

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

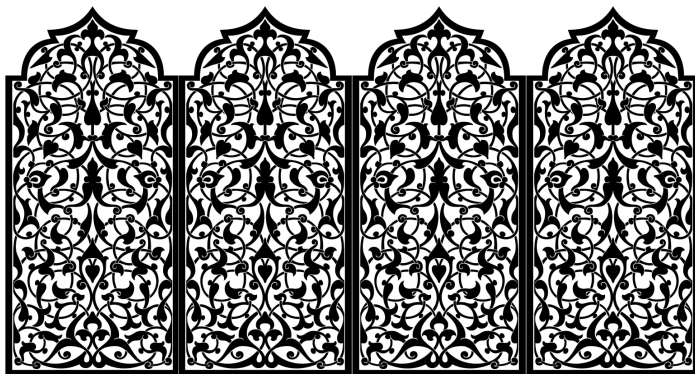
Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

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

07.00.00 Исторические науки и археология,

23.00.00 Политология,

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



Том 15 / № 4 / декабрь / 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 арабии 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. ДУМРФ 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 (ИСЕСКО), представитель ИСЕСКО 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

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

- Степанянц М. Т.**
Религия и культура в динамике времени 23
- Фролова Е. А.**
«Арабский разум» в культуре ислама (средние века) 37
- Псху Р. В. (перевод)**
Зу-н-Нун Мисри. Мистическое толкование на досточтимый Коран 55
- Корнеева Т. Г.**
Первоначало в философии Насира Хусрава 65
- Мухетдинов Д. В.**
Исламская феминистская экзегеза Амины Вадуд 81

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

- Розов В. А.**
Звуковой символизм в Коране как отражение древнеаравийской картины мира (на примере четырехсогласных корней) 101

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

- Ибрагим Т. К.**
Джизйа как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана 117
- Леонтьева А. А.**
Кадийские суды на османских Балканах и местные христиане в XVIII в. (на примере г. Софии) 137

ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

- Хабутдинов А. Ю.**
Развитие мусульманской общины Татарстана в 2018–2019 гг. 155

ИСЛАМ В ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОЦЕССАХ

- Сидоренко К. Д.**
Исламские финансы в России: между прошлым и будущим 175
- Камаев А. А.**
Либеральная (прогрессивная) исламская теология в современной Германии: основные фигуры 195

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

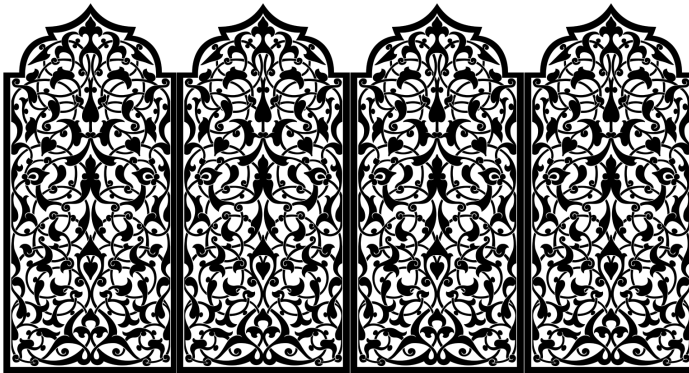
IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005
Published quarterly

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

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



2019 / vol. 15 / no. 4 / December

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

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

Co-chairmen of the editorial board

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

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

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

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

Piotrovsky, Mikhail, Dr. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, dean of the Faculty of Oriental Studies (St. Petersburg State University), director of the State Hermitage Museum, member of the Presidential Council

for Science and Education, presidium member of the Presidential Council for Culture and Art, member of the Scientific Expert Council under the Chairman of the Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation (Saint-Petersburg, Russian Federation).

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

PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM

- Marietta T. Stepanyants**
Religion and Culture in Dynamics of Time 23
- Evgeniya A. Frolova**
The “Arab Reason” in Islamic Culture (Middle Ages) 37
- Dhul-Nun al-Misri**
Mystical Interpretation of the Holy Qur’an (Surah al-Baqara) 55
Translation of Ruzana V. Pskhu
- Tatiana G. Korneeva**
The Primordial in the Philosophy of Nasir Khusraw 65
- Damir V. Mukhetdinov**
Islamic Feminist Exegesis by Amina Wadud 81

HISTORY OF RELIGIONS

- Vladimir A. Rozov**
Sound Symbolism in the Qur’an as a Reflection of the Ancient Arab
Worldview (on the Example of Four-Consonant Roots) 101

ISLAM IN SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND PEOPLES

- Tawfiq K. Ibrahim**
Jizya as a Post-Prophetic Institution: Hadithological Analysis
of the Traditions of the Contract with the Christians of Najran 117
- Anna A. Leontieva**
Kadi Courts in the Ottoman Balkans and Christians in 18th Century
(According to the Sofia Documents) 137

ISLAM IN PRESENT-DAY RUSSIA

- Aidar Yu. Khabutdinov**
The Development of Muslim Community (Ummah) of Republic
of Tatarstan in Late 2018–2019 155

ISLAM IN GLOBAL PROCESSES

- Karina D. Sidorenko**
Islamic Finance in Russia: Between Past and Future 175
- Abdula A. Kamaev**
The Liberal (Progressive) Islamic Theology in Present-Day Germany:
Main Figures 195

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ







26.00.01 Теология

УДК 140.8

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-4-23-36

М. Т. Степанянц

Институт философии РАН, г. Москва

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА В ДИНАМИКЕ ВРЕМЕНИ*

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта Тиграновна —

д-р филос. наук, проф.,

засл. деят. науки РФ, гл. науч. сотр. Сектора

восточных философий. Институт философии РАН

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

E-mail: marietta@iph.ras.ru

Аннотация. Вероучение ниспослано Аллахом через пророка Мухаммада, а творцом культуры на Земле является человек, созидательная деятельность которого направляется Знанием. Вера и Знание различаются в соотносительности со временем и сопряженными с ним переменами. Отчужденность культуры и религии, а тем более их жесткое противостояние для общества губительны. В статье говорится о возможностях плодотворного взаимодействия Веры и Знания, благодаря присущему мусульманам «представлению о жизни как о континуальном движении во времени», усвоенном ими от своего Пророка, который «мыслил категориями жизни и движения, направленного на создание новых форм поведения человечества» (М. Икбал), а также творческое использование *иджтихада*.

Ключевые слова: религия, культура, ислам, идентичность, *иджтихад*, «реконструкция религиозной мысли», М. Икбал, Ш. Марджани.

* Настоящая статья подготовлена на основе выступления автора на пленарном заседании IV Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Чтения имени Шигабутдина Марджани» «Духовное управление мусульман как уникальный институт самоорганизации российской уммы» 22 сентября 2019 г., Москва (новая редакция расширенного варианта выступления).

Для цитирования: Степаняц М. Т. Религия и культура в динамике времени // Ислам в современном мире. 2019; 4: 23–36;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4 -23-36

Статья поступила в редакцию: 05.10.2019

Статья принята к публикации: 22.11.2019

Соотношение религии и культуры столь сложно и многогранно, что исключает однозначное толкование. Схематически их можно представить в виде двух окружностей. Для одних эти фигуры либо полностью совпадают, либо размещаются одна в другой, причем единого мнения относительно того, которая из них больше, не существует. Другие придерживаются практически прямо противоположного убеждения: окружности автономны. Существует и «срединное» мнение, согласно которому окружности имеют сегмент совпадения, зависящий от исторического времени и субъективной позиции индивидуума.

Для монотеистов источник религии сакрален. Мусульманин ВЕРУЕТ, что ислам ниспослан через пророка Мухаммада, и потому верит в истинность Слова Аллаха — Коран. В отличие от религии, творцом культуры является человек, созидательная деятельность которого во всех областях мирского существования направляется Знанием. Вера и Знание различаются в соотнесенности со временем и сопряженными с ним переменами. Приведем лишь два примера, обратившись к высказываниям выдающихся мыслителей европейской и мусульманской культур. В первом случае речь идет о Г. В. Ф. Гегеле (1770–1831). В его знаменитых лекциях по философии истории, прочитанных в Берлинском университете (1822–1830) и опубликованных посмертно, утверждается: «...ислам уже давно сошел со всемирной исторической арены и вновь возвратился к восточному покою и неподвижности»¹. Гегелевское высказывание прямо противоположно тому, о чем говорил Мухаммад Икбал (1877–1938) в своих не менее знаменитых лекциях. Шесть из них были прочитаны в Мадраसे, Хайдарабаде и Алигархе (по просьбе Мадрасской мусульманской ассоциации в 1928–1929 гг.). Последняя, седьмая, лекция — выступление Икбала на сессии Аристотелевского общества в Лондоне в декабре 1932 г. Позже, еще при жизни поэта-философа, лекции были изданы под общим названием «Реконструкция религиозной мысли в исламе»².

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Сочинения. Т. VIII. М.; Л.: «Соцэкгиз», 1935. С. 339.

² Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. London: Oxford University Press, 1934.

В седьмой лекции «Возможна ли религия?» Икбал обращает внимание на всемирно значимую роль пророчества Мухаммада. Оно придало «новое направление ходу человеческой истории», «обратило рабов в лидеров, определило поведение и обеспечило успех целых человеческих рас... Нельзя понять это иначе, чем реакцию на объективную ситуацию, порождающую новый энтузиазм, новые организации, новые отправные начала. ...он [Пророк] мыслит категориями жизни и движения, направленного на создание новых форм поведения человечества (выделено мной. — М. С.)»¹.

Поразительна степень различия оценок. Гегель фактически отрицает динамизм ислама, его способность реагировать на движение Времени. Икбал, напротив, подчёркивает «революционный» дух ислама при его появлении на мировой арене и призывает единоверцев к пробуждению — возрождению посредством реконструкции креативного характера первоначального ислама.

Исходя из общего хода развития исламской культуры, Икбал приходит к выводу, что мусульманам присуще «обостренное чувство реальности времени и представление о жизни как о континуальном движении во времени»². Он напоминает, что именно эта концепция жизни и времени представляет основной интерес в воззрении Ибн Халдуна (1332–1406) на историю. Его концепция, по мнению Икбала, представляется чрезвычайно важной из-за вытекающего из нее вывода относительно того, что история, как непрерывное «движение во времени, является подлинно творческим движением, а не движением, чья направленность уже predetermined»³.

Следует также иметь в виду, что указанные воззрения Ибн Халдуна базировались на мусульманском интеллектуальном наследии. Икбал причисляет к разряду подобного наследия коранический взгляд на «смену дня и ночи»⁴ как на символ конечной Реальности, которая «в каждый момент является в новом величии»⁵; тенденцию мусульманской метафизики считать время объективным; воззрения Ибн Мискавей-ха на жизнь как на эволюционное движение; подход ал-Бируни к концепции Природы как к процессу становления⁶.

В заключение четвертой лекции «Человеческое эго: его свобода и бессмертие» Икбал делает чрезвычайно важное заявление: «Человек

¹ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер., вступ. ст. и коммент. М. Т. Степанянц. М.: «Восточная литература», 2002. С. 174.

² Там же. С. 137.

³ Там же.

⁴ Многочисленные айаты Корана (2: 164; 3: 190; 10: 6; 23: 80; 45: 5).

⁵ Вероятно, М. Икбал имеет в виду аят 29 суры 55, который в русском переводе звучит несколько иначе: «...и каждый день Он занят делом» // Коран. Перевод смыслов и комментарии Э. Кулиева. М., 2014.

