

¹ Оба текста скопированы для Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы М. Гайдарбековым «из записей дагестанских арабистов» без указания источников, времени их переписки и места хранения. См.: Гайдарбеков М. Хронология истории Дагестана // Научный архив Института истории, археологии, этнографии ДНЦ РАН (Махачкала). Ф. 3. Оп. 1. Д. 236. Т. II. С. 31, 18.

² Тахнаева П. И. Знамя и сабля шейха Абу Муслима: чохские исламские реликвии // Народы Кавказа: музейные коллекции, исследования объектов и явлений традиционной и современной культуры / отв. ред. Ю. Ю. Карпов. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 111–112.

И. Ю. Крачковским к концу XIX в., и другой, вышитый в 1914 г. для его замены¹. Надписи на них идентичны:



Рис 3. Знамя и сабля тухума Османовых, происходящих от Абу Муслима. С. Чох, мечеть КИаланиб. Ныне Государственный музей истории религии. Санкт-Петербург. Фото В.О. Бобровникова. 18.03.2019

- «(1) О, Отпускающий пленника! О, Восстанавливающий сокрушенного!
 (2) О, Обогащающий бедного! О, Питающий малого!
 (3) О, Исцеляющий больного. Дата — 115 (733–734 г. н. э. — В. Б.) [год]
 (4) Взявший это [знамя] — старший из рода наместника Пророка Османа,
 (5) Повелителя правоверных. [Это –] остаток Абу-л-Муслима, победителя Дагестана» (пер. И. Ю. Крачковского²).

¹ Шиллинг Е. М. Из истории одного дагестанского земледельческого культа // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 1. 1946. С. 33.

² Шиллинг Е. М. Из истории одного дагестанского земледельческого культа. С. 32–33.

Смысл текста следующий. Первые три строки состоят из эпитетов Аллаха, которые обычно употребляют при молитве, в заклинаниях, а также часто пишут на амулетах. В последних двух строках заключалась памятная запись о походе Абу Муслима и повеление давать флаг только в руки саййиду. Слово «остаток» в пятой строке по смыслу должно быть отнесено к слову «взявший», имеющему также значение «владеющий, держащий», т. е. несущий флаг является потомком Абу Муслима, а «это», т. е. знамя, есть реликвия, оставшаяся от Абу Муслима. Дата 115 г. х., уже встречавшаяся выше в памятных надписях, конечно же, означает год прихода в Дагестан войска Абу Муслима и принятия ислама горцами. По смыслу она должна завершать текст 5-й строки.

С Абу Муслимом, его братьями, сестрой и прямыми потомками связывали себя целые кланы (*тухум*) и даже селения. Генеалогия в составе эпитафии XVIII в. на стене мавзолея шейха Пир Сулеймана возводит его род к Абу Муслиму¹. Лезгинская легенда приписывает основание с. Ахты сестре шейха по имени Умм ал-Му'минат, похороненной под южной стеной *джума*-мечети, где находится упомянутая выше памятная надпись. Согласно поздней ложной этимологии, название Ахты возникло от арабского слова *ухт* («сестра»)². Даргинское предание выводит название столицы уцмиев Кайтага селения Кала-Корейш из арабского «Крепость курайшитов». Его считают стоянкой отряда арабов-*гази* во главе с Абу Муслимом³. В Северном Дагестане опорными пунктами войск Абу Муслима называют Хунзах, андийские селения Анди и Муни. Согласно полевым материалам 1946 г. известного этнографа Е. М. Шиллинга, оттуда «Абу Муслим распространял по всему "участку" мусульманские порядки и двигался для "просвещения" [горцев в исламе] в другие районы (в том числе в Ботлих)»⁴.

Не в меру суровый суд над Абу Муслимом

Несмотря на популярность легенды об исламизации Кавказа Абу Муслимом уже мусульманские ученые XIX в. заметили в ней много грубых исторических ошибок и несуразностей. Научную критику кавказской легенды об Абу Муслиме впервые дал азербайджанский историк Аббас-Кули-ага Бакиханов (1794–1847). В «Гюлистан-и Ирам», сочинении охватывающем средневековую и новую историю Восточного Кавказа, он опирался на

¹ Шихсаидов А. Р. Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. С. 244.

² Ахты-наме // Дагестанские исторические сочинения. С. 70, 72, 73.

³ Генко А. Н. Арабский язык и кавказоведение // Труды второй сессии Ассоциации арабистов. М.-Л.: Изд-во АН СССР. 1941. С. 92.

⁴ Шиллинг Е. М. Народы Кавказа: Малые народы Дагестана. М.: ИЭА РАН, 1993. С. 71, 103.

сведения местных исторических хроник, включая упоминавшиеся выше «Дарбанд-нама», «Ахты-нама», «История [исламизации] Дагестана». Сопоставляя их сведения с сочинениями средневековых арабских и османских авторов, Бакиханов пришел к выводу, что под именем Абу Муслима скрывается другой полководец Арабского халифата, живший во II в. хиджры, скорее всего знаменитый Маслама б. Абд ал-Малик, брат омейядских халифов ал-Валида I и Хишама. Безымянные дагестанские хронисты спутали Масламу с арабским миссионером V в. хиджры по имени Абу Муслим, проповедовавшим ислам в Северном Дагестане.

«Можно предположить, что этот Абу Муслим есть тот самый Маслама, о котором мы говорили выше, — писал Бакиханов. — Вероятно, переписчики исказили его имя, или Абу Муслим есть его *кунья*, прозвище, дававшееся арабами почетным лицам... Шейх Абу Муслим... как видно, жил со своим семейством в Дагестане в пятом веке хиджры. В Хунзахе показывают его могилу под каменным сводом. Там же хранятся его сабля и верхняя одежда — халат. Мы полагаем, что эти события (т. е. исламизация Нагорного Дагестана — В. Б.) случились при нем, а не при Абу Муслиме, брате халифа (зд. Масламе — В. Б.), который приходил сюда с войском на короткое время, и трудно поверить, что он привез сюда с собой сестру и выдал ее здесь замуж»¹.

Вместе с тем, как заметно из приведенного выше отрывка, Бакиханов в целом продолжал верить в легенду, в частности в ее сообщение о сестре Абу Муслима. Дагестанский историк Хасан-афанди Алкадари (1834–1910) более критически подошел к текстам, которым доверял Бакиханов. Он установил, что сообщения легенды о благородном происхождении из корейшитов Сирии перешли к Абу Муслиму из биографии Масламы. Алкадари настаивал на необходимости отличать знаменитого Абу Муслима из Хорасана от его кавказского тезки, по его мнению, просто перепутанных средневековыми хронистами². Еще раньше легендой о шейхе заинтересовался один из основателей отечественного востоковедения А. К. Казем-бек (ум. 1870). Получив хорошее мусульманское образование, а затем овладев и европейской востоковедной традицией, он ввел в научный оборот немало сочинений, составлявших канон мусульманской науки на Восточном Кавказе и в Закавказье. Заслугой Казем-бека является научное издание кавказских текстов об Абу Муслиме на тюркских и арабском языках, в первую очередь — знаменитой «Дарбанд-нама»³.

¹ Бакиханов А. К.-А. Гюлистан-и Ирам / пер., ред., коммент., примеч. и указ. З. М. Бунятова. Баку: Эльм, 1991. С. 55, 63–64.

² Алкадари Г.-э. Асар-и Дагестан / пер. А. Гасанова; под ред. В. Г. Гаджиева. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1994. С. 43–44.

³ Derbend-Nameh or the History of Derbend translated from a select Turkish version and published with the texts and notes illustrative of the history, geography, antiquities etc. by Mirza A. Kazem-Beg. SPb.: Imperial Academy of Sciences, 1851.

Настоящий переворот в изучении рукописей произошел в XX в. Стало возможным окончательно развести легенду и историю. В 1926 г. В. В. Бартольд установил местное происхождение легенды об Абу Муслиме, вошедшей в хронику «Дарбанд-нама», сложившуюся, по его мнению, не позднее 1099/1687–88 г., когда был записан ее список, хранящийся в Санкт-Петербурге¹. Точки над «i» в вопросе об исторической недостоверности легенды поставила статья М.-С. Д. Саидова. Ее общий вывод неутешителен: «версия об Абумуслиме сплошная выдумка незадачливых компиляторов и безответственных переписчиков»². Кавказского Абу Муслима и его знаменитого тезку разделяет, во-первых, разница в происхождении. Хорасанский герой был не потомком Пророка, и даже не арабом, а безродным персом-рабом. Во-вторых, генеалогии мусульманских правителей Нагорного Дагестана фиктивны, содержат много немусульманских имен и относятся к послемонгольской эпохе. Невероятно, чтобы в середине VIII в. полководец омейядских халифов передал власть над покоренным Кавказом потомкам Аббаса, к которым Омейяды были крайне враждебны³. «Та'рих ислам фи-д-Дагистан», по верному замечанию Минорского, представляет собой «тенденциозный политический памфлет, имеющий целью обосновать претензии шамхалов на преобладающее положение в Дагестане»⁴. В-третьих, легенда приписывает одному и тому же шейху религиозные войны, которые велись на Восточном Кавказе почти 500 лет, начиная с 710-х г. (еще до рождения первого Абу Муслима, жившего в 727–755), кончая 910-ми либо 1250-ми годами (через 157 и 507 лет после его смерти). Поэтому наряду с Масламой к прототипам Абу Муслима можно причислить местных кавказских героев исламизации: суфиев, воителей за веру (*гази*), правителей городов и сельских общин⁵. И последнее, но не менее важное обстоятельство: святые места, связанные с Абу Муслимом, возникли либо до арабских завоеваний, либо через много веков после их окончания.

Критический разбор исторической подоплеки легенды не снимает вопроса о причинах и этапах ее формирования. Остается неясным, как в образе одного шейха слились разные события и герои исламизации.

¹ Бартольд В. В. К вопросу о происхождении «Дербент-наме» // Бартольд В. В. Сочинения. Т. VIII. М.: Наука, 1973. С. 474–475.

² Саидов М.-С. О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. Вып. II. Махачкала: Дагестанский филиал АН СССР, 1957. С. 50–51. Ср.: Гаджиев М. Г., Давудов О. М., Шихсаидов А. Р. История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. С. 224–226.

³ Саидов М.-С. О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане. С. 51.

⁴ Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI вв. М.: Наука, 1963. С. 24–25.

⁵ Khanikoff N. Mémoire sur les inscriptions musulmanes du Caucase. P. 97.; 'Али Гумуки (Каяев). 'Ала йад ман асламна // Дагистан (газета, араб. яз.). Темир-Хан-Шура. 1918. № 9. С. 4.

Почему предания о нем вот уже столько веков имеют на Кавказе такую удивительную популярность? К рассмотрению этих сюжетов мы переходим ниже. В этом разделе мы сознательно воздерживались от разбора отдельных элементов легенды, чтобы читатель смог составить себе общее впечатление о предании. Ниже мы разберем отдельные исторические сюжеты и социальные функции культа.

Культурная память очень долгой исламизации

Целый ряд недоразумений, которые кавказская легенда об Абу Муслиме вызывала у ученых-позитивистов XX в., снимается, если мы учтем ее жанр как исторического источника. Похоже, здесь речь идет о записи устного фольклора и культурной памяти, изучение которых, как известно, ставит перед исследователями иные задачи, чем реконструкция прошлого. Здесь есть своя логика, свое представление о времени и пространстве. Историческая память обращена не столько в прошлое, сколько в настоящее. Для нее важно не то, как все случилось на самом деле, а какое значение прошлое имеет для осознания людьми своего настоящего. Вообще отношение исторической памяти к прошлому сложнее, чем представляется. Очень тонко эти особенности культурной памяти, отраженной в народном фольклоре отметил знаменитый фольклорист В. Я. Пропп:

«Былина основана не на передаче в стихах исторического факта, а на художественном вымысле, который именно как **вымысел** (выделено Проппом. — В. Б.) определяется историей. Непонимание этого приводит к тому, что былинных героев ищут в летописях и в повествовательной литературе и полагают, что находят их, так как отличие художественных форм и жанровой принадлежности эпоса и летописи полностью игнорируется...»¹ Отношение к времени в эпосе Пропп определяет следующим образом: «Певец, конечно, понимает, что события песни относятся к прошлому. Об этом свидетельствует название песен “старинами”... Тем не менее вопрос этот не так прост, как может показаться на первый взгляд. Искусство эпоса до некоторой степени родственно искусству драматическому. Когда зритель смотрит на сцену, он, конечно, знает, что изображаемые на сцене события в преобладающем большинстве случаев относятся к прошлому. Воспринимаются же они как события, происходящие перед нашими глазами в настоящем. Нечто сходное имеется и в эпической поэзии. Относя воспеваемые

¹ Пропп В. Я. Основные этапы развития русского героического эпоса // Пропп В. Я. Сказка. Эпос. Песня: собрание трудов. М.: Лабиринт, 2001. С. 155.

события к прошлому, певец вместе с тем видит их перед глазами. Они для него совершаются в настоящем»¹.

Подход В. Я. Проппа к русским былинам с известными оговорками можно применить и к легендам об исламизации, как к сходному жанру. Нельзя не согласиться с тем, что герой исторической легенды не может копировать реальное историческое лицо, известное под тем же именем. Уподобление Абу Муслима легенды хорасанскому герою или одному из одноименных арабских шейхов, действовавших на средневековом Восточном Кавказе, методологически столь же нелепо, как, например, приравнивание Добрыни Никитича русских былин к дяде киевского князя Владимира, а еще более фантастического Змея Тугарина — к динозавру. Не следует повторять грубых ошибок М. Халанского, Б. А. Рыбакова и других представителей русской исторической школы. Пропп верно отметил, что в исторической памяти образы прошлого неизбежно осовремениваются. Поэтому переносить их современные оценки в прошлое для его реконструкции будет непростительной ошибкой. Скажем, нельзя представлять себе имама Шамиля борцом с горскими феодалами и защитником «горской демократии», как его рисуют некоторые современные публицисты².

Культурная память имеет коллективную природу. Она лепит из случайного исторического материала образы, важные для идентификации общественных групп. Герои и события прошлого обычно теряют индивидуальные черты³. В этом отношении легенду о деятельности Абу Муслима на Восточном Кавказе конечно следует относить не к истории, а к культурной памяти исламизации. Сохранилось бесчисленное количество вариантов записей этого предания, чем объясняются частые в ней разногласия и внутренние противоречия. Все они рисуют Дагестан областью войны (*дар ал-харб*) между мусульманами и неверными. Но исламизация на Восточном Кавказе изображается то как результат одного-единственного похода арабов в горы, то как цепь бесконечных войн за веру (*джихад*), набегов на города и селения иноверцев (*газават*) и борьбы за чистоту ислама с лицемерами (*мунафикун*) и неверными (*куффар*). Чтобы понять характерные черты исторической памяти этого сложного явления, возьмем к примеру пассаж из *Та'рих ислам фи-д-Дагистан*:

«...Жители Дагестана были [раньше] неверными, порочными (*фаджиран*) людьми [из населения] области войны (*дар ал-харб*). Они поклонялись идолам, были наделены мужеством и богатством, [вместе с тем]

¹ Пропп В. Я. Основные этапы развития русского героического эпоса. С. 142.

² Ср.: Тахнаева П. И. Имамат Шамиля в современной историографии. Государственное образование (имамат) Шамиля: органы власти и управления. Махачкала, 2015. 504 с. // Историческая экспертиза. 2016. № 1. С. 200–219.

³ Ассман Я. Культурная память. С. 17, 48, 77.

были более отвратительны, чем собаки. В каждом селении находились правители негодные, порочные (*фаджирун*), охваченные неверием и грехом. В каждом городе (*балда*) были преступные и грешные ханы (*умара*'), которые "приказывают неодобряемое и удерживают от одобряемого"¹... Знайте, передают, что по прошествии двухсот лет с момента хиджры чистой, пророческой, вечной и бесконечной группа лиц из потомков двух дядьев по линии отца нашего пророка Мухаммада, — да благословит его Аллах и да приветствует! — покинула благословенную Мекку, светлую Медину и благородный Шам с двумя тысячами воинов из своих соплеменников и родичей... чтобы совершить священную войну (*джихад ва газават*) и распространить по мере своих сил ислам в некоторых государствах и [отдельных] их частях. Из земель неверных они обошли много *вилайатов* и краев, пока Аллах не определил то, что предопределено... Подлинно, достоинства священной войны с неверными и мученичества на пути [приведения неверных к] покорности являются лучшей наградой... Они вышли и отправились в полном согласии в эту обитель войны на слонах, верблюдах, скакунах. Когда жители Дагестана узнали об этом, то собрались вместе, войска проклятых неверных Дагестана и воины негодных 'урусов, которые в согласии с дагестанцами поровну делили добро, зло, важные дела у города Джур... Неверные были поражены с помощью Господа миров. И вели мусульмане сражения, битвы, борьбу и споры в Дагестане, добиваясь [награды] от Аллаха. Они разорили Хайдак... Затем они разграбили все имущество неверных с помощью Аллаха... Затем [мусульмане] заключили с ханами (*умара*') *вилаята* Гумик (Кумух. — В. Б.) открыто договор, а когда прошло немного времени, нарушили этот договор тайно и обманом предали неверных мечу, разгромили их, подчинили их селения, овладели их городами и обратили их жителей в ислам... [Мусульмане] опустошили сильнейший из городов (*билад*) Дагестана, резиденцию его владельца — город Хумз (зд. с. Хунзах. — В. Б.) при помощи принуждения и насилия и убили многих воинов и их помощников, пленили их жен и детей, забрали их имущества и богатства... Таким образом мусульмане подчинили все области жителей гор, то есть Дагестан: частью — пленением, местью, убийством и разрушением, частью — исламом (букв. «замирением». — В. Б.), поселением [мусульман] и хорошим обращением...»²

Эта длинная цитата ясно показывает, как сложно в тексте переплелись реалии разных эпох. Известия о раннесредневековых Хайдаке (Кайтаг)

¹ Парафраз из Корана, 111: 110 (114).

² «Тарих Дагестан» Мухамадрафи. С. 97–98, 99, 101–102. В этом и последующих переводах мы сочли возможным изменить ряд соционимов, таких как эмиры (*умара*'), под которыми в дагестанских текстах на арабском языке обычно понимаются представители местной военной знати — ханы и беки. Подробнее о нормах передачи арабоязычных дагестанских соционимов см.: Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. М.: Восточная литература, 2002. С. 113–133.

и Гумике (Кумух), поселении Масламой арабов из Сирии в Дербенте соседствуют с сообщениями о засилье в Дагестане русских ('урус). В последних вслед за Казем-беком можно видеть дружину киевского князя Святослава, совершившего в 965 г. поход против хазар¹. Вместе с тем в поношении «негодных 'урусов» можно заметить отголоски Кавказской войны XIX в. Эти дополнения могли быть внесены в ходе переписывания хроники. Недаром список, с которого был сделан перевод, датирован 1830–1831 г. На 1830 г. падает поход на Хунзах первого имама Гази-Мухаммада. Не случайно и в тексте хроники немало выпадов против ханов Хунзаха. Эпитеты пороков горской знати напоминают обличения сторонников шариатского движения XVIII–XIX вв., упрекавших ее в забвении ислама, беззакониях (*фиджар*) и лицемерии (*мунафака*)².

Аналогичные анахронизмы, напоминающие ориенталистские выпады уже не средневековой, а новой колониальной эпохи, встречаются в хронике секретаря Шамиля Хаджжи-Али (Гаджи-Али) из Чоха о джихаде XIX в. против Российской империи и признавших ее власть мусульман-коллаборационистов:

«...Со времен Абу-Муслим-хана Шамского Дагестан большею частью управлялся потомками его под именем ханов и беков... Горцы дики, как сама природа, окружающая их, хищны как звери... Они прежде исповедовали разные религии и управлялись князем Сурака из племени русов, столицей коего было селение Танус, что в Аварии... Потом... в 200 году хиджры Абу-Муслим Шамский покорил и силой оружия заставил горцев принять мусульманскую веру... Абу-Муслим Шамский наложил посильную дань на дагестанские племена и поставил в каждом из них хана из своих родственников... Поколения и ханы сменялись, а с ними изменялось и положение горцев, они начали приходить в упадок, каждый стал предаваться своим страстям и уклоняться от пути Аллаха, одни сделались разбойниками, другие ворами... По словам историков, земля Дагестана сделалась смесью крови, драк и раздоров. Эти внутренние междоусобия, войны с пограничными странами и, наконец, в последнее время упорная война с русскими при Гази-Мухаммаде, Хамза-беке и Шамиле не прекращались до сего дня»³.

Можно предположить, что в данном случае на представления об исламизации у обоих авторов повлияли впечатления от полувековой

¹ Derbend-Nameh. P. 212–213. Note 8.

² Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля. Арабский текст, подготовленный А. М. Барабановым под ред. акад. И. Ю. Крачковского. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1946. С. 7, 13–15; *Абдурахман из Газикумуха*. Книга воспоминаний / *Китаб тазкира*. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1997. Л. 376–38а, 208а–208б; [Исхак Урминский. *Али Салтинский*]. История шариатского восстания в Чечне и Дагестане и имамата 1877 г. // Восстания дагестанцев и чеченцев в послешамилевскую эпоху и имамат 1877 года: материалы / сост., пер. и коммент. Т. М. Айтберова, Ю. У. Дадаева, Х. А. Омарова. Махачкала: Фонд Шамиля, 2001. С. 130–131.

³ *Гаджи-Али*. Сказание очевидца о Шамиле. С. 24–25.

жестокой Кавказской войной, современниками которой они были. В то же время в таком взгляде можно видеть отражение реалий процесса исламизации, затянувшегося на Восточном Кавказе на тысячу с небольшим лет, с рубежа VII–VIII до начала Нового времени. Длительность этого процесса порой чувствовали и безымянные авторы памятных записей. В глоссе на полях одного из списков «Дарбанд-нама» читаем:

«Дата (*та'рих*) [распространения] ислама в Дагестане Абу Муслимом, строительства Кала-Корейша и разрушения крепости Анджи в 114 г. хиджры (732–733 г. н. э. — *В. Б.*)... Между [принятием] ислама [в] Дагестане и [принятием] ислама [в] Кубачи [прошло] пятьсот семьдесят лет»¹.

Хотя легенда об Абу Муслиме приписывает исламизацию Дагестана арабам, на самом деле роль Арабского халифата здесь была довольно скромной. Можно выделить три больших периода исламизации Восточного Кавказа². На первом из них (в VII — сер. X в.) арабы силой оружия обратили в ислам жителей Дербента и близлежащих селений. Арабское завоевание проходило в обстановке непрекращавшихся войн с хазарами, история которых отразилась в «Дарбанд-нама» и других более поздних местных мусульманских хрониках³. Историческую память об этом периоде запечатлел первый, более древний, вариант легенды об Абу Муслиме. Не случайно он встречается в основном в Южном Дагестане и Азербайджане, где, собственно, и проходили арабские завоевания. Большинство процитированных анналов передают деяния в основном Масламы против хазар. К X столетию Южный Дагестан принял ислам, но военные силы Халифата иссякли. Поэтому в памятных записях и хрониках на 10-е годы IX в. падает строительная деятельность Абу Муслима⁴.

Второй период исламизации региона пришелся на вторую половину X – XVI в. Решающую роль в нем сыграли отряды воителей за веру (*гуза*) владык и союзов общин Центрального и Южного Дагестана, суфии и миссионеры из Закавказья. Ислам двигался с юга на север, с равнины в горы. К XIII–XIV вв. он утвердился на большей части территории региона, вытеснив христианство монофизитского и православного толков, и иудаизм. Недаром одна из версий «Та'рих Аби Муслим» делает мужем сестры Абу Муслима обращенного в ислам иудея Исхака Кундишкана. Только в XV–XVI вв. мусульманские миссионеры из

¹ Дербент-наме б. г.: 47(б). Цит. по кн.: Шихсаидов А. Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала: Дагестанский филиал АН СССР, 1969. С. 191. Ср.: Гайдарбеков М. Хронология истории Дагестана. Т. VII. С. 32.

² Шихсаидов А. Р. Распространение ислама в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане / отв. ред. А. Р. Шихсаидов. М.: Восточная литература, 2001. С. 5; Аликберов А. К. Северный Кавказ // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / под ред. С. М. Прозорова. М.: Восточная литература, 2006. С. 353–361.

³ Дербент-наме. С. 21–31, 37; Ахты-наме. С. 69–71.

⁴ Гаджиев М. Г., Давудов О. М., Шихсаидов А. Р. История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. С. 204, 226.

Аварии и Засулакской Кумыкии обратили в ислам андо-цезские народы и вайнахов. Историческая память об этом этапе составила основу второго «северного» варианта легенды об Абу Муслиме. Дробление единого потока исламизации вызвало появление бесчисленных аульных вариантов самой легенды, фиктивных саййидских генеалогий и новых святых мест. В каждом районе Абу Муслиму приписывают множество родственников и арабов-сподвижников. В Ахтах — это его сестра, в Северном Дагестане — два двоюродных брата по имени Муса в Ашали и Эндирее.

В устных легендах и ритуалах, связанных со святынями (зийарат) Абу Муслима, отчетливо выделяется мотив локальных войн между ханствами, сельскими конфедерациями и просто селениями, одни из которых уже приняли ислам, а другие оставались язычниками или христианами. В с. Чох еще в начале XX в. совершался следующий любопытный обряд. Каждой весной на праздник первой борозды (*оц бай* — авар. букв. «запрягание быка»), а также в день Ураза-байрам из квартальной мечети выносили саблю и знамя Абу Муслима. Участвовать в обряде могли только представители небольшого тухума Османовых, ведущих свой род от арабов-саййидов. Затем чохцы выходили на дорогу, ведущую к соседнему аварскому селению Ругуджа. У околицы будун (зд. *му'аззин*) трижды произносил — «*ла илаха илла-л-Ллах*», — и после этого разбивал саблей глиняный кувшин, прося Аллаха дать чохцам обильный урожай и лишить его тушин (т. е. «грузин», зд. «христиан») (рис. 4). Этот обряд, возникший в память о былых конфликтах чохцев с ругуджинцами, позже них принявшими ислам, просуществовал до начала коллективизации в 1927 г.¹

В третий период, в XVII–XIX вв., исламизация коснулась норм быта, права, частной и общественной жизни горцев Северо-Западного Дагестана и Чечни, сохранивших немало противоречащих *шари'ату* обычаев и норм обычного права (*'адат*), унаследованных ими от своих частью языческих, частью христианских предков. Еще в первой трети XIX в. женщины не носили тут шаровар под юбкой, мужчины употребляли запретные для мусульман мясные блюда, спиртные и одурманивающие напитки (*бузу*), на свадьбах и земледельческих праздниках справляли



Рис. 4. Мусаясул Х. Обряд кувшиноразбивания в с. Чох. 1920-е гг. Из кн.: Тахнаева П. И. Аул Чох: мир ушедших столетий. М.: Новости, 2010. С. 29

¹ Тахнаева П. И. Аул Чох. Мир ушедших столетий. М.: Новости, 2010. С. 25, 29.

обряды эротического содержания. Вопреки требованиям *шариата* горцы часто лишали наследства женщин, захватывали имущество односельчан неисправного должника в обеспечение долга (*ишикийл, баранта*)¹. От этих обычаев горцы постепенно отошли на волне шариатского движения, зародившегося среди улемов из союзов сельских общин Дагестана XVIII в. и достигшего апогея в правление Шамиля (1834–1859). В культурной памяти горцев эпоха *имамов* получила названия «времени *шари‘ата*» в противоположность предшествующей эпохе господства *‘адата*².

Предание отразило «приливы» и «отливы» в распространении ислама, отмеченные переселениями кипчаков и огузов до X–XI вв., монгольским нашествием XIII в., походами Тимура конца XIV в., экспансией Сефевидов в XV–XVII вв. и, наконец, российским завоеванием. Несмотря на сохранившиеся памятные записи, хронология сменявших друг друга волн завоеваний в исторической памяти спуталась. Дагестанцы обычно помещают их в эпоху арабского завоевания. При этом случаются забавные анахронизмы, как, например, русское происхождение врага Абу Муслима аварского хана, который почему-то носил арабское имя Сураката³. В «Историю Дагестана» Мухаммад-Рафи‘ попало известие о взятии «войском тюрок» крепости Кекели над Кумухом, в которой пало мучениками (*шухада’*) семьдесят юношей, включая потомков шейха Абу-л-Муслима (Тарих Дагестан, 1993: 105). Л. И. Лавров, сравнив эту глоссу с исторической записью о разгроме Рича татарами, предположил, что в обеих из них речь идет о монгольском нашествии 1240 г.⁴ В роли защитника ислама от неверных горцев выступал и Тимур (1370–1405). Откликом на его походы с участием местных мусульманских правителей стала вставка в Историю Абу Муслима глоссы о насаждении ислама среди лакцев и аварцев сыном Абу Муслима ширваншахом Ибрахимом по прозвищу Бурхан ад-дин (араб. «Аргумент веры»). А. Е. Криштопа довольно убедительно идентифицировал его с ширваншахом Ибрахимом I ад-Дарбанди (1382–1417)⁵.