⁶ Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе. С. 138.

всегда движется вперед, чтобы вечно получать новые излияния, исходящие от Безграничной Реальности...»¹ А тот, кто получает Божественное излияние, не есть пассивный получатель. Каждый акт свободного это рождает новую ситуацию и тем самым открывает новые возможности для творческого раскрытия»².

Икбал особо подчеркивает, что человек есть «свободное, ответственное существо, творец собственной судьбы, освобождение которого находится в его собственных руках. Не существует посредника между Богом и человеком»³.

Мыслитель выступает одновременно против притязаний мусульманских теологов и правоведов на особую роль в государстве (признавая за ними лишь полномочия «толкователей закона»), а также против попыток восстановления теократической власти, как в лице суннитского халифа, так и шиитского имама. Он считает, что абсолютная личная власть, возможно, и была уместна в «примитивных обществах, однако она оказывается неэффективной на более высоких стадиях развития цивилизации»⁴.

Икбал требует «открытия дверей иджтихада». Под реформаторскую позицию он подводит обоснование, опирающееся на один из столпов мусульманской веры, каковым является «вера в заключительность пророчества Мухаммада». Обычное традиционное толкование второй части сокровенной для мусульман формулы «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — пророк его» сводится к тому, что оно указывает на совершенство откровения и проповеди Мухаммада (по сравнению со всеми предшествующими пророками), а потому не требует каких-либо добавлений или исправлений. Например, соотечественник М. Икбала — основатель и идеолог «Джамаат-и ислами» Абу-л-Ала (1903–1979) — ссылается на один из хадисов, который, в частности, утверждает, будто Мухаммад говорил: «Мое отношение к предшественникам может быть понято через притчу о дворце, который был построен наилучшим образом, не хватало в нем лишь единственного камня. Я заполнил пустующее место, и строительство завершилось»⁵. Икбал дает отличное толкование этой, по его определению, «великой идеи в исламе»⁶. «Пророчество в исламе, — утверждает он, — достигает своего совершенства в обнаружении необходимости собственного упразднения»⁷. Недопустимо вечно

¹ См. сноску 5 на стр. 25. Вольное цитирование. В Коране (55: 29) говорится: «Его просят те, кто на небесах и на земле, и каждый день Он занят делом».

² *Икбал Мухаммад*. Реконструкция религиозной мысли в исламе. С. 122.

³ *Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal // Thoughts and Reflections of Iqbal*. Ed. by S. A. Vahid. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964. P. 38.

⁴ *Ibid.* С. 53.

⁵ Цит. по: *Maudoodi A. A. Towards Understanding Islam*. Delhi, 1961. P. 89.

⁶ *Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore, 1962. P. 124.

⁷ *Ibid.* P. 126.

удерживать человека «в узде». А для того, чтобы человек мог полностью реализовать заложенные в нем потенции, следует наконец позволить ему положиться на свои собственные ресурсы: «Интеллектуальная ценность указанной идеи состоит в нацеленности на создание независимого критического отношения... и убежденности в том, что любому личному авторитету, претендующему на сверхъестественное происхождение, пришел конец»¹. Человек должен наконец осознать: «Мир — это не только то, что можно ощутить и познать... но и то, что можно сотворить и переделать»². Ярким поэтическим выражением указанной позиции являются стихи Икбала:

«Ты создал ночь — я лампу засветил,
Ты создал глину — чашу я слепил.
Ты сотворил пустыню и леса —
Сады развел я, шахты прорубил.
Стекло сумел я сделать из песка
И яд в противоядь превратил»³.

Икбаловские стихи могут показаться высокомерным притязанием, недопустимым в отношениях с Богом. Они приобретают иной смысл, если вспомнить аят 72 суры 33: «Мы предложили небесам, земле и горам взять на себя ответственность, но они отказались нести её и испугались этого, а человек взялся нести её...»⁴ «Нести ответственность» за сотворенный мир — значит не только охранять его, но и умножать его богатства. Человек тем самым зарекается быть пассивным и бездействовать в случае необходимости.

Для пояснения высказанного тезиса обратимся к анализу острой стоящей в наши дни проблемы индивидуальной и коллективной идентичности. Глобально меняющийся миропорядок спровоцировал превращение нашего времени в «эпоху идентичности», полную страстей и ярости, ибо поиск идентичности разделяет и обособляет⁵.

Свидетельством тотального характера глобализации может служить возникновение новой разновидности идентичности — космополитической. Указанный вид идентичности нередко называют «гибридной».

Возможные последствия «культурной гибридации» многообразны. На уровне индивидов склонность к переменам в собственной

¹ *Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P. 127.*

² *Ibid. P. 198.*

³ *М. Икбал. Ты создал ночь / пер. с урду Н. Павлович // Стихи индийских поэтов. М.: Художественная литература, 1956. С. 202.*

⁴ *Коран, 33: 72.*

⁵ *Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Логос, 2005. С. 390.*

идентификации проявляется главным образом среди мигрантов. Миллионы переселившихся в Северную Америку или Европу, особенно во втором поколении, идентифицируют себя как американцы, канадцы, англичане, немцы, французы, хотя и не порывают связи со своими этническими общинами, сохраняют многие традиции и обычаи предков. Такого рода гибридизация может быть следствием целенаправленной политики государства, принявшего мигрантов. Яркий пример тому — концепция «плавильного котла», проводимая в США. Культурная гибридизация нередко вызвана желанием самих переселенцев добиться «равного» во всех отношениях положения с коренными гражданами западных стран.

Возможна культурная гибридизация и на коллективном уровне. История знает примеры такого рода, имевшие место в условиях длительного проживания в инокультурной среде. Так, переселившиеся в Индию иранские зороастрийцы идентифицируют себя одновременно и как индийцы, и как «парсы» (искаженное — персы). Рожденные от смешанных браков с англичанами индийцы осознают себя в качестве «англоиндийцев» (Anglo-Indians), а не обычных граждан Индии.

В условиях невиданных ранее масштабов глобализации культурная гибридизация будет умножаться. Но трудно себе представить, что в конце концов все люди на земле будут идентифицировать себя с некой единой, всемирной культурой. Есть все основания полагать, что подобные ожидания и предсказания несбыточны. Всякие сравнения опасны, и всё же, поскольку гибридизация — термин, заимствованный из ботаники, позволим себе утверждать: ожидание того, что все разнообразие культур будет сведено к одному гибриду — единой мировой культуре, — столь же иллюзорно и нежелательно, как и ожидание того, что в результате скрещивания вместо множества видов фруктов появится один-единственный.

О невозможности получения однозначного результата наиболее убедительно говорят реалии современности — невиданное по размаху и силе сопротивление, оказываемое культурной глобализации.

Значимое проявление антиглобализма — повсеместно распространенный «фундаментализм», чаще всего акцентирующий религиозную компоненту культуры. Фундаментализму ненавистен культурный нигилизм, для него неприемлемы попытки приспособления к инородным моделям. Он обосновывает идею «спасения» нации через возвращение к «золотому веку». Показательны в этом смысле рассуждения Ахмада Рашиди в статье, недавно опубликованной в сборнике статей иранских авторов. Культурный фундаментализм — это убежденность в том, — пишет А. Рашиди, — что «Восток может заново обрести свою идентичность только путем обращения к своей

изначальной культуре»¹. Иранский ученый справедливо обращает внимание на то, что современному культурному фундаментализму предшествовали сходные настроения и движения вне Азии. Он подобно анализирует движение славянофилов в России, напоминает о негритюде.

Для культурных фундаменталистов характерна убежденность в постоянстве культурной идентичности, ее неподвластности влиянию времени. Дело, однако, в том, что культура — это живой «организм», отзывающийся на перемены в общественном бытии на протяжении всего хода истории. Следует также иметь в виду, что, когда речь идет о культурной идентичности, большое значение имеет и субъективный фактор — культурная идентичность **конструируется**.

Одним из самых ярких и убедительных подтверждений сказанному является история мусульман бывшей Британской Индии. На заключительном этапе антиколониального движения индийские мусульмане стали утверждать, что они представляют собой нацию, отличную от той, к которой принадлежит все остальное индийское население. Вот как аргументировал правомочность этого концепта лидер индийских мусульман Мухаммад Джинна (1876–1948): «Мы, — заявлял он, — нация. Мы утверждаем, что мусульмане и индусы — две нации в полном смысле слова. Мы — нация, насчитывающая сто миллионов и, что еще важнее, имеющая свою культуру и цивилизацию, язык и литературу, искусство и архитектуру, имена и названия, представления о ценностях, законы и моральные нормы, обычаи и календарь, историю и традиции, склонности и амбиции, — короче говоря, у нас свой собственный, особый, взгляд на жизнь. По всем законам международного права мы — нация»².

Прямо противоположную позицию по той же самой проблеме занимал другой лидер индийских мусульман. Маулана Абул Калам Азад (1888–1958), ранее бывший ярым поборником халифатского движения, спустя несколько лет в своей речи на Рамнагарской сессии Индийского национального конгресса в 1940 г. говорил: «Наш язык, наша поэзия, литература, цивилизация, наши вкусы и одежда, наши традиции и бесчисленные повседневные мелочи несут на себе печать общей жизни и единого общества... Наша общественная жизнь в течение более чем тысячелетия привела к созданию **смешанной нации** (выделено мной. — М. С.)»³.

¹ Ахмад Рашиди. Модерн и культурный фундаментализм в России и Иране // Ислам и модерн / пер. с перс. И. Р. Габадулина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2017. С. 188.

² Цит. по: Beg A. The Quiet Revolution. Karachi, 1959. P. 34.

³ Цит. по: Khan A. W. India Wins Freedom. The Other Side. Karachi: Pakistan Educational Publishers, 1961. P. xv.

Религиозный национализм и политика «разделяй и властвуй» британской колониальной власти привели в конечном счете к разделу страны и образованию в 1947 г. двух государств — Индии и Пакистана (букв. «земля чистых»). Но национальное единение, опирающееся преимущественно на религиозную общность, оказалось недолговечным. Пакистан вскоре раскололся на два государства. Восточная часть страны, населенная бенгальцами, добилась независимости и создания самостоятельного государства — Бангладеш (букв. — «страна бенгалов»). За исторически короткий срок люди изменили свою культурную идентичность: сначала с индийской на пакистанскую, основанную на религиозной общности, а затем на бангладешскую, цементирующим основанием которой служит общность языковая.

Приведенный выше пример нельзя считать уникальным. Важную роль политического фактора в конструировании культурной идентичности подтверждает, в частности, ситуация, сложившаяся в Российской Федерации.

Позвольте привести результаты исследования, проведенного в рамках международного исследовательского проекта «Официальные и местные идентичности, формирующие современный мир». В российскую группу участников проекта, работавшую над темой «Дискурс идентичности: религия, культура, нация и империя», вошли ученые из различных областей гуманитарного знания академических центров Москвы, Казани, Махачкалы, Улан-Удэ. Мною как руководителем указанного проекта были обобщены итоги исследования в статье «Этноконфессиональные процессы в современной России». Статья открывает коллективный труд, посвященный анализу религиозного фактора (христианского, исламского, буддистского) в идентификационных процессах на индивидуальном, этническом, национальном и государственном уровнях в РФ¹. Учитывая характер журнала «Ислам в современном мире», остановимся на материалах, касающихся Татарстана и Дагестана.