¹ Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле. С. 34; Руновский А. Кодекс Шамиля. Махачкала, 1992. С. 19.

² Комаров А. В. Адаты и судопроизводство по ним // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. I. Отд. I. Тифлис, 1867. С. 7.

³ Следует вместе с тем отметить, что средневековая нумизматика донесла до нас имя христианского правителя Аварии XII — начала XIII в. по имени Байар сын Сураки. См. об этом в работе: Акопян А. В. Байар, нучал Аварии, и его монеты // Христианский Восток. 2018. Т. VIII. С. 411–426. Если эта гипотеза верна и монеты не являются позднейшей подделкой, то в легенде об Абу Муслиме можно видеть характерное для культурной памяти смешение имен реальных исторических персонажей и их более позднего переосмысления в нарративе исламизации.

⁴ Лавров Л. И. Из эпиграфических находок дагестанской экспедиции (статья вторая) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XVIII. Л.: Наука, 1958. С. 331–336.

⁵ Криштопа А. Е. К вопросу о письменных источниках по периоду феодализма в Дагестане // Вопросы истории и этнографии Дагестана. Вып. 7. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1976. С. 150–151. Ср. История Абу Муслима. С. 80–81.

Что же случилось в легенде с самим Абу Муслимом? Он превратился в **обобщенный образ героя-исламизатора**, в котором слились черты разных исламских миссионеров арабского, тюркского, иранского и местного происхождения, действовавших на Кавказе в VIII–XVI вв. При этом имена разных прототипов Абу Муслима слились. Из перса Абу Муслим превратился в араба с благородной курайшитской генеалогией, идущей от деда Пророка — ‘Абд ал-Мутталиба. Его родиной вместо Исфахана (в Иране) стал Шам (Сирия). Шейх сохранил личное имя аббасидского героя — ‘Абд ар-Рахман, приняв кунйу Масламы — ибн ‘Абд ал-Малик. Примеры таких трансформаций можно найти во многих других, не обязательно мусульманских, культурах.

Заключение

В статье рассмотрены отношения, связывающие историю и историческую память исламизации в Дагестане в Средневековье, Новое и Новейшее время. Эта тема была изучена сквозь призму религиозных нарративов и практик, связанных с почитанием Абу Муслима. Образ этого шейха столь сложен, что его вполне можно сравнить с искусной арабской вязью, в которой неразрывно переплелись прошлое и настоящее, действительность и мифология, взгляды мусульманской элиты и простонародья, популярные суфийские мотивы и практика культа святых. Благодаря такому сплаву фигура эта приобрела немалое значение для мусульман Восточного Кавказа. Абу Муслим остается их любимым шейхом, особенно в Дагестане, Чечне и Азербайджане. Ему приписывают благородное саййидское происхождение из арабов-курайшитов, распространение и упрочение ислама на всем Кавказе. По преданию, он построил здесь первые мечети и *мадрасы*. Его сподвижников и потомков считают родоначальниками большинства мусульманских династий, правивших на Северо-Восточном Кавказе вплоть до установления здесь русского владычества в конце XVIII — середине XIX в.

Нельзя относиться к этой фигуре слишком прямолинейно, отрицая ее историческое существование, как это делали Бакиханов, Алкадари, Али Каяев, Казем, Бартольд и Саидов, призывавшие к ревизии местной летописной традиции, и некоторые классики российской ориенталистики. Сравнительный анализ посвященных его деяниям хроник, памятных записей и устных преданий позволяет предположить, что он представляет собой обобщенный образ героя-исламизатора, возникший благодаря слиянию воедино черт нескольких исламских миссионеров арабского, тюркского, иранского и местного происхождения,

действовавших на Кавказе и особенно в Дагестане в VIII–XVI вв. Изучение образа Абу Муслима на средневековом и современном Кавказе позволяет ответить на целый ряд спорных вопросов, связанных с исламизацией этого региона: каковы были основные периоды, исторический контекст, направления и действующие лица этого процесса, как под его влиянием менялись религиозные практики и верования горцев-мусульман Восточного Кавказа.

Литература

Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1997. 868 с.

Акопян А. В. Байар, нуцал Аварии, и его монеты // *Христианский Восток*. 2018. Т. VIII. С. 411–426.

‘Али Гумуки (Каяев). ‘Ала йад ман асламна // *Дагистан* (газета, араб. яз.), Темир-Хан-Шура. 1918. № 9. С. 4.

Аликберов А. К. Северный Кавказ // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / под ред. С. М. Prozорова. М.: Восточная литература, 2006. С. 353–361.

Алкадари Г.-Э. Асар-и Дагестан / пер. А. Гасанова; под ред. В. Г. Гаджиева. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1994. 173 с.

Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.

Ахты-наме: дагестанские исторические сочинения / введ., пер., коммент. А. Р. Шихсаидова; сост. и пер. А. Р. Шихсаидов, Т. М. Айтберов, Г. М.-Р. Оразаев. М.: Восточная литература, 1993. С. 65–73.

Бакиханов А. К.-А. Гюлистан-и Ирам / пер., ред., коммент., примеч. и указ. З. М. Буниятова. Баку: Эльм, 1991. 304 с.

Бартольд В. В. Абу Муслим // *Бартольд В. В. Сочинения*. Т. VII. М.: Наука, 1971. С. 479–481.

Бартольд В. В. К вопросу о происхождении «Дербент-наме» // *Бартольд В. В. Сочинения*. Т. VIII. М.: Наука, 1973. С. 459–480.

Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. М.: Восточная литература, 2002. 368 с.

Бобровников В. О. Абу Муслим // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / под ред. С. М. Prozорова. Т. 1. 2-е изд., доп. и испр. М.: Восточная литература, 2006. С. 15–19.

Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле / под ред. В. Г. Гаджиева. Махачкала: Институт истории, археологии, этнографии ДНЦ РАН, 1995. 194,[2] с. 196 с.

Гаджиев М. Г., Давудов О. М., Шихсаидов А. Р. История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. Махачкала: Институт истории, археологии, этнографии ДНЦ РАН, 1996. 462 с.

Гайдарбеков М. Хронология истории Дагестана // Научный архив Института истории, археологии, этнографии ДНЦ РАН (Махачкала). Ф. 3. Оп. 1. Д. 236. Т. I–XIV.

Генко А. Н. Арабский язык и кавказоведение // Труды второй сессии Ассоциации арабистов. М.Ц–Л.: Изд-во АН СССР. 1941. С. 81–110.

[Дагъистан бусурманлъиялъул история] // Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в III–XIX вв. // пер. с авар. Т. М. Айтберова; сост., пер. и коммент. Т. М. Айтберова. Ч. II. Махачкала: Издательско-полиграфический центр ДГУ, 1999. С. 23–33.

Дербент-наме // Дагестанские исторические сочинения / введ., пер., коммент. Г. М.-Р. Оразаева; сост. и пер. А. Р. Шихсаидова, Т. М. Айтберова, Г. М.-Р. Оразаева. М.: Восточная литература, 1993. С. 6–64.

Ад-Дургели, Назир. Усилада умов в биографиях дагестанских ученых (Нузхат ал-азхан фи тараджим ‘улама’ Дагистан). Дагестанские ученые X–XX вв. и их сочинения / пер. с араб., коммент., факсимиле, указат., библиогр. подг. А. Р. Шихсаидовым, М. Кемпером, А. К. Бустановым. М.: Издательский дом Марджани, 2012. 204, [3] с., 223 с. факс. 208+223 с.

История Абу Муслима // Дагестанские исторические сочинения / введ., пер., коммент. А. Р. Шихсаидова; сост. и пер. А. Р. Шихсаидова, Т. М. Айтберова, Г. М.-Р. Оразаева. М.: Восточная литература, 1993. С. 74–84.

[Исхак Урминский. Али Салтинский]. История шариатского восстания в Чечне и Дагестане и имамата 1877 г. // Восстания дагестанцев и чеченцев в послешамилевскую эпоху и имамат 1877 года: материалы / сост., пер. и коммент. Т. М. Айтберова, Ю. У. Дадаева, Х. А. Омарова. Махачкала: Фонд Шамиля, 2001. С. 13–15, 49–131.

Комаров А. В. Адамы и судопроизводство по ним: сборник сведений о кавказских горцах. Вып. I. Отд. I. Тифлис, 1867. С. 1–88.

Криштона А. Е. К вопросу о письменных источниках по периоду феодализма в Дагестане // Вопросы истории и этнографии Дагестана. Вып. 7. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1976. С. 137–152.

Лавров Л. И. Из эпиграфических находок дагестанской экспедиции (ст. вторая) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XVIII. Л.: Наука, 1958. С. 324–338.

Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI веков. М.: Наука, 1963. 265 с. 34 с. староараб. паг. 280 с.

Письменные памятники Дагестана XVIII–XIX вв. / сост. Х. А. Омаров; отв. ред. А. Р. Шихсаидов. Махачкала: Дагестанский филиал АН СССР, 1989. 181, [2] с.

Пропп В. Я. Основные этапы развития русского героического эпоса // Пропп В. Я. Сказка. Эпос. Песня. Собрание трудов. М.: Лабиринт, 2001. С. 145–176.

Руновский А. Кодекс Шамиля. Махачкала, 1992. 54 с.

Саидов М.-С. О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. Вып. II. Махачкала: Дагестанский филиал АН СССР, 1957. С. 42–51.

Саидов М.-С. О некоторых памятниках материальной культуры в лакских районах ДАССР // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. Вып. III. Махачкала: Дагестанский филиал АН СССР, 1957. С. 122–131.

«Тарих Дагестан» Мухаммадрафи // Дагестанские исторические сочинения / введ., коммент. А. Р. Шихсаидова; сост. и пер. А. Р. Шихсаидова, Т. М. Айтберова, Г. М.-Р. Оразаева. М.: Восточная литература, 1993. С. 85–108.

Тахнаева П. И. Аул Чох. Мир ушедших столетий. М.: Новости, 2010. 709, [1] с. 712 с.

Тахнаева П. И. Знамя и сабля шейха Абу Муслима: чохские исламские реликвии // Народы Кавказа: музейные коллекции, исследования объектов и явлений традиционной и современной культуры / отв. ред. Ю. Ю. Карпов. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 103–113.

Тахнаева П. И. Имамат Шамиля в современной историографии. Рец.: Дадаев Ю. У. Государственное образование (имамат) Шамиля: органы власти и управления. Махачкала, 2015. 504 с. // Историческая экспертиза. 2016. № 1. С. 200–219.

Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля / араб. текст подг. А. М. Барабановым; под ред. акад. И. Ю. Крачковского. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1946. 21 с., 311 с.

Аль-Чиркави, Саид-афанди. Сборник выступлений. Махачкала: Нуруль иршад, 2008. 255 с.

Шиллинг Е. М. Из истории одного дагестанского земледельческого культа // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 1. 1946. С. 32–34.

Шиллинг Е. М. Народы Кавказа: Малые народы Дагестана. М.: ИЭА РАН, 1993. 277 с.

Шихсаидов А. Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала: Дагестанский филиал АН СССР, 1969. 251 с.

Шихсаидов А. Р. Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. М.: Наука, 1984. 463 с.

Шихсаидов А. Р. Распространение ислама в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане / отв. ред. А. Р. Шихсаидов. М.: Восточная литература, 2001. С. 4–32.

Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках / сост., пер., коммент. и прилож. Л. И. Лаврова. Ч. 2. Надписи XVIII–XX вв. М.: Наука, 1968. 248 с.

Derbend-Nameh or the History of Derbend translated from a select Turkish version and published with the texts and notes illustrative of the history, geography, antiquities etc. by Mirza A. Kazem-Beg. SPb.: Imperial Academy of Sciences, 1851. XXIII, 245 c.

Bobrovnikov V. Les lieux saints des clans routouls: pratiques religieuses hybrides chez les musulmans daghestanais // Revue d'études comparatives Est-Ouest. 2005. Vol. 36. No. 4. P. 157–183.

Bobrovnikov V. Abu Muslim in Islamic History and Mythology of the Northern Caucasus // Daghestan and the World of Islam / ed. by M. Ganner and D. J. Wasserstein. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 2006. P. 23–44.

Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire. Paris: Félix Alcan, 1925. XII, 404 p.

Halbwachs M. La mémoire collective. Paris: Albin Michel, 1950. I, 171 p.

Khanikoff N. Mémoire sur les inscriptions musulmanes du Caucase. Journal asiatique. 1862. Sér. 5. T. 20. Pp. 57–155.

Lewicki T. Abu Muslim // The Encyclopaedia of Islam. Ed. by H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal et al. Leiden: E. J. Brill, 1986. P. 141.

Vansina J. Oral Tradition. A Study in Historical Methodology. London: Routledge & Kegan Paul, 1965. XIV. 226 p.

References

Abdurakhman iz Gazikumukha (1997). *Kniga vospominaniy* [Book of memories]. Makhachkala: Dagestanskoe knizhnoe izdatel'stvo. 868 p.

Akhty-name [Akhty-nameh] (1993). Shikhsaidov A. R., Aytberov T. M., Orazhev G. M.-R. (Ed.) *Dagestanskije istoricheskie sochineniya*. Moscow: Vostochnaya literatura. P. 65–73.

Akopyan A. V. (2018). Bayar, nutsal Avarii, i ego monety [Bayar the Ruler of Avaria and His Coins]. *Khristianskiy Vostok*. Vol. VIII. P. 411–426.

‘Ali Ghumuqi (Kayaev) (1918). ‘Ala yad man aslamna [Who has converted us into Islam?]. *Daghistan*. Temir-Khan-Shura. No. 9. P. 4.

Alikberov A. K. (2006). Severnyy Kavkaz [North Caucasus]. In: S. M. Prozorov (Ed.) *Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii: entsiklopedicheskij slovar'*. P. 353–361. Moscow: Vostochnaya literatura.

Alqadari G.-e. (1995). *Athar-i Daghistan* [Monuments of Dagestan]. Ed. by V. G. Gadzhiev. Makhachkala: Dagestanskoe knizhnoe izdatel'stvo. 173 p.

Assman J. (2004). *Kul'turnaya pamyat': pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural Memory: Literacy, Memory of the Past and Political Identity in the Ancient High Cultures]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury. 368 p.

Bakikhanov A. K.-A. (1991). *Gulistan-i Iram* [Paradise Flower Garden]. Ed. by Z. M. Bunyatov. Baku: Elm. 304 p.

Bartol'd V.V. (1971). Abu Muslim [Abu Muslim]. In: Bartol'd V. V. *Sochineniya*. Vol. VII. P. 479–481. Moscow: Nauka.

Bartol'd V.V. (1973). K voprosu o proiskhozhdenii "Derbent-name" [To the Question of Origins of Derbent-Nameh]. In: Bartol'd V. V. *Sochineniya*, vol. VIII. P. 459–480. Moscow: Nauka.

Bobrovnikov V. (2002). *Musul'mane Severnogo Kavkaza: obychay, pravo, nasilie* [Custom, Law and Violence between the North Caucasus Muslims]. Moscow: Vostochnaya literatura. 368 p.

Bobrovnikov V. (2005). Les lieux saints des clans routouls: pratiques religieuses hybrides chez les musulmans daghestanais [Sacred Sites of the Rutul Clans: Hybrid Religious Practices Between the Dagestani Muslims]. *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 36(4): 157–183.

Bobrovnikov V. (2006). Abu Muslim [Abu Muslim]. Prozorov S. M. (Ed.) *Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii: entsiklopedicheskiy slovar'* [Islam on the Territory of the Former Russian Empire: Encyclopaedic Lexicon]. P. 15–19. Moscow: Vostochnaya literatura.

Bobrovnikov V. (2006). Abu Muslim in Islamic History and Mythology of the Northern Caucasus. Gammer M., and Wasserstein D. J. (Ed.) *Daghestan and the World of Islam*. P. 23–44. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters.

Al-Chirkawi, Said-afandi. (2008). *Sbornik vystupleniy* [Collected Speeches]. Makhachkala: Nurul irshad. 255 p.

[Daghistan busurmantlatlul istoriya/History of Muslim Dagestan]. Aytberov T. M. (Ed.) *Khrestomatiya po istorii prava i gosudarstva Dagestana v XVIII–XIX vv.* Pt. II. Makhachkala: DGU. P. 23–33.

Derbent-name [Derbent-nameh] (1993). Shikhsaidov A. R., Aytberov T. M., Orazaev G. M.-R. *Dagestanskije istoricheskie sochineniya*. Moscow: Vostochnaya literatura. P. 6–64.

Derbend-Nameh or the History of Derbend translated from a select Turkish version and published with the texts and notes illustrative of the history, geography, antiquities etc. by Mirza A. Kazem-Beg. SPb.: Imperial Academy of Sciences, 1851. — XXIII, 245 p.

Al-Durghili N. (2012). *Uslada umov v biografiyakh dagestanskikh uchenykh* [Delight of Minds in the Biographies of Dagestani Scholars]. Ed. by A. R. Shikhsaidov, M. Kemper. A. K. Bustanov. Moscow: Marjani publishers. 204, [3] p., 223 c. fax. 208+223 p.

Epigraficheskie pamyatniki Severnogo Kavkaza na arabskom, persidskom i tyretskom yazykakh [Epigraphic monuments of the North Caucasus in

Arabic, Persian and Turkish] (1968). Comp. and ed. by L. I. Lavrov. Vol. II. *Nadpisi XVIII–XX vv.* [Inscriptions of the 18th–20th centuries]. Moscow: Nauka. 248 p.

Gadzhi-Ali. (1995). *Skazanie ochevidtso o Shamilе* [Eyewitness's Account of Shamil] / Ed. by V. G. Gadzhiev. Makhachkala: Institut istorii, arkheologii, etnografii DNTs RAN. 194 c.

Gadzhiev M. G., Davudov O. M., Shikhsaidov A. R. (1996). *Istoriya Dagestana s drevneyshikh vremen do kontsa XV v.* [History of Dagestan from the Ancient Times to the End of the XVth Century]. Makhachkala: Institut istorii, arkheologii etnografii DNTs RAN. 462 p.

Genko A. N. (1941). *Arabskiy yazyk i kavkazovedenie* [Arabic Language and Caucasus Studies]. *Trudy Vtoroy sessii Assotsiatsii arabistov 19–23 oktyabrya 1937 g.* P. 81–110. Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.

Halbwachs M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Alcan. XII, 404 p.

Halbwachs M. (1950). *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel. I, 171 p.

Istoriya Abu Muslima [History of Abu Muslim]. (1993). Shikhsaidov A. R., Aytberov T. M., Orzaev G. M.-R. (Ed.) *Dagestanskіe istoricheskie sochineniya*. Moscow: Vostochnaya literatura. P. 74–84.

[Ishaq Urminskiy, Ali Saltinskiy]. (2001). *Istoriya shariatskogo voss-taniya v Chechne i Dagestane i imamate 1877 g.* [History of Sharia Uprising in Chechnya and Dagestan and of 1877 Imamate]. Aytberov T. M., Dadaev Yu. U., Omarov Kh. A. (Ed.) *Vosstaniya dagestantsev i chechentsev v postshamilevskuyu epohu*. Makhachkala: Fond Shamilya. P. 13–15, 49–131.

Khanikoff N. *Mémoire sur les inscriptions musulmanes du Caucase*. *Journal asiatique*, 1862. Sér. 5. T. 20. P. 82–90. P. 57–155

Khronika Mukhammeda Tahira al-Karakhi o dagestanskikh voynakh v period Shamilya [The Chronicle by Muhammad Tahiral-Qarakhi about Dagestani Wars under the Rule of Shamil] (1946). Ed. by Krachkovskiy I. Yu. Moscow, Leningrad: Izd-vo AN SSSR. 21, 311 p.

Komarov A. V. (1867). *Adaty i sudoproizvodstvo po nim* [Customs and Customary Justice]. *Sbornik svedeniy o kavkazskikh gortsakh*. Vyp. I. Otd. I. Tiflis. P. 1–88.

Krishtopa A. E. (1976). *K voprosu o pis'mennykh istochnikakh po periodu feodalizma v Dagestane* [To the Question of Written Sources Dated Back to the Feudal Period in Dagestan]. *Voprosy istorii i etnografii Dagestana*. Vyp. 7. Makhachkala: Dagestanskoe knizhnoe izdatel'stvo. P. 137–152.

Lavrov L. I. (1958). *Iz epigraficheskikh nakhodok Dagestanskoy ekspeditsii* [From Epigraphic Findings of the Dagestani Expedition]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii*. T. XVIII. Leningrad: Nauka. P. 324–338.

Lewicki T. (1986). *Abu Muslim. The Encyclopaedia of Islam*. Ed. by Gibb H. A. R., Kramers J. H., Lévi-Provençal E. et al. Leiden: E. J. Brill. P. 141.

Minorsky V. F. (1963). *Istoriya Shirvana i Derbenda* [History of Shirwan and Derbend]. Moscow: Nauka. 280 p.

Pis'mennye pamyatniki Dagestana XVIII–XIX vv. [Written Monuments of Dagestan in the 18th–19th centuries]. (1989). Comp. by Omarov Kh. A.; ed. by Shikhsaidov A. R. 181 p.

Propp V. Ya. (2001). Osnovnye etapy razvitiya russkogo geroicheskogo eposa [Main Stages in the Development of the Russian Heroic Epic]. Propp V. Ya. *Sobranie trudov. Skazka. Epos. Pesnya*. [Collected Works: Fairy Tales. Epics. Songs]. Moscow: Labirint. P. 145–176.

Runovskiy A. (1992). *Kodeks Shamilya* [Shamil's Code]. Makhachkala. 54 p.

Saidov M.-S. (1957). O rasprostraneni Abumuslimom islama v Dagestane [On the Islamization of Dagestan by Abumuslim]. *Uchenye zapiski Instituta istorii, yazyka i literatury imeni G. Tsadasy*. Vol. II. P. 42–51.

Saidov M.-S. (1957). O nekotorykh pamyatnikakh material'noy kul'tury v laskikh rayonakh DASSR [On Some Monuments of the Material Culture in the Lak districts of the Dagestani ASSR]. *Uchenye zapiski Instituta istorii, yazyka i literatury imeni G. Tsadasy*. Vol. III. P. 122–131.

Shikhsaidov A. R. (1969). *Islam v srednevekovom Dagestane (VII–XV vv.)* [Islam in Medieval Dagestan in the VIIth–XVth centuries]. Makhachkala: Dagestanskiy filial AN SSSR. 251 p.

Shikhsaidov A. R. (1984). *Epigraficheskie pamyatniki Dagestana X–XVII vv. kak istoricheskiy istochnik* [Dagestani Inscriptions Dating From the 10th Through the 17th Centuries as a Historical Source]. Moscow: Nauka. 463 p.

Shikhsaidov A. R. (2001). Rasprostranenie islama v Dagestane [Islamization of Dagestan]. Shikhsaidov A. R. (Ed.) *Islam i islamskaya kul'tura v Dagestane*. Moscow: Vostochnaya literatura. P. 4–32.

Shilling E. M. (1946). Iz istorii odnogo dagestanskogo zemledel'cheskogo kul'ta [From the History of a Dagestani Agricultural Cult]. *Kratkie soobscheniya Instituta etnografii AN SSSR*. Vyp. 1. P. 32–34.

Shilling E. M. (1993). *Narody Kavkaza: Malye narody Dagestana* [Dagestan's Ethnic Minorities]. Moscow: IEA RAN. 277 p.

Takhnaeva P. I. (2010). *Aul Chokh. Mir ushedshikh stoletiy* [The Village of Chokh. The Universe of Past Centuries]. Moscow: Novosti. 709 p. 712 p.

Takhnaeva P. I. (2015). Znamya i sablya sheykha Abu Muslima: chokhskie islamskie relikvii [Banner and sabre of the sheikh Abu Muslim: Islamic relics from Chokh]. Karpov Yu. Yu. (Ed.) *Narody Kavkaza: muzeynnye kollektsii, issledovaniya ob'ektov i yavleniy traditsionnoy i sovremennoy kul'tury*. St. Petersburg: MAE RAN. P. 103–113.

“Tarikh Dagestan” Muhammadrafi [“History of Dagestan” by Muhammad-Rafi]. Shikhsaidov A. R., Aytberov T. M., Orazhev G. M.-R. (Ed.) *Dagestanskije istoricheskie sochineniya*. Moscow: Vostochnaya literatura. P. 85–108.

Takhnaeva P. I. (2016). Imamat Shamilya v sovremennoy istoriografii. Retsenziya na: Dadaev Yu. U. Gosudarstvennoe obrazovanie (imamat) Shamilya: organy vlasti i upravleniya. Makhachkala, 2015, 504 s. [Shamil’s Imamate in the Contemporary Literature. Review article of Yu. U. Dadaev. State Formation (Imamate) of Shamil: Power and Governance Bodies. Makhachkala, 2015, 504 pp.] *Istoricheskaya ekspertiza*. Vol. 1. P. 200–219.

Vansina J. (1965). *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*. London: Routledge & Kegan Paul. XIV, 226 p.

ABU MUSLIM IN CULTURAL MEMORY OF THE DAGESTAN'S MUSLIMS

Abstract: The article investigates cultural memory of a very long islamization happened in the Caucasus from the 7th through the beginning of the 19th centuries as it was reflected in the cult of Muslim saints, namely in the case of sheikh Abu Muslim who is believed to have converted Caucasus highlanders into Islam in the early Islamic period. His name appears in countless chronicles and memorials. The sheikh, his relatives and companions are credited with dozens of shrines. The study is based on the texts of Arabic-language chronicles and commemorative notes (*tawarikh*), compared with the data of epigraphy and field materials of the author he collected mainly in Dagestan. After the works of Russian classics in Islamic studies from Kazembek to Bartold and M.-S. Saidov nobody confuses this hero of Caucasus Islamization with the famous religious leader from Khurasan who helped the 'Abbasids to seize power in the Caliphate in the middle of the eighth century and was never to the Caucasus. However, as the author argues, one should not deny his existence and therefore reject his cult as an odd historical mistake. A comparative analysis of the chronicles, memorials, and oral traditions devoted to his deeds suggests that different Islamic missionaries of foreign and local origin fused in the figure of Abu Muslim. A study of his cult in terms of cultural memory allows answering a number of important research questions concerning main stages and actors of Islamization in the Caucasus who operated in the region under study from the Middle Ages through the modern times, its social and cultural background as well as changing directions and networks.

Keywords: cultural memory, Islamization, narratives, Abu Muslim, Dagestan

Vladimir O. BOBROVNIKOV

Cand. Sci. (Hist.), professor, Center for Central Eurasian Studies,
Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
(12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation)
National Research University Higher School of Economics in St. Petersburg
(17, Promyshlennaya Str., St. Petersburg, 198099, Russian Federation)
E-mail: vladimir_bobrovn@mail.ru





26.00.01 Теология

УДК 930

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-3-111-120

А. К. АЛИКБЕРОВ

Институт востоковедения Российской академии наук, г. Москва

ВЕХИ ФОРМИРОВАНИЯ ИСЛАМСКОЙ ТРАДИЦИИ НА СЕВЕРО- ВОСТОЧНОМ КАВКАЗЕ¹

АЛИКБЕРОВ Аликбер Калабекович —

канд. ист. наук, заместитель директора Института востоковедения Российской академии наук (107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, 12/14).

E-mail: alikberov@mail.ru

Аннотация. Цель настоящей статьи — показать историческую динамику процессов исламизации на примере Северо-Восточного Кавказа. Исламская традиция никогда не оставалась статичной, она исторически менялась в соответствии с требованиями времени и рациональным выбором локальных обществ. На примере истории ислама на Кавказе, и особенно в Дагестане, мы можем проследить логику комплексного взаимодействия различных факторов истории, прежде всего, политического, этнического и религиозного, которые в наибольшей степени влияли на множественные общественные трансформации в этом регионе. Вопрос о культурной сложности общественно-политических и этноконфессиональных процессов в разнородных обществах, испытывавших на себе многочисленные влияния на различных этапах исламизации, начиная с периода раннего ислама, связан с вопросом о политической целесообразности распространения тех или иных идеологических и мировоззренческих интерпретаций мусульманской религии.

Ключевые слова: ислам, традиционный ислам, Северо-Восточный Кавказ, суннизм, шиизм, суфизм, суфийское братство, накшбандийа, кадирийа, сефевиды, му‘тазилиты, аш‘ариты, Баб ал-абваб.

¹ Статья написана при финансовой поддержке программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Культурно-сложные общества в Центральной Азии и на Кавказе» (рук. Аликберов А. К.).