По ходу истории удельный вес религиозной компоненты в самоидентификации татар менялся от полного доминирования до сведения к минимуму. Хотя в Татарстане наблюдается возрождение упомянутых подходов, появился и новый — «татарстанизм», в основу концепции которого положена идея о татарстанском народе как о нации. Приверженцы данной концепции считают, что ситуация в Татарстане аналогична той, что характерна для Швейцарии — наличие нации, состоящей из нескольких равноправных этносов. Здесь также складывается

¹ Религия и идентичность в России / сост. и отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. 279 с.

поликультурное сообщество, опирающееся на принцип территориального (а не этнического) суверенитета¹.

Примечательно, что и в других республиках политический прагматизм местной элиты, а иногда и здравый смысл людей ведет к конструированию нового типа идентичности, который мог бы объединить проживающие на одной территории этносы, избавить их от межэтнических конфликтов, наносящих ущерб всем участникам. Пример тому — Дагестан.

После распада СССР в Дагестане возникли очаги этноконфессиональных конфликтов разных типов: территориальных, происходивших вследствие того, что границы разделения этнических общностей не всегда совпадают с политико-административными границами; конфликтов, обусловленных социально-экономическими и геополитическими причинами.

Политическое руководство республики нашло выход из создавшейся ситуации в деэтнизации, с целью формирования «дагестанской идентичности», которая сходна с «татарстанской нацией» в том, что обе ориентированы на приоритет общереспубликанской идентичности.

Разница, однако, существенна. Полиэтничность «татарстанской нации» призвана отодвинуть на задний план конфессиональную принадлежность в иерархии факторов, определяющих идентичность жителей Татарстана, а в случае Дагестана, напротив, ориентации на деэтничность сопутствует акцентирование конфессиональной идентичности. Исламский фактор в Дагестане, скорее, объединяет жителей республики, чем разъединяет их, как в Татарстане.

Идентификационные процессы в современной России подтверждают справедливость мнения о том, что культурная идентичность, кристаллизованная в нацию, по своей природе есть результат интеллектуальной и политической деятельности одновременно элит и масс.

Примеры разнообразного решения проблемы идентичности позволяют прийти к некоторым заключениям относительно конфигурации религии и культуры. Их секторальное, т. е. частичное, совпадение обусловлено их сущностным отличием.

Для верующего религия имеет сакральный характер, поскольку верование ниспослано свыше, источник его происхождения трансцендентен, потусторонен, иррационален, отличен от мирского, обыденного. Отсюда устойчивое постоянство, неизменность основоположений верования. Культура как совокупность материальных, духовных и социальных ценностей, созданных и постоянно творимых человеческой

¹ Хакимов Р. С. Сумерки империи (К вопросу о нации и государстве). Казань: Татарское книжное издательство, 1993. 87 с.

деятельностью, отличается динамизмом, гибкостью, открытостью к переменам и созиданию.

Отчужденность культуры и религии, а тем более их жесткое противостояние, для общества губительна. Есть, однако, надежда на возможность их сосуществования и на плодотворное взаимодействие. Для этого следовало бы прислушаться к голосу мудрости. Этот голос раздавался многократно и по всему мусульманскому миру. Таким по праву можно считать голос иранского богослова Мортазы Мотаххари (1919/20–1979): «Ислам способен к принятию изменения как постоянного фактора, а его законы сформулированы таким образом, что учитывают разнообразие условий, времени и места. Изменение, о котором идет речь, означает не отмену старого, но включение в преобразованном виде, и как таковое дозволяемое исламом»¹.

На конференции, посвященной татарскому богослову, историку, просветителю Шигабутдину Марджани (1818–1889) уместно напомнить о его религиозно-философских взглядах. Марджани стремился реформировать сознание мусульман в духе нового времени. Он призывал возвратиться к первоисточникам мусульманской религии — к Корану, сунне — к высказываниям авторитетных муджтахидов и предлагал на основании этих знаний самостоятельно выносить иджтихад. Иджтихад, писал он, «это то, что не доказано ни в Коране, ни в достоверной, известной, знаменитой сунне, и то, о чем нет достоверного, знаменитого, известного иджма. А суть дела в иджтихаде, несмотря на множество его определений, состоит в том, что он — дар могущественный, сила благородная, вытекающая из выполнения суждений Корана и записанного в сунне; посредством которого она [сила] получает возможность большего знания суждений шариата и тайн веры»².

Ш. Марджани выступал против тезиса о том, что время иджтихада прошло. Он прямо говорит об этом в своем трактате *Назурат ал-хакк фи фардийят ал-‘иша ва ин лам йагиб аш-шафак* (Марджани цитирует исламских богословов, сторонников идеи о закрытии врат иджтихада, а затем критически заявляет: «Мы говорим, что доводы, указывающие на необходимость следовать Корану, сунне, иджма’ и кийасу, имеют общий смысл и провозглашают обязательность того, что в них сказано без каких-либо исключений для того или иного человека или

¹ Месбах С. Х. Мотаххари и его концепция соответствия ислама и модерна // Ислам и модерн. Садра, 2017. С. 223.

² Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардийят ал-‘иша ва ин лам йагиб аш-шафак (Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, даже если к ночи не наступает темнота). Казань, 2014. (На татар. яз.). Цит. по: Марджани о татарской элите (1789–1889) М.: ИД Марджани, 2009. С. 23.

времени. Недопустимо отклонение от сказанного в них за исключением неспособности (немогущности к их исполнению), степень которой должна быть определена. Именно поэтому многие ученые заявили, что иджитхад является непрекращающейся обязанностью и правом — вплоть до Судного дня. Соответственно и утверждение о том, что его время кануло в Лету или отсутствуют те, кто способен его осуществлять, является безосновательным»¹.

Литература

Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. М.: «Логос», 2005. 390 с.

Гегель. Философия истории // Соч. Т. VIII. М.; Л.: «Соцэкгиз». 1935. 468 с.

Стихи индийских поэтов / пер. с хинди и урду; сост. Е Чельшев. М.: Художественная литература, 1956. 424 с.

Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл. и коммент. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2002. 200 с.

Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардыййат ал-'иша ва ин лам йагыб аш-шафак (Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, даже если к ночи не наступает темнота). Казань, 2014. (На татар. яз.).

Адыгамов Р. К. Проблемы исламского права в наследии Шигабутдина Марджани // *Minbar. Islamic Studies*. 2019. № 12(2) С. 499–510.

Месбах С. Х. Мотаххари и его концепция соответствия ислама и модерна // *Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадулина*, науч. ред. Е. А. Фролова. М.: «Садра», 2017. С. 206–234.

Рашиди А. Модерн и культурный фундаментализм в России и Иране // *Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадулина*, науч. ред. Е. А. Фролова. М.: «Садра». 2017. С. 177–205.

Религия и идентичность в России / сост. и отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. 279 с.

Хакимов Р. С. Сумерки империи (К вопросу о нации и государстве). Казань: Татарское книжное издательство, 1993. 87 с.

Марджани о татарской элите (1789–1889) / пер. со ст.-тат. и примеч. А. Н. Юзеева, И. Ф. Гимадеева. М.: Изд. дом Марджани, 2009. 116 с.

Beg A. *The Quiet Revolution. A Factual Story of Political Betrayal in Pakistan.* Karachi, 1959. 270 p.

¹ *Марджани Ш.* Назурат ал-хакк фи фардыййат ал-'иша ва ин лам йагыб аш-шафак. Цит. по: *Адыгамов Р. К.* Проблемы исламского права в наследии Шигабутдина Марджани // *Minbar. Islamic Studies*. 2019. No. 12 (2). С. 502.

Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal // Thoughts and Reflections of Iqbal. Ed. by S. A. Vahid. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964. 381 p.

Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. London: Oxford University Press, 1934. 198 p.

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

References

Bauman Z. (2005). *Individualizirovannoe obshchestvo* [The Individualized Society]. Moscow: Logos. 390 p.

Hegel G. W. F. (1935). *Filosofiya istorii* [The Philosophy of History]. *Sochineniya*. Vol VIII. Moscow, Leningrad: Socekiz. 468 p.

Chelyshev E. (Ed.) *Stihi indijskih poetov* [Indian Poetry]. Moscow: Hudozhestvennaya literatura, 1956. 424 p.

Mardzhani Sh. (2014). *Nazurat al-haqq...* [Viewing of Truth...]. Kazan:

Adygamov R. K. Problemy islamskogo prava v nasledii Shigabutdina Mardzhani [Problems of Islamic Law in the Sh. Marjani's Heritage. *Minbar. Islamic Studies*. 2019. № 12 (2) Pp. 499–510.

Mesbah S. H. (2017). Motahkhari i ego koncepciya sootvetstviya islama i moderna [Mortaza Mutahhari and His Doctrine of Correlation Between Islam and Modern]. Frolova E. A. (Ed.) *Islam i modern: sbornik statej*. Moscow: Sadra. Pp. 206–234.

Rashidi A. (2017) Modern i kul'turnyj fundamentalizm v Rossii i Irane [Modern and Cultural Fundamentalism in Russia and Iran]. Frolova E. A. (Ed.) *Islam i modern: sbornik statej*. Moscow: Sadra. Pp. 177–205.

Stepanyants M. T. (Ed.) (2003). *Religiya i identichnost' v Rossii* [Religion and Identity in Russia]. Moscow: Vostochnaya literatura. 279 p.

Hakimov R. S. (1993). *Sumerki imperii (K voprosu o nacii i gosudarstve)* [Twilight of the Empire. About Nation and State]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 87 p.

Mardzhani o tatarskoj elite (1789–1889) (2009). Moscow: Izdatel'skiy dom Mardzhani. 116 p.

Beg A. (1959). *The Quiet Revolution. A Factual Story of Political Betrayal in Pakistan*. Karachi, 1959. 270 p.

Iqbal M. (2002). *Reconstructia religioznoi mysli v islame* [Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Moscow: Vostochnaya literatura. 200 p.

Iqbal M. (1934) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: Oxford University Press. 198 p.

Iqbal M. (1964). *Islam as a Moral and Political Ideal. Thoughts and Reflections of Iqbal*. Ed. by S. A. Vahid. Lahore: SH Muhammad Ashraf. 381 p.

Khan A. W. (1961). *India Wins Freedom. The Other Side*. Karachi. Pp. Xv, 405.

RELIGION AND CULTURE IN DYNAMICS OF TIME

Abstract. Unlike the creed sent by Allah through the Prophet Muhammad, the creator of culture is a human being's creative activity guided by Knowledge. Faith and Knowledge differ in their relations to Time and the changes involved. The alienation between culture and religion, and especially their rigid opposition, are damaging for the society. The article refers to examples of the fruitful interaction between Faith and Knowledge, thanks to the Muslim's «keen sense of the reality of Time, and the concept of Life as a continuous movement in Time» that they had borrowed from the Prophet, who thought “in terms of life and movement with a view to create new patterns of behaviour for mankind” (M. Iqbal), as well as the creative use of *ijtihad*.

Keywords: religion, culture, Islam, identity, *ijtihad*, reconstruction of religious thought, M. Iqbal, Sh. Mardzhani.

Marietta T. STEPANYANTS,

Dr. Sci. (Philos.), Full Professor,

Honoured Scholar of the Russian Federation, main researcher,

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences

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

E-mail: marietta@iph.ras.ru





26.00.01 Теология (Отрасль науки: Философия)

УДК 141.336

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-4-37-54

Е. А. Фролова

Институт философии РАН, г. Москва

«АРАБСКИЙ РАЗУМ» В КУЛЬТУРЕ ИСЛАМА (СРЕДНИЕ ВЕКА)

ФРОЛОВА Евгения Антоновна —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр. Институт философии РАН

(115172, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: ea-frol@yandex.ru

Аннотация. Выражение «арабский разум» достаточно многопланово, оно ставит одновременно разные проблемы — проблему разума как такового и его связи с арабским языком, арабской культурой. Разобраться в сложности задачи, хотя бы отчасти, позволяет погружение в разные пласты культуры — в религию ислама, его теологию, в науку о праве, философию, поэзию, фольклор. Историко-культурный взгляд на «разум» даёт возможность оттенить его эпистемологические грани, его неоднозначность и даже множественность, свидетельствующую о богатстве и многогранности привычного понятия «разум». Рассмотрение «разума» в тесной связи с изменениями, происходившими в культуре арабов и народов, вошедших в состав Халифата, позволяет увидеть также сохранившуюся связь с его доисламским мировидением, пережитки в нем «джахилийного» сознания и возникновение новых форм восприятия, осмысления мира, таких как «наука о вере», логика, философия, науки о природе и обществе.

Ключевые слова: разум, ислам, арабский язык, культура, фикх, философия.

Для цитирования: Фролова Е. А. «Арабский разум» в культуре ислама (Средние века) // Ислам в современном мире, 2019; 4: 37–54;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-37-54

Статья поступила в редакцию: 10.09.2019

Статья принята к публикации: 09.11.2019

Горячо обсуждавшееся в последние десятилетия XX века выражение «арабский разум», которое стало фактически широко употребляемым понятием, было предложено марокканским философом Мухаммадом Абидом ал-Джабири (1935–2010). Остановившись на таком компоненте понятия, как «разум», ал-Джабири дает разные его определения, выделяет те его качества, которые помогают ему решить задачу, вставшую перед ним в данный момент. Прежде всего его интересует разум как «когнитивная способность», как «инструмент, создающий теории», «инструмент интеллектуального производства, а не его продукт»¹. Такие определения ал-Джабири считает предварительными, но они позволяют ему перейти из области идеологии в область эпистемологии. Использование понятия «мысль» позволяет, в свою очередь, соединить разум с культурой, арабской культурой. Разум предстаёт как весьма объёмное образование, соединяющее в себе разные проявления психической деятельности (тем более что ал-Джабири признаёт «множественность» разумов и логик²). И тогда это понятие допустимо принять как рабочий инструмент, как своего рода метафору, которую можно использовать при описании тех или иных аспектов психики. В нём, однако, допустимо видеть и смысловую конструкцию, с помощью которой можно рассматривать разные пласты исламской культуры — именно культуры, — и как раз историко-культурный взгляд на «разум» дает возможность оттенить его эпистемологические грани.

* * *

Усилия Мухаммада в борьбе с язычеством и утверждение новой веры были направлены против идолопоклонничества и суеверий. Однако и поклонение идолам в лице святых, и веру в приметы, в существование джиннов, шайтанов (см. суру «Джинны» и 38: 35 (36)/36 (37) из народного сознания невозможно было устранить. Джинны обитают в горах, ими кишит земля и небо, без них не обходится рынок. О прочности суеверий говорит хотя бы рассказ о том, как убившей змею Аише приснился тревожный сон — а вдруг змея была джинном-мусульманином. Искупление этого убийства стоило жене Пророка

¹ *Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text [Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World]. London: I. B. Tauris, 2011. P. 6, 7.*

² *Ibid. P. 20.*

12 тысяч дирхемов¹. В чудеса магии верили и продолжают верить даже образованные люди.

В статье «Арабский разум. Его начала в бедуинской поэзии»², опираясь на работы М. А. ал-Джабири (Ал-Хитаб ал-арабийй ал-муасир. Бейрут, 1982; Таквин ал-акл ал-арабийй. Бейрут, 1984; Бина ал-акл ал-арабийй. Бейрут, 1986 и др.), я попыталась выделить основные характеристики «разума» бедуинов — образность, риторичность, метафоричность, приемы аналогии. Целью настоящей статьи является анализ сдвигов в сознании, которые произошли с возникновением и утверждением религии ислама.

Перед Мухаммадом и его преемниками стояла задача — утвердить и закрепить установления новой религии, подавив сопротивление догосударственных, общинно-родовых структур, существовавших в разрозненных арабийских городах, таких как Мекка и Ясриб (Медина). Кстати, в приморских городах Южной Аравии, издавна связанных экономически с другими соседними культурами — персидской, христианской, иудейской, — принятие ислама происходило достаточно бесконфликтно. Осевшие здесь представители этих культур нуждались в защите налаженных хозяйственных связей, поэтому они приняли нормы становящегося исламского государства, разумно строящего свою международную политику. «И если бы не защита Аллахом людей одних другими, то разрушены были бы скиты, и церкви, и места молитвы» (Коран, 22: 41 (40)).

Тема рациональности, места «разума» в исламской культуре составляет центральный пункт нашего анализа, но прежде нужно определить место в ней «арабского разума», именно *арабского*. Этот феномен теснейшим образом связан с арабским языком. Ал-Джабири замечает, что «красноречие, а не только разум определяет его [араба. — Е. Ф.] природу»³, и «мы, таким образом, можем при изучении элементов арабского разума утверждать приоритет арабского языка как наиболее важного для арабов, наряду с религией, условия создания арабской цивилизации. Арабский язык есть часть идентичности араба»⁴. Поэтому, когда мы говорим об арабском разуме, учитывая его связь с языком, нельзя забывать, что распространение и поэтому влияние арабского языка не было тотальным.

Начавшиеся еще при Мухаммаде и расширившиеся при его преемниках завоевания привели к созданию империи Халифата, которая

¹ См.: *Лейн Эдвард*. Арабский мир в эпоху «Тысячи и одной ночи» / пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2009. С. 34.

² *Фролова Е. А.* «Арабский разум». Его начала в бедуинской поэзии / «Ислам в современном мире». 2018. Т. 14. № 4. С. 25–44.

³ *Al-Jabiri M. A.* The Formation of Arab Reason. P. 83.

⁴ *Ibid.* P. 104.

включила в себя территории Ближнего Востока, Средней Азии, Закавказья, Северной Африки, Испании. Естественно, что вошедшие в Халифат народы сохранили свою культуру и свой язык. Даже спустя столетия арабский язык не стал для них языком обыденного общения, а главенствующие позиции занял только в «элитарной» культуре — среди образованных людей и в сфере административной деятельности. Эти его функции будут рассмотрены более подробно ниже, сейчас же важно отметить, что ни к туарегам, ни к египетским феллахам, ни к простолюдинам других народов литературный арабский язык, язык Корана, отношения не имел. Хотя молитвы велись на арабском языке, но это не делало его более доступным. Скорее язык становился преградой между Кораном, основным источником веры, и подавляющей массой верующих.

Таким образом, значимость «арабскости» разума, её действия сокращается до размеров, определяемых наличием грамотных арабов, и это значит, что при исследовании «арабского разума» язык может отступить на второй план.

Итак, для начала остановимся на теме **разума**. В современных языках «разум» в его привычном употреблении, утрачивая свои этимологические корни, оказывается вместилищем многих смыслов, условным знаком, отвлечённым, абстрагированным обозначением богатого содержания. Трудно признать, что Мировой разум, теоретический разум, разум практический и разум как определенная сторона человеческой психики суть одно и то же — эманации, размножение одного, общего разума. Не лучше ли признать, что во всех этих случаях речь идет о разных разумах, которые множественны, а разум «вообще» есть одно из качеств, свойств психики. В дальнейшем на такое понимание разума я и буду опираться при описании его судьбы, его перипетий.

Вернемся к теме «арабского разума». Прежде всего новая религия взяла на вооружение разум при выработке догматики; он стал не просто опорой, но и благодаря фикху важнейшей сферой приложения логики; доводами от разума оперировали богословы, законоведы и правители. Но такое широкое проникновение разума практически во все сферы жизни показывает, что нужно уточнять, о каком разуме в каждом конкретном случае идет речь: идет ли разговор о сознании верующих, их понимании, а точнее, восприятию уложений новой религии, о принятии требований фикха, об отношении к правительственным законам, указам и т. д. И оказывается, что «разум» множится, в зависимости от того, в какой области он применяется, — формализуется в одних случаях, наполняется художественными образами, интуитивным видением — в других и т. д. На этих сторонах функционирования разума я и хотела бы остановиться более подробно.

Предлагаю начать с социального аспекта «разума», с того, как его понимание меняется от одного общественного слоя к другому.

Знакомство с арабо-мусульманской культурой раскрывает обширность функционирования в ней рационального начала. Но если оставить в стороне высокое предназначение *ratio*, можно ли обнаружить его в нижних социальных слоях? Литература Средних веков по этому поводу безмолвствует. Вот как, совершая хадж из Испании в Мекку, описывает арабские города XII века и их жителей Ибн Джубайр¹. Оставившись в Александрии, Каире, он рассказывает о мечетях, дворцах, садах, гробницах. В книге содержится упоминание о пленных каменотесах-румийцах, о находящейся у источника «Два раба» могиле умерших от жажды рабов — но это всё, что можно узнать о плебсе. Правда, сообщается, что в Багдаде «несметное» число бань и около 30 медресе, а в Мосуле жители совершают добрые дела и приветливы. Ибн Джубайр также обращает внимание на обычай при ходьбе держать руки за спиной, на почитание человека, у которого полы одежды влачатся по земле и т. п. Сказки больше повествуют о простом люде: о хитром (хитрость — одна из характеристик разума?) бедняке Али Бабе, обманувшем разбойников; существует много рассказов и анекдотов о Ходже Насреддине и его арабском прототипе Джохе — бродяге, плуте, вольнодумце, об Абу Зейде, еще одном нищем бродяге и плуте, герое «Макам» Абу Мухаммада ал-Харири (1054–1122)². Но и Насреддин, и Джоха, и Абу Зейд — вымысел, придумки о неординарных персонажах, народных «героях», вырванных из рутинной жизни, воплотивших в себе некоторые черты простого люда, но все же далеких от жизни последнего.

Существует и сохраняется в культуре такой ее пласт, как фольклор: многочисленные пословицы и поговорки передают накопленную веками житейскую мудрость людей, касающуюся отношения к труду, оценки ума, знания, справедливости, счастья, горя, семьи, жизни, смерти³.

Должны пройти столетия, прежде чем взор исследователей, художников, политиков, писателей обратится к простому народу, о «разуме» которого пойдет речь. Относительно же Средневековья можно строить предположения только по аналогии, признавая, что и феллахи, и низовые горожане обладали «практическим разумом», эмпирическими (не в смысле научной эмпирики, а в смысле противоположной ей,

¹ *Ибн Джубайр*. Путешествие просвещенного писателя, добродетельного, проникательного Абу-л-Хусайна Мухаммада ибн Ахмада ибн Джубайра ал-Кинани ал-Андалуси ал-Баланси, да будет милосерден к нему Аллах! Аминь / пер. с араб., вступ. ст. и примеч. Л. А. Семенов. М.: Наука, 1984. 296 с.