Для цитирования: Аликберов А. К. Вехи формирования исламской традиции на Северо-Восточном Кавказе // Ислам в современном мире, 2019; 3: 111–120;

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-3-111-120

Статья поступила в редакцию: 23.06.2019

Статья принята к публикации: 15.08.2019

Мы сознательно говорим об исторических вехах формирования исламской традиции, а не традиционного ислама, чтобы не повторять некоторые распространенные ошибки. Первая ошибка — игнорирование дискуссионности и дискурсивности самого понятия «традиционный ислам», которое к тому же заставляет исследователя представить его ретроспективу, отталкивающуюся от представлений о современном исламе, а не последовательную и поэтапную историческую динамику, имеющую очевидные перспективы. Вторая ошибка методологическая — утверждение о том, что ислам, как и любая другая религия, приспосабливается или даже адаптируется к изменениям, не приемлемо для верующих, оно создает лишние споры в условиях конвергенции науки и религии, сближения социогуманитарных наук и религиозных дисциплин на платформе новой для России научной дисциплины — теологии.

Начало истории ислама на Кавказе положили арабские экспедиции VII в., направленные против Сасанидского Ирана и хазар¹. Согласно *Дарбанд-наме*, во второй четверти VIII в. Маслама переселил в Баб ал-аб-ваб (перс. Дарбанд) мусульман из Палестины, Сирии и других областей Халифата, превратив его в крупнейший опорный пункт ислама на Кавказе. Маслама разделил город на кварталы, открыл в них мечети и назвал их, как и городские кварталы, именем того арабского племени, которое преобладало среди местных мусульман². Восточное Закавказье подверглось массовому заселению арабскими племенами еще в большей степени³. В VIII в. на Кавказе была создана сложная сеть пограничных кре-

¹ Эмпирический материал по данной теме с выходом на современные суфийские структуры в регионе изложен отдельно, см.: Alikberov A. K. *Vitalità e influenza delle confraternite e del sufismo nella regione del Caucaso* // *Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*. A cura di Marietta Stepanyants. Torino: Centro di studi religiosi comparati Edoardo Agnelli, 2003. P. 161–180.

² *Derbend-Nameh, or the history of Derbend*, translated from a select Turkish version and published with the text and with notes, illustrative of the history, geography, antiquities ect. occurring throughout the work by Mirza Kazem-Beg. SPb., 1851. См. также: арабский список Дарбанд-нама, переписанный Гази Мухаммадом ал-'Ури в 1925 г. Сборная рукопись из РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 425. С. 16.

³ Подробнее об этом см.: Велиханова Н. М. Изменение исторической географии Азербайджана в результате арабского завоевания // *Историческая география Азербайджана* / под ред. З. М. Бунятова. Баку, 1987. С. 54–62.

постей — *рибатов*, в которых переселенцы жили семьями. Они были призваны усилить оборонительные возможности дербентской крепости и 40-километровой Горной стены, возведенных еще Сасанидскими правителями Ирана для охраны своих северных границ от набегов кочевников. Абу Бакр ад-Дарбанди (ум. в 1145 г.) в своем *Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик* пишет, что в каждой из башен самого Баб ал-абваба жил «святой» (*ал-аулийа'*); один из таких «святых» — Абу-л-Касим ал-Фукка'и аз-Захид (ум. в середине XI в.), жил в юго-западной угловой башне крепости ал-Баба, создав в ней собственную *завийа*¹.

В связи с относительной стабилизацией внутреннего положения Халифата после прихода к власти Аббасидов на периферии арабского государства постепенно начали меняться общественно-политические условия. Впоследствии это обстоятельство отразилось и на пограничных *рибатах*. Как и в других частях Халифата, в новых условиях они «постепенно меняли свои функции и из центров обороны и прозелитизма превращались в суфийские центры обучения и практики»². Продолжительная трансформация пограничных *рибатов* обусловила также и изменения в характере распространения ислама «вширь». Как показывает изучение *Райхан ал-хака'ик*, широкое распространение ислама в регионе шло в русле суфизма, ставшего той особой формой, посредством которой догматы мусульманской религии внедрялись в сознание местного населения. Суфии нашли более доступную и понятную широким массам форму распространения своих идей. Как известно, способ органически впитывать в себя местные культы и синтезировать на своей основе веками вырабатывавшиеся традиции народных верований является важнейшей чертой суфизма.

Арабское завоевание Кавказа сделало его составной частью обширных мусульманских владений. Мусульманский аскет Зухайр ал-Баби, который в течение пятидесяти лет жил в Басре, был родом из Баб ал-абваба. Полное имя аскета приводит Абу Ну'айм ал-Исфахани в *Хилйат ал-аулийа'* — Абу Абд ар-Рахман Зухайр б. Ну'айм ал-Баби³; по сведениям аз-Захаби, *шайх* скончался между 816 и 826 годами⁴. Следовательно, он покинул ал-Баб в 60–70-х годах VIII в., в период расцвета басрийской мистико-аскетической традиции. С IX в. в восточные области Кавказа, прежде всего в Арран, Ширван и Баб ал-абваб, проникает сначала му'тазилитское учение, а затем и аш'аризм, основоположник которого — Абу-л-Хасан

¹ *Ад-Дарбанди, Абу Бакр Мухаммад*. Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик. Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Рук. № 2191.

² *Trimingham, J. Spencer*. The Sufi orders in Islam. Oxford, 1971. P. 168.

³ *Хилйат ал-аулийа'* ва-табакат ал-асфийа' ли... Абу Ну'айм ал-Исфахани. I–X. Ал-Кахира, 1351–1357/1932–1938. X, 146.

⁴ *Dahabio Abu Abdalla* Liber classium virorum, qui Korani et traditionum cognitione excelluerunt. Ed. H. F. Wüstenfeld. Part 1a 4. Göttingae, Vandenh. u. R. geh. Prän. 1873. XII, 159–160.

ал-Аш‘ари (873–935/36) — был даже вынужден написать специальный труд для удовлетворения духовных запросов жителей Баб ал-абваба и их соседей. *Китаб ар-рисала ила ахл ас-сагр би-Баб ал-абваб* Абу-л-Хасана ал-Аш‘ари по своему содержанию представляет собой краткое изложение суннитского символа веры¹. В XI в. своими основными оппонентами суфии-аш‘ариты на Кавказе считали именно му‘тазилитов.

Влияние суфийских учений на *гази*ев, их особое положение сначала в Закавказье и Баб ал-абвабе на Восточном Кавказе, а затем и на Северном Кавказе, а также численное преобладание *гази*ев в «исламских центрах» не могли не сказаться на ходе исламизации. Именно в классический период закладываются основы того конфессионального устройства, которое мы наблюдаем сегодня. В ходе исламизации суфизм стал преобладать не только идеологически, но и практически: «народный ислам» в регионе до сих пор продолжает сохранять многие характерные черты суфийской религиозной практики. Даже культовое строительство в регионе не избежало повторения некоторых основных конструктивных элементов суфийской архитектуры: так, хорошо сохранившиеся в Кала-Корейше стены и портал мечети обнаруживают близкое сходство с *ханакой* на реке Пирсагат в Ширване, с той самой, где служил Пир-Хусайн ал-Гада‘ири, ученик *шайха* Абу Са‘ида ал-Майхани и родной племянник верховного *кадия* Баб ал-абваба Ахмада ал-Гада‘ири. Б. А. Дорн описывает мечеть-усыпальницу *шайха* Абу Са‘ида ал-Майхани в Баку². Исследователи также отмечают сходство штукатурных панно мечети Каракуре в Южном Дагестане с куфическими надписями целого ряда исторических памятников, в частности, *мазара* известного *суфия* ал-Хакима ат-Тирмизи в Термезе (IX в.) и склепа *султана* Санджара в Мерве. Примечательно, что на фасадной части стены соборной мечети Баб ал-абваба, переделанной в середине VIII в. Масламой из христианского храма, вплоть до ее реконструкции в 1368/9 г., красовалась персидская строительная надпись, в которой из всех 99 «прекрасных имен» Аллаха было выделено лишь одно, наиболее популярное у суфиев: *[ал-]Хакк*, т. е. Высшая истина.

Утверждение на Кавказе политического и идеологического влияния суннитов Сельджукидов обусловили глубокие внутренние изменения в структуре и религиозно-политической ориентации местных конфессиональных обществ. В конце XI в. в Дербенте начала набирать силу тенденция к усилению суннитов, прежде всего шафи‘итов, аш‘аритов и суфиев, что было связано с изменением религиозно-политической ситуации в центральных областях Халифата. Сельджукиды способствовали созданию

¹ Allard, Michel. Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš‘arī et de ses premiers grands disciples. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1965. P. 188–190.

² Отчетъ об ученомъ путешествіи по Кавказу и южному берегу Каспійскаго моря. Академика Б. Дорна. СПб., 1861. С. 21–22.

новой религиозной элиты для периферии, отвечающей новым политическим реалиям; для этого в регионе создавались *ханаки* — на реке Пирсагат в Ширване, в Рутуле, в Баб ал-абвабе. В Захуре, столице ал-Лакза (Южный Дагестан), была построена *мадраса*, где религиозные книги переводились на «лакзанский язык»; Закарийа ал-Казвини связывал ее появление с деятельностью выдающегося сельджукского *вазира* Низам ал-Мулка. В «Ан-Низамийи» Багдада обучалось много теологов, правоведов и *суфиев* из Баб ал-абваба, в частности, Абу-л-Хасан ал-Басри, имам соборной мечети ал-Баба, и Маммус ал-Лакзи, автор хроники *Та'рих ал-Баб ва-Ширван*, изданной В. Ф. Минорским¹. Отец Маммуса ал-Лакзи — Абу-л-Валид ал-Хасан ал-Балахи ас-Суфи — был даже наставником знаменитого багдадского историка ал-Хатиба ал-Багдади. Вместе с Абу Хамидом ал-Газали при *мадраса* «Ан-Низамийа» Багдада жил и работал и Абу Бакр ад-Дарбанди (ум. в 1145 г.), автор уже упоминавшейся нами крупнейшей из созданных на Кавказе суфийской энциклопедии XI в. *Райхан ал-хака'ик*, сохранившейся в уникальной рукописи XIV в. Еще раньше Абу Бакр ад-Дарбанди обучался в «Ан-Низамийи» Амула, где его ближайшим духовным наставником был Абу-л-Махасин ар-Ру'йани, *кади ал-кудат* Табаристана, убитый ассасинами в 1108 г.

Распространение и укоренение шафи'итского права в юго-восточной части Северного Кавказа, обусловленное в первую очередь объективной расстановкой общественно-политических сил в Аббасидском халифате на решающем этапе исламизации его окраин, предопределило конфессиональную принадлежность горских народов. Если бы в свое время Низам ал-Мулку не удалось одолеть сопротивление своего предшественника ал-Кундури, могущественного покровителя ханафитов, то конфессиональная ситуация на Кавказе могла бы иметь совершенно иное содержание: ведь не случайно ханафизм стал преобладать в Мавераннахре и других областях, в которых решающая фаза исламизации к началу деятельности Низам ал-Мулка была уже пройдена. Абу Бакр ад-Дарбанди в своем сочинении *Райхан ал-хака'ик* хорошо показал, что суфийские общины Восточного Кавказа сельджукского периода в большинстве своем принадлежали к рационалистическому течению мусульманского мистицизма, представленного ал-Джунайдом ал-Багдади и Абу-л-Касимом ал-Кушайри, среди учеников которого были и выходцы из Баб ал-абваба. Традиция *ал-маламатийа* проникла в Баб ал-абваб непосредственно от Абу 'Усмана ал-Хири (ум. в 910/1 г.) через дарбандских *шайхов* Ибрахима б. Фариса, Абу-л-Касима ал-Варрака и Абу Бакра ад-Дарбанди, передававших ее на правах *иджазы*. Взгляды крайних суфиев в лице ал-Халладжа подвергались острой критике, как и учение му'тазилитов. Что касается суфийского братства *ал-кадирийа*, то Абу Бакр ад-Дарбанди был лично знаком с его эпонимом Абд

¹ Minorsky V. History of Sharvan and Darband in the 10th-11th centuries. Cambridge, 1958.

ал-Кадиром ал-Джилани (ум. в 1166 г.), учился вместе с ним у Джа'фара ас-Сарраджа (ум. в 1106 г.), *имам* известной мечети «ал-Му'аллак» в Багдаде.

После падения Халифата «внутренняя» исламизация охватила жителей равнин, предгорья и частично высокогорья Кавказа. Стремительное продвижение мусульманской религии от местных «исламских центров», расположенных в долинах вдоль больших рек, вглубь гор, теперь происходило уже на собственной основе. В сфере конфессиональной продолжился процесс суннитского прорыва, в котором преобладали суфизм, аш'аризм и шафи'итское право. Шафи'изм стал составным компонентом более широкой исламизации лишь после того, как во второй половине XI — начале XII в. он вытеснил ханафизм и ши'изм, оказывавшие серьезное влияние на конфессиональные процессы в регионе. Что касается суфиев, то их роль все еще продолжала оставаться определяющей. Средневековая эпиграфика сообщает о строительстве в регионе суфийских обителей (*ханака*) и деятельности многочисленных суфиев (странствующих *дарвишей*, *баба*, *каландаров* и др.). Записки Рафи'аш-Шангуди сообщают о *суфиях* 'Изз ад-дине ад-Дарбанди (ум. в 1206/7 г.), 'Али б. Мухаммаде ад-Дарбанди (ум. в 1336/7 г.). В 1245/6 г. *шайх* Да'уд Ба'ам б. Сулайман ал-Лакзи из Гдынка переписал *Танбих ал-галифин* ханафитского мистика Абу-л-Лайса ас-Самарканди (ум. в 955 г.). *Шайх* Сулайман ал-Лакзи, один из наиболее влиятельных мусульманских деятелей при дворе ханов Золотой Орды, также был мистиком и, возможно, сыном Да'уда ал-Лакзи. В 1342/3 г. для практических нужд суфийской *ханаки* в Маджарах было переписано сочинение *Райхан ал-хака'ик* Абу Бакра ад-Дарбанди. В 1444/5 г. Малик б. Муса ад-Дагистани переписал *Ал-Ваджиз* Абу Хамида ал-Газали.

Резкое уменьшение числа арабских надписей в конце XV в. и почти полное их отсутствие в течение всего XVI в. ясно обозначили переход к новой фазе развития ислама. Она была обусловлена двумя важнейшими факторами, во многом связанными друг с другом: религиозными войнами со стороны Сефевидов, религиозно-политическая деятельность которых ввергла регион в продолжительную смуту, и широким процессом укрупнения населенных пунктов на основе слияния отдельных общин и родов (*тухумов*), прежде населявших небольшие поселения. Пока не совсем ясно, какой из этих факторов оказал наибольшее влияние на дальнейший ход конфессиональных процессов. К концу XV в. количественные успехи исламизации приводят к качественным изменениям в структуре местных обществ: на основе идеи исламского единения запускаются механизмы ломки прежних внутриплеменных взаимоотношений. Роль таких суфиев, как Султан-баба из Малой Азии, переселившийся в Южный Дагестан, в этом процессе представляется чрезвычайно важной. Мавзолеем этого *шайха* в Мишлеше до сих пор остается местом притяжения паломников.

Суннитское по своему происхождению суфийское братство *ас-сафавийя*, получившее свое название от имени *шайха* и *муришида* Сафи ад-дина (ум. в 1334 г.), под влиянием зайдитов, ибадитов и имамитов, имевших сильные позиции на южном и юго-западном Прикаспии, а также через претензии на Алидское происхождение, становится в течение XV в. ши'итским. Точно такую же трансформацию переживает братство *ни'матуллахийя*, один из представителей которого — Зайн ал-'Абидин Ширвани Ни'матуллахи — написал по-персидски объемный историко-географический труд *Бустан ас-сийаха*, рукопись которого до сих пор не издана. Братство ни'матуллахийя имело большее влияние именно в восточных областях Закавказья. Шиитизация братства шла параллельно с усилением влияния Сефевидов. В отличие от ширваншахов и правителей тюркского государства Кара-Коюнлу, Сефевиды вторглись в сферу культов и вероучения, превратив регион в полигон для своего возвышения. *Шайх* Джунайд во главе с «борцами за веру» предпринял целый ряд сражений с местными народами, пока он сам не погиб в Дагестане. Личность его породила множество легенд и преданий на Северном Кавказе, где он остался под именем Джуней (Джугъей). В Дагестане погиб и *шайх* Хайдар, сын Джунайда и отец иранского *шаха* Исма'ила. Мавзольей Джунайда, построенный в 1544/5 г. вблизи лезгинского селения Хазры, обнаруживает архитектурную близость с суфийскими мавзолеями XIV в., построенными вблизи города Ессентуки и в Маджарах. Как раз в этот период в Маджарах действовала суфийская *ханака*, организованная иракским *шайхом*, и именно для нужд этой общины было переписано практическое руководство для суфиев *Райхан ал-хака'ик*.

Результатом деятельности сефевидских *шахов* Ирана на Кавказе стало широкое распространение ши'изма в Азербайджане. С этого времени роль и значение суфийских братств в Закавказье сходит на нет. Однако на Северном Кавказе суфиям и шафи'итским общинам удается противостоять ши'итскому натиску, хотя без влияния здесь также не обошлось, особенно в Дагестане и Чечне. В XVII–XVIII вв. ислам распространился среди населения горной Чечни, Ингушетии, Балкарии и Карачая, охватив некоторые слои социальных верхов в Осетии; а также среди некоторых групп осетинской элиты. Опорным пунктом распространения ислама был Дагестан, с одной стороны, и Кабарда — с другой. Культ «святых» в этом регионе продолжает сохранять ярко выраженные признаки суфийской обрядности. В Чечне активизировалась деятельность ряда суфийских *шайхов*, в частности, *шайха* Мута в первой половине XVII в. В 1650 г. в Дагестане Ша'бан ал-Чираги переписал для нужд своей общины анонимное суфийское сочинение. Распространение ислама в горных областях Кавказа — процесс, окончательно завершившийся лишь в XIX в., — происходило в рамках обновленческого движения суфизма. Начало этого процесса восходит к событиям 1785–1791 гг., связанным с именем суфийского *шайха* Мансура Ушурмы.

Самое значительное по своему размаху движение северокавказских *муридов* под предводительством дагестанских *имамов* (поочередно Гази-Мухаммада, Гамзат-бека и Шамиля), по своему духу и религиозному содержанию тесно связанное с идеологией движения *шайха* Мансура, также было непосредственной реакцией на вхождение местных обществ в состав Российской империи и на резкие изменения в их традиционном укладе жизни. Оно началось вскоре после заключения Гюлистанского договора 1813 г. после того, как прозвучал призыв суфийского *шайха* Мухаммада ал-Йараги к *газавату* — «священной войне». В ходе Кавказской войны на стыке Дагестана и Чечни Шамиль основал теократическое государство — *имамат*, в котором действовали шариатские суды и исламское управление. Под влиянием событий Кавказской войны в регионе создавались сочинения, обогатившие духовное наследие местных ответвлений накшбандийа и кадирийа, с типичными для своего жанра названиями. Эти сочинения вплоть до начала XX в. продолжали сохранять многие присущие ранним суфийским работам черты, в том числе и известный энциклопедизм, однако в них явственно обозначились новые тенденции, а именно: особое внимание к интерпретации идеи *джихада* и ее приспособление к изменившимся общественно-политическим условиям. Именно в этот период на Северо-Восточном Кавказе окончательно сложился тот тип религиозной практики, который мы сегодня называем традиционным.

Литература

Alikberov A. K. Vitalità e influenza delle confraternite e del sufismo nella regione del Caucaso // *Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica.* A cura di Marietta Stepanyants. Torino: Centro di studi religiosi comparati Edoardo Agnelli, 2003. P. 161–180.

Allard, Michel. Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aṣ'arī et de ses premiers grands disciples. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1965. P. 188–190. XXII, 450 pp.

Derbend-Nameh, or the history of Derbend, translated from a select turkish version and published with the text and with notes, illustrative of the history, geography, antiquities ect. occuring throughout the work by Mirza Kazem-Beg. SPb. 1851. [14], XXIII, [1], 245 p.

Dahabio Abu Abdalla Liber classium virorum, qui Korani et traditionum cognitione excelluerunt. Ed. H. F. Wüstenfeld. Part 1a 4. Göttingae, Vandenh. u. R. geh. Prän. 1873. 833 s. (In Arabic).

Minorsky V. History of Sharvan and Darband in the 10th-11th centuries. Cambridge, 1958. VII, 187 p. and 32 p. (text Arabic). Здесь я оформила, как

это делают французы: у них так: VII, 187 p. et 32 p. (texte arabe). *Trimingham, J. Spencer*. The Sufi orders in Islam. Oxford, 1971. X, 334 p.

Велиханова Н. М. Изменение исторической географии Азербайджана в результате арабского завоевания // Историческая география Азербайджана / под ред. З. М. Буниятова. Баку, 1987. С. 54–62.

Дарбанд-нама. Список Гази Мухаммада ал-‘Ури, переписана в 1925 г. / Сборная рукопись из РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Д. № 425.

Ад-Дарбанди, Абу Бакр Мухаммад. Райхан ал-хака’ик ва-бустан ад-дака’ик. Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Д. № 2191.

Отчетъ об ученомъ путешествіи по Кавказу и южному берегу Каспійскаго моря академика Б. Дорна. СПб., 1861. 73 с.

References

Alikberov A. K. (2003). Vitalità e influenza delle confraternite e del sufismo nella regione del Caucaso. *Sufismo e confraternite nell’islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*. A cura di Marietta Stepanyants. Torino: Centro di studi religiosi comparati Edoardo Agnelli. P. 161–180.

Allard, Michel (1965). Le problème des attributs divins dans la doctrine d’al-Aš‘arī et de ses premiers grands disciples. Beyrouth, Imprimerie Catholique. P. 188–190. XXII, 450 pp.

Derbend-Nameh, or the history of Derbend, translated from a select Turkish version and published with the text and with notes, illustrative of the history, geography, antiquities ect. occuring throughout the work by Mirza Kazem-Beg (1851) (in Russian). SPb. 1851. [14], XXIII, [1], 245 p.

Dahabio Abu Abdalla (1873). *Liber classium virorum, qui Korani et traditionum cognitione excelluerunt*. Ed. H. F. Wüstenfeld. Part 1a 4. Göttingae, Vandenh. u. R. geh. Prän. 833 s. (In Arabic).

Minorsky V. *History of Sharvan and Darband in the 10th-11th centuries*. Cambridge, 1958. VII, 187 p. and 32 p. (Arabic text).

Trimingham, J. S. (1971). *The Sufi orders in Islam*. Oxford. X, 334p.

Velikhanova N. M. (1987). Izmeneniye istoricheskoy geografii Azerbaydzhana v rezul’tate arabskogo zavoyevaniya [Change in the Historical Geography of Azerbaijan as a Result of the Arab Conquest]. Bunyatov Z. M. (Ed.) *Istoricheskaya geografiya Azerbayjana* [Historical Geography of Azerbaijan]. Baku. Pp. 46–87. (In Russian).

Darband Nama. List of Gazi Muhammad al-‘Uri, copied in 1925. Compiled manuscript from the Manuscript Collection of the IAAE, DSC RAS. D. No. 425. 23 pp. (In Arabic).

Ad Darbandi, Abu Bakr Muhammad. Raikhan *al-haqa’iq wa-bustan ad-daqa’iq*. Manuscript Collection of the IAAE, DSC RAS. Document No. 2191. 498 pp. (In Arabic).

Dorn B. (1861). Otchet ob uchenom puteshestvii po Kavkazu i yuzhnomu beregu Kaspiyskago morya. Akademika B. Dorna [Report on the scientific trip to the Caucasus and the southern coast of the Caspian Sea] St. Petersburg. 73 p. (In Russian).

From the History of Muslims of Russia

MILESTONES ON THE FORMATION OF ISLAMIC TRADITION IN THE NORTH-EASTERN CAUCASUS

Abstract. The purpose of this article is to show the dynamics of Islam using the history of Islam in the North-East Caucasus as an example. The Islamic tradition has never remained static; it has historically changed in accordance with the requirements of the time and rational expediency. Using the example of the history of Islam in the Caucasus and especially in Dagestan, we can trace the logic of the complex interaction of various factors of history, primarily political, ethnic and religious, which have most influenced the multiple social transformations in this region. The question of the cultural complexity of socio-political and ethno-confessional processes in heterogeneous societies that have experienced numerous influences at various stages of Islamization, starting from the period of early Islam, is connected with the question of the political expediency of disseminating certain ideological and worldview interpretations of the Muslim religion.

Keywords: Islam, traditional Islam, the North-East Caucasus, Sunnism, Shiism, Sufism, the Sufi brotherhood, Naqshbandiya, Kadiriya, Safavids, mutazilites, asharites, Bab al-abvab.

Alikber K. ALIKBEROV,

D. Sci. (Hist.), Deputy Director of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: alikberov@mail.ru





07.00.02 Отечественная история

УДК 94(41/99)

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-3-121-136

В. А. Ахмадуллин

Московский исламский институт, г. Москва

Аппарат Совета муфтиев России, г. Москва

РАССЕКРЕЧЕННЫЕ ДОКУМЕНТЫ О ВКЛАДЕ МУСУЛЬМАН СССР В ПОБЕДУ НАД ГИТЛЕРОВСКОЙ ГЕРМАНИЕЙ И ЕЁ СОЮЗНИКАМИ

АХМАДУЛЛИН Вячеслав Абдулович —

канд. ист. наук, доц., ст. науч. сотрудник.

Московский исламский институт

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

ст. науч. сотр. аппарата Совета муфтиев России

(129090, Россия, г. Москва, Выползов пер., д. 7).

E-mail: slavaah@yandex.ru

Аннотация. На основании большого массива архивных документов, рассекреченных за последние годы, в статье анализируется политика Советского государства в отношении мусульман в период Великой Отечественной войны, оценивается вклад граждан, исповедующих ислам, в разгром гитлеровской Германии и её союзников. Автор высказывает собственную позицию по поводу причин, способствовавших изменению политики Советского государства в отношении мусульман СССР в годы войны, выделяя среди этих причин обстоятельства внешнего и внутреннего характера. По мере приближения главного для России праздника — очередной годовщины Победы в Великой Отечественной войне, все более очевидной становится необходимость изучения вклада мусульман СССР в эту победу. Знание, основанное на документах, может стать действенной защитой на пути фальсификаций событий тех лет с целью разобщения народов, живущих на постсоветском пространстве.

Ключевые слова: ислам, мусульмане, Великая Отечественная война, Москва, Татарстан, Башкирия.

Для цитирования: Ахмадуллин В. А. Рассекреченные документы о вкладе мусульман СССР в победу над гитлеровской Германией и её союзниками // Ислам в современном мире. 2019; 3: 121–136;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-121-136

Статья поступила в редакцию: 01.07.2019

Статья принята к публикации: 15.08.2019

Введение

Статья о вкладе мусульман СССР в победу над гитлеровской Германией и её союзниками является актуальной по нескольким причинам.

Во-первых, результаты такого исследования не только дают значительное приращение знаний о прошлом нашей Родины, но и имеют большое практическое значение. Речь идет о проникновении в Россию идей исламизма и их практическом воплощении в акты террора в нашей стране и за ее пределами с участием россиян¹.

В-вторых, все постсоветские страны подвергаются мощному информационному давлению Запада с целью изменить понимание ключевых событий нашей общей истории, оторвать от России эти государства и разобщить народы нашей страны. Главный информационный удар наносится по истории Великой Отечественной войны. Исследование проблемы поможет найти точки соприкосновения с постсоветскими странами в изучении совместного прошлого, в том числе и патриотической деятельности мусульман СССР в исследуемый период.

В-третьих, США в своей внешнеполитической активности делают значительный акцент на религиозном факторе. Например, посол США по вопросам международной религиозной свободы С. Браунбек значительное время провел в поездках по Узбекистану и Украине, к религиозному расколу в которой он имеет непосредственное отношение².

В этих условиях проведение согласованной научно обоснованной политики органов власти всех уровней и духовных управлений

¹ Путин рассказал, сколько иностранных боевиков воюют в Сирии. 2017. 12 апреля // РИА Новости [Электронный ресурс] // URL: <https://ria.ru/20170412/1492067458.html> (дата обращения: 14.03.2017).

² Американцы проверили на прочность религию на Украине и в Узбекистане. 19 сентября 2018 // РИА Новости [Электронный ресурс] // URL: <https://ria.ru/20180919/1528849884.html> (дата обращения: 20.09.2018).

мусульман в области воспитания, образования и просвещения приобретает особую актуальность и требует опоры на факты.