² *Абу Мухаммад ал-Касим ал-Харири*. Макамы. Арабские средневековые плутовские новеллы / пер. с араб. М.: «Наука», 1987. 267 с. См. также: *Абу-л-Фарадж*. Книга занимательных историй / пер. с сир. М.—Л., 1961. С. 72–86 и 93–107; *Лейн Эдвард*. Арабский мир в эпоху «Тысячи и одной ночи».

³ Арабские народные пословицы и поговорки / пер. с араб. Г. Ш. Шарбатова. М., 1961. 61 с.

отличной от нее эмпирики повседневного бытия) знаниями, нужными им в быту повседневной жизни. Их сознание предстаёт — из-за отсутствия сведений — как безликая, анонимная, массовидная, обобщенная «разумность», в которой присутствуют и здравый смысл, и образность, и, возможно, что-то еще, не видимое глазу. Это — сознание, подчиненное примитивной хозяйственной рутине и выполнению основных религиозных предписаний. Причем, как мне представляется, и сознание, и поведение определялись прежде всего хозяйственными интересами людей, когда требования веры могли уступать место элементарным потребностям организма, например, потребности в отдыхе. Я вспоминаю поразившую меня во время пребывания в Иордании сценку. Петра, полдень, призыв муэдзина к молитве; в долине расположились на отдых со своими верблюдами их хозяева, уставшие от пожеланий и капризов бездельников-туристов; продолжая общаться друг с другом, ни один из них не пошевелился, не предался молитве, как будто призыв к ней их не касался. Что это — остатки джахилийного сознания или что-то иное, диктовавшее такое поведение?

Вспомним бедуинскую поэзию, простоту и непосредственность восприятия поэтов, воспевавших подвиги сородичей, природу, возлюбленную, и сравним с лирикой, возникшей в мусульманском городе. И. М. Фильштинский, сопоставляя их, замечает, что поэтическое воображение городских лириков, пришедших на смену бедуинским, становится более живым, наполняется фантазией. «Вместе с тем перемещение литературных центров в резиденции халифов и их эмиров отрывает поэтов от природы пустыни и бедуинской среды, лишает их всё ещё обязательные описания аравийской природы былой непосредственности»¹.

Думается, что обыденное сознание и в эпоху ислама определялось жизненными потребностями, то есть здравым смыслом. Вместе с тем «повседневное сознание постоянно выходит за пределы повседневного бытия, поскольку не только выражает реальность повседневности, но и адаптирует к себе сферы неординарной деятельности»². «Разум» и вслед за ним поэзия переходят с уровня примитивной (изначальной) культуры на уровень культуры развитой. Исследователи поэзии этого времени отмечают, что наряду с преобладающим официальным жанром придворных панегириков в ней распространяется гедонистическая лирика, воспевание радостей жизни, застольного общения. Поэтические образы становятся более тонкими, изысканными, как у ас-Санаубари (ум. 945): «Жемчужный воздух в небе тает, и землю

¹ Фильштинский И. Арабская поэзия средних веков // Арабская поэзия средних веков. М.: Изд-во «Художественная литература», 1975. С. 702.

² Касавин И. Т., Щавелев С. П. Анализ повседневности. М.: Канон-плюс, 2004. С. 76.

яхонт пламенит»; «Благоуханье томной розы, гвоздика, мята, базилик... / Как расточает ароматы кругом рассыпанный цветник!». Или: «Вот кошка возлежит на шелковой подушке, / Недвижен сонный взгляд, лишь вздрагивают ушки»¹. В противовес гедонистическим настроениям пробуждается интерес к героическому прошлому предков. Приверженец древних традиций Абу Таммам (ум. 846) прославляет храбрость воинов в сражениях с византийцами: «И если из этого рода мужи, / Взметая мечи, понукают коней, / То вынужден недруг сдавать рубежи: / Атак не бывает сильней и грозней»². В стиле бедуинских касыд пишет о горестях любви ал-Бухтури (ум. 897): «О дайте мне счастье обильные слезы излить, — / Любовь я утратил, меня перестали любить. / Из глаз истомленных, солёные хлыньте, ручьи, / Рыдать прикажи мне, страданье моё облегчи!»³ Совершенно иные, богатые нравственным содержанием стихи составляют наследие Абу-л-Ала ал-Маарри (ум. 1057): «Зачем надежд моих высокий свет погас / И непроглядный мрак не покидает глаз? / Быть может, позабыв, что людям сострадали, / Вы, люди, вспомните слова моей печали»⁴.

Глубоко философские поэтические строки выходят из-под пера великого суфия Ибн Араби (ум. 1240): «Я вам откликаюсь всем трепетом, жилкою каждой, / Всем скрытым томленьем и всей неужемной жаждой... О, кто мне поможет пылать без угара и дыма / В слиянье немом, в единении с вечно любимой!»; «Я вижу сонмы звёзд, служу во многих храмах / И сторожу луга бесчисленных земель. / Я древний звездочёт, пастух степей, я — инок. / И всех троих люблю, и все они — одно»⁵. Ярко эмоционально выражает в философских стихах свою приверженность Богу Ибн ал-Фарид (ум. 1234): «Моя любовь сильней, чем страсть Маджнуна»; «О нет, любовь — не сладкое волненье, / А горечь мук и искус для людей!»; «Что мне покой? Не любя и не веря, / Жить? — Свой покой я бросаю в пожар... / Радость горенья, богатство потери! / Зарево в сердце — бесценнейший дар!» «Любовь моя, я лишь тобою пьян, / Весь мир расплылся, спрятался в туман, / Я сам исчез, и только ты одна / Моим глазам, глядящим внутрь, видна. / Так, полный солнцем кубок пригубя, / Себя забыв, я нахожу тебя. / Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты / Земного мира — исчезаешь ты»⁶.

Каждый поэт уникален, уникален и его разум. Нет одного разума для всех, общий разум — абстракция. Огюст Ренуар едко заметил: «Какая это гадость — голый разум». Можно, конечно, рассуждать об

¹ *Ас-Санубари*. Арабская поэзия средних веков. С. 431, 433.

² *Абу Таммам*. Арабская поэзия средних веков. С. 301.

³ *Ал-Бухтури*. Там же. С. 314.

⁴ *Абу-л-Ала ал-Маарри*. Там же. С. 444.

⁵ *Ибн Араби*. Там же. С. 663 и 665.

⁶ *Ибн ал-Фарид*. Арабская поэзия средних веков. С. 521.

общих чертах, присущих поэзии как таковой, разложить по полочкам все составляющие ее компоненты. Но тогда мы будем иметь дело с теорией, наукой о поэзии, а не с её живым содержанием, которое даёт пищу уму и чувства.

Разум выдающихся людей создает творения, которые становятся всеобщим достоянием, частью сокровищницы культуры, из которой люди черпают знания и творческую силу. Именно культура и является материальным и духовным воплощением разума, своего рода Мировым Разумом, если пользоваться терминологией средневековых философов.

Ал-Фараби вслед за Аристотелем отмечает, что в передаче представлений о вещах поэзия опирается прежде всего на воображение. Но суждение, базирующееся на воображении, «на много ступеней», по мнению ал-Фараби, отдалено от вещей. «Высказывания, использующие воображаемые вещи, направлены на то, чтобы побудить слушающего совершить какой-нибудь поступок, вызываемый образом... Это выражается [у слушающего] в том, что у него, независимо от того, верно ли его образное представление или нет, возникает желание добиться вещи, которая ему представилась, или избегнуть, уничтожить, возненавидеть ее»¹. Признавая за поэзией возможность воздействия на людей, ал-Фараби предостерегает, что вызываемые при этом эмоции — именно эмоции, а не осознание — могут привести к нежелательным последствиям. Поэтому апеллирующую к чувствам, а не к рассудку поэзию он ставит на последнее, в градации эвристической значимости, место.

Более высокое место он отводит риторике, связанной прежде всего с юриспруденцией, фикхом, что тем самым позволяет перейти при оценке разума на следующую ступень.

В отстаивании прав на самостоятельное по отношению к вероучению место фикх особую роль отводит разуму, логике. Разум — силлогистика, рассудок, практический разум, здравый смысл и другие компоненты рациональной деятельности человека — стал основой, на которой складывалось учение о праве. Вплоть до середины VIII столетия жители Халифата пользовались правовыми нормами, бытовавшими еще в доисламские времена. Однако новая государственная идеология, новая религия нуждались в систематизации предписаний Корана, в теоретическом обосновании его установлений. И здесь в дела религии вторгалось право, удостоверявшее правомерность тех или иных толкований айатов Корана, достоверность хадисов — вероучение и право, фикх, смыкались.

¹ Ал-Фараби. Об [искусстве] поэзии // Ал-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1975. С. 553.

Но помимо задач, связанных с религией, стояла проблема выхода за рамки доисламских форм ведения судебных дел, решений, основанных на примитивных нормах. Фикх вырабатывал новые понятия, собственную методологию, опираясь, когда невозможно «извлечение» (*истинбāt*) решений из Корана и сунны, на единогласное мнение мусульманской общины (*иджмā'*), на рациональные методы выработки решений (*иджитихād*). Юриспруденция стала областью, где утверждалась сила разума, его свободное развитие. Размышляя о путях развития фикха, ал-Джабири обращается к работе Абд ар-Разика «Введение к истории мусульманской философии»: «*Иджитихād* через *ра'и* есть первое, в чём была выражена у мусульман рациональная теория, и это направление росло и процветало под попечением Корана, религии. И из него выросли школы фикха, в этом же гнезде созрела и процветала философская наука — наука “основ фикха”, на этой почве вырос также и суфизм»¹. Четкие определения основных категорий фикха впервые дал аш-Шāфи'ий (ум. 820) в трактате *Ар-Рисāла*. «Специфика фикха состояла в том, что он занимался решением практических вопросов с помощью рационального “приложения” иррациональной, “переданной” религиозной истины к частным случаям»²; «*ал-фикх*, с одной стороны, представлял собой умозрительную доктрину, а с другой — был ориентирован на практику регулирования общественных отношений»³. Проблема справедливости, обсуждавшаяся в этике, в фикхе находила практическое решение, например, в норме равенства всех — бедняков и богатых, мусульман и немусульман, что отчасти выражается понятием «*шūrā*» (совет), который традиционно приравнивают к «демократии». Утверждая идею справедливого властителя и порицая абсолютный деспотизм, «*шūrā*» не означает обязательной ответственности и правителя, и выборщиков совета. Как отмечает ал-Джабири, «*шūrā*», апеллирующий к достоинствам правителя, а не к нормам должностования⁴. Тут вспоминаются требования к правителю, подробно изложенные в трактате ал-Фараби «О взглядах жителей добродетельного города»⁵.

В X веке фикх сложился как самостоятельная дисциплина. В нем определились четыре школы, установившие твердые юридические каноны, которым факихи должны были следовать в практических

¹ Абд-ар-Рāзик. Тамхид ли тāрих ал-фалсафа ал-ислāмийа. Каир, 1959. С. 142.

² Сюкияйнен Л. Р. Фикх // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: «Мысль», 2001. С. 187.

³ Сюкияйнен Л. Р. Ал-Фикх // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 256.

⁴ См.: Ал-Джабири М. А. Ад-Димукратиййа ва хуқуқ ал-инсан. Бейрут, 1994. С. 45.

⁵ Ал-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Ал-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1970. С. 193–377.

делах. «Множественность школ — исторический факт, но если в классический период они всё же спорили друг с другом, отстаивая каждая собственные позиции как истинные, то в постклассический период, с так называемым «закрытием врат иджтихада», господствующие четыре суннитские школы права были сочтены равноправными, они признали правильность решений, выносимых представителями друг друга, и должны были прекратить споры между собой»¹. Так сформировался, по определению ал-Джабири, «фикховый разум», ставший на столетия помехой для развития свободной мысли.

При рассмотрении правовых вопросов путем «извлечения» решений по ним из Корана и сунны основным методологическим приёмом служила аналогия, поиски прецедентов, того, как в подобных случаях поступал, как оценивал подобные факты Пророк. Более корректным здесь будет обращение не к современным сочинениям по логике, а к трактату мыслителя той эпохи ал-Фараби — «Силлогизм» (*Китаб ал-кийас*): «Вывод по аналогии — это перенос суждения с одного частного случая на другой, сходный с ним [случай], при том что один из них более известен, чем другой, и оба они объединены общим смыслом, на основании чего выносятся суждение»². Путь вынесения решений по аналогии авторитетный, но вряд ли является доказательным, поскольку два события, особенно разделенные местом и временем, вряд ли могут быть тождественными, тем более если они касаются житейских вопросов, которые во множестве описываются в труде Абу Йусуфа Йа'куба *Китаб ал-харадж*³. В этом труде постоянно подчёркивается обязанность судьи быть беспристрастным при разборе дела. Но толкование рассматриваемого факта через сопоставление его с событием, изложенным в Коране или сунне, уже предполагает известного рода субъективность. Так насколько судебные решения могут быть объективными? И здесь снова хочется обратиться к трактату ал-Фараби «Силлогизм», в котором он формулирует различие между категорическим суждением и условным и определяет значимость силлогизма.

Особое место в учении ал-Фараби о силлогизме занимает раздел о юридических силлогизмах. Специфика их заключается в том, что наряду с ассерторическими суждениями, требованиями категорического запрета на какое-то действие, имеются исходящие от Пророка указания, которые являются не непременно, но желательными,

¹ Смирнов А. В., Солондаев В. К. Процессуальная логика. Рукопись. С. 43.

² Ал-Фараби. Силлогизм // Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР. Алма-Ата, 1975. С. 299.

³ Абу Йусуф Йа'куб. Китаб ал-харадж // Хрестоматия по исламу. М.: «Наука», Издательская фирма «Восточная литература», 1994. С. 167–202.

например: «Избегайте утверждать ложь» или: «Совершайте омовение ваших лиц и рук». Таким образом, фикх имеет дело с нормами поведения людей, отличными от законов, которыми оперирует наука. Юридические суждения относятся не к аподиктическим, а к диалектическим и риторическим. Предполагается, что могут быть разные мнения по одному и тому же вопросу, и требуется определить, какое из мнений достоверно. Но мнение потому и мнение, что доказательство его истинности невозможно. Решение в таком случае подчас зависит от ораторского искусства того, кто представляет дело — обвинитель или защитник, — от умения с помощью красноречия убедить судью в достоверности нередко сомнительных утверждений, фактов. «Искусства, в которых применяются эти заключения, требуют большой снисходительности в сообщении познаний»¹. Диалектическое суждение строится на наличии двух противоположных утверждений: каждое из которых представляется истинным. Но эта истинность, как полагает, следуя Аристотелю, ал-Фараби, будет таковой только для нас, а не «согласно своему существованию в вещи»². Если диалектика требует исследования истинности противоположных суждений, то риторика не ставит такого вопроса, она «предназначена только для убеждения»³, она помогает обольщать «слушателей посредством возбуждения у них страдательных состояний души, которые склоняют их сердца к тому, чтобы поверить в правдивость речей говорящего и лживость речей его противника»⁴. Иногда риторика, защищая ложный тезис, может прибегать к софистике и сознательно уводить слушателя в сторону от истины.

Вывод, который следует из предшествующего описания «разума» в фикхе, это признание его в качестве сложившегося феномена — во-первых, признание достаточно косным образованием и, во-вторых, не оперирующим знанием, признаваемым истинным, то есть более полноценным, чем поэтическое, но более ущербным, чем знание научное, не говоря уже о стоящем особняком знании религиозном.

Переход в сферу веры означает погружение в пучину проблем — область, слишком особую и обширную, требующую специального глубокого анализа того, чем является религиозное знание. Поэтому при описании «разума» в его отношении к религии я коснусь только некоторых аспектов этого отношения — речь пойдет в основном о теологии.

¹ Ал-Фараби. Силлогизм. С. 359.

² Ал-Фараби. Риторика. С. 445.

³ Там же. С. 468.

⁴ Там же. С. 479.

Аравия VII века, накануне принятия ислама, была, как выражается Е. А. Резван, «последним бастионом» семитского язычества¹. Сохранились имена идолов, которым поклонялись арабийцы и святылища которых почитались, этим божествам приписывались разные функции — помощь в защите от врагов, дарование дождя и др. Существовали мифы, описывающие власть этих божеств, но, как отмечают исследователи, развитой мифологии, подобной греческой или индийской, у бедуинов не было; сознание арабийцев наполнялось проникающими от христиан и иудеев библейскими преданиями. М. Б. Пиотровский в книге «Коранические сказания»² подробно разворачивает одни за другими притчи, предания, дошедшие до Мухаммада от предшественников: рассказы об Ибрахиме (Аврааме), Мусе (Моисее), Исе (Иисусе). Существует предание о ниспосланном Мухаммаду на горе Хир'а откровении, о сомнениях пророка относительно подлинности божественного характера откровения. Но сомнения устраняются ссылкой на аналогичные события, пережитые Моисеем, то есть все испытания обретают как бы реальную почву. Постоянно напоминает, что Бог создал мир, с его горами, полями, садами, оазисами, для человека, и он может и должен наслаждаться этими дарами. Даже звезды прежде всего предназначены для пользы путников, чтобы те «находили по ним путь во мраке суши и моря» (6: 97), а солнце и луну Аллах дает для «расчисления» (6: 96).

Одно из основных требований Мухаммада к верующим выразилось в призыве к знанию: «И знайте, что среди вас — посланник Аллаха» (49: 7). Посланник Бога наделен знанием, которое он стремится внушить людям, сопротивляющимся этому знанию: «Почему же вы препираетесь о том, о чем у вас нет знания?» (3: 59 (66)). Тема лицемерия в отношении признания истинной веры, нежелания отказаться от прошлых заблуждений повторяется из суры в суру; заблуждениям, лжи противопоставляется вера, основанная на знании могущества Аллаха, указанного им пути благочестия и спасения. Вера должна покоиться если не на полном или частичном знании учения, то, во всяком случае, на признании (доверии, вере) мудрости того, кто преподносит его от лица Бога (Знающего), на осознанном отказе от прежних заблуждений (2: 9 (10), 11 (12), 12 (13), 31 (33), 39 (42), 71 (76), 72 (77), 74 (80), 83 (89), 100 (106), 141 (146) — это ссылки только на одну из 114 сур).

Апеллируя к истории древних пророков, Мухаммад обосновывает правоту своих действий. Сообщаемые Кораном предания

¹ Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 608 с.

² Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1991. 219 с.

о библейских пророках и о битвах первых мусульман за веру приобретают статус «достоверных фактов», а не выдумок — так строился исламский «разум». Коран — это «Книга, стихи которой разъяснены в виде арабского Корана для людей, которые знают» (41: 2 (3)); «Ниспослал Он тебе писание в истине, подтверждая истинность того, что ниспослано до него» (3: 2 (3)). Итак, первая форма доказательства — указание на то, что в прошлом такая истина уже сообщалась Аллахом и не прислушивавшиеся к ней были наказаны, а кто, как Нух (Ной), выполнил совет Бога, был спасен. И таких примеров в Коране приводится немало: «И сколько селений Мы погубили! Приходила к ним Наша ярость ночью или когда они покоились» (7: 3 (4)). «Скажи тем, которые не уверовали: “Будьте вы побеждены и собраны в геенну. Скверно это седалище!”» (3: 10 (12)). «О, проклятие Аллаха над несправедными, которые отклоняются от пути Аллаха!» (11: 21 (18)/22 (19)).

Чтобы человек не потерялся в поисках пути, ему ниспосылаются знамения (знаки). Они давались и предшественникам: «К вам пришел Муса с ясными знамениями» (2: 86 (92)). Богоугодные поступки, — а Аллах всезнающ, — и поступки несправедные не проходят невидимыми: «Кто же несправедливее того, кто измышляет лживое на Аллаха или считает ложью Его знамения?» (10: 18 (17)). «И когда придут к тебе те, которые веруют в Наши знамения, то говори: «Мир вам!» Начертал Господь ваш самому Себе милость... И так Мы разъясняем знамения, чтобы стал ясным путь грешников!» (6: 54/55).

Но в чём заключаются разъяснения? Опять же в ссылках на положительный или отрицательный опыт, в посулах, что тех, «которые уверовали и творили благое, — Господь их поведет их по их вере; потекут под ними реки в садах благодати» (10: 9), а тех, которые согрешили, он покарает. Правильный путь означает вручение себя Богу: «Веди нас по дороге прямой» (1: 5 (6)). На этом заканчивается «знание» верующего, главное — вера без сомнения, сомнение присуще неверующим в Аллаха и в Последний день. «...сердца которых сомневаются, — и они колеблются в своем сомнении» (9: 45). Таким образом убеждение строится по принципу: «Я знаю — знайте и вы». Знание оказывается при этом результатом послушания, а не доказательства; тем не менее выбор в пользу этого знания остаётся «разумным» — обоснованным, исходящим из вытекающих из данного решения приобретений. Строго говоря, это не «разум», а «вера», но она по-своему разумна и образует нормативную скрепу мусульманской общины.

В связи со сказанным позволю себе несколько вольно поразмышлять над такой важнейшей составной частью ислама, как хадж. Паломничество в Мекку, к Каабе восходит к древнему культу,

к поклонению таинственному камню (предполагается, обломку метеорита) и видится своего рода суеверием. Но это суеверие переросло в совершенно другое образование — в один из символов ислама, с ним связана не только особая обрядовость, но и комплекс душевно-духовных переживаний. Во время хаджа каждый верующий (индивид), ведомый Идеей, верой, общим «разумом» и выражая свою личную веру, соединяется, сплавляется с верой другого, растворяется в общем чувстве сближения с Богом, очищается от грехов, от суетности, преображается. Возможно, такое преобразование недолговременно, и все же этот «момент истины» сохраняется в памяти как свидетельство близости к Богу, а также общности мусульман, объединённых верой.

Это отступление позволяет увидеть одно из высочайших предназначений разума в жизни человека — отвлечение от внешнего, наносного, сосредоточение на внутреннем, смысловом.

Пока еще наше рассмотрение разума остаётся в пределах традиции, не выводит его на уровень развитой философии, будь то перипатетизм, суфизм, ишракизм, исмаилизм. «Разум» остаётся скорее в пределах «чувственности», образности. Но на этом этапе появляются такие его характеристики как сомнение, порождающее важнейшее его качество — критичность. Однако это опять выводит рассуждения о «разуме» в другую плоскость, когда происходит его отторжение от прошлого, от традиции, — разум обращается, нацеливается на раскрытие новых своих потенциалов, выражающихся в научности, аналитичности, но это уже новая задача, требующая специального рассмотрения.