Патриотическая деятельность мусульман СССР

Мы приближаемся к празднованию 75-летия Победы в Великой Отечественной войне. Несколько лет назад широкая научная общественность получила возможность свободного изучения значительного массива информации о Великой Отечественной войне, который был рассекречен в центральных архивах нашего государства — Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ), Российском государственном архиве кинофотодокументов (РГКФД), Российском государственном архиве новейшей истории (РГАНИ), Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ), Центральном архиве Министерства обороны Российской Федерации (ЦА МО РФ) и Центральном государственном архиве Москвы (ЦГА Москвы).

Долгое время в советской и постсоветской литературе утверждалось, что лидеры мусульман СССР призвали своих единоверцев к защите Отечества только спустя 11 месяцев после начала войны — 15 мая 1942 г. Теперь появилось доказательство, что это не соответствует действительности, так как в Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ) было обнаружено обращение председателя Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ, г. Уфа) муфтия Г. З. Расулева к мусульманам СССР от 2 сентября 1941 г.¹

Анализ этого бесценного документа показывает, что муфтий призвал соотечественников к защите Родины с опорой на идеологию ислама. Нет сомнения, что Г. З. Расулев обращался к мусульманам СССР с подобным призывом и ранее 2 сентября 1941 г. Некоторые исследователи, например, утверждают, что муфтий впервые призвал к защите СССР 18 июля 1941 г.²

К сожалению, наши поиски призыва муфтия Г. З. Расулева от 18 июля 1941 г. в фондах указанных архивов не дали положительного результата. Вполне возможно, что этот документ хранится в фондах архивов, которые находятся в других субъектах Российской Федерации или в других постсоветских государствах.

Рост патриотической активности мусульман в годы Великой Отечественной войны заставил руководство СССР пойти на значительные

¹ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 12. Д. 10. Л. 13–15.

² Evans S. G. *The Churches in the U.S.S.R.* London, 1943. P. 158; Kolarz W. *Religion in the Soviet Union*. London, 1961. P. 426; Ro'i Y. *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*. London, New York. 2000. P. 103.

изменения в государственно-мусульманских отношениях. Государство стало возрождать систему духовных управлений мусульман (ДУМ). В дополнение к ЦДУМ, было принято решение, для координации усилий по разгрому врага, создать Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ, г. Ташкент). Президиум Верховного Совета СССР 31 июля 1943 г. принял Постановление, которым разрешил съезд мусульман региона. При активном участии властей 17–20 октября 1943 г. съезд в Ташкенте состоялся. На нём был избран руководитель САДУМ. За этим последовал ожидавшийся властями рост патриотической активности общин САДУМ.

Созданный осенью 1943 г. Совет по делам Русской православной церкви при СНК СССР (СДРПЦ) стал связующим звеном между руководством страны и духовными управлениями мусульман СССР. Но время показало, что ресурсов СДРПЦ не хватало для работы с уммой. Поэтому СНК СССР 19 мая 1944 г. принял постановление № 572 «Об организации Совета по делам религиозных культов», а 29 мая 1944 г. вышло постановление СНК СССР № 628 «Об утверждении Положения о Совете по делам религиозных культов при Совнаркоме СССР, штатов и должностных окладов работников Совета». В Положении указывалось, что Совет по делам религиозных культов (СДРК) осуществляет связь между правительством СССР и руководителями мусульман, иудеев, буддистов, армяно-григориан, старообрядцев, греко-католиков, католиков, лютеран и сектантских организаций по вопросам этих культов. СДРК на 21 год стал наиболее публичным органом Советского государства по взаимодействию с ДУМ в вопросах, связанных с решением внутренних и внешнеполитических задач, а также по частичному решению различных проблем, стоящих перед ДУМ, прежде всего по воссозданию системы паломничества, исламского образования и издания мусульманской литературы в рамках, установленных партийно-государственным аппаратом. В 1965 г., 8 декабря, вышло постановление СМ СССР № 1043 «О преобразовании Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР и Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР в Совет по делам религий при Совете Министров СССР»¹.

В дополнение к ЦДУМ и САДУМ руководство страны приняло решение создать еще два ДУМ. На съезде мусульман Закавказья в Баку 25–28 мая 1944 г. было создано Духовное управление мусульман Закавказья (ДУМЗАК). Избранные на нем председатель ДУМЗАК шейх-уль-ислам А. Ализаде (шиит), его заместитель муфтий Ибрагим Эфенди (суннит) и члены правления ДУМЗАК подписали обращение к мусульманам СССР о концентрации всех сил для победы. (Документ был разослан

¹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 1. Л. 1–7; Д. 119. Л. 16; РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 2. Л. 1–9.

через Народный комиссариат иностранных дел СССР (НКВД) в зарубежные государства на азербайджанском, турецком и персидском языках. В декабре 1944 г. готовился его перевод на арабский язык.) Съезд отправил телеграмму И. В. Сталину, в которой выражал поддержку мусульманами деятельности государства по разгрому врага¹.

16 мая 1944 г. Президиум Верховного Совета СССР принял решение создать Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК). Председателем комиссии по подготовке этого решения назначили Х.-Г. Гебекова, который на съезде, проходившем 20–23 июня 1944 г. в Буйнакске, стал председателем ДУМСК². 29 июня И. В. Сталину доложили подробности происходившего на съезде. Заместитель народного комиссара госбезопасности Б. З. Кобулов 15 июля доложил заведующему отделом международной информации ЦК ВКП(б) А. С. Щербакову о принятии съездом патриотического обращения к мусульманам и предложил распространить его тиражом 5 тыс. экз. на 11 языках региона, а также опубликовать обращение в центральных газетах с приветствием И. В. Сталина съезду³.

Анализ показывает, что обращения ЦДУМ, САДУМ, ДУМСК и ДУМЗАК были проникнуты духом патриотизма и исламских ценностей. Съезд ДУМСК стал итоговым по формированию новой системы ДУМ. Все съезды, контролируемые властями, проходили по намеченному сценарию и выполнили поставленные задачи: создали управления, приняли обращения и т. д. Так была основана система из четырех ДУМ, просуществовавшая более 40 лет.

Подводя итог сказанному выше, можно заметить, что в годы Великой Отечественной войны Советское государство, уйдя от репрессивной политики 1930-х гг. и частично реанимировав опыт позитивного взаимодействия с мусульманами в 1920-е гг., смогло выработать новые формы и направления сотрудничества с органами управления мусульманского сообщества, прежде всего с ДУМ, при решении вопросов, которые руководители партийно-государственного аппарата считали приоритетными для внешней и внутренней политики СССР.

Для уяснения ситуации с патриотическим настроем среди верующих председатель СДРК И. В. Полянский⁴ требовал информацию с мест. Поэтому в утвержденной СДРК 17 января 1945 г. «Инструкции для

¹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 6. Л. 66–66 об; Д. 12. Л. 157; Д. 38. Л. 98; Д. 222. Л. 57–69; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 261. Л. 27–33; РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 32. Л. 47–47 об.

² Сулаев И. Х. Мусульманское духовенство Дагестана и власть: история взаимоотношений (1917–1991 гг.): дис. ... д-ра ист. наук. Махачкала, 2009. С. 368.

³ РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 18. Л. 92–94; Д. 32. Л. 48; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 261. Л. 47–50.

⁴ Одновременно И. В. Полянский занимал должность заместителя начальника 5-го отдела 2-го управления (борьба с антисоветскими элементами среди духовенства всех вероисповеданий, сектантов и мистиков) Народного комиссариата государственной безопасности СССР, имел звание полковника госбезопасности, что было закрытой информацией..

уполномоченных СДРК» указывалось, что они должны отмечать состояние патриотической работы конфессий и делать выводы. И. В. Полянский 10 января 1946 г. доложил руководству СССР, что с начала войны муфтий Г. З. Расулев выпустил несколько патриотических обращений к мусульманам СССР, но не указал дату первого обращения. Кроме того, И. В. Полянский отметил высокий патриотизм большинства мусульман СССР в годы войны, положительное влияние обращений съездов ДУМ на боевой дух мусульман, назвал формы помощи фронту: призывы мулл к защите Родины, пожертвования деньгами, вещами и продуктами. Эта деятельность отмечалась в благодарственных телеграммах И. В. Сталина муллам¹.

Большое участие во взаимодействии с мусульманами СССР принимали Политуправление Закавказского фронта, НКВД СССР и СДРК. Так, 20 июля и 18 октября 1944 г. это Политуправление заказало СДРК статьи для формирования положительного образа СССР у зарубежных мусульман. Особое внимание обращалось на то, чтобы их авторы имели исламские фамилии. В ноябре И. В. Полянский отправил в Политуправление статьи имама мечети Москвы Х. Ф. Насрутдинова «Советская Конституция и религия», председателя САДУМ муфтия, имама мечети Тилля-Шейх И. Бабахана «Фашизм — враг правоверных мусульман», председателя ЦДУМ муфтия Г. З. Расулева «Участники мусульманского духовенства в борьбе народов Союза ССР против гитлеровской Германии». СДРК и НКВД СССР подготовили материалы съезда ДУМЗАК на азербайджанском, турецком и персидском языках, готовилась брошюра на арабском. Для укрепления авторитета Советского государства СДРК и НКВД СССР организовывали зарубежные поездки представителей ДУМ².

Государство, помогая налаживать внешнюю деятельность ДУМ, решало важные задачи: удерживало страны ислама от враждебных действий и усиливало авторитет СССР как хранителя исламских ценностей. При этом внутри страны ситуация была неоднозначной. С одной стороны, шло улучшение государственно-мусульманских отношений, с другой — затягивалось открытие мечетей. Часто поводы для отказа их открыть были нелепыми — «молящихся будет больше, чем работающих», что свидетельствовало о понимании властями высокого уровня религиозности мусульман. Иногда в своих действиях низовые власти (области, города, района) доходили до абсурда: мусульман подвергали аресту за распространение материалов мусульманских съездов, к организации которых Центр прилагал большие усилия. Вероятно, это можно

¹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 34. Л. 13–15, 44–46; Д. 942. Л. 24, 35.

² ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 6. Л. 4–4 об, 65–66 об.; Ислам и советское государство (1944–1990): сборник документов. Вып. 3 / сост., авт. предисл. И примеч. Д. Ю. Арапов. М., 2011. С. 32, 34.

объяснить тем, что чиновники обрели уверенность в победе и перестали остро нуждаться в таком союзнике, как мусульманство¹.

Примечательно, что, несмотря на депортацию из Чечено-Ингушетии коренных жителей, преступная акция властей не смогла убить патриотизм во многих мусульманах. На новых местах жительства часть из них активно включилась в сбор средств для победы над агрессором, организованный САДУМ². В документах Закавказского фронта зафиксированы случаи, когда муллы призывали с минаретов к вступлению добровольцев в ряды РККА, при этом два имама из селения Базоркино (ЧИАССР) возглавили партизанский отряд³.

Руководители конфессий, почувствовав смягчение религиозной политики, активно пошли на диалог с партийно-государственным аппаратом, что проявилось, например, в большом количестве поздравительных телеграмм в адрес руководства СССР по самым различным поводам, в том числе и после окончания Великой Отечественной войны⁴.

В результате решений Советского государства деятельность мусульманских общин в жизни страны стала более заметной. В дни исламских праздников в мечетях собиралось много людей, росло число проводимых мусульманами обрядов и доходы общин, значительная часть которых шла на оборону. Масштабы этой помощи показаны в отчетах СДРК. За 1944 г. — I квартал 1945 г. мусульмане Татарстана сдали в Фонд РККА и в помощь населению Орловской области 616 тыс. руб. Мусульмане Башкирии сдали в I квартале 1945 г. 192 655 руб., 200 кг картофеля и 25 овчин для семей фронтовиков (средняя зарплата в 1944 г. составляла 435 руб., в 1945 г. — 446 руб.)⁵.

Смягчение государственно-мусульманских отношений дало результаты, неожиданные для многих чиновников. Так, уполномоченный СДРК по Омской области 7 декабря 1944 г. докладывал, что некоторые председатели колхозов в 1943–1944 гг. участвовали в намазах на Уразу, колхозники просили облсовет вернуть мобилизованного в трудовую армию муллу и закрепить его за колхозом, ЦДУМ собрало на патристические цели в Омске 40 251 руб.⁶ Часть мулл в колхозах устраивали на должности для проведения исламских обрядов.

После войны СДРК несколько лет получал и анализировал материалы о вкладе верующих в Победу. Это помогало еще в течение двух-трех

¹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 1. Л. 97; Д. 4. Л. 99, 103; Д. 12. Л. 68, 77, 123; Д. 21. Л. 31–31 об., 54; Д. 29. Л. 60; Д. 33. Л. 114, 115.

² ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 30. Л. 199.

³ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 30. Л. 77, 343; ЦА МО РФ. Ф. 47. Оп. 999. Д. 326. Л. 40–43, 47–50.

⁴ РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 32. Л. 1–120.

⁵ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 24. Л. 56, 81, 87, 368.

⁶ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 4. Л. 72, 100–101, 110.

лет сохранять в религиозной политике некоторый либерализм, допускавшийся в годы войны.

По докладу уполномоченного СДРК по Минской области, за II квартал 1945 г. мусульмане единственной зарегистрированной в Белорусской ССР мечети сдали в Фонд обороны 18 тыс. руб. Количество ее прихожан составляло 200 чел. Руководители мусульман и иудеев Аст-раханской области регулярно произносили патриотические проповеди и организовывали сбор пожертвований. За II квартал 1945 г. они внесли для помощи семьям погибших фронтовиков 67 150 руб. и облигаций госзайма на 62 235 руб., всего за годы войны наличными — 126 772 руб., облигациями — 170 205 руб.¹

В июле 1945 г. И. В. Полянский подписал документ «О роли и задачах Совета по делам религиозных культов при СНК СССР и уполномоченных при нем», в котором указывалось на обращение митрополита Московского и Коломенского Сергия от 22 июня 1941 г. и отмечалось, что вслед за РПЦ «с такими же патриотическими воззваниями выступили руководители мусульман, армянской, старообрядческой церкви, евангельские христиане и баптисты»².

Анализ документов СДРК за 1945 год позволяет выделить тенденции, обозначившиеся в войну и беспокоившие СДРК: сочетание патриотизма с нелегальной исламской деятельностью; содержание мулл верующими; проведение исламских обрядов и праздников; работа в регионах представителей ДУМ; вал прошений на открытие мечетей; слухи на территориях, освобожденных от немцев, о более уважительном отношении к исламу с их стороны, чем у советской власти; просьбы разрешить изучение ислама с использованием арабского алфавита и ввести в школах преподавание Корана; ходатайства об открытии медресе и курсов для мулл, а также о разрешении обрезания и многоженства; жалобы на завышенное налогообложение мулл, на помехи властей работе мечетей и проведению намазов³.

Уполномоченный СДРК по Башкирской АССР в отчете за III квартал 1945 г. отмечал, что 7 сентября Г. З. Расулев поздравил собравшихся в мечети с победой над Японией и поблагодарил «Правительство и тов. Сталина, под руководством которого народы Советского Союза навсегда избавились от нашествия немецких и японских империалистов», затем для беспризорников собрали около 8 тыс. руб., которые сдали в райфо. Уполномоченный по Ростовской области в отчете за III квартал 1945 г. докладывал, что верующие сдали на патриотические цели 13,5 тыс. руб., из которых мусульмане сдали 1,5 тыс. руб.

¹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 25. Л. 152; Д. 29. Л. 12, 14, 16, 36, 37, 110, 117.

² ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 12. Л. 13, 18; Д. 29. Л. 137.

³ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 12. Л. 75–76, 79, 82–84, 90, 94, 100, 107–108, 122, 196, 199–200, 207–212, 221–223, 257, 280–281, 292–296; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Л. 180–183.

Уполномоченный по Москве и области в отчете за тот же период докладывал, что мусульмане региона в годы войны собрали на танковую колонну 55 тыс. руб. наличными и 20 тыс. руб. облигациями. При этом на 1 октября был зарегистрирован один мулла¹.

Уполномоченный СДРК по Башкирии в отчетах за IV квартал 1945 г. и I квартал 1946 г. отмечал сбор 16,2 тыс. руб. для детей погибших фронтовиков, состоявшийся после намаза, на котором еще раз объявили о хадже 1945 г.²

Председатель СДРК И. В. Полянский 5 апреля 1946 г., докладывал К. Е. Ворошилову, что мусульманские центры и муллы во время войны проводили патриотическую работу: съезды ДУМ принимали патриотические обращения к мусульманам, в мечетях шли аналогичные проповеди и проводились сборы денег и вещей в фонд обороны страны³.

В июне 1946 г. в Ростове-на-Дону прошло совещание уполномоченных СДРК. На нем отметили вклад ДУМ в победу: мусульманские съезды принимали обращения с призывом вести борьбу с врагом, муллы вели патриотические проповеди, собирали деньги и вещи в фонд обороны⁴.

В отчетах за II квартал 1946 г. уполномоченные СДРК отмечали патриотизм мусульман во время войны и за отчетный период. Уполномоченный по Москве и области подчеркнул рост патриотизма в годы войны среди верующих, которых служители культа призывали поддерживать советскую власть. Уполномоченный СДРК по БАССР отмечал, что к 9 мая в 1946 г. мечети сдали государству более 10 тыс. руб. для беспризорников. После выхода постановления СНК СССР о выпуске госзайма муфтий Г. З. Расулев призвал паству подписаться на него и сам подписался на 10 тыс. руб. С 10 по 15 июня 1946 г. в Уфе проходил пленум ЦДУМ. Его делегаты доложили о патриотическом вкладе своих общин в победу. Мухтасиб Москвы и Московской области Х. Ф. Насрутдинов заявил, что в годы войны мусульмане Москвы «пожертвовали колоссальные суммы в пользу обороны». Мухтасиб Казани К. К. Кадыров доложил о пожертвовании мусульманами города около 700 тыс. руб., мухтасиб Чкаловской области Рахмангулов сообщил о сборе в годы войны членами общины денег и вещей в пользу армии, о проведении патриотических проповедей и подписке мусульманами на заем в сумме 300 тыс. руб. и об их обязательстве быть полезными Родине. Мухтасиб Челябинской области Рахматуллин сообщил пленуму, что в годовщину Победы мусульмане Троицка сдали в собес деньги для сирот. Перед закрытием пленума участники провели намаз за упокой душ предшествовавших муфтиев, казыев

¹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 26. Л. 3, 39, 72, 102, 107.

² ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 525. Л. 12, 20.

³ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 34. Л. 17, 46.

⁴ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 38. Л. 98.

и мучеников, павших жертвами войны с фашистами, а также за здоровье руководства СССР и лично И. В. Сталина. Анализ обращения пленума ЦДУМ показывает конкретный весомый вклад муфтията в Победу, а также говорит о его созидательной послевоенной деятельности по сплочению мусульман вокруг руководства страны¹.

Уполномоченный СДРК по БАССР отмечал, что в августе 1946 г. в честь окончания Уразы «по предложению имама Тугузбаева читалась специальная “торжественная” троекратная молитва (такбир) за здоровье тов. Сталина и руководителей правительства». В Курбан-байрам мусульмане Уфы собрали 4,3 тыс. руб. для беспризорников. Как и на Уразу, Г. З. Расулев призвал мусульман честно трудиться и быть преданными вождям СССР. По такому же сценарию прошли в 1947 г. Мавлид и Курбан-байрам. В отчете за IV квартал 1946 г. уполномоченный СДРК по АзССР докладывал об инициативе ДУМЗАК — патриотических проповедей в честь 29-летия Октябрьской революции. В отчетном докладе СДРК по состоянию на 1 января 1947 г. И. В. Полянский отметил: «В течение Отечественной войны и после нее Духовными Управлениями проведена значительная религиозно-патриотическая работа, выразившаяся как в сборе средств на нужды войны, так и широко развернувшейся патриотической пропаганде». Он пришел к заключению, что эта работа усилила авторитет конфессий².

Важным доказательством признания роли конфессий служит вывод, сделанный К. Е. Ворошиловым в ходе беседы 18 февраля 1948 г. с И. В. Полянским и заместителем председателя СДРПЦ С. К. Бельшевым, что конфессии «провели в Отечественную войну большую положительную работу для Советского Государства: они помогли поднять большие массы людей на борьбу с врагом»³.

В честь Дня Победы в 1948 г. мусульмане хотели провести спортивно-религиозный праздник у кладбища г. Пушкин, но власти и уполномоченный СДРК по Москве и области его запретили. Г. З. Расулев 25 июня представил уполномоченному СДРК по БАССР обращение в честь Уразы. В нем муфтий Г. З. Расулев призвал честно трудиться во имя Родины и укреплять дружбу народов. Мусульмане 1-го прихода Уфы, празднуя 6 августа Уразу-байрам, выслушали его речь аналогичного содержания. Затем под его руководством был исполнен троекратный такбир за здоровье И. В. Сталина. Мусульмане 2-го прихода Уфы в конце намаза также исполнили троекратный такбир за здоровье И. В. Сталина⁴.

¹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 525. Л. 36–38, 45–46, 69.

² ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 47. Л. 50, 63, 82, 94; Д. 221. Л. 79; Д. 525. Л. 90, 138, 146, 233–234; РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 2. Л. 20–21, 34.

³ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 8. Л. 148.

⁴ ЦГА Москвы. Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 11. Л. 69; ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 526. Л. 3, 10–12.

При открытии IV съезда ЦДУМ (25 октября 1948 г.) делегаты отправили приветствие И. В. Сталину, поблагодарили руководство СССР за свободу совести и трижды исполнили такбир в честь И. В. Сталина. Г. З. Расулев в докладе о работе ЦДУМ отметил успехи муфтията: 15 мая 1942 г. в Уфе на Меджлис-Гулями приняли Насмхат-Нама к мусульманам о защите СССР и издали его тиражом 1 млн экз. на татарском, таджикском и других языках; И. Бабахан, ставший в 1943 г. муфтием и председателем САДУМ, помог довести его до мусульман СССР. По призыву ЦДУМ на постройку танков был сдан 1 млн руб. Муфтий Г. З. Расулев сдал на нее 50 тыс. руб. и получил благодарность И. В. Сталина, опубликованную в центральных СМИ. В годы войны ЦДУМ сдало на оборону более 2 млн руб. и много подарков для воинов. Делегаты отметили патриотическую работу ЦДУМ в годы войны и в первую очередь муфтия, долгое время единственного сотрудника аппарата ЦДУМ. Мухтасиб ТАССР К. К. Кадыров доложил, что в республике в годы войны распространялись обращения муфтия к мусульманам и было собрано 1,5 млн руб. для покупки подарков фронтовикам¹.

Некоторые авторитетные исследователи утверждают, что в 1943 г. ЦДУМ сдало 10 млн руб. на танковую колонну². Но в их работах нет ссылок на документы, а наши поиски таковых для подтверждения этой суммы оказались безрезультатными.

Приведенные нами документы показывают, что большинство мусульман СССР проявили себя истинными патриотами, исполнившими гражданский и исламский долг.

Таким образом, годы войны стали временем возрождения ислама и его институтов. Укреплению его позиций способствовало и то, что почти с самого начала войны в СССР прекратилась антирелигиозная пропаганда. В результате проведения в жизнь решений руководства СССР деятельность мусульманских общин стала весьма заметным фактором в жизни страны. В дни больших исламских праздников мечети собирали большое количество верующих, многие служащие органов власти отмечали рост числа совершенных исламских обрядов³.

¹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 526. Л. 43, 60, 84–85; Д. 535. Л. 85–86; Москва, Кремль Иосифу Виссарионовичу Сталину // Известия. 1943. 3 марта.

² *Одинцов М. И.* Власть и религия в годы войны (Государство и религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.). М., 2005. С. 113; *Его же.* Великая Отечественная война (1941–1945) и религиозные организации в СССР // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 412; *Советов И. М.* Совет по делам религиозных культов при СНК СССР в 1944–1945 гг.: обязанности и сфера компетенции, организационная структура и основные направления деятельности // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 2: сборник докладов и материалов международных, общероссийских и межрегиональных научно-практических семинаров и конференций. 2004–2005 гг. М., 2005. С. 387.

³ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 30. Л. 78.

Выводы

По нашему мнению, главная заслуга в успехе патриотической работы ДУМ принадлежит самим мусульманам СССР и их духовным лидерам. Несмотря на предвоенную антиисламскую политику государства, большинство мусульман СССР четко расставили приоритеты и осознали, что только в единстве со всеми народами СССР они спасут Отечество, самих себя и тем самым передадут ислам новым поколениям. Патриотизм мусульман СССР, направляемый государством, стал одним из факторов Победы и заставил руководство СССР использовать опыт вовлечения мусульман в решение многих задач и после войны.

По нашему мнению, изменение политики Советского государства в годы войны по отношению к мусульманам СССР произошло под влиянием обстоятельств внутреннего и внешнего характера. Можно выделить главные причины послабления политического курса по отношению к верующим: а) патриотизм большинства мусульман СССР; б) требования союзников по улучшению государственно-конфессиональных отношений; в) политическая воля И. В. Сталина, сумевшего увидеть мощный положительный потенциал ислама; г) политика оккупантов, направленная на использование ислама против СССР.

К сожалению, в центральных архивах Российской Федерации нам не удалось найти данные, которые характеризуют патриотическую деятельность каждой зарегистрированной в СССР мусульманской общины, которых было несколько сотен. В преддверии празднования 75-й годовщины Великой Победы целесообразным представляется организовать работу по подготовке издания, в котором был бы показан и проанализирован вклад в нее всех конфессий, всех религиозных общин как России, так и других республик бывшего СССР. Такого рода знание поможет укрепить единство народов нашего Отечества, выявить такие моменты нашей общей истории, которые положительно повлияют на укрепление дружбы между разными народами и государствами.

Источники

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 1. Л. 97.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 4. Л. 72, 99, 100–101, 103, 110.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 6. Л. 4–4 об, 65–66 об.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 8. Л. 148.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 12. Л. 13, 18, 68, 75–77, 79, 82–84, 90, 94, 100, 107–108, 122, 123, 157, 196, 199–200, 207–212, 221–223, 257, 280–281, 292–296.

ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 21. Л. 31–31 об, 54.

- ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 24. Л. 56, 81, 87, 368.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 25. Л. 152.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 26. Л. 3, 39, 72, 102, 107.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 29. Л. 12, 14, 16, 36, 37, 60, 110, 117, 137.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 30. Л. 77, 78, 199, 343.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 33. Л. 114, 115.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 34. Л. 13–15, 17, 44–46.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 38. Л. 98.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 47. Л. 50, 63, 82, 94.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 221. Л. 79.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 222. Л. 57–69.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 525. Л. 12, 20, 36–38, 45–46, 69, 90, 138, 146, 233–234.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 526. Л. 3, 10–12, 43, 60, 84–85.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 535. Л. 85–86.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 942. Л. 24, 35.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 1. Л. 1–7.
ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 119. Л. 16.
РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 2. Л. 1–9, 20–21, 34.
РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 18. Л. 92–94.
РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 32. Л. 1–120.
РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 261. Л. 27–33, 47–50.
РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Л. 180–183.
РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 12. Д. 10. Л. 13–15.
ЦА МО РФ. Ф. 47. Оп. 999. Д. 326. Л. 40–43, 47–50.
ЦГА Москвы. Ф. Р-3004. Оп. 1. Д. 11. Л. 69.

Литература

Ислам и советское государство (1944–1990): сборник документов. Вып. 3 / сост., авт. предисл. и примеч. Д. Ю. Арапов. М.: Изд. Дом Марджани, 2011. 528 с.

Москва, Кремль Иосифу Виссарионовичу Сталину // Известия. 1943. 3 марта.

Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 7. М., 2004. 752 с.

Одинцов М. И. Власть и религия в годы войны (Государство и религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.). М.: Российское объединение исследователей религии, 2005. 540 с.

Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 2: сборник докладов и материалов международных, общероссийских

и межрегиональных научно-практических семинаров и конференций. 2004–2005 гг. М.: ООО «Фаворит», 2005. 564 с.

Сулаев И. Х. Мусульманское духовенство Дагестана и власть: история взаимоотношений (1917–1991 гг.): дис. ... д-ра ист. наук. Махачкала, 2009. 586 с.

Evans S. G. The Churches in the U. S. S. R. London: Cobbett Publishing Co. Ltd., 1943. 160 p.

Kolarz W. Religion in the Soviet Union. London: MacMillan & Co. Ltd.; New York: St. Martin's press, 1961. XII, 518 p.

Ko'ı Y. *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*. London: Hurst & Company, 2000. XXVII, 764 p.

Sources

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 1. L. 97.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 4. L. 72, 99, 100–101, 103, 110.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 6. L. 4–4 ob, 65–66 ob.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 8. L. 148.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 12. L. 13, 18, 68, 75–77, 79, 82–84, 90, 94, 100, 107–108, 122, 123, 157, 196, 199–200, 207–212, 221–223, 257, 280–281, 292–296.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 21. L. 31–31 ob, 54.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 24. L. 56, 81, 87, 368.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 25. L. 152.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 26. L. 3, 39, 72, 102, 107.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 29. L. 12, 14, 16, 36, 37, 60, 110, 117, 137.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 30. L. 77, 78, 199, 343.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 33. L. 114, 115.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 34. L. 13–15, 17, 44–46.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 38. L. 98.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 47. L. 50, 63, 82, 94.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 221. L. 79.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 222. L. 57–69.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 525. L. 12, 20, 36–38, 45–46, 69, 90, 138, 146, 233–234.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 526. L. 3, 10–12, 43, 60, 84–85.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 535. L. 85–86.

GARF. F. R-6991. Op. 3. D. 942. L. 24, 35.

GARF. F. R-6991. Op. 4. D. 1. L. 1–7.

GARF. F. R-6991. Op. 4. D. 119. L. 16.

RGANI. F. 3. Op. 60. D. 2. L. 1–9, 20–21, 34.

RGANI. F. 3. Op. 60. D. 18. L. 92–94;

- RGANI. F. 3. Op. 60. D. 32. L. 1–120.
RGASPI. F. 17. Op. 125. D. 261. L. 27–33, 47–50.
RGASPI. F. 17. Op. 125. D. 313. L. 180–183.
RGASPI. F. 89. Op. 12. D. 10. L. 13–15.
TSA MO RF. F. 47. Op. 999. D. 326. L. 40–43, 47–50.
TSGA Moskv. F. R-3004. Op. 1. D. 11. L. 69.

References

Arapov D. Yu. (Ed.) (2011). *Islam i Sovetskoye gosudarstvo (1944–1990): sbornik dokumentov. Vyp. 3.* [Islam and the Soviet State: Collection of Documents. Vol. 3]. Moscow: Marjani. 528 p.

Moskva, Kreml' Iosifu Vissarionovichu Stalinu [To I. V. Stalin]. *Izvestiya*. 1943. 3 March.

Pravoslavnaya entsiklopediya. T. 7 [The Orthodox Encyclopedia. Vol. 7]. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya. 752 p.

Odintsov M. I. (2005). *Vlast' i religiya v gody voyny (Gosudarstvo i religioznyye organizatsii v SSSR v gody Velikoy Otechestvennoy voyny 1941–1945 gg.)* [Power and Religion During the War (State and Religious Organizations of USSR During the Great Patriotic War)]. Moscow: Rossiyskoye ob'yedineniye issledovateley religii. 540 s.

Svoboda sovesti v Rossii: istoricheskiy i sovremennyy aspekt. Vypusk 2. (2005). [Liberty of Conscience in Russia: History and Today. Vol. 2]. Moscow: Favorit. 564 p.

Sulayev I. Kh. (2009). *Musul'manskoye dukhovenstvo Dagestana i vlast': istoriya vzaimootnosheniy (1917–1991 gg.): diss.* [Dagestani Muslim Clergy and the Power: History of Relations 1917–1991: Habilitation Thesis]. 586 p.

Evans S. G. (1943). *The Churches in the U. S. S. R.* London: Cobbett Publishing Co. Ltd. 160 p.

Kolarz W. (1961). *Religion in the Soviet Union*. London: Macmillan & Co. Ltd.; New York: St. Martin's press. 518 p.

Ro'i Y. (2000). *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*. London: Hurst & Company. 764 p.

THE UNCLASSIFIED DOCUMENTS OF RUSSIAN ARCHIVES DEVOTED TO THE CONTRIBUTION OF THE SOVIET MUSLIMS TO THE VICTORY OVER NAZI GERMANY AND ITS ALLIES

Abstract. Based on documents that have been declassified in recent years in the central archives of the Russian Federation, the article analyzes the policy of the Soviet state during the Great Patriotic War regarding its citizens who professed Islam. Based on declassified documents, the contribution of the Muslims of the USSR to the defeat of Nazi Germany and its allies is shown. The author argued his own view on the reasons for the change in the policy of the Soviet state during the war years in relation to Muslims of the USSR, which could be considered from the point of view of circumstances of an internal and external nature. The knowledge of the historical truth is an effective tool to struggle against falsifications aiming to separate ideologically the peoples of the post-Soviet states.

Keywords: Islam, Muslims, World War II, Moscow, Tatarstan, Bashkortostan.

Vyacheslav A. AKHMADULLIN,

D. Sci. (Hist.), associate professor,
senior researcher, Russian Council of Muftis
(7, Vypolzov Lane, Moscow, 129090, Russian Federation).
senior researcher, Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).
E-mail: slavaah@yandex.ru





07.00.02. Отечественная история

УДК 930.85 История

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-3-137-150

А. Р. Файзуллин

Институт истории имени Шигабутдина Марджани
Академии наук Республики Татарстан, г. Казань

ПОЛОЖЕНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТАТАР- МУСУЛЬМАН ПОСЛЕ ФЕВРАЛЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ В КАЗАНСКОЙ ГУБЕРНИИ (ФЕВРАЛЬ–ОКТЯБРЬ 1917 ГОДА)

ФАЙЗУЛЛИН Алмаз Равилович —

соискатель, Институт истории имени Шигабутдина Марджани Академии наук
Республики Татарстан

(420111, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Батурина, д. 7).

E-mail: almazrf @ rambler.ru

Аннотация. В статье освещаются события, связанные с положением и деятельностью татар-мусульман в Казанской губернии после Февральской революции 1917 года. Эта революция разделила татар-мусульман России разных сословий и взглядов на противоборствующие группы и движения, активно проводившие в жизнь свою политику. Создавались общественно-политические организации и учреждения, часть которых поддерживала Временное правительство, а другая — партию большевиков. Вначале мусульманское духовенство во главе с муфтием Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) М.-С. Баязитовым не поддержало Февральскую революцию и вскоре было смещено лидерами татарской буржуазии и дворянства Уфы. В мае 1917 года в Москве открылся Первый Всероссийский мусульманский съезд, на котором был принят ряд важных решений, в частности о равноправии женщин и земельном вопросе. В противовес Казанскому Мусульманскому комитету, поддерживавшему Временное правительство, казанская партия большевиков в начале апреля 1917 года создала

Мусульманский социалистический комитет, возглавляемый революционером-большевиком Муллануром Вахитовым, развернувшим свою работу среди трудящихся татар-мусульман. Казанский мусульманский комитет опирался на интеллигенцию, зажиточных крестьян, духовенство, татаро-мусульманскую буржуазию, а Мусульманский социалистический комитет делал ставку главным образом на татар-трудящихся. Октябрьская революция привела к победе большевиков, которых поддерживали мусульмане-социалисты.

Ключевые слова: Февральская революция, татары, мусульмане, Казанский Мусульманский комитет, Мусульманский социалистический комитет.

Для цитирования: *Файзуллин А. Р.* Положение и деятельность татар-мусульман после Февральской революции (февраль–октябрь 1917 г.) // Ислам в современном мире, 2019; 3: 137–150;

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-3-137-150

Статья поступила в редакцию: 25.06.2019

Статья принята к публикации: 15.08.2019

После Февральской революции 1917 г. власти Казанской губернии были представлены в основном двумя силами: одна — это местные органы буржуазного Временного правительства, другая — Советы рабочих и солдатских депутатов. По стране создавались комитеты общественной безопасности. Казанский городской комитет общественной безопасности находился в губернаторском дворце в Казанском кремле¹. Учреждая эти органы, Временное правительство рассчитывало, что они станут важной опорой местных властей, инструментом привлечения представителей общественности. Однако они нередко становились демократическими учреждениями, в работе которых принимали участие большевики и представители левой части мелкобуржуазной демократии. Заметное и плодотворное влияние на процесс демократизации Казанского комитета общественной безопасности оказывали и мусульманские революционеры М. М. Вахитов, Ш. Ахмадеев, Ф. Хакимов, Т. Салехов и др.²

Изначально мусульманское духовенство России, первые лица Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) во главе с муфтием Мухаммад-Сафой Баязитовым Февральскую революцию

¹ Казанская рабочая газета. 1917. № 28. 14 мая.

² Казань орденоносная: сборник / сост.-ред. А. В. Гарзавина, М. С. Глухов. Казань: Татарское книжное изд-во, 1987. С. 76.

не поддержало. Руководство и члены духовного управления составили обращение к мусульманскому населению, в котором призывали защитить свергнутую монархию. Обращение составлялось в специальной типографии муфтия, но так и осталось неотпечатанным в связи с быстро изменившейся ситуацией. ОМДС вело активную переписку с муллами, пытаясь сделать все от него зависящее по спасению царской монархии¹.

Однако изменить ход событий им не удалось. Татарская буржуазия, осознавшая выгодность сложившейся ситуации, была иного мнения и быстро включилась в общественно-политическую жизнь. В начале марта 1917 года крупный татарский общественный деятель С.-Г. Алкин отправил председателю Государственной думы М. В. Родзянко телеграмму следующего содержания: «Мусульманское население Казани приветствует Временное правительство как оплот будущего счастья нашей Родины»².

Вскоре эту позицию разделяло большинство представителей татарского мусульманского духовенства, особенно буржуазно-предпринимательские круги. Муфтий Баязитов и его сторонники — члены духовного управления — были отстранены от занимаемых должностей и по требованию уфимских буржуазных мусульманских организаций подверглись домашнему аресту. На их место до выборов нового муфтия и казыев назначены специальные комиссары, уфимские дворяне К. Алкин и Г. Терегулов. Для того чтобы управлять Духовным собранием, была создана комиссия из 16 человек, председателем которой назначен уфимский имам Хабибулла Ахтямов³. Эти действия были одобрены мусульманскими организациями других крупных городов: Казани, Оренбурга, Астрахани и пр.

7 марта 1917 года в помещении Большого театра г. Казани состоялось собрание татар-мусульман, под председательством юриста В. Таначева. Собравшиеся приветствовали Временное правительство и приняли решение об организации Казанского мусульманского комитета⁴, в который вошли видные татарские религиозные и общественные деятели, предприниматели: Ф. Туктаров, С. Максуди, А. Апанаяев, Г.-Б. Баттал и др. А 12 марта 1917 г. окончательно сложились руководящие органы Казанского мусульманского комитета. Его председателем стал Фуад Туктаров, заместителями председателя — Габдулла Апанай и Валидхан Таначев, секретарями — Амин Мустафин и Султан-Ахмет Габяши, членами: Амина Мухетдинова (от учительниц), Ильяс Алкин (от военных),

¹ Турмыш. 1917. № 606. 9 марта.

² Камско-Волжская речь. 1917. 7 марта.

³ Турмыш. 1917. 12 марта

⁴ Йолдыз. 1917. 10 марта.

Валиулла Ибрагимов (от представителей буржуазии), Саит Вахидов (от военных) и Рахимджан Даминов (представитель от Общества учителей). Из духовенства в руководство Комитета вошли Кашшаф Тарджемани и Ахметжан Мустафа. В Петроград же, в Бюро мусульманской фракции, были официально командированы Садри Максуди, Саид-Гирей Алкин и Габдельхамид Казаков. Комитет избрал членов в исполком Казанского Совета¹. Мусульманский комитет, как главный штаб, начал создавать свои филиалы и ячейки в уездах и волостях, на заводах и фабриках, которые направляли в комитет своих представителей. Так, рабочие порохового завода избрали своими представителями в комитет Н. Мухтарова и Н. Хальфина². Татаро-мусульманские организации появились также в Москве, Петрограде, Оренбурге, Уфе и других городах.

Татарское мусульманское духовенство Казани поддержало новые власти. В первых числах марта представители духовенства послали телеграмму председателю Временного правительства князю Львову с выражением полной поддержки новой власти и приветствовали правительство. 10 марта во всех мечетях Казани муллы всячески восхваляли Временное правительство и «молили Аллаха ниспослать ему благополучие»³. 3 апреля в Уфе состоялось заседание ОМДС, на котором были определены обязанности этого учреждения в новых условиях, принято постановление. В пятом параграфе указанного постановления говорилось: «Духовное собрание должно стать крупным центром в отношении укрепления влияния нового правительства среди мусульман»⁴.

Татарская буржуазия выступала под лозунгом единства татарской нации и религии, отрицая наличие классов и классовой борьбы. 1 мая 1917 года в Москве открылся I Всероссийский мусульманский съезд, принявший ряд важных решений. Впоследствии в советской историографии эти решения назывались «демагогическими», с их помощью «буржуазия объявляла себя сторонницей революции... и пыталась привлечь трудящихся татар на свою сторону»⁵. Тогда же состоялись выборы. Как писал Г. Касымов, «выбирается настоящий “революционный” (как его звали тогда) муфтий и казый к нему из лиц, действительно преданных татарской буржуазии (в качестве муфтия, например, выбирается казанский мулла г. Баруди, владелец крупнейших домов и торговой фирмы)»⁶.

¹ Кояш. 1917. 14 марта.

² Кояш. 1917. 21 марта.

³ Йолдыз. 1917. 13 марта.

⁴ Кояш. 1917. 18 апреля.

⁵ Мухарямов М. К. Октябрь и национально-государственное строительство в Татарии (октябрь 1917 г. — 1920 г.). М.: Изд-во «Наука», 1969. С. 17.

⁶ Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции: сокращенный текст доклада, прочитанного автором в Москве на объединенном заседании антирелигиозной секции Ком. Академии и Центрального совета СВБ 3 декабря 1931 г. Казань, 1931. С. 15.

В противовес Казанскому мусульманскому комитету, поддержавшему Временное правительство, Казанский комитет РСДРП(б) в начале апреля 1917 г. инициировал создание Мусульманского социалистического комитета (МСК). Этот комитет, который возглавил известный революционер-большевик М. Вахитов, проводил свою работу среди трудящихся татар-мусульман¹. МСК был изначально задуман и реализован М. Вахитовым совместно с большевиком Г. Сайфутдиновым, как организация, противостоящая кадетскому Мусульманскому комитету. В свою очередь, лидеры Мусульманского комитета считали себя единственными выразителями политических идеалов всех мусульман России и, соответственно, даже саму идею создания комитета другого политического толка, с другими целями, считали крамолой. Появление Мусульманского социалистического комитета означало первые серьезные помехи в планах и деятельности их организации². Несмотря на серьезные проблемы, трудности в период становления, МСК все же удалось с ними справиться и организовать.

Мусульманский социалистический комитет был неоднородным по составу. Кроме большевиков туда входили эсеры, беспартийные, представители национальной интеллигенции. Фактически в комитет приписывались все лица, «желающие исповедовать социализм». При всем желании М. Вахитов не смог бы сформировать комитет только из большевиков. Газета в оправдательном тоне писала, что, это «было бы несвоевременным, ибо 1) ввиду малого количества социалистической литературы, среди татар идейных социалистов было весьма мало и 2) если бы и эта кучка социалистов разделилась бы на партии, то, конечно, судьба социалистического комитета была бы решена, и он был бы уничтожен. Все это учитывал Вахитов при организации социалистического комитета, и он не препятствовал допущению туда и меньшевиков с эсерами»³. В дальнейшем социально-политическая пестрота МСК неоднократно приводила к ошибкам. В целом поддержку важнейших большевистских лозунгов руководству комитета удалось обеспечить в силу внешних причин: успехов революции в Петрограде, Москве и в самой Казани, в результате помощи большевистской организации, активности самого М. Вахитова и руководства комитета.

Казанские большевики уделяли много внимания работе с татарами-мусульманами, и переманиванию их на свою сторону. Так, 21 мая общегородская конференция членов РСДРП обсуждала результаты

¹ Нафигов Р. И. Мулланур Вахитов: историко-биографический очерк. Казань: Таткнигоиздат, 1960. С. 35.

² Мухарямов М. К. Октябрь и национально-государственное строительство в Татарии. С. 20–21.

³ Красная Армия. 1920. № 10 (299). 26 апреля.

деятельности Совета РСЖД¹, среди прочего поднимался вопрос об отношении к местным социалистическим группам, о работе среди мусульманских организаций².

Между двумя комитетами было много не только теоретических разногласий, они соперничали за привлечение к себе населения, конфликтовали, иногда противостояние приобретало характер столкновений. Первое такое столкновение произошло во время празднования 1 мая. Сторонники социалистического комитета под красным знаменем собрались устроить манифестацию, сторонники мусульманского комитета имели те же намерения. Когда обе толпы сошлись, обнаружилось значительное численное превосходство социалистов, что заставило их противников разойтись³.

Исходя из своих целей и задач, оба комитета развернули бурную деятельность. МСК делал ставку в основном на татар-трудящихся, а мусульманский комитет — на крестьян, духовенство, татаро-мусульманскую буржуазию. Нередко их интересы совпадали, пересекались. Так, в мае 1917 года мусульманский комитет принял решение о проведении Казанского губернского съезда крестьян-татар в начале июня того же года по принципу: по одному представителю от каждой мусульманской деревни. Основная цель съезда была провозглашена в газете «Кояш»: «Созванный Казанским мусульманским комитетом губернский съезд является первым серьезным шагом, направленным на объединение мусульман-земледельцев под единым национальным знаменем»⁴. По разным данным, на съезд собрались от 400⁵ до 700⁶ представителей татарских деревень губернии.

Казанский губернский мусульманский крестьянский съезд, работал 3–7 июня 1917 г. в Казани. Он был созван по инициативе Казанского Совета крестьянских депутатов, Мусульманского социалистического комитета, Казанского мусульманского комитета, Харби Шуро (Военного совета).

Первое заседание началось с чтения Корана главой ОМДС муфтием Г. Баруди. Во время выборов президиума съезда членов Казанского мусульманского комитета ждал не совсем приятный сюрприз — по предложению некоторых делегатов в его состав вошли руководители МСК М. Вахитов и Ш. Ахмадеев. Среди прочего на съезде разгорелись

¹ Имеется в виду Совет рабочих солдатских и крестьянских депутатов, хотя система единых Советов сложилась после Октябрьской революции 1917 г., до этого параллельно существовали Советы рабочих и солдатских депутатов и Советы крестьянских депутатов. — *Примеч. ред.*

² Бочков А. И. Октябрьские дни в Казани. От февраля через Октябрь // Известия ТЦИК. 1920. № 110(255). 7 ноября.

³ Красная Армия. 1920. № 10(299). 26 апреля.

⁴ Кояш. 1917. 4 июня.

⁵ Красная Армия. 1920. № 10 (299). 26 апреля.

⁶ Кзыл Байрак. 1917. 15 июня.

споры об отношении к войне. Выступая с критикой в адрес М. Вахитова, активный деятель мусульманского комитета Н. Хальфин доказывал, что война наносит вред не только трудящимся, но и всем слоям общества, т. к. она направлена против Османской империи — «единственной опоры»¹.

Съезд также обсудил вопрос о формах управления и государственного устройства России. В решении указывалось, что Россия должна быть федеративной народной республикой, базирующейся на принципе территориальной автономии. Для наций, не проживающих компактно (буквально «не имеющих своих земель»), предусматривалась национально-культурная автономия².

Основное внимание было уделено земельному вопросу. На съезде рассматривались прежде всего вопросы землепользования, анализировались программы различных партий и решения I Всероссийского мусульманского съезда по земельному вопросу. По докладу Ф. Туктарова, до выборов в Учредительное собрание предлагалось передать волостным комитетам помещичьи, казенные, удельные, министерские, кабинетные, вакуфные земли для бесплатного пользования. На съезде были утверждены социалистические резолюции о мире, войне и земле, подобные резолюциям I Всероссийского мусульманского съезда³.

Много прений и разногласий было по вопросу о созыве губернского мусульманского учредительного съезда и определении его функций. Сторонники мусульманского комитета требовали созыв съезда предоставить им и ограничить его функции решением национальных, религиозных и политических задач мусульман Казанской губернии. Социалисты же, во главе с М. Вахитовым требовали, чтобы программа съезда была расширена, а созыв съезда был предоставлен им или мусульманской крестьянской секции при губернском совете РСКД. В итоге победу одержали социалисты, получившие подавляющее большинство голосов депутатов⁴. Съезд закончился 7 июня. Как отметил известный историк, специалист по данному периоду истории Татарстана, М. К. Мухарямов, делегаты отвергли все основные резолюционные проекты, внесенные кадетским мусульманским комитетом — фактическим организатором съезда. Они активно поддерживали предложения мусульманского социалистического комитета⁵.

Нужно сказать, что мусульманский социалистический комитет был социал-демократически ориентированной организацией. Пользуясь

¹ Мухарямов М. К. Октябрь и национально-государственное строительство в Татарии. С. 23.

² Там же. С. 24.

³ Кояш. 16.06.1917.

⁴ Красная Армия. 1920. № 10(299). 26 апреля.

⁵ Мухарямов М. К. Октябрь и национально-государственное строительство в Татарии. С. 24.

его влиянием, большевики распространяли социалистические идеи в рабочей и крестьянской среде, выказывая при этом и умеренные автономистские настроения¹. Мусульманский социалистический комитет составил примерные уставы своей организации, районного комитета, а также рабочего клуба при МСК; идеологически документы были выдержаны в духе социал-демократии.

В разделе «Цели Комитета» было сказано, что целью МСК являются, во-первых, организация мусульманского пролетариата и трудового крестьянства, а во-вторых, распространение социалистических идей в мусульманской среде. Организация была построена по принципу централизма: «...все организации должны подчиняться всем нормам, идущим от Центрального Комитета». Устав МСК регламентировал и отношения МСК со вновь возникающими организациями, которые причислялись к МСК «по получении санкции от Центрального Комитета». При этом оговаривалось, что «устав каждой организации утверждается ЦК». Запрещались контакты организаций МСК «с общественными организациями или политическими партиями без санкции ЦК». Центральный комитет должен был избираться съездом МСК, выступавшим в качестве верховного органа. Местным партийным органом выступал районный комитет МСК: «Районный Комитет является частью Мусульманского Социалистического Комитета, высшее руководство которым принадлежит Центральному Комитету». Именно районный комитет непосредственно контактировал с рабочими-мусульманами. Райком был нацелен на распространение социалистических идей в формах, санкционированных МСК, на правозащитную деятельность в отношении рабочих-мусульман, защиту их законных интересов и всестороннее содействие улучшению их уровня жизни. Центральный рабочий клуб при МСК был рабочей организацией, имевшей своей задачей «удовлетворение их [т. е. рабочих. — А. Ф.] духовных потребностей»⁷³. Клуб и его отделения на местах рассматривались одновременно как место отдыха и политпросвещения рабочих и их близких².

Отделения Мусульманского социалистического комитета существовали во многих крупных городах России с мусульманской диаспорой: Казани, Москве, Петрограде, Ташкенте, Астрахани, Саратове, Архангельске, Самаре, Симбирске, Тюмени, Томске и др. В июне 1917 года МСК основал собственный печатный орган — газету «Кызыл байрак» («Красное знамя»). Редактором её стал М. Вахитов, развернувший в газете критику буржуазно-националистических идей и политики Временного

¹ Юзеев А. Н. Мусульманский социализм М. Вахитова // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 3. С. 40.

² Мусульманский Социалистический Комитет: Уставы. Казань: МСК, 1917. С. 1–5.

правительства¹. Ранее в Казани выходило только одно издание левого толка — газета «Аваз» («Голос»).

В июле 1917 года политическая ситуация в стране изменилась, случившиеся 3–5 июля события положили конец двоевластию. Как пишет М. К. Мухарямов, в такой обстановке лозунг «Вся власть Советам!» временно был снят по причине того, что эсеро-меньшевистские Советы превратились в «бессильный» придаток Временного правительства². С этого времени по всей стране начинаются гонения на партию большевиков, по указанию Временного правительства закрываются большевистские газеты и т. п. Однако, несмотря на все запреты и препятствия, большевики сдаваться не собирались, продолжали борьбу. Местные коммунисты при серьезной поддержке Центрального Комитета партии также не ослабляли своей деятельности.

В это время более четко обозначился противоположный характер двух лагерей национально-освободительного движения татар-мусульман. Заметно усилилась активность татарской буржуазии, политическая платформа которой была разработана тремя ее съездами, состоявшимися в Казани в июле 1917 г. и проходившими практически одновременно. Это — I Всероссийский мусульманский военный съезд, II Всероссийский мусульманский съезд и Съезд мусульманского духовенства.

I Всероссийский мусульманский военный съезд собрался в Казани, несмотря на запрет Временного правительства, которое считало опасными даже съезды национальной буржуазии. Этим обстоятельством воспользовались участники съезда, которые обвинили правительство в возврате к национальной политике царизма, а себя объявили главными защитниками интересов татарской нации, действующими вопреки воле правительства и самоотверженно борющимися за свободу.

На повестке дня значился широкий круг вопросов. Одной из главных задач было определение дальнейшей судьбы и места татар-мусульман в России. Ставилась цель изолировать воинов — татар и других мусульманских народов — от русских солдат. Было принято решение об организации национальных (мусульманских) частей³. Другое решение съезда касалось аграрного вопроса. В нем говорилось, что земля должна перейти во «всенародное достояние», но с оговоркой, что «окончательное решение аграрного вопроса должно последовать в Учредительном собрании»⁴. Другой важный вопрос, рассмотренный на съезде, — проблема государственности. По вопросу культурно-национальной автономии съезд постановил: «Немедленно,

¹ Юзеев А. Н. Мусульманский социализм М. Вахитова. С. 38–39.

² Мухарямов М. К. Октябрь и национально-государственное строительство в Татарии. С. 25.

³ Камско-Волжская речь. 1917. 29 июля.

⁴ Там же. 1917. 30 июля.

не дожидаясь Учредительного собрания, приступить к осуществлению культурно-национального самоопределения»¹. Съездом было принято решение об организации Всероссийского мусульманского Харби Шуро (Военного совета). Председателем этого совета избрали Ильяса Алкина, в его состав вошли У. Токумбетов, Г. Монасыпов, Г. Богаутдинов и другие².

Начавшийся в августе 1917 г. Корниловский мятеж всколыхнул все слои общества. Многие партии и организации хотели использовать это противостояние Временного правительства и Верховного главнокомандующего российской армией в своих целях. Казанские большевики пытались разъяснить населению, что Корнилов и Временное правительство в равной степени настроены против трудящихся масс. Однако на тот момент Корниловский мятеж представлял большую опасность, в связи с чем газета «Кызыл байрак» опубликовала статью М. Вахитова «Храните красные знамена» с разоблачением планов татарской буржуазии. Статья призывала рабочих и крестьян защитить революцию. В эти дни Мусульманский социалистический комитет заметно активизировал борьбу против национальной буржуазии и оказал существенную помощь Казанской большевистской организации.

В канун Октябрьского вооруженного переворота происходило заметное усиление демократического лагеря национально-освободительного движения. Так, 8 октября 1917 года состоялись очередные выборы в Казанскую городскую думу, куда по спискам Мусульманского социалистического комитета прошли 11 кандидатов, а по списку Мусульманского комитета гласными стали лишь 6 человек. Влияние татарской буржуазии на татаро-мусульманскую часть населения стало падать, что было заметно и по другим признакам. Так, во время Третьей сессии Казанского губернского курултая (национального собрания), открывшейся 10 октября, лидеры татарского буржуазно-националистического движения на деле не смогли решить ни одного вопроса из повестки дня, фактически впустую потратив время, писали газеты через несколько дней после сессии³.

Происходившее в Казани осенью 1917 г. революционные события вылились в вооруженное восстание, которое закончилось 25 октября победой большевиков. Оставшиеся верными Временному правительству части, сосредоточившиеся в Казанском кремле, сдались после телеграфного сообщения из Петрограда о победе там революции. Власть перешла в руки Революционного комитета города. Вскоре, в течение

¹ Камско-Волжская речь. 1917. 2 августа.

² Там же. 1917. 1 августа.

³ Кояш. 1917. 15 октября.

нескольких месяцев, советская власть была установлена в уездах и волостях Казанской губернии. Активное участие в октябрьских событиях 1917 года в Казани приняли и татары-мусульмане. Их было много в составе рабочих отрядов и частей, перешедших на сторону революции. Известно, что татарскими ротами 94-го и 95-го полков руководил Я. Чанышев.

Через несколько дней после победы Октябрьской революции и перехода власти в руки большевиков — 27 октября 1917 г. в Казани было созвано экстренное заседание мусульманских военных организаций. На нем выступили от Харби Шуро — Ильяс Алкин, от Казанского губернского Милли Шуро (Мусульманского Совета) — Фуад Туктаров, от Мусульманского Социалистического комитета — Мулланур Вахитов. Фронтовым организациям Харби Шуро была направлена телеграмма следующего содержания: «Правительство перешло в руки демократии. Всеми силами постараемся провести лозунги Советской власти»¹.