Литература

Касавин И. Т., Щавелев С. П. Анализ повседневности. М.: Канон-плюс, 2004. 432 с.

Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М.: Издательство восточной литературы, 1963. 714 с.

Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. 219 с.

Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 608 с.

Смирнов А. В., Солондаев В. К. Процессуальная логика. Рукопись.

Сюкияйнен Л. Р. Фикх // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: «Мысль», 2001. С. 187.

Сюкияйнен Л. Р. Аль-Фикх // Ислам: энциклопедический словарь. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 256.

Ал-Фараби. Об [искусстве] поэзии // *Аль-Фараби*. Логические трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1975. С. 543–555.

Ал-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // *Аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 193–377.

Ал-Фараби. Силлогизм // *Аль-Фараби*. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975. С. 245–360.

Ал-Фараби. Риторика // *Аль-Фараби*. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975. С. 439–526.

Фильштинский И. Арабская поэзия средних веков // Арабская поэзия средних веков. М.: Изд-во «Художественная литература», 1975. С. 697–718.

Фролова Е. А. «Арабский разум». Его начала в бедуинской поэзии // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 4. С. 25–44.

Арабские народные пословицы и поговорки / пер. с араб. М.: Изд-во Иностранной литературы, 1961. 61 с.

Аль-Харири, Абу Мухаммед аль-Касим. Макамы. Арабские средневековые плутовские новеллы / пер. с араб. М.: «Наука», 1987. 267 с.

Арабская поэзия средних веков. М.: Изд-во «Художественная литература», 1975. 767 с.

Абу Йусуф Йа'куб. Китаб аль-харадж // Хрестоматия по исламу. М.: «Наука», Издательская фирма «Восточная литература», 1994. С. 167–202.

Абу-ль-Фарадж. Книга занимательных историй / пер. с сир. М.—Л.: Гослитиздат, 1961. 294 с.

Лейн Э. Арабский мир в эпоху «Тысячи и одной ночи» / пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2009. 190 с.

М. 'Абд ар-Разик. Тамхид ли та'рих ал-фалсафа ал-исламийа. Каир, 1959. С. 142.

Ал-Джабири М. А. Ад-Димукратийа ва хукук ал-инсан. Бейрут, 1994. С. 151.

Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text [Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World]. London: I. B. Tauris, 2011. x+462 p.

Ибн Джубайр. Путешествие просвещенного писателя, добродетельного, проницательного Абу-л-Хусайна Мухаммада ибн Ахмада ибн Джубайра аль-Кинани аль-Андалуси аль-Баланси, да будет милосерден к нему Аллах! Аминь / пер. с араб., вступ. ст. и примеч. Л. А. Семенов. М.: Наука, 1984. 295 с.

References

- Kasavin I. T., Shchhavelev S. P. (2004). *Analiz povsednevnosti* [The Analysis of the Everyday Life]. Moscow: Kanon-plus. 432 p.
- Qur'an* (1963). Moscow: Izdatel'stvo vostochnoj literatury. 714 p.
- Piotrovskij M. B. (1991). *Koranicheskie skazaniya* [Qur'anic Legends]. Moscow: Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury. 219 p.
- Rezvan E. A. (2001). *Koran i ego mir* [Qur'an and Its World]. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. 608 p.
- Smirnov A. V., Solondaev V. K. *Processual'naya logika*. Rukopis' [The Processual Logic. Manuscript of the book].
- Syukiyajnen L. R. (2001). Fikkh [The Fiqh]. *Novaya filosofskaya enciklopediya*. Vol. 4. Moscow: Mysl'. P. 187.
- Syukiyajnen L. R. (1991). Al-Fikkh [The Fiqh]. *Islam: enciklopedicheskij slovar'*. Moscow: Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury. P. 256.
- Al-Farabi (1975). Ob [iskusstve] poezii [On the Art of Poetry]. Al-Farabi. *Logicheskie traktaty*. Alma-Ata: Izd. Nauka Kazahskoj SSR. Pp. 543–555.
- Al-Farabi (1970). Traktat o vzglyadah zhitelej dobrodetel'nogo goroda [Book of the Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City]. Al-Farabi. *Filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Izd. Nauka Kazahskoj SSR. Pp. 193–377.
- Al-Farabi (1975). Sillogizm [The Syllogism]. Al-Farabi. *Logicheskie traktaty*. Alma-Ata: Izd. Nauka Kazahskoj SSR. Pp. 245–360.
- Al-Farabi (1975). Ritorika [The Rhetorics]. Al-Farabi. *Logicheskie traktaty*. Alma-Ata: Izd. Nauka Kazahskoj SSR. Pp. 439–526.
- Fil'shtinskij I. M. (1975). Arabskaya poeziya srednih vekov [The Arabic Medieval Poetry]. *Arabskaya poeziya srednih vekov*. Moscow: Hudozhestvennaya literatura. Pp. 697–718.
- Frolova E. A. (2018). «Arabskij razum». Ego nachala v beduinskoj poezii [The “Arabic Reason” and Its Roots in Bedouin Poetry]. *Islam v sovremennom mire*. 2018. Vol. 14. No. 4. Pp. 25–44.
- Arabskie narodnye posloviy i pogovorki* [Arab Folk Proverbs] (1961). Moscow: Izdatel'stvo inostrannoj literatury. 61 p.
- Al-Hariri, Abu Muhammed al-Kasim (1987). *Makamy. Arabskie srednevekovye plutovskie novelly* [The Maqams. Arab Medieval Picaresque Novels]. Moscow: Nauka. 267 p.
- Arabskaya poeziya srednih vekov* [The Arab Medieval Poetry]. Moscow: Hudozhestvennaya literatura. 767 p.
- Abu Jusuf Ja'kub (1994). Kitab al-haradz [Book of the Land-Tax]. *Hrestomatiya po islamu*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura. Pp. 167–202.

Abu al-Faradzh (1961). *Kniga zanimatel'nyh istorij*. Moscow – Leningrad. 294 p.

Lane E. (2009) *Arabskij mir v epohu «Tysyachi i odnoj nochi»* [The Arabic World in the Epoch of the „Thousand and One Night"]. Moscow: Centrpoligraf. 190 p.

ʿAbd al-Raziq M. (1959). *Tamhid li ta'rih al-falsafa al-islamijja* [Prolegomena to the History of Islamic Philosophy]. Cairo, 1959. 142 p.

Al-Jabri M. A. (1994). *Al-Dimokratija va huquq al-insan* [Democracy and Human Rights]. Beirut. 151 p.

Al-Jabiri M. A. (2011). *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*. London: I. B. Tauris, 2011. x+462 p.

Ibn Jubayr (1984). *Puteshestvie...* [Journey...] Moscow: Nauka. 295 p.

THE “ARAB REASON” IN ISLAMIC CULTURE (MIDDLE AGES)

Abstract. The expression “Arab reason” is quite multifaceted: it poses different problems at the same time: the problem of reason as such and its connection with the Arab language and Arab culture. In order to understand the complexity of the task or at least part of it we need to immerse ourselves in different layers of culture: in religion of Islam, theology, science of law, philosophy, poetry and folklore. Historical and cultural view on the “reason” makes it possible to highlight its epistemological aspects, its ambiguity and even plurality of the familiar phenomenon of “reason”. The perspective on the “reason” in close connection with the changes happening in Arab culture and nations that entered the Caliphate allows you to see its preserved connection with the pre-islamic worldview. It allows you to see remnants of consciousness of the “*jahiliyya*” era and the emergence of new forms of perception, understanding of the world, such as the “science of faith”, logic, philosophy, natural sciences and society.

Keywords: reason, Arabic language, culture, Islamic law (fiqh), philosophy.

Evgeniya A. FROLOVA,

D. Sci. (Philos.), chief research fellow,

Department of Philosophy of Islamic World,

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences

(Bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 115172, Russian Federation).

E-mail: ea-frol@yandex.ru





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-4-55-64

Р. В. Псху

Российский университет дружбы народов, г. Москва

ЗУ-Н-НУН АЛЬ-МИСРИ. МИСТИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ НА ДОСТОЧТИМЫЙ КОРАН

ПСХУ Рузана Владимировна —

д-р филос. наук, доц., доц. каф.

истории философии факультета гуманитарных и социальных наук. Российский университет дружбы народов

(117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Макля, д. 6).

E-mail: r.pskhu@mail.ru

Аннотация к переводу. Имя египетского суфия Зу-н-Нун ал-Мисри известно каждому, кто интересовался исламским мистицизмом. Один из самых ранних аскетов и мистиков ислама весьма популярен среди более поздних суфиев. Его изречения часто цитируются мистиками, и ему даже приписывается учение о состояниях (*ахваль*) и стоянках (*макамат*) мистического пути (*тарик*) к Богу. Российскому читателю представляется первый перевод на русский язык фрагментов его мистического толкования на некоторые аяты второй суры Корана «Корова». Толкование Зу-н-Нун ал-Мисри, по задумке составителя арабского издания, сопровождается фрагментами толкования на те же аяты, составленные другими выдающимися мистиками. Мы решили эту же структуру воспроизвести без изменения и в русском переводе.

Для цитирования: *Зу-н-Нун аль-Мисри*. Мистическое толкование на досточтимый Коран / пер. с араб. Р. В. Псху // *Ислам в современном мире*, 2019; 4: 55–64;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-55-64

Статья поступила в редакцию: 01.11.2019

Статья принята к публикации: 01.12.2019

Зу-н-Нун ал-Мисри.
Мистическое толкование на досточтимый Коран
 Перевод с арабского сделан Р. В. Псху с издания:

ذو النون المصري
 التفسير العرفاني للقرآن الكريم

2007

القاهرة

(ред. Мухаммад ал-Хинди)

Комментарий на суру «Корова»

с. 40–48.

1. «...И убеждены в [существовании] загробной жизни» (Коран, сура «Корова», мединская, аят 4) ¹.

Зу-н-Нун, да будет им доволен Аллах, сказал:

Убежденность (يَقِين) — это то, что Всевышний порождает в сердце [верующего], дабы с ее помощью устранить всякое сомнение и [обеспечить] видение загробной жизни (الآخرة) и [всего того], что она в себе [несет].

Имам ал-Кушайри говорит: Их вера в потусторонний мир (غيب) подразумевает веру в досточтимый Коран, и во все те писания, которые ниспослал Аллах до [ниспослания] Корана. Однако он возводит память о вере здесь к особому назначению, убеждению и подтверждению пути (да благословит его Аллах и приветствует) в некоторых частях того, что им сообщено, каковое требует подтверждения во всем, что им сообщено. Воистину, истинное значение свидетельствует об обобщении, без особо назначения. Действительно, они были убеждены в [существовании] загробной жизни, поскольку свидетельствовали о [существовании] потустороннего мира. Им также сказано: истина убежденности [заключается] в освобождении от сомнений, [присущих] догадкам, а также отдалении от иносказаний, [которые свойственны] мнению.

Мухйиддин Ибн Араби говорит: Те, [кто верит в] загробную жизнь, не преступили границу [своего] воспитания, и не достигли блаженства,

¹ В переводе Г. С. Саблукова — аят 3: «[Это писание...] тем, которые веруют в то, что свыше ниспослано тебе, и в то, что ниспослано было прежде тебя, и с уверенностью чают будущей жизни». Коран. Т. 1. М., 1992. С. 5.