30 октября открылся II Съезд мусульман — воинов Казанского военного округа. Приветственную речь произнёс председатель Казанского военного комитета (Харби Шуро) Халиль Абульханов. Присутствовали представители Казанского Харби Шуро, Всероссийского Харби Шуро (Ильяс Алкин), комиссар Казанского военного округа Николай Ершов. Ахун Гатаулла Багаутдинов поддержал освободительные идеи в широком смысле. Николай Ершов выступил за интернационалистические настроения. Халиль Абульханов заявил, что татары в любом случае будут поддерживать революцию, поскольку она дала возможность получения автономии и развития национальной культуры. Ильяс Алкин же сказал: «Я сам сочувствую социал-демократам, но не могу положительно оценить последние изменения». На съезде были поставлены задачи, связанные с педагогической деятельностью в отношении солдат мусульманских военных подразделений, дальнейшим всесторонним их развитием, а также с организацией национального Казанского военного округа и участием в выборах во Всероссийское учредительное собрание².

Таким образом, мы можем констатировать, что Февральская революция разделила татар-мусульман России всех сословий и взглядов на противоборствующие группы и движения, которые активно проводили в жизнь свою политику. Создавались общественно-политические, религиозно-политические организации и учреждения, часть которых поддерживала Временное правительство, а другая — партию большевиков. В Казанской губернии Казанский мусульманский комитет

¹ Цит. по: *Хабутдинов А. Ю.* Казань от Февральской революции 1917 г. до создания автономной Татарской республики в 1920 г. // *Ислам в современном мире.* 2017. Т. 13. № 3. С. 123–124.

² Безнен тавыш. 1917. 3 ноября.

опирался на интеллигенцию, зажиточных крестьян, духовенство, татаро-мусульманскую буржуазию, а Мусульманский социалистический комитет делал ставку в основном на татар-трудящихся. Октябрьская революция привела к победе большевиков, которых поддерживали мусульмане — левые социалисты.

Источники и литература

- Известия ТЦИК. 1920. № 110 (255). 7 ноября.
Йолдыз. 1917. 10 марта.
Йолдыз. 1917. 13 марта.
Казанская рабочая газета. 1917. № 28. 14 мая.
Казань орденоносная: сборник / сост.-ред. А. В. Гарзавина, М. С. Глухов. Казань: Татарское книжное изд-во, 1987. 400 с.
Камско-Волжская речь. 1917. 7 марта.
Камско-Волжская речь. 1917. 29 июля.
Камско-Волжская речь. 1917. 30 июля.
Камско-Волжская речь. 1917. 1 августа.
Камско-Волжская речь. 1917. 2 августа.
Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции (сокращенный текст доклада, прочитанного автором в Москве на объединенном заседании антирелигиозной секции Ком. Академии и Центрального совета СВБ 3-го декабря 1931 г.). Казань, 1931. 56 с.
Кзыл Байрак. 1917. 15 июня.
Кояш. 1917. 21 марта.
Кояш. 1917. 18 апреля.
Кояш. 1917. 4 июня.
Кояш. 1917. 15 октября.
Красная Армия. 1920. № 10 (299). 26 апреля.
Мухарямов М. К. Октябрь и национально-государственное строительство в Татарии (октябрь 1917 г. — 1920 г.). М.: Изд-во «Наука», 1969. 286 с.
Нафигов Р. И. Мулланур Вахитов: историко-биографический очерк. Казань: Таткнигоиздат, 1960. 155 с.
Турмыш. 1917. № 606. 9 марта.
Юзеев А. Н. Мусульманский социализм М. Вахитова (1885–1918) // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 3. С. 37–46.

References and sources

- Izvestiya TTSIK* (1920). [News of TTSIK]. 1920. 7 November. № . 110 (255).
Yoldyz (1917). [Star]. 10 March.
Yoldyz (1917). [Star]. 13 March.
Kazanskaya rabochaya gazeta (1917). [Kazan Labor Newspaper]. 14 May. № 28.
Kazan' ordenonosnaya. Sbornik (1987) / Garzavina A. V., Glukhov M. S. [Order Rewarded Kazan. Collected Works]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 400 p.
Kamsko-Volzhsкая rech' (1917). [Kama-Volga Voice]. 7 March.
Kamsko-Volzhsкая rech' (1917). [Kama-Volga Voice]. 29 July.
Kamsko-Volzhsкая rech' (1917). [Kama-Volga Voice]. 30 July.
Kamsko-Volzhsкая rech' (1917). [Kama-Volga Voice]. 1 August.
Kamsko-Volzhsкая rech' (1917). [Kama-Volga Voice]. 2 August.
Kasymov G. (1931). *Ocherki po religioznomu i antireligioznomu dvizheniyu sredi tatar do i posle revolyutsii (sokrashchennyy tekst doklada, pročitannogo avtorom v Moskve na ob'yedinennom zasedanii antireligioznoy sekti Kom. Akademii i Tsentral'nogo soveta SVB3-go dekabrya 1931 g.)* [Essays on the Religious and Anti-Religious Movement Among the Tatars Before and After the Revolution (Abridged Text of the Report Read by the Author in Moscow at the Joint Meeting of the Anti-Religious Section of the Com. Academy and the Central Council of the FSS on December 3, 1931)]. Kazan. 56 p.
Kzyl Bayrak (1917). [Red Flag]. 15 June.
Koyash (1917). [The Sun]. 21 March.
Koyash (1917). [The Sun]. 18 April.
Koyash (1917). [The Sun]. 4 June.
Koyash (1917). [The Sun]. 15 October.
Krasnaya Armiya (1920). [Red Army]. 1920. 26 April. No. 10 (299).
Mukharyamov M. K. (1969). *Oktyabr' i natsional'no-gosudarstvennoye stroitel'stvo v Tatarii (oktyabr' 1917 g.— 1920 g.)* [October and National State Building in Tataria (October 1917–1920)]. Moscow: Nauka, 1969. 286 p.
Nafigov R. I. (1960). *Mullanur Vakhitov. Istoriko-biograficheskiy ocherk.* [Mullanur Vakhitov. Historical and Biographical Sketch]. Kazan: Tatknig-oizdat. 155 p.
Turmysh (1917). [Life]. 9 March, № 606.
Yuzeyev A. N. (2017). *Musul'manskiy sotsializm M. Vakhitova (1885–1918)* [M. Vakhitov's Muslim Socialism]. *Islam v sovremennom mire*. 2017. Vol. 13. No. 3. Pp. 37–46.

SITUATION AND ACTIVITY OF TATAR-MUSLIM COMMUNITY IN KAZAN PROVINCE (FEBRUARY — OCTOBER 1917)

Abstract. The article deals with events related to the situation and activities of the Muslim Tatars of Russia after the February 1917 revolution. The revolution divided the Muslim Tatars of Russia of all strata and views into the opposing groups and movements that actively pursued their policies. Socio-political organizations and institutions were created, some of which supported the Provisional Government, while the others supported the Bolshevik Party. Initially, the Muslim clergy, headed by Mufti of Orenburg Spiritual assembly Muhammad-Safa Bayazitov, did not support the February revolution, that is why the assembly was dissolved by leaders of the Tatar bourgeoisie and nobility of Ufa. In May 1917, the First all-Russian Muslim Congress took place in Moscow, at which a number of important decisions were made, including the recognizing of equality of women and the land commodification. In contrast to the Kazan Muslim Committee supporting the Provisional Government, the Kazan Bolshevik Party in early April 1917 organized the Muslim Socialist Committee, headed by the revolutionary Bolshevik Mullanur Vakhitov, led his work among the working Muslims of the Tatars. The Kazan Muslim Committee relied on the intellectuals, the wealthy peasants, the clergy, the Tatar-Muslim bourgeoisie, and the Muslim Socialist Committee did more stakes on the Tatar workers. The October Revolution led to the victory of the Bolsheviks, who were supported by Muslim left socialists.

Keywords: February Revolution, Tatars, Muslims, Kazan Muslim Committee, Muslim Socialist Committee.

Almaz R. FAIZULLIN,

postgraduate student, Institute of History named after Sh. Marjani of the, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan
(7, Baturina Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420111, Russian Federation).
E-mail: almazr@rambler.ru





07.00.02 Отечественная история

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-3-151-162

К. Н. Ахмадеев

Московский исламский институт, г. Москва

Централизованная религиозная организация «Духовное управление мусульман
Санкт-Петербурга и Ленинградской области», г. Санкт-Петербург

ИСЛАМ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

АХМАДЕЕВ Камиль Наилевич —

канд. полит. наук,

ст. науч. сотр. Московский исламский институт

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

руководитель пресс-службы

Духовного управления мусульман Санкт-Петербурга и Ленинградской области.

Централизованная религиозная организация «Духовное управление мусульман

Санкт-Петербурга и Ленинградской области (Санкт-Петербургский мухтасибат)»

(199178, Россия, г. Санкт-Петербург, 6-я линия В. О., д. 35, лит. Б)

E-mail: komly1990@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена положению ислама в Санкт-Петербурге в 2000-е годы. В работе анализируется численность мусульман, проживающих в городе. Выявляется динамика численности представителей народов, традиционно исповедующих ислам, за межпереписной период 2002–2010 гг. Дается характеристика существующим в Санкт-Петербурге мусульманским религиозным организациям. Значительное внимание уделяется функционированию двух имеющихся в регионе централизованных религиозных организаций. Исследуется мусульманская инфраструктура, существующая в Санкт-Петербурге.

Ключевые слова: ислам, Санкт-Петербург, духовное управление, мечеть, моленная комната, миграция.

Для цитирования: Ахмадеев К. Н. Ислам в Санкт-Петербурге в начале XXI века // Ислам в современном мире. 2019; 3: 151–162;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-151-162;

Статья поступила в редакцию: 11.07.2019

Статья принята к публикации: 30.08.2019

Санкт-Петербург является вторым по численности городом Российской Федерации, в нем насчитывается почти 5,4 млн чел¹. Мусульмане проживают в Санкт-Петербурге с первых лет существования города. Общеизвестно, что татарское население Казанской, Азовской, Нижегородской, Воронежской и других губерний было одним из основных поставщиков строительных мастеровых. Усилиями мусульман строился российский флот. Татары несли рекрутскую повинность, солдаты из татар привлекались для самых разных работ, в том числе предназначенных для Академии художеств².

В постсоветский период были проведены две Всероссийские переписи населения, которые позволяют оценить динамику изменения численности представителей тех или иных народов, проживающих в регионе. Разумеется, этого недостаточно для точного определения общей численности мусульманского населения Санкт-Петербурга, т. к. переписи не учитывают конфессиональный состав, который далеко не всегда детерминирован этнической принадлежностью. Необходимо иметь в виду, что следующая Всероссийская перепись населения пройдет уже в 2020 году, и потому данные за 2010 г. — год, когда прошла последняя в современный период перепись, — очевидно, не могут отражать актуальной ситуации в этнодемографической сфере. Еще одним немаловажным фактором, обуславливающим неполноту этих данных, являются возросшие иммиграционные потоки в Российскую Федерацию, особенно в крупные города. В этом отношении Санкт-Петербург считается вторым центром в России по количеству приезжающих сюда граждан.

Основным регионом рекрутирования иммигрантов в Санкт-Петербург является Центральноазиатский регион, населенный преимущественно последователями ислама. «Особенно интенсивный

¹ Численность населения Российской Федерации по муниципальным образованиям на 1 января 2019 года [Электронный ресурс] // URL: http://www.rosstat.gov.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/publications/catalog/afc8ea004d56a39ab251f2bafc3a6fce (дата обращения: 30.08.2019).

² Ислам в Санкт-Петербурге: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М.: Издательский дом «Медина», 2009. (Ислам в Российской Федерации. Вып. 3). С. 144.

процесс переселения из среднеазиатских стран наблюдался в 2011–2013 годах. В 2013 году, например, миграционный прирост за счет них составил в Санкт-Петербурге более 25 тысяч человек»¹. Также следует учитывать, что по данным последней переписи примерно 650 тыс. чел. не указали свою этническую принадлежность, а это более 13% населения Санкт-Петербурга². Конфессиональный состав населения может меняться и за счет перехода граждан из одного вероисповедания в другое. Однако для примерного ориентирования в конфессиональном составе населения данные по национальному составу жителей региона представляют большую пользу. За межпереписной период 2002–2010 гг. произошло увеличение численности представителей народов, традиционно исповедующих ислам, причем как в абсолютном выражении, так и относительно остальных жителей города. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., численность представителей народов, традиционно исповедующих ислам, составила 105 тыс. чел., или 2,2% от общей численности населения города в тот момент (4,9 млн чел.)³. Предыдущая перепись 2002 года показала цифру 73,5 тыс. чел., или 1,6% от общей численности населения Санкт-Петербурга. Столь значительное увеличение общей численности представителей мусульманских народов за межпереписной период объясняется значительным увеличением иммиграционных потоков из Центрально-Азиатского региона. К примеру, количество узбеков выросло почти в 7 раз — с 3 тыс. чел. в 2002 г. до 20,4 тыс. чел. в 2010 г. Численность таджиков возросла с 2,5 тыс. чел. до 12,1 тыс. чел., а киргизов — с 0,5 тыс. чел. до 3,3 тыс. чел. Рост численности показали также азербайджанцы (с 16,6 тыс. чел. до 17,7 тыс. чел.), однако их диаспора с традиционно второго места по численности в регионе переместилась на третье, уступив место узбекам. Подросла численность казахов, башкир, а также представителей мусульманских народов Северного Кавказа (за исключением чеченцев). Вместе с тем за межпереписной период произошло уменьшение численности основного традиционно исповедующего ислам народа — татар (с 35,5 тыс. чел. до 31 тыс. чел.). Уменьшение затронуло и чеченское население региона (с 1,7 тыс. чел. в 2002 г. до 1,5 тыс. чел. в 2010 г.), что можно объяснить эмиграцией представителей данной этнической группы в стремительно восстанавливаемую после военных действий Чеченскую Республику в середине 2000-х гг.

¹ Зорин В. Ю. Мусульмане России: реалии формирования гражданской идентичности. Ислам в современном мире. 2016. Т. 12 № 2. С. 120.

² Всероссийская перепись населения 2010 г. [Электронный ресурс] // URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_etn_10.php?reg=30 (дата обращения: 30.08.2019).

³ Всероссийская перепись населения 2010 г. [Электронный ресурс] // URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_etn_10.php?reg=30 (дата обращения: 30.08.2019).

По словам известного петербургского религиоведа, руководителя Центра исследований и экспертиз «ЭТНА» А. В. Гайдукова, «данные о количестве мусульман в регионе разнятся от 200 тысяч до 1,4 миллиона человек»¹. В интервью программе «Эхо Москвы» от 28.01.2016 г. первый заместитель председателя Комитета по межнациональным отношениям и реализации миграционной политики в Санкт-Петербурге В. Я. Окрушко назвал цифру проживающих в регионе мусульман, равную примерно 1 млн 400 тыс. (каждый четвертый житель Санкт-Петербурга)². В последние годы отмечается увеличение числа верующих, присутствующих на крупнейших мусульманских религиозных праздниках. Так, по данным Духовного управления мусульман Санкт-Петербурга и Северо-Западного региона России (ДУМ СПб и СЗР), на праздник Курбан-байрам в августе 2019 г. собралось около 250 тыс. чел. на площадках, относящиеся к ведению этой организации³. Следует также иметь в виду, что в городе существуют и не зарегистрированные мусульманские организации закрытого типа, которые не относятся к каким-либо централизованным религиозным структурам. Они, как правило, функционируют в виде молельных комнат, где собираются представители одной этнической либо социальной группы. Данных о количестве таких организаций, а также о численности собирающихся там верующих людей в дни религиозных праздников не имеется. «Создание и распространение молельных комнат — следствие того, что в стране не хватает мечетей, это ведет к уменьшению уровня взаимодействия между мусульманами, что порождает создание небольших религиозных закрытых групп»⁴.

На данный момент в Санкт-Петербурге функционируют две централизованные религиозные организации (ЦРО) мусульман: Духовное управление мусульман Санкт-Петербурга и Северо-Западного региона России (ДУМ СПб и СЗР) и Духовное управление мусульман Санкт-Петербурга и Ленинградской области (ДУМ СПб и ЛО). Их каноническая юрисдикция распространяется не только на Санкт-Петербург, но и на Ленинградскую область, где зарегистрированы местные религиозные организации мусульман (МРОМ). По состоянию на конец августа 2019 г. в городе зарегистрированы следующие МРОМ: МРОМ «Единство», МРОМ «Милосердие», МРОМ «Зикр», МРОМ «Мекка», МРОМ

¹ В Казани обсудили мониторинг «исламского радикализма» в субъектах России [Электронный ресурс] // URL: <https://news.myseldon.com/ru/news/index/198799942> (дата обращения: 01.09.2019).

² «Магистрат». Нужна ли в центре Петербурга новая мечеть? / Радиостанция Эхо Москвы в Петербурге [Электронный ресурс] // URL: <https://echo.msk.ru/programs/beseda/1702438-echo/> (дата обращения: 01.09.2019).

³ Мусульмане отметили Ид аль-Адха — Курбан-байрам в Санкт-Петербурге [Электронный ресурс] // URL: <https://dum-spb.ru/news/musulmane-otmetili-id-al-adxa-kurban-bajram-v-sankt-peterburge.html> (дата обращения: 01.09.2019).

⁴ Шмелев А. П., Потапова Ю. С. Влияние миграционных процессов на мусульманское сообщество России // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 2. С. 148.

«Просвещение», РОМ г. Санкт-Петербурга «Аль-Фатх», МРО «Мусульманская община Санкт-Петербурга “Единение”», МРО «Городское объединение мусульман Санкт-Петербурга» (Мемориальная мечеть имени муфтия Жафяра-хазрата Пончаева), МРО «Региональное объединение мусульман Санкт-Петербурга (Соборная мечеть)»¹.

Духовное управление мусульман Санкт-Петербурга и Северо-Западного региона России (ДУМ СПб и СЗР) образовано в 1994 году в составе Центрального Духовного управления мусульман (ЦДУМ) России на основе Мухтасибатского правления Северо-Западного региона РФ (1991–94 гг.). Органами Министерства юстиции зарегистрировано 29.12.2000 года. ДУМ СПб и СЗР контролирует Соборную мечеть Санкт-Петербурга, Мемориальную мечеть им. муфтия Жафяра-хазрата Пончаева, а также молельную комнату на Московском проспекте. Канцелярия ДУМ СПб и СЗР располагается в двухэтажном здании рядом с Соборной мечетью. Три этажа Соборной мечети вмещают до 7 тыс. чел. одновременно, не считая молящихся на прилегающей территории. Мемориальная мечеть, также занимающая три этажа, вмещает до 1,5 тыс. чел. Молельная комната на Московском проспекте вмещает до 1 тыс. чел². Также к данной ЦРО можно отнести и молельную комнату на улице Беринга, располагающуюся в Культурно-просветительском центре «Дагестан». Председателем централизованной религиозной организации с момента ее образования долгое время был Жафяр Насибуллович Пончаев. После его смерти 27.12.2012 года ДУМ возглавил его сын — Равиль Панчеев³, являющийся руководителем организации и поныне.

Центром исламского притяжения в Санкт-Петербурге традиционно считается Соборная мечеть, находящаяся между Кронверкским проспектом и Конным переулком, неподалеку от Петропавловской крепости, с которой начинался город. Исторически здесь селились работные люди из татар, направленные на его строительство, которые и образовали в этом районе татарскую слободу. В настоящее время каждый год в течение месяца рамадан на территории Соборной мечети ежедневно проходят благотворительные ужины для всех желающих — ифтары, которые собирают более 1 тыс. чел.

Кроме того, ДУМ СПб и СЗР является учредителем автономной некоммерческой организации высшего образования «Санкт-Петербургская Восточная академия» (зарегистрирована 15.06.2015 г.). ЦРО ДУМ СПб и СЗР также проводит духовно-просветительскую

¹ Информационный портал Министерства юстиции Российской Федерации [Электронный ресурс] // URL: <http://unro.minjust.ru/NKOS.aspx> (дата обращения: 01.09.2019).

² Официальный сайт ДУМ СПб и СЗР [Электронный ресурс] // URL: <https://dum-spb.ru> (дата обращения: 30.08.2019).

³ Разница в фамилиях отца и сына, вероятно, связана с ошибкой при оформлении документов.

работу с заключенными-мусульманами, отбывающими наказание в местах лишения свободы.

У организации имеется свой официальный печатный орган — газета «Нур»¹. Также организация представлена в сети Интернет и социальных сетях.

Формально ЦРО ДУМ Санкт-Петербурга и Северо-Западного региона России входит в состав Центрального Духовного управления мусульман, являясь его региональным муфтием. Однако в 2016 году произошел скандал в связи с фарманом-указом председателя ЦДУМ Т. Таджутдина о снятии с должности председателя Регионального духовного управления мусульман Р. Панчеева, который указу не подчинился². На сегодня председатель ДУМ СПб и СЗР муфтий Р. Панчеев де-факто продолжает оставаться на своем посту. Об официальном выходе возглавляемой им организации из состава ЦДУМ также ничего не известно, что позволяет продолжать считать ДУМ СПб и СЗР региональным муфтием в составе ЦДУМ.

Духовное управление мусульман Санкт-Петербурга и Ленинградской области (Санкт-Петербургский мухтасибат) зарегистрировано 12.04.2016 г. Централизованная религиозная организация входит в состав Духовного управления мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ). 12 марта 2015 г. первый заместитель председателя ДУМ РФ Дамир Ваисович Мухетдинов указом председателя ДУМ РФ и Совета муфтиев России муфтия шейха Равиля Гайнутдина назначен имамом-мухтасибом Санкт-Петербурга и Ленинградской области. Одним из основных направлений в работе организации стала реализация инициативы, предложенной президентом России Концепции подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама. Одной из площадок по реализации этой программы стал Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета, где по программам бакалавриата, магистратуры и аспирантуры проходят обучение выпускники или еще учащиеся Московского исламского института. Сама Концепция активно реализуется СПбГУ с привлечением специалистов из других образовательных организаций и научных институтов, в частности Института востоковедения РАН, Казанского федерального университета, Института стран Азии и Африки МГУ им. Ломоносова, Московского исламского института, Российского исламского института, Дагестанского гуманитарного института, Российского исламского

¹ Газета «Нур» [Электронный ресурс] // URL: <https://dum-spb.ru/gazeta> (дата обращения: 31.08.2019).

² Обращение Духовного управления мусульман Санкт-Петербурга и Северо-Западного региона России [Электронный ресурс] // URL: <https://dum-spb.ru/news/obrashhenie-apparata-d-dukhovnogo-upravleniya-musulman-sankt-peterburga-i-severo-zapadnogo-regiona-rossii.html> (дата обращения: 31.08.2019).

университета им. Кунта-Хаджи, Северо-Кавказского исламского университета им. имама Абу Ханифы, Духовного управления мусульман Российской Федерации и Духовного управления мусульман Чеченской Республики.

Еще одним направлением в работе ДУМ СПб и ЛО стало взаимодействие с Петербургской школой исламоведения, привлечение к совместной научной работе выдающихся петербургских исламоведов, востоковедов и арабистов. В рамках издательской деятельности возглавляемого Д. В. Мухетдиновым издательского дома «Медина» были подготовлены многие научные труды по исламоведению, исламской философии и арабистике, в работе над которыми приняли участие известные петербургские ученые. «В 2015 г. в СПбГУ впервые был осуществлён набор на новую образовательную программу бакалавриата «Исламоведение» (профиль «История и культура ислама»). Всё это потребовало создания не просто новых учебных пособий, но прежде всего таких, которые могли бы быть использованы как в светских, так и исламских вузах, осуществляющих подготовку специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама»¹. Площадками для презентации научных трудов стали по меньшей мере пять крупнейших всероссийских и международных научно-теологических конференций подобного формата, организованных ДУМ СПб и ЛО («Бигиевские чтения», «Марджаниевские чтения», «Барудиевские чтения» и т. д.).

С 02.04.2016 г. входящая в состав ДУМ СПб и ЛО Местная религиозная организация мусульман Санкт-Петербурга «Зикр» проводит бесплатные образовательные занятия по исламским дисциплинам для всех желающих. С этого момента и по сей день в регионе действуют постоянные учебные группы по исламским религиозным дисциплинам (таджвид, тафсир, сира и др.), а также по арабскому языку. Ведут занятия квалифицированные специалисты, исламоведы и теологи.

Другим направлением деятельности ЦРО стала организация регулярных Дней мусульманской культуры в Санкт-Петербурге, которые призваны ознакомить жителей города с исламскими традициями и культурой. На торжественном открытии I Дней мусульманской культуры в 2016 г. в кинотеатре «Аврора» состоялся показ фильма «Мухаммад – Посланник Всевышнего», повествующего о рождении и детстве пророка Мухаммада. На петербургской премьере присутствовало около 1 тыс. человек, включая режиссёра картины Маджида Маджиди. В том же году Духовное управление мусульман Санкт-Петербурга и Ленинградской области запустило ежегодную гуманитарно-просветительскую акцию «Невский ифтар», в рамках которой проводятся вечера мусульманских

¹ Редькин О. И., Берникова О. А. Учебные пособия по истории и культуре ислама в СПбГУ: обзор последних изданий // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 1. С. 212.

республик и стран мира, раздача продуктов питания малоимущим и нуждающимся категориям граждан и т. д. В апреле 2017 г. после теракта в Санкт-Петербургском метро активисты ДУМ СПб и ЛО совместно с Полпредством Ингушетии в СПб организовали мероприятие по сдаче крови для пострадавших, а затем — научную конференцию. В считанные дни после этого трагического события по инициативе председателя ДУМ РФ и Совета муфтиев России муфтия шейха Р. Гайнутдина в Санкт-Петербурге состоялась международная конференция, направленная на осуждение любых форм насилия. Конференция началась с произнесения коллективной молитвы за умиротворение душ погибших и скорейшее выздоровление раненых в результате трагедии. На сегодня в состав ЦРО ДУМ Санкт-Петербурга и Ленинградской области входит Местная религиозная организация мусульман «Зикр», а также две МРОМ, расположенные в Ленинградской области: в Приозерском и Лужском районах. В декабре 2015 г. в Красном Селе — городе в составе Санкт-Петербурга — состоялось торжественное открытие Местной религиозной организации мусульман «Луч» («Нур»). Однако позже она вышла из состава ЦРО ДУМ СПб и ЛО, а затем была ликвидирована. Вместе с тем, 28.12.2018 в Красном Селе как некоммерческая организация была зарегистрирована Международная ассоциация в области культуры и искусства, социальной помощи и поддержки граждан, образования, просвещения, физической культуры и спорта, охраны здоровья граждан, духовного развития личности, патриотического воспитания «Дом Алимова». Сейчас на ее базе открыты мусульманские образовательные курсы для взрослых и детей, где изучают, в том числе, основы мусульманского богослужения, правила чтения Корана, исламскую этику, арабский и татарский языки¹.

С момента государственной регистрации ЦРО ДУМ Санкт-Петербурга и Ленинградской области возобновилась и исламская издательская деятельность. С 2017 года издается официальный печатный орган ЦРО ДУМ СПб и ЛО — журнал «Наджат» («Спасение»), в котором собраны важнейшие документы и решения организации за отчётный период. Журнал с таким названием издавался в 1907 г. в Санкт-Петербурге известным татарским общественным и религиозным деятелем Абдрашитом Ибрагимовым (1857–1944). В основе концепции издания лежала идея о сохранении идентичности мусульман Российской империи через просвещение. По благословению муфтия шейха Р. Гайнутдина 2015 году было принято решение о возрождении периодического издания в Санкт-Петербурге ежемесячной газеты «Ал-Минбар»², основанной 100 лет назад в Петрограде известным

¹ Международная ассоциация «Дом Алимова» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.nur-spb.ru/ob-associacii/deyatelnost/prodolzhaetsya-priyom-na-musulmanskie-obrazovatelnye-kursy/> (дата обращения: 31.08.2019).

² Газета «Ал-Минбар» [Электронный ресурс] // URL: <http://islamdumspb.ru/articles/news> (дата обращения: 31.08.2019).

деятелем того времени Мусой Бигиевым. «Ал-Минбар» в переводе с арабского означает «Трибуна», это общественно-политическая и литературная газета, орган издательства «Аманат», в который входили видные представители татарской диаспоры Петрограда. Издавалась с 24 декабря 1917 года по начало 1918-го на татарском языке. Вышло 3 номера. Издатель и редактор — М. Бигиев. Цель издания — обсуждение проблем национально-культурной автономии российских татар, освещение работы политических организаций мусульман России, существовавших в столице: Милли Шура, Виляят Шурасы, мусульманская фракция Гос. думы. Печатались: А. Атийтар, Г. Аялуддин, К. Байбулат, З. Вафа, К. Ката, З. Гимад, А. Джамал, Л. Джамал, М. Джиханша, М. Исмагил, Л. Исхаки, А. Ихтари, Г. Максуди, Г. Нугай, И. Хисам и другие. Публиковались правительственные декреты, постановления 1-го курултая мусульман Петроградской губернии. Печатались статьи об общественно-политической ситуации в западном и восточном мире: германо-турецких отношениях; о политических прогнозах относительно перспектив развития стран Европы и Америки; палестинском вопросе и путях его разрешения и т. д. Большое внимание уделялось проблемам ислама в период политических кризисов, национально-культурной автономии, деятельности мусульманских благотворительных организаций Петрограда. Ставился вопрос о необходимости более эффективных мер со стороны властей по формированию мусульманских вооружённых соединений по образцу эстонских и украинских полков. Печатались стихи религиозного содержания, авторами некоторых из них были читатели газеты¹. А 24.12.2017 г. вышел юбилейный номер газеты «Ал-Минбар», посвященный столетнему юбилею издания. В нем был опубликован первый номер газеты, увидевший свет сто лет назад. Архивный экземпляр был предоставлен Национальной библиотекой им. Ахмет-Заки Валиди Республики Башкортостан.

Также деятельность ЦРО ДУМ СПб и ЛО активно представлена в сети Интернет: есть свой официальный Youtube-канал, ведутся официальные аккаунты в социальных сетях и мессенджерах.

Если обратиться к вопросам организации быта мусульман в городе, то нужно отметить, что в Санкт-Петербурге существует центр сертификации халальной продукции и услуг, который может сертифицировать также гостиницы на региональном уровне². В середине сентября 2016 г. в Санкт-Петербурге открылся первый отель, ориентированный на мусульман, — трехзвездочный «Шелковый путь» (Ленинский просп., д. 125). Он уникален тем, что создает все условия для комфортного проживания туристов-мусульман. В каждом номере есть указатель

¹ Цит. по: Татарская энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Х. Хасанов. Т. IV. Казань: Институт татарской энциклопедии АН РТ, 2008. С. 166–167.

² Центр Халаль Северо-Запад [Электронный ресурс] // URL: <https://nw-halal.ru/> (дата обращения: 31.08.2019).

направления на Мекку, моленный коврик, кровати имеют правильное расположение¹. По просьбе гостя ему могут быть предоставлены экземпляры Корана на разных языках (арабский, русский, английский и т.д.), а также Мусульманский календарь. В каждом номере в душевой кабине сделан специальный держатель для душевого шланга на уровне колен (низкий душ), чтобы гостям было удобно производить омовение².

* * *

В целом анализ современной исламской инфраструктуры в Санкт-Петербурге показывает, что уровень ее развития не соответствует актуальному запросу. Это выражается в очевидной нехватке мест в мечетях и моленных комнатах, особенно в дни религиозных праздников; в полном отсутствии специально оборудованных помещений для совершения молитв в общественных зданиях — аэропортах, вокзалах, офисных помещениях, образовательных учреждениях и т.д. Что касается продуктовых магазинов формата «халал», специализированных гостиниц для верующих, то в городе, насчитывающем не менее 0,5 млн мусульман, таких объектов явно недостаточно. Все это не позволяет говорить о том, что в Санкт-Петербурге имеется развитая исламская инфраструктура. Вместе с тем, как показывает 300-летняя история города, в нем достойно поддерживаются исламские традиции.

Литература

Ислам в Санкт-Петербурге: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М.: Издательский дом «Медина», 2009. 308 с., ил. (Ислам в Российской Федерации. Вып. 3).

Зорин В. Ю. Мусульмане России: реалии формирования гражданской идентичности // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 2. С. 117–126.

Шмелев А. П., Потапова Ю. С. Влияние миграционных процессов на мусульманское сообщество России // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 2. С. 145–152.

Редькин О. И., Берникова О. А. Учебные пособия по истории и культуре ислама в СПбГУ: обзор последних изданий // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 1. С. 211–218.

¹ Halal-guide [Электронный ресурс] // URL: <http://halalguide.me/sankt-petersburg/otel/mini-otel-shelkovyy-put> (дата обращения 31.08.2019).

² Гайдуков А. В., Скобельцына А. С. Человек и его потребности в гостиничном сервисе: этнокультурные и религиозные особенности // Вестник Национальной академии туризма. 2016. № 3(39). С. 26.

Татарская энциклопедия: в 5 т. / гл. ред.: М. Х. Хасанов. Т. IV. Казань: Институт татарской энциклопедии АН РТ, 2008. 768 с.

Гайдуков А. В., Скобельцына А. С. Человек и его потребности в гостиничном сервисе: этнокультурные и религиозные особенности // Вестник Национальной академии туризма. 2016. № 3(39). С. 24–28.

References

Khayretdinov D. Z. (Ed.) (2009). *Islam v Sankt-Peterburge: enciklopedicheskij slovar'* [Islam in Saint Petersburg: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Medina. 308 p.

Zorin V. Yu. (2016). Musul'mane Rossii: realii formirovaniya grazhdanskoj identichnosti [Muslims of Russia: Realities of Civil Identity Formation]. *Islam v sovremennom mire*. 2016. No. 12(2). Pp. 117–126.

Shmelev A. P., Potapova Yu. S. (2015). Vliyanie migracionnyh processov na musul'manskoe soobshchestvo Rossii [Influence of Migration Processes to the Muslim Society of Russia]. *Islam v sovremennom mire*. 2015. No. 11(2). Pp. 145–152.

Red'kin O. I., Bernikova O. A. (2016). Uchebnye posobiya po istorii i kul'ture islama v SPbGU: obzor poslednih izdanij [Recent Manuals on History and Culture of Islam, Prepared in Saint Petersburg State University]. *Islam v sovremennom mire*. 2016. No. 12(1). Pp. 211–218.

Hasanov M. (Ed.) (2008). *Tatarskaya enciklopediya*. IV t. [Tatar Encyclopaedia. Vol. 4] Kazan: Kazanskij institut tatarskoj enciklopedii. 768 p.

Gajdukov A. V., Skobel'cyna A. S. (2016). Chelovek i ego potrebnosti v gostinichnom servise: etnokul'turnye i religioznye osobennosti [Human and Their Needs in Hotel Service: Ethnic, Cultural and Religious Aspects]. *Vestnik Nacional'noj akademii turizma*. 2016. No. 3 (39). S. 24–28.

ISLAM IN SAINT PETERSBURG AT THE BEGINNING OF THE XXI CENTURY

Abstract. The article is devoted to the situation concerning Islam and Muslims in St. Petersburg in the 2000s. The paper analyzes the number of Muslims have been living then in the city. The author attempted to reconstruct demographical dynamics concerning people/nationalities traditionally professing Islam for the intercensal period 2002–2010. The characteristic of Muslim religious organizations existing in St. Petersburg is also given and explained. Considerable attention was paid to the functioning of two centralized religious organizations existing in the region. The article contains description of the main objects of Muslim religious infrastructure in St. Petersburg

Keywords: Islam, St. Petersburg, spiritual administration, mosque, prayer room, migration.

Kamil N. AKHMADEEV,

Cand. Sci. (Polit.), senior researcher, Moscow Islamic Institute

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

the head of the press service, Spiritual Board of Muslims of Saint Petersburg and

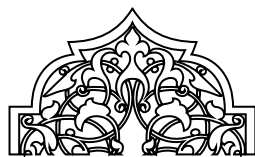
Leningrad region, Centralized religious organization “Spiritual Board of Muslims of Saint Petersburg and Leningrad region (Mukhtasibate of Saint Petersburg)”

(35B, 6th Line of Vassilievsky Island, Saint Petersburg, 199178, Russian Federation).

E-mail: komly1990@gmail.com



*ИСЛАМ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*







23.00.02 Политические институты, процессы и технологии

УДК 322.172.3

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-3-165-180

А. Д. Саватеев

Центр цивилизационных и региональных исследований,

Институт Африки РАН, г. Москва

Т. Р. Хайруллин

Центр цивилизационных и региональных исследований,

Институт Африки РАН, г. Москва

ДЕРАДИКАЛИЗАЦИЯ ИСЛАМИЗМА: ОПЫТ САУДОВСКОЙ АРАВИИ

САВАТЕЕВ Анатолий Дмитриевич —

д-р ист. наук, вед. науч. сотр.

Центр цивилизационных и региональных исследований,

Институт Африки РАН

(123001, Россия, г. Москва, ул. Спиридоновка, д. 30/1).

E-mail: asavat@mail.ru

ХАЙРУЛЛИН Тимур Радикович —

мл. науч. сотр.

Центр цивилизационных и региональных исследований,

Институт Африки РАН

(123001, Россия, г. Москва, ул. Спиридоновка, д. 30/1);

науч. сотр. Центра политологических исследований.

Финансовый университет при Правительстве РФ

(125993, г. Москва, Ленинградский просп., д. 49)

E-mail: jumglaw16@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу несиловых элементов в подходе Саудовской Аравии к решению проблемы терроризма на современном этапе. Работа состоит из трех частей. В первой рассмотрены основные причины подъема радикальных настроений среди представителей исламистских

движений. Во второй проанализированы превентивные меры, которые могут предотвратить возникновение радикальных идей среди мусульманского населения. В третьей представлена непосредственно программа дерадикализации, применяемая Саудовской Аравией в отношении тех, кто был обвинен в религиозном терроризме и экстремизме. В ходе анализа выявлено, что действие программы привело к довольно впечатляющему результату. По-видимому, Саудовская Аравия всерьез стремится играть ведущую роль на Ближнем Востоке, не только укрепляя свои позиции посредством силовых операций против исламистского радикализма, но и уделяя большое внимание профилактике радикальных настроений среди исламистских групп региона.

Ключевые слова: исламизм, дерадикализация, Саудовская Аравия, радикализм, терроризм, экстремизм, нестабильность.

Для цитирования: Саватеев А. Д., Хайруллин Т. Р. Дерадикализация исламизма: опыт Саудовской Аравии // Ислам в современном мире. 2019; 3: 165–180;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-165-181

Статья поступила в редакцию: 21.04.2019

Статья принята к публикации: 15.08.2019

В условиях современного глобализирующегося мира одним из главных трендов становится рост исламистских движений. Политический ислам (исламизм) и особенно радикальный исламизм превратились в серьезный и весьма опасный фактор международных отношений и мировой политики. Идеология радикальных исламистских движений базируется на традиционных фундаментальных ценностях ислама, но приспособливает их к практике насилия и террора. Немусульмане рассматриваются в этой идеологии как активно действующие или потенциальные враги ислама, представляющие изначальную опасность для мусульманского мира. Недавнее военное поражение запрещенной в Российской Федерации группировки «Исламское государство» (ИГ) в Сирии и Ираке ослабило агрессивный натиск радикального исламизма, но как политическое течение, способствующее росту агрессии политических субъектов в исламском мире, исламистский радикализм вряд ли исчезнет. Напротив, можно ожидать усиления транснационального (сетевого) экстремизма и терроризма радикальных исламистских движений за пределами мусульманских стран, включая Европу, Центральную, Южную и Юго-Восточную Азию. При этом основным центром развития и распространения этих движений был и остается регион Ближнего Востока.

Основные причины радикализации исламистского движения на Ближнем Востоке

Использование исламистами для достижения политических целей крайне агрессивных методов борьбы стало неотъемлемой частью дестабилизационных процессов на Ближнем Востоке.

В основе радикализации исламистских группировок и движений лежат многочисленные факторы социально-политического, экономического и культурного свойства. Исламистский радикализм отчасти коренится в некоторых традициях исламской мысли. Воззрения современных адептов консервативного салафитского исламизма базируются в том числе на идеях, развивавшихся исламскими учеными и проповедниками еще в период Средневековья и Нового времени (прежде всего, речь идет об ибн Таймийи и Абд аль-Ваххабе)¹. При этом нельзя недооценивать современную международную обстановку, способствующую развитию и быстрому распространению радикальных исламистских движений — процессов, происходящих за пределами мусульманского мира, внутренних и внешних факторов, влияющих на современный исламский мир.

Как полагает известный отечественный востоковед академик А. М. Васильев, одной из главных причин роста радикальных настроений является чувство отчаяния, осознание отсталости исламской цивилизации на фоне длительного возвышения цивилизации западной. Некогда «самая могущественная, самая творческая во всех сферах человеческой жизни арабо-мусульманская цивилизация вот уже более двухсот лет как оказалась в зависимости от христианских держав, которые превосходят ее в военном деле, технике, организации, богатстве»². И это после того, как она повелевала миром и христианами, что было характерно для Средних веков, и демонстрировала высочайшие достижения в области науки! Таким образом, по мнению многих мусульман, произошло нарушение как естественных, так и божественных законов. Совершенно нетерпимым это унижительное положение, считают они, стало в настоящее время, когда большинство мусульманских стран оказались париями глобализации³.

Чувство отчаяния довольно легко овладевает более молодым населением арабских государств, склонным к максимализму и горячности. Чтобы окончательно не раствориться в западной культуре, считает

¹ Эмануилов Р. Я., Яшлавский А. Э. Терроризм и экстремизм под флагом веры: религия и политическое насилие: проблема соотношения. М.: Наука, 2010. С. 271.

² Васильев А. М. Исламский экстремизм: опасности реальные и мнимые // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ / отв. ред. А. Д. Саватеев, Н. А. Нефляшева, Э. Ф. Кисриев. М.: Садра, 2017. С. 34.

³ Там же. С. 34.

новое поколение исламистов, необходимо вести самую решительную борьбу с Западом, только крайними методами можно «освободиться» от влияния Запада и сохранить в современных условиях исламскую идентичность.

Эти настроения имеют и определенную социальную базу. В последнее десятилетие на Арабском Востоке наблюдается бурный демографический рост, в результате которого возник так называемый «молодежный бугор». В арабских странах до 50% населения составляют молодые люди в возрасте 15–30 лет¹. Как показали события «арабской весны», это стало серьезным дестабилизирующим фактором. Более того, в последние десятилетия стремительная урбанизация привела к обнищанию населения большинства традиционно аграрных арабских стран. Сегодня свыше 40% городского населения находится в положении безработных, не имеют достойных условий для проживания, что превращает места массовых поселений мусульман в некий социальный пороховой погреб².

Большинство современных исламистских радикальных групп, действующих на Ближнем Востоке (преимущественно на Аравийском полуострове), в основном структурно и организационно оформились и получили первый военный опыт во время Афганской войны 1979–1989 гг. Советское вторжение в декабре 1979 года было встречено в исламском мире протестами и, в частности, решительно осуждено саудовским населением, которое стало свидетелем гибели мусульман от рук иностранных «атеистов-захватчиков». Многие молодые саудовцы вместе с другими защитниками ислама отправились в Афганистан, чтобы вести джихад против советских войск. Тогда же один из этих молодых людей — будущий лидер Ал-Каиды Усама бен Ладен — перебрался в Пакистан, чтобы оттуда регулярно поставлять афганским боевикам деньги, оружие, наемников, проходивших военную и идеологическую подготовку в им же оборудованных полевых лагерях. Позже, во время войны в Персидском заливе (1990–1991), когда высший религиозный консультативный орган Саудовской Аравии издал фетву (религиозное решение), санкционирующую размещение американских войск на ее территории, саудовцы, возвращавшиеся из Афганистана, пришли в ужас, а созданная к тому времени Ал-Каида обвинила саудовское правительство в предательстве и измене собственным традициям³.

По своей сути Ал-Каида является ортодоксальной ваххабитской организацией. Ваххабитами называют сторонников религиозно-политического движения в суннитском исламе, возникшего на

¹ Васильев А. М. Цунами революций не спадает // Азия и Африка сегодня. 2011. № 6. С. 2.

² Яхьяев М. Я. Причины радикализации ислама в современном мире // Исламоведение. 2010. № 2. С. 10.

³ Кепель Ж. Джихад: Экспансия и закат исламизма. М.: Ладомир, 2004. С. 16.

Аравийском полуострове в середине XVIII в. и имеющего в своей основе учение мусульманского проповедника Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (1703–1792). Это одна из самых фанатичных и непримиримых исламских религиозно-политических сект, фундаменталистская в полном смысле слова, борющаяся за очищение ислама от поздних «наслоений», считающая, что мусульмане, отступившие от принципов раннего ислама, должны быть приравнены к неверным. В настоящее время ваххабизм — основа официальной идеологии Саудовской Аравии, которая, кстати, отвергает данный термин¹. Парадоксально, но этот официальный, ортодоксальный ваххабизм — идеология, поддерживающая и оправдывающая существование автократической власти саудовской династии, — оказался перед вызовом со стороны неофициального радикального ваххабизма бен Ладена и его сподвижников, считающих именно семью Саудов одним из врагов «подлинного» ислама, олицетворением зла, отступничества, коррупции, соглашательства с «Большим Сатаной» — Америкой. Таким образом, одна интерпретация ваххабизма стала противостоять другой².

Суть концепции Ал-Каиды состоит в том, что обязанностью мусульманина является участие в джихаде, понимаемом исключительно как вооруженная борьба с неверными, каковыми признаются безбожники — коммунисты, христиане («крестоносцы»), иудеи и все мусульмане, не согласные с идеями ваххабитов. К безбожникам причисляются, разумеется, и правители Саудовской Аравии³. В качестве основного метода борьбы с «неверными» в этой версии ваххабизма был выбран террор.

Последовали такие террористические акты, как нападения на американских военнослужащих в Сомали и Йемене в 1992–1993 гг. Затем начался период конфронтации между исламистскими группировками и правительством Саудовской Аравии, кульминацией чего стали взрывы в Эр-Рияде в 1995 году и в Эл-Хобаре в 1996 году⁴. Несмотря на репрессии со стороны власти, на рубеже тысячелетия большое число саудовских радикалов отправилось в Афганистан, чтобы пройти там военную подготовку, а по возвращении участвовать в борьбе против саудовских правителей.

В ответ на террористическую атаку исламистов, случившуюся в США 11 сентября 2001 г., Саудовская Аравия провела свои контртеррористические операции, осуществив широкомасштабные аресты и допросы

¹ Васильев А. М. История Саудовской Аравии (1745 г. — конец XX в.). 2 изд., расш. и доп. М.: «Классика плюс». 1999. С. 80.

² Мирский Г. И. Исламизм, транснациональный терроризм и ближневосточные конфликты. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2008. С. 43.

³ Там же.

⁴ Hegghammer T. Terrorist Recruitment And Radicalization In Saudi Arabia // Middle East Policy Council. 2006. Vol. 13. № 4. P. 40.

членов Ал-Каиды, а также казнив нескольких лидеров этой организации. Однако бесплодность этих усилий стала очевидна в мае 2003 г., когда члены Ал-Каиды напали на три жилых комплекса в Эр-Рияде, убив 27 человек¹.

Саудовская программа дерадикализации исламистских движений

После террористических атак, имевших место в Саудовской Аравии в 2003 г., королевский двор совместно с Министерством внутренних дел, помимо контртеррористических операций, приступил к разработке более мягких подходов в борьбе против идеологических, религиозных оправданий радикализма и неправильной интерпретации ваххабитского ислама².

Одним из первых шагов в данном направлении стала работа с осужденными исламистами-радикалами в исправительных учреждениях Эр-Рияда, Даммана, Джидды и Касима, где содержалось в общей сложности около 5 тысяч человек. Львиную долю заключенных составляли молодые люди в возрасте от 26 до 30 лет, осужденные за террористическую деятельность в составе таких группировок, как Ал-Каида, ИГ, а также за преступления, связанные с наркотиками, и за убийства³.

Процесс дерадикализации исламистов проходил в тюрьмах, в нем были задействованы исламские священнослужители, которые консультировали заключенных по вопросам веры в целях их религиозного перевоспитания. Данная методика начала активно применяться в 2004 г. по инициативе бывшего тогда помощником министра внутренних дел принца Мохаммеда бин Найефа и при поддержке Консультативного комитета, имевшего семь региональных отделений с центром в Эр-Рияде. После выяснения идеологических мотивов преступлений, за которые заключенные отбывали срок, исламские священнослужители в ходе «разъяснительной работы» должны были убедить своих подопечных, что их интерпретация Корана в части вооруженного джихада неверна. По мнению одного из специалистов

¹ Casptack A. Deradicalization Programs in Saudi Arabia: A Case Study // Middle East Institute [Электронный ресурс] // URL: <https://www.mei.edu/publications/deradicalization-programs-saudi-arabia-case-study> (дата обращения: 11.05.2019).

² Boucek Ch. Saudi Arabia's "Soft" Counterterrorism Strategy: Prevention, Rehabilitation, and Aftercare // Carnegie Endowment [Электронный ресурс] // URL: <https://carnegieendowment.org/2008/09/22/saudi-arabia-s-soft-counterterrorism-strategy-prevention-rehabilitation-and-aftercare-pub-22155> (дата обращения: 10.05.2019).

³ Brzuszkiewicz S. Saudi Arabia: the de-radicalization program seen from within // Italian Institute for International Political Studies [Электронный ресурс] // URL: <https://www.ispionline.it/en/pubblicazione/saudi-arabia-de-radicalization-program-seen-within-16484> (дата обращения: 12.05.2019).

по образовательной психологии — Али ал-Афнани, «невозможно противостоять терроризму и экстремизму силой. Только идеи могут бороться с идеями»¹.

Священнослужители стремились вытеснить концепцию такфира, или отступничества², опираясь в том числе на решение, опубликованное Коллегией авторитетных улемов (мусульманских ученых) Саудовского королевства в 1999 г., относительно оснований обвинения в неверии³. В нем указывается, что вынести окончательное решение по обвинению в неверии можно лишь при строгом учете всех шариатских требований к верующему-мусульманину. Поэтому далеко не все действия и высказывания, на первый взгляд подпадающие под признаки неверия, являются неоспоримым доказательством разрыва с исламом. Во время консультирования священнослужители дискутируют с заключенными, пытаются убедить их в том, что им обманом навязали джихадистские принципы защиты ислама, и что истинный ислам — это религия мира и терпимости⁴. Заключенных также убеждают в том, что при принятии каких-либо решений ни в коем случае не стоит исходить из субъективных предположений или полагаться на оценочные и сомнительные свидетельства. Если точные и объективно установленные шариатом меры наказания за наиболее тяжкие деяния при малейшем сомнении исключаются, то тем более закономерно, что в случае отсутствия достоверных доказательств необходимо исходить из невиновности подозреваемого в отступлении от веры⁵.

Работа религиозных лидеров-имамов в исправительных учреждениях имеет огромное значение. Западный исследователь Д. А. Баллас, отмечая общую тенденцию усиления религиозной радикализации в условиях лишения свободы, подчеркивает, что «нехватка квалифицированных религиозных услуг в тюрьмах только усиливает угрозу радикализации заключенных. Заключенные, имеющие небольшие знания в области ислама, порой искажая сущность веры, утверждают

¹ *Chopra A. Jihadists go to rehab at '5-star' Saudi center* // The Times of Israel [Электронный ресурс] // URL: <https://www.timesofisrael.com/jihadists-go-to-rehab-at-5-star-saudi-center/> (дата обращения: 10.05.2019).

² Такфир — обвинение в неверии. Как правило, исламисты-радикалы оправдывают свои преступления необходимостью и даже религиозным долгом решительно бороться с неверием, прежде всего с вероотступниками — теми мусульманами, кто отошел от ислама. См.: Сюкияйнен Л. Р. Исламская правовая мысль против экстремизма и терроризма // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2011. № 1. С. 38.

³ *Casptack A. Deradicalization Programs in Saudi Arabia: A Case Study* // Middle East Institute. [Электронный ресурс] // URL: https://www.mei.edu/publications/deradicalization-programs-saudi-arabia-case-study#_ftn5 (дата обращения: 11.05.2019).

⁴ *Leary K. Engaging extremists: diplomacy through deradicalization* // Kennedy School Review. 2009. Vol. 9. P. 115.

⁵ Сюкияйнен Л. Р. Исламская правовая мысль против экстремизма и терроризма // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2011. № 1. С. 38.

себя в качестве лидеров среди осужденных... В тюрьме ислам соединяет в себе признаки насильственной культуры заключенных и религиозную практику»¹.

Рост исламистского радикализма по причине фундаменталистского прочтения исламских догматов побудил официальные власти Саудовской Аравии взять курс переподготовку 40 тыс. мусульманских проповедников в надежде воспрепятствовать развитию воинствующего исламизма. К процессу переподготовки имамов были привлечены Министерство по делам религии и основанный в 2003 г. Центр национального диалога².

Безусловно, в местах лишения свободы имамы должны прилагать большие усилия для того, чтобы сделать более умеренными взгляды закоренелых в своих радикальных убеждениях осужденных. Западный исследователь Г. Маранчи на основании анализа мер по дерадикализации осужденных исламистов, проведенного в тюрьмах Великобритании, пришел к выводу, что допуск имамов в места лишения свободы имеет чрезвычайно большое значение для предотвращения опасных форм радикализма³.

Успехи духовных «наставников» привели к тому, что американские спецслужбы стали привлекать саудовских имамов для организации просветительской работы с исламистами-радикалами в зарубежных тюрьмах — в Ираке и Гуантанамо⁴.

Отметим, что помимо привлечения имамов Министерство по делам религии начало осуществлять контроль над рассылкой в медресе и мечетях листовок, книг, дисков антиэкстремистской направленности, в том числе в исправительные учреждения⁵. Также был изменен тюремный режим содержания заключенных. Все заключенные, как мужчины, так и женщины, получили право как минимум на два свидания в месяц в комнатах без видеокамер. Ежедневно в течение четырех часов мужчин необходимо было занимать физическим трудом⁶. Саудовское

¹ Ballas D. A. Prisoner Radicalization // FBI Law Enforcement Bulletin [Электронный ресурс] // URL: <https://leb.fbi.gov/articles/featured-articles/prisoner-radicalization> (дата обращения: 10.05.2019).

² Абдельхади М. Переподготовка для 40 тысяч саудовских мулл // BBC [Электронный ресурс] // URL: http://news.bbc.co.uk/hi/russian/international/newsid_7308000/7308374.stm (дата обращения: 11.05.2019).

³ Marranci G. Faith, Ideology and Fear: Muslim Identities Within and Beyond Prisons. London: Continuum, 2009. Pp. 10–30.

⁴ Сысоев А. М., Аболмасова Т. Е. Зарубежный опыт по реализации пенитенциарных программ дерадикализации экстремистов с применением основ традиционных вероучений // Человек: преступление и наказание. 2016. № 3. С. 50.

⁵ Чумиков А. Н., Бочаров М. П. Государственный PR: связи с общественностью для государственных организаций и проектов. М.: ИНФРА-М, 2012. С. 297.

⁶ Brzuszkiewicz S. Saudi Arabia: the de-radicalization program seen from within // Italian Institute for International Political Studies [Электронный ресурс] // URL: <https://www.ispionline.it/en/pubblicazione/saudi-arabia-de-radicalization-program-seen-within-16484> (дата обращения: 12.05.2019).

правительство разработало программу материального поощрения тех осужденных, кто напишет письменное отречение от радикальной идеологии и встанет на путь исправления. Кроме того, предусматривается щедрая финансовая помощь семьям осужденных, взявшим на себя ответственность за поведение родственника после освобождения. Таким образом, обществу дают понять, что программа ориентирована на традиционные семейные ценности, ответственность и честь. Если заключенные не имеют семей, Саудовское государство оказывает им помощь в поиске жен и заключении браков, предоставляет рабочие места после освобождения, выделяет единовременные ссуды для обустройства на свободе, гарантирует безвозмездное предоставление личных автомобилей и временного жилья¹.

Опыт деятельности саудовского Центра реабилитации исламистов-радикалов

Перед освобождением заключенные исламисты-радикалы должны пройти реабилитационный курс продолжительностью от восьми до двенадцати недель в консультативно-медицинском Центре им. Мохаммеда бин Найефа, который функционирует с 2004 г., но официально открылся в 2007 году². Первоначально он был ориентирован только на заключенных, которые не были непосредственно причастны к террористическим нападениям, позднее стал принимать заключенных, перемещенных из Гуантанамо, и саудовских граждан, сражавшихся против американских войск в Ираке³.

Реабилитационная деятельность в этом Центре осуществляется командой профессионалов и специалистов в различных гуманитарных областях знания, таких как психология, социология, исламоведение. Фактически эта деятельность представляет собой многопрофильную систему учебно-образовательной работы с заключенными: от знакомства с историей ислама до овладения различными видами спорта⁴. В тех случаях, когда заключенным продлевают обычный 12-недельный учебно-реабилитационный курс, им выплачивается компенсация

¹ Casptack A. Deradicalization Programs in Saudi Arabia: A Case Study // Middle East Institute [Электронный ресурс] URL: https://www.mei.edu/publications/deradicalization-programs-saudi-arabia-case-study#_ftn5 (дата обращения: 10.05.2019).

² Porges M. L. The Saudi Deradicalization Experiment // Council on Foreign Relations [Электронный ресурс] // URL: <https://www.cfr.org/expert-brief/saudi-deradicalization-experiment> (дата обращения: 12.05.2019).

³ Там же.

⁴ Brzuszkiewicz S. Saudi Arabia: the de-radicalization program seen from within // Italian Institute for International Political Studies [Электронный ресурс] // URL: <https://www.ispionline.it/en/pubblizione/saudi-arabia-de-radicalization-program-seen-within-16484> (дата обращения: 10.05.2019).

в размере 267 долл. за каждый дополнительный день курса¹. Правительство Саудовской Аравии рассчитывает на то, что, пройдя курс реабилитации, «вчерашние» исламисты-радикалы, особенно из бедных и социально-незащищенных семей, будут меньше испытывать чувство разочарования и сумеют более прочно закрепиться в обществе, не имея поводов искать поддержки у радикальных групп. После освобождения и окончания реабилитационного курса за бывшими заключенными по-прежнему осуществляется надзор, их ставят на контроль в органах внутренних дел.

Программа дерадикализации исламистов, применяемая в Саудовской Аравии, на первых порах показала достаточно впечатляющие результаты. Саудовцы заявили о 100%-ном успехе своей программы², однако после того как появились первые сведения о случаях рецидива радикальных настроений, они привели более реалистичные цифры. В 2007 г. один из руководителей данной программы заявил, что около 90% участников программы дерадикализации отказались от радикальных взглядов. В том же году принц Мохаммед бин Найеф утверждал, что было зарегистрировано лишь 35 случаев рецидива радикального исламизма (менее 2%), причем ни один из актов насилия, вызванных этим рецидивом, не имел места в Саудовской Аравии³. Однако небольшой процент таких рецидивов перекрывается тяжестью вреда, который могут нанести рецидивисты. Наиболее показателен в этом отношении пример Саида аш-Шихри, который после освобождения из Гуантанамо в 2007 г. прошел саудовскую программу дерадикализации, но затем, став заместителем лидера Ал-Каиды в Йемене, организовал взрыв американского посольства в Санае в 2008 г. Как отмечает западный исследователь Дж. Пост: «исламисты-радикалы, совершающие террористические акты, являются в большинстве своем психически нормальными людьми, без заметной психопатологии»⁴. Действительно, террористические группы обычно удаляют из своих рядов эмоционально нестабильных личностей, так как те представляют потенциальную угрозу для безопасности самих террористов. Что касается рецидивистов, то, по некоторым данным, около 10% исламистов-радикалов из привлекавшихся ранее

¹ Boucek Ch. Saudi Arabia's "Soft" Counterterrorism Strategy: Prevention, Rehabilitation, and Aftercare // Carnegie Endowment [Электронный ресурс] // URL: <https://carnegieendowment.org/2008/09/22/saudi-arabia-s-soft-counterterrorism-strategy-prevention-rehabilitation-and-aftercare-pub-22155> (дата обращения: 11.05.2019).

² Porjes M. L. The Saudi Deradicalization Experiment // Council on Foreign Relations [Электронный ресурс] // URL: <https://www.cfr.org/expert-brief/saudi-deradicalization-experiment> (дата обращения: 10.05.2019).

³ Boucek Ch. Saudi Arabia's "Soft" Counterterrorism Strategy: Prevention, Rehabilitation, and Aftercare // Carnegie Endowment [Электронный ресурс] // URL: <https://carnegieendowment.org/2008/09/22/saudi-arabia-s-soft-counterterrorism-strategy-prevention-rehabilitation-and-aftercare-pub-22155> (дата обращения: 12.05.2019).

⁴ Post J. M. The New Face of Terrorism: Socio-Cultural Foundations of Contemporary Terrorism // Behavioral Sciences & the Law. 2005. Vol. 23. № 4. P. 461.

к суду относятся к «устоявшимся боевикам, с закоренелыми девиантными убеждениями»¹.

В июне 2017 года руководство программой дерадикализации взял на себя наследный принц Мухаммед ибн Салман. После ее реформирования максимальный срок содержания заключенных в Центре увеличился до 6 месяцев, однако, если после 3 месяцев не наблюдается явных признаков успеха, их отправляют обратно в тюрьму, отчитавшись перед судебной системой страны. Заключенные, перемещенные из Гуантанамо, проходят специальную программу, которая длится около 18 месяцев. Это связано с психологической травмой, которую они пережили, а также с тем, что они могут представлять еще большую угрозу государственной безопасности. Всего в период с 2004 по 2017 г. реабилитационный курс в Центре прошли более 3000 чел².

Давать оценку тому, готовы ли бывшие исламисты-радикалы для освобождения, — обязанность Министерства внутренних дел Саудовской Аравии и сотрудников сил безопасности. Одним из условий освобождения является помещение бывших заключенных под систему контроля, который надзорные органы могут осуществлять на протяжении всей их жизни.

Несмотря на впечатляющие результаты реабилитационного курса, полностью доверять этим показателям нельзя. Выйдя из заключения, бывшие исламисты-радикалы могут перестать публично демонстрировать убеждения, которые свидетельствуют об их склонности к совершению актов насилия, но при этом быть достаточно радикально настроенными для того, чтобы распространять свои идеи. Это заставило некоторых экспертов задаться вопросом, достаточно ли в программе проводится различие между полной политической дерадикализацией заключенных и их отходом от активной джихадистской деятельности, что является гораздо менее амбициозной целью³.

Несмотря на снизившуюся опасность со стороны Ал-Каиды, до недавнего времени реальная угроза исходила от других исламистских группировок, в том числе от ИГ⁴. В 2014 г. Саудовская Аравия, будучи ведущим региональным игроком, была обеспокоена появлением недалеко

¹ Ansary A. F. Combating Extremism: A Brief Overview of Saudi Arabia's Approach // Middle East Policy Council. 2008. Vol. 15. № 2. P. 119.

² Brzuszkiewicz S. Saudi Arabia: the de-radicalization program seen from within // Italian Institute for International Political Studies [Электронный ресурс] // URL: <https://www.ispionline.it/en/publicazione/saudi-arabia-de-radicalization-program-seen-within-16484> (дата обращения: 11.05.2019).

³ Combes W. S. Assessing Two Countering Violent Extremism Programs: Saudi Arabia's PRAC and the United Kingdom's Prevent Strategy // Small Wars Journal [Электронный ресурс] // URL: <https://smallwarsjournal.com/jrnl/art/assessing-two-countering-violent-extremism-programs-saudi-arabia%E2%80%99s-prac-and-the-united-king> (дата обращения: 11.05.2019).

⁴ В 2017 году ИГ потерял 90% ранее контролировавшихся территорий в Сирии и Ираке. Позиции Ал-Каиды также были ослаблены.

от своих границ этой новой радикальной исламистской организации¹. Деятельность ИГ могла вдохновить саудовских исламистов-радикалов бросить вызов легитимности саудовской монархии и в дальнейшем привести к попыткам ее свержения. Поэтому программа дерадикализации продолжает функционировать и совершенствоваться.

Более того, использование радикальными группировками сети Интернет для распространения своих сообщений и установления сетевых соединений (по состоянию на 2014 г. доступ к информационным ресурсам сети Интернет в Саудовской Аравии достиг 60%) побудило правительство уделять все большее внимание предотвращению интернет-радикализации оппозиционно настроенных исламистов². При содействии Министерства по делам религии исламские ученые мониторят сайты различных радикальных групп в социальных сетях и контактируют с интернет-пользователями, попавшими, по их мнению, в зону риска. Прежде чем вступать в дебаты и пытаться переубедить потенциальных радикалов, ученые, используя опыт общения с заключенными в исправительных учреждениях, просят пользователей сайта объяснить свою религиозную интерпретацию Корана. Стенограммы этих бесед размещаются в интернет-сетях, чтобы информировать других пользователей о несовместимости ислама и идеологии насилия, которая культивируется в исламистских радикальных кругах³.

Показательно, что руководство Саудовской Аравии взяло курс на борьбу не с последствиями радикализации, а с ее причинами. Являясь ведущей мусульманской страной и хранительницей двух святынь (Мекки и Медины) Саудовская Аравия имеет довольно амбициозные планы — осуществить исламское перевоспитание осужденных исламистов-радикалов⁴.

Уникальность саудовской программы заключается в ее масштабах. Никогда еще государство не использовало такой арсенал различных методик одновременно и при этом так широко. Ориентируясь на религиозные убеждения, психологическое состояние, социально-экономическое положение людей, саудовское правительство может изменить практически все аспекты жизни заключенных, предложив им полный разрыв с их радикальным прошлым. В дополнение к этому в качестве превентивной меры используется наблюдение над бывшими радикалами после их освобождения.

¹ Islamic State: Where key countries stand // BBC News [Электронный ресурс] // URL: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-29074514#> (дата обращения: 12.05.2019).

² Casptack A. Deradicalization Programs in Saudi Arabia: A Case Study // Middle East Institute [Электронный ресурс] // URL: https://www.mei.edu/publications/deradicalization-programs-saudi-arabia-case-study#_ftn5 (дата обращения: 10.05.2019).

³ Там же.

⁴ Ansary A. F. Combating Extremism: A Brief Overview of Saudi Arabia's Approach // Middle East Policy Council. 2008. Vol. 15. № 2. P. 111.

Между тем успех, которого добилась Саудовская Аравия, вряд ли удастся повторить в других странах Ближнего Востока. Значительная стоимость программы ограничивает ее использование в качестве модели в большинстве государств региона, столкнувшихся с проблемами из-за деятельности исламистских радикальных группировок.

Однако в силу отсутствия хоть сколько-нибудь заметного прогресса в глобальной борьбе с исламистским радикализмом, программа дерадикализации, осуществляемая в Саудовской Аравии, заслуживает большого внимания, поскольку является пока редким случаем реального и ощутимого успеха в борьбе с исламско-политическим экстремизмом.

Литература

Эмануилов Р. Я., Яшлавский А. Э. Терроризм и экстремизм под флагом веры: религия и политическое насилие: проблема соотношения. М.: Наука, 2010. 300 с.

Васильев А. М. Исламский экстремизм: опасности реальные и мнимые // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ / отв. ред. А. Д. Саватеев, Н. А. Нефляшева, Э. Ф. Кисриев. М.: Садра, 2017. С. 33–54.

Васильев А. М. Цунами революций не спадает // Азия и Африка сегодня. 2011. № 6. С. 2–9.

Яхъяев М. Я. Причины радикализации ислама в современном мире // Исламоведение. 2010. № 2. С. 4–14.

Кепель Ж. Джихад: Экспансия и закат исламизма. М.: Ладомир, 2004. 468 с.

Васильев А. М. История Саудовской Аравии (1745 г. — конец XX в.). 2-е изд., расш. и доп. М.: Классика плюс. 1999. 670 с.

Мирский Г. И. Исламизм, транснациональный терроризм и ближневосточные конфликты. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2008. 163 с.

Hegghammer T. Terrorist Recruitment And Radicalization In Saudi Arabia // Middle East Policy Council. 2006. Vol. 13. № 4. Pp. 39–60.

Leary K. Engaging extremists: diplomacy through deradicalization // Kennedy School Review. 2009. Vol. 9. Pp. 113–118.

Сюкияйнен Л. Р. Исламская правовая мысль против экстремизма и терроризма // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2011. № 1. С. 24–43.

Marranci G. Faith, Ideology and Fear: Muslim Identities Within and Beyond Prisons. London: Continuum, 2009. VII+181 p.

Сысоев А. М., Аболмасова Т. Е. Зарубежный опыт по реализации пенитенциарных программ дерадикализации экстремистов с применением

основ традиционных вероучений // Человек: преступление и наказание. 2016. № 3. С. 48–52.

Чумиков А. Н., Бочаров М. П. Государственный PR: связи с общественностью для государственных организаций и проектов. М.: ИНФРА-М, 2012. 327 с.

Post J. M. The New Face of Terrorism: Socio-Cultural Foundations of Contemporary Terrorism // Behavioral Sciences & the Law. 2005. Vol. 23. № 4. Pp. 451–465.

Ansary A. F. Combating Extremism: A Brief Overview of Saudi Arabia's Approach // Middle East Policy Council. 2008. Vol. 15. № 2. Pp. 111–142.

References

Emanuilov R. Ia., Iashlavskii A. E. (2010). *Terrorizm i ekstremizm pod flagom very: religiia i politicheskoe nasilie: problema sootnosheniia* [Terrorism and Extremism Under the Flag of Faith: Religion and Political Violence: the Problem of Correlation]. Moscow: Nauka. 300 p.

Vasiliev A. M. (2017). *Islamskii ekstremizm: opasnosti realnye i mnimye* [Islamic Extremism: Real and Perceived Dangers]. Moscow: Sadra. 2017. Pp. 33–54.

Vasiliev A. M. (2011). Tsunami revoliutsii ne spadaet [The Tsunami of Revolution Do Not Subside]. *Azia i Afrika segodnya*. 2011. No. 6. Pp. 2–9.

Iakhieiaev M. Ia. (2010). Prichiny radikalizatsii islama v sovremennom mire [Causes of Radicalization of Islam in the Modern World]. *Islamovedenie*. 2010. No. 2. Pp. 4–14.

Kepel Zh. (2004). *Dzhikhad: Ekspansii i zakat islamizma* [Jihad: Expansion and decline of Islamism]. Moscow: Ladomir. 468 p.

Vasiliev A. M. (1999). *Istoriia Saudovskoi Aravii (1745 g. — konets XX v.)*. [History Of Saudi Arabia]. Moscow: Klassika Plus. 1999. 670 p.

Mirskij G. I. (2008). *Islamizm, transnacional'nyj terrorizm i blizhnevostochnye konflikty* [Islamism, Transnational Terrorism and Middle East Conflicts]. Moscow: GU VSHE. 2008. 163 p.

Hegghammer T. (2006). Terrorist Recruitment and Radicalization In Saudi Arabia. *Middle East Policy Council*. 2006. Vol. 13. No. 4. Pp. 39–60.

Leary K. (2009). Engaging Extremists: Diplomacy Through deradicalization. *Kennedy School Review*. 2009. Vol. 9. Pp. 113–118.

Sjukijajnen L. R. (2009). Islamskaja pravovaja mysl' protiv jekstremizma i terrorizma [Islamic Legal Thought Against Extremism and Terrorism]. *Pravo. Zhurnal Vysshiej shkoly ekonomiki*. 2009. No. 1. Pp. 24–43.

Marranci G. (2009). *Faith, Ideology and Fear: Muslim Identities Within and Beyond Prisons*. London: Continuum, 2009. VII+181p.

Sysoev A. M., Abolmasova T. E. (2016). Zarubezhnyj opyt po realizacii penitenciarnyh program deradikalizacii jekstremistov s primeneniem osnov tradicionnyh verouchenij [Foreign Experience on Implementation of the Prison De-radicalization Programs for Extremists Using the Foundations of Traditional creeds]. *Chelovek: prestuplenie i nakazanie*. 2016. No. 3. Pp. 48–52.

Chumikov A. N., Bocharov M. P. *Gosudarstvennyj PR: svjazi s obshhestvennost'ju dlja gosudarstvennyh organizacij i proektov* [State PR: Public Relations for State Organizations and Projects]. Moscow: INFRA-M. 2012. 327 p.

Post J. M. The New Face of Terrorism: Socio-Cultural Foundations of Contemporary Terrorism. *Behavioral Sciences & the Law*. 2005. Vol. 23. No. 4. Pp. 451–465.

Ansary A. F. Combating Extremism: A Brief Overview of Saudi Arabia's Approach. *Middle East Policy Council*. 2008. Vol. 15. No. 2. Pp. 111–142.

DERADICALIZATION OF ISLAMISTS IN SAUDI ARABIA

Abstract. The article is devoted to the analysis of non-violent elements in the anti-terrorist approach of Saudi Arabia at the present stage. The article consists of three thematic parts. First of all, the authors considered several main factors, leading to the radicalization of the partisans of political Islam. Second, they pointed out some preventive measures that could prevent the dissemination of radical ideas among the Muslim population. The final stage was the consideration of the direct deradicalization program used by Saudi Arabia against those accused of religious terrorism and extremism. The analysis, which had been made, showed that the program of deradicalization used in Saudi Arabia had demonstrated quite impressive results. Apparently, Saudi Arabia is seriously trying to play a leading role in the middle East, strengthening its position not only through military operations against Islamist radicalism, but also paying great attention to the reasons for the growth of radical convictions among the Islamist groups in the region.

Keywords: Islamism, deradicalization, Saudi Arabia, radical Islamism, terror, instability.

Anatolii D. SAVATEEV,

D. Sci. (Hist.), professor, leading researcher, Centre of Civilizational and Regional Studies,
Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences
(30/1, Spiridonovka St., Moscow, 123001, Russian Federation);
E-mail: asavat@mail.ru

Timur R. KHAYRULLIN,

junior research fellow, Centre for Civilizational and Regional Studies,
Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences
(30/1, Spiridonovka Str., Moscow, 123001, Russian Federation);
Scientific researcher, Centre for Political Studies, Financial University under
the Government of the Russian Federation.
(49, Leningradski Av., Moscow, 125993, Russian Federation)
E-mail: jumglaw16@yandex.ru



РЕЦЕНЗИИ





В. Н. Базылев

Московский государственный лингвистический университет, г. Москва

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ:
ГЕРХАРД ОБЕРХАММЕР: ИНДОЛОГ
И ФИЛОСОФ / ОТВЕТ. РЕД. Д-Р ФИЛОС.
НАУК Р. В. ПСХУ. М.: НАУКА–ВОСТОЧНАЯ
ЛИТЕРАТУРА, 2019. 190 С.**

БАЗЫЛЕВ Владимир Николаевич —

д-р филол. наук, проф.

Московский государственный лингвистический университет
(119034, Россия, г. Москва, ул. Остоженка, д. 38, стр. 1).

Для цитирования: *Базылев В. Н.* Рецензия на кн.: Герхард Оберхаммер: индолог и философ / ответ. ред. д-р. филос. наук Р. В. Псху. М.: Наука–Восточная литература, 2019. 190 с. // Ислам в современном мире. 2019; 3: 196–198;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-182-184

Статья поступила в редакцию: 10.08.2019

Статья принята к публикации: 03.09.2019

Герменевтика как область философии, специальным предметом которой является теория интерпретации, как известно, «выросла» из филологической герменевтики, а последняя, в свою очередь, — из религиозной герменевтики как опыта истолкования сакральных текстов. Благодаря Г. Г. Гадамеру герменевтика превратилась в чисто философскую дисциплину, главным элементом которой выступает философия языка. Другими словами, происходит своеобразная перекодировка отношений между философией и филологией, в которых ведущая роль отводится философскому осмыслению Текста, Культуры и Языка. Аналогичную роль в истории развития герменевтики можно

отвести австрийскому философу и специалисту в области индийской философии Герхарду Оберхаммеру. С одним отличием. Герменевтика в его подаче, оставаясь философской дисциплиной, осуществляет перекодировку отношений между философией и религией, и основное внимание отдается философскому осмыслению Текста, Религиозной Традиции и Трансценденции. Именно поэтому вариант религиозной герменевтики, предложенный Г. Оберхаммером, также называется и трансцендентальной герменевтикой.

В сентябре этого года издательство «Наука — Восточная литература» издало коллективную монографию, в которой впервые на русском языке представлены некоторые статьи Герхарда Оберхаммера. Читатель может познакомиться с русским переводом таких важных для истории религиозной герменевтики статей, как «Место, где свершается Бог» (перевод с немецкого осуществлен совместно Р. В. Псху и Н. Н. Даниловой) и «Встреча как категория религиозной герменевтики» (фрагмент 1-й части, пер. с нем. Р. В. Псху) и др.

В качестве примера специфики философствования Г. Оберхаммера рассмотрим статью «Место, где свершается Бог». Отметим только наиболее доступные для жанра рецензии аспекты данного труда. Вопрос, которым задается Оберхаммер в самом начале статьи, — это вопрос о том, что представляет собой субъект как принцип соотносительности в контексте религиозной герменевтики («Wovon spricht die Rede vom Subjekt als Prinzip Relationität im Kontext der Religionshermeneutik? Was ist das Subjekt?») и тут же дается ответ: «Субъект в данном случае означает человеческую личность как духовное существо в той мере, в какой она действует и принимает решение и, таким образом, несет ответственность за свои действия и решения» (“Subjekt meint hier die menschliche Person als geistiges Wesen, sofern es handelt und entscheidet und so für sein Handeln und Entscheiden verantwortlich ist”). Принципиальным отличием субъекта от неодухотворенных вещей (ungeistigen Dingen) является обладание «внутренним миром» (Innerlichkeit) пребывание у себя (bei-sich-sein). Только в подобном внутреннем мире, отмечает Оберхаммер, Трансценденция и обретает смысл как основание для возможности опыта другого как «другого» (die Erfahrung von anderem als “anderem”). Далее Оберхаммер анализирует соотношение субъекта с «Я», явленным в «опыте-Я» (die Ich-Erfahrung) и выводит одно из отличий между ними: то, что «субъект не полагает объект (не-Я) (nicht-Ich) как коррелят самого себя, а является спонтанным принципом своих ментальных актов и поэтому всегда уже соотносится с “другим” и открыт ему». Применительно к религиозной герменевтике субъект определяется как «внутренний» принцип человеческой действительности, который в качестве соотносительного «у-себя-бытия» является «местом», в котором для нас «свершается» или

«рождается» Бог. Другими словами, именно субъект, согласно Оберхаммеру, и является «местом рождения» Бога (Subjekt als "Ort" von Gottes Geburg) в том, смысле, что именно субъект является тем измерением действительности, в которой Бог может «случиться» и таким образом обрести «место» в этом мире, в котором «лишен места». И именно этот вопрос, как Бог может «свершиться» в своей трансценденции в конечном человеческом субъекте, как он может «сообщить о себе», согласно Оберхаммеру, является центральным для религиозной герменевтики. И это «сообщение о себе» есть также основание существования некоей конкретной религиозной традиции «как одновременного сообщества со-бытия в религиозной жизни». В совместном исполнении религиозного акта субъект принимает другого в своей внутренней мир, открытый Богу. На примере вышеизложенных идей Оберхаммера, равно как и других, требующих более основательного изучения, чем это позволяет жанр рецензии, читатель может понять значимость и глубину затрагиваемой Оберхаммером религиозно-философской проблематики и предложенных им решений ряда сложнейших вопросов осуществления религиозного опыта (причем без привязки к конкретной религиозной традиции).

В монографии представлены также и статьи российских исследователей, в которых анализируются основные понятия и категории религиозной герменевтики Оберхаммера, его философский стиль и история возникновения и развития некоторых философем. Также можно отметить и переводы индологических трудов Оберхаммера.

Примечательно, что практически каждой статье Оберхаммера тематически сопутствует аналитическая статья отечественных исследователей, которая так или иначе перекликается с содержанием статьи Оберхаммера.

Отметим и то, что местами читателю недостает пояснений и комментариев, которые помогли бы глубже и основательнее понять идеи Оберхаммера. Но, учитывая, что это только первый опыт исследования и перевода его трудов, будем надеяться, что следующие издания будут отвечать всем научным требованиям, включая наличие указателя философских терминов и имен.

Главный редактор:
Заместители
главного редактора:
Учредитель и Издатель:

Генеральный директор:
Над номером работали:

Адрес редакции:

Д. Мухетдинов
Вс. Золотухин

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом
“Медина”» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: info@idmedina.ru

Сайт: www.idmedina.ru

И. Нуриманов

Вс. Золотухин (выпускающий редактор), Н. Сборовская (научный редактор), А. Конькова (литературный редактор, корректор), А. Хабутдинов (научный консультант), П. Хорошилов (переводчик), А. Сафина (менеджер подписки), А. Паньшин (дизайнер, верстальщик).

129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.

Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона № 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: 24.09.2019. Подписано к печати: 29.09.2019. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2019 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2019 ООО «Издательский дом “Медина”»



ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



Editor-in-Chief:
Deputy Editor-in-Chief:

Founder&Publisher:

General manager:
The editorial staff:

Registration:



ISLAM IN THE MODERN WORLD

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
Vsevolod Zolotukhin (Moscow, 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**.

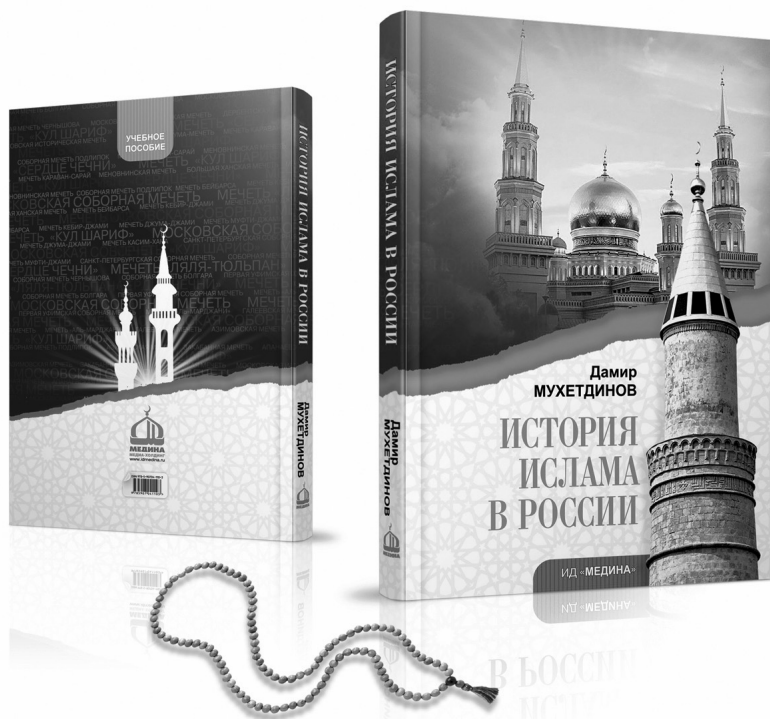
Put into production: 24.09.2019. Signed in print: 29.09.2019.
1000 copies

© 2019 Editors of *Islam in the modern world*
© 2019 Medina Publishing Ltd



UNCOMMERCIAL CHARITABLE FUND
«FUND FOR SUPPORT OF ISLAMIC
CULTURE, SCIENCE AND EDUCATION»





Мухетдинов Д. В.

История ислама в России: учебное пособие /

под общ. ред. В. В. Трепавлова. —

М.: ООО «Садра»; ИД «Медина», 2019. — 296 с. —

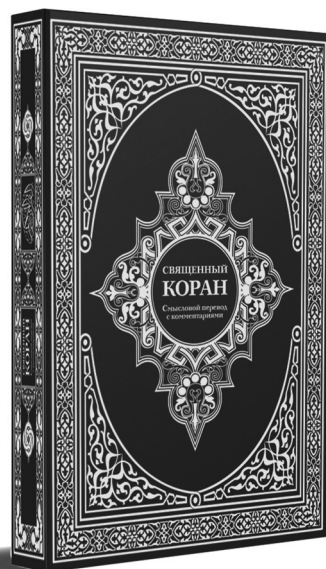
(Исламский и доисламский мир: история и политика).

ISBN 978-5-907041-10-3

В пособии предпринимаются попытки взглянуть на историю ислама как единую и неразрывную часть общего процесса складывания и развития государственности на территории Российской Федерации, приведшего в итоге к консолидации широких территорий, населенных представителями различных культур и народов, в составе Российского государства. Процесс распространения ислама на территории России вплетается в историю ряда политических образований, существование которых может рассматриваться в качестве этапов развития российской государственности. Пособие, подготовленное специально для студентов и специалистов, изучающих историю ислама в России, носит обзорный характер. Вместе с тем оно будет полезным для всех тех, кто интересуется историей ислама.

Абдулла Юсуф Али. «Перевод и комментарии к Священному Корану»

Священный Коран. Смысловой перевод
с комментариями / пер. Абдулла Юсуф Али; гл. ред.
Д. Мухетдинов. — М.: Медина, 2015. — 1888 с.;
10 000 экз.



Представляемое издание является новым смысловым переводом Корана и комментариев к нему. Автором перевода текста Священной Книги мусульман и его тафсира является известный исламский ученый-богослов Абдулла Юсуф Али, который стал первым мусульманином, сумевшим осуществить столь важный труд непосредственно на английском языке.

Данный перевод на протяжении долгого периода времени оставался единственным англоязычным переводом Священного Писания мусульман, признанным исламским сообществом соответствующим и не противоречащим мусульманскому вероучению.

Новый смысловой перевод Корана ценен и тем, что большинство аятов имеют толкование и разъяснение, что делает чтение и понимание Божественного откровения более простым и доступным.

Издание входит в число классических трудов по исламскому богословию и признается во всем мире в качестве одного из самых авторитетных переводов и комментариев к Корану. Данный труд на русском языке складывался на протяжении двадцати лет силами дипломированных учёных, профессоров и докторов наук в сферах корановедения, исламоведения, библеистики, русской, арабской и английской словесности.