каковое есть наследие [загробной жизни]. Божьи люди убеждены все в правильном пути, [который дан им] от Бога, [ведет ли он] к Нему или к Его дому, дому спасения, милости, воздаяния и милосердия. Это люди спасительного блаженства, [которые] больше не [подвластны] ни наказанию, ни завесе.

Имам Ибн Аджиба¹ говорит: Они убеждены в существовании Истины, зная план дороги, и нет греха в том, что они [идут по] широкой дороге и их ведут по правильному пути.

Комментарий переводчика (Р. П.): В комментарии к этому фрагменту у ал-Кушайри противопоставляются два понятия — «загробная жизнь» (الآخرة) и «потусторонний мир» (غيب). Последнее понятие включает в себя первое, о чем собственно и говорит ал-Кушайри. Поскольку есть свидетельство о потустороннем мире, то на основании этого следует верить и в существование загробной жизни. В то время как Ибн Араби противопоставляет тех, кто верит в загробную жизнь, тем, кто верит в Бога. Если первые так и не преодолели завесы и в итоге лишены того, чего чают, то именно вторые являются подлинными наследниками божественного мира.

2. «...после этого, возможно, вы будете благодарны» (Коран, сура «Корова», мединская, аят 52).²

Зу-н-Нун сказал:

Благодарность [выражается] тому, кто выше тебя в послушании, равному тебе в признательности, и тому, кто ниже тебя в благодеянии и милости.

Имам ал-Кушайри говорит: Быстрота прощения за [совершение] великого греха указывает на презренность прощаемого за этот [грех].

Мухйиддин Ибн Араби говорит: Богопочитание посредством истинного достижения, выявление света сердца посредством вашего очищения, чтобы Вы были благодарны за благодеяние, оказанное Мною вам в этом очищении, и создания Мною причин, чтобы вы следовали пути Моих качеств.

Имам Ибн Аджиба говорит: «возможно, вы будете благодарными» и покоритесь благодеянию, и всякому, кто отдалился от возлюбленных, родни и друзей, стремясь к сосредоточенности сердца и удовлетворенности. И несомненно, что мистические дарования и божественные тайны в ответ на это [откроются ему] от мудрого знающего мистика. Тем самым проявится Истина и будет отторгнута ложь, и обнаружится различие между Истиной и ложью.

¹ Ибн Аджиба (1747–1809) — автор суфийского комментария к Корану.

² В переводе Г. С. Саблукова — аят 53: «Потом, после вашей смерти, мы воскресили вас, предполагая, что вы будете благодарны». Коран. Т. 1. С. 17.

Комментарий переводчика (Р. П.): В 4 комментариях к этому фрагменту Корана даны разные понимания того, что значит быть благодарным. Если Зу-н-Нун ал-Мисри говорит о выражении благодарности в связи с классификацией трех типов людей (благодарность необходимо выражать тем, кто более смиренен и покорен, чем ты, тем, кто равен тебе в своих дарованиях и степени признательности, и тем, кто менее милостив и благодетелен, чем ты), то ал-Кушайри указывает на то, что чем более низок и презрен человек, совершивший грех, тем легче его простить. У Ибн Араби и Ибн Аджибы благодарность связывается с мистическим совершенством и выражается Богу за оказанные Им благодеяния (очищение души и направление ее на путь истинный), т. е. открытие Им Божественной Реальности.

3. «...они сказали: мы слышали, [но] не повиновались» (Коран, сура «Корова», мединская, аят 93) ¹.

Зу-н-Нун, да будет милостив к нему Аллах, сказал:

Воистину, радость твоя от неповиновения — если оно одержало верх над тобою — сильнее [самого] этого неповиновения.

Имам ал-Кушайри говорит: Снова говорится об их чрезмерности в [своей] любви к [золотому] тельцу, их отходу от принятия Истины, их исповедания своего исправления посредством наказания за свои злодеяния. И нет такого наставления, [которое] образумило бы их. И нет такого наказания, [которое] обязало бы их отказаться от своих прегрешений. И [вот] они празднуют [и веселятся] без [всякого] угрызения [совести]. И действуют, не [слушая] предписания.

Имам Ибн Аджиба говорит: «Они сказали» на языке своего состояния: «Мы слышали» речь Твою, «[но] не повиновались» Твоему предписанию. Вы сказали на языке своего состояния: мы слышали, [но] не повиновались, и [потому] Я напоил сердца ваши любовью к этому миру, и вы предпочли мирскую жизнь жизни загробной. «Жалкое несчастье — то, к чему призывает вас ваша вера, [даже] если вы и верующие»².

Комментарий переводчика (Р. П.): В данном кораническом фрагменте говорится о непослушании людей и их жестоком обращении с пророками, через которых Бог ниспосылает свои заповеди и предписания. Говорится о том, что мало просто верить, необходимы действия, поскольку Бог будет судить дела людей. В этом смысле комментари ал-Кушайри и Ибн Аджибы более близки кораническому тексту,

¹ В переводе Г. С. Саблукова это выражение используется в 87-м аяте: «Вот, Мы вступили в завет с вами, и подняли над вами гору: «твердо храните то, что дали Мы вам, и будьте послушны. Они сказали: Мы слышим, но не покоряемся. Они, по своему неверию, своими сердцами пристрастились к тельцу. Скажи: как ничтожно то, что внушила им вера их, если только они были верующими!». Коран. Т. 1. С. 27.

² Продолжение цитаты из этого же аята. В переводе Г. С. Саблукова см. сноску выше.

чем комментарий Зу-н-Нун ал-Мисри, который подчеркивает то, что большим (более тяжким) (أشد) прегрешением будет не само непослушание, а удовольствие от него (سرور).

4. «...*Им в мирской жизни [срам и] позор*» (Коран, сура «Корова», мединская, аят 114)¹.

Зу-н-Нуна, да будет доволен им Аллах, [однажды] спросили:

— Кому [предназначена] эта мирская жизнь?

И он ответил:

— Тому, кто оставил ее.

— А загробная жизнь кому [предназначена]?

— Тому, кто ищет ее.

Имам ал-Кушайри говорит: Для людей знамения [срам и] позор мирской жизни [связаны с тем, что они могут быть] окутаны завесой, а страдания загробной жизни [связаны с] невозможностью [духовного продвижения] по ступеням [духовного совершенства].

Мухйиддин Ибн Араби говорит: «*Им в мирской жизни [срам и] позор*», то есть: позор и его унижение [связаны] с проявлением тщетности их религии и учения, и с отказом от религии Высшей Истины и их подчиненности, скорби и беспомощности.

Имам Ибн Аджиба говорит: «*Им в мирской жизни [срам и] позор*». Это бесславие и позор язычников, который погубил их в день победы. И унижение их в овладении ими силой, а тот, кто умер в неверии или добивался разорения своего сокровенного, следуя наслаждениям и страстям, и овладел этим миром и его призрачной суетой, нет никого более несправедливого [и грязного] душой, чем он, и нет более низкого обманщика. И единственное, что помогает им — это беспокойный страх или тревожная тоска. И нет никого среди них, кто бы пребывал в своем заблуждении до тех пор пока воочию не увидел признаки смерти, и он стремится войти в нее, страшась, и в этот момент нет никакой пользы в раскаянии. Он подскользнулся (т. е. совершил ошибку — Р. П.): в мирской жизни ему [предназначены] скорби и нужда, а в будущей жизни — тьма завесы, вечное осуждение и муки.

5. «... *помните Меня и Я буду помнить вас*» (Коран, сура «Корова», мединская, аят 152)².

Зу ан-Нун сказал: Тот, кто поминает Всевышнего истинным памятованием, тот забывает все [иное] в этом памятовании. [Ибо] у него есть замена всему.

¹ В переводе Г. С. Саблукова аят 108: «Есть ли еще кто-нибудь нечестивее тех, которые запрещают призывать имя Бога в храмах Его и стараются разрушать их? Им должно бы было только с благоговением входить в них. *Им бесславие в здешней жизни, и в будущей жизни им великая мука*». Коран. Т. 1. С. 33.

² В переводе Г. С. Саблукова — аят 147: «За то помните Меня, и Я буду помнить вас». Коран. Т. 1. С. 43.

‘Умр ал-Макки говорит: Как удивительны эти сердца! Если бы рабы не достигали памятования о своем господине кроме как отдачей [ему] того, чем они владеют — благосостоянием и душами, то было бы легко им это сделать, чтобы обрести памятование о своем господине, как стал легким для них обмен на памятование о нем того незначительно-го, что у них есть из мирской жизни. Разве то не явный ущерб?

Ибн Ата говорит: «Помните Меня» каков я [есть как] таковой, «Я буду помнить вас» каков я [есть как] таковой, и не поминайте Меня каковы вы [есть как] таковые, [иначе] без Меня прервется ваше памятование.

Абу Бакр ал-Васити говорит: Истина памятования [заключается] в избегании забвения и удерживании поминаемого.

Самнун говорит: Истина памятования [заключается] в том, чтобы забыть все, кроме поминаемого, дабы [полностью] погрузиться в него, и [когда] станет каждое мгновение памятованием, он воспоет: не потому, что я забыл Тебя больше, чем память о Тебе, а потому что таким образом проявляет себя (в смысле функционирует — Р. П.) мой язык.

Мухйиддин Ибн Араби говорит: «Помните Меня» послушанием, повиновением и волеием, «Я буду помнить вас» увеличением и непрерывностью следования [пути] и обильным наполнением Истинным Знанием.

Имам Ибн Аджиба говорит: Помните Меня мыслью и взором, [и] Я услажу вас непрерывным и длительным свидетельством [Моего] присутствия, будьте благодарны Мне [за Мои] благодеяния и милость, и не будьте неблагодарными в доверии иному, чем Я, [ибо тогда], воистину, Я лишу вас своей помощи и поддержки.

6. «... обрадуй терпеливых благою вестью» (Коран, сура «Корова», мединская, аят 155)¹.

Зу ан-Нун сказал: Терпение — это взывание о помощи к Всевышнему.

Имам ал-Кушайри говорит: [в кораническом выражении] «... обрадуй терпеливых благою вестью» обозначаются те, кто не противодействует тому, что Я присудил им. [Ибо] сказано: требуй от них страха, дабы отдалить от них наказание, затем претерпевания голода, стремясь к Его близости и великодушию, к нищете посредством подаяния и уход от него в поисках Божественной милости и обретения Его мистического знания.

Мухйиддин Ибн Араби говорит: «Терпеливые» значит принятие с удовольствием Моей любви и силы Моей воли.

Имам Ибн Аджиба говорит: «... обрадуй терпеливых благою вестью» — о тот, от кого приходит благая весть; «терпеливых» — стойких

¹ В переводе Г. С. Саблукова — аят 150: «но обрадуй терпеливых благою вестью». Коран. Т. 1. С. 43.

в требовании, добиваясь всего того, на что они надеялись, достигая того, к чему они стремились, которые, если поразит их несчастье или Его рок, усиленно исполняют поклонение и полностью зависят от силы владычества, и они обращаются к Богу во всем, и во всем прибегают к Аллаху, на них нисходит сострадание их Господа и близость. Их ждет праведная смерть под покровом Возлюбленного (или: они идут правильным путем к [вечной] близости со [своим] Возлюбленным. — Р. П).

7. «... те, кто верует, сильны любовью к Аллаху» (Коран, сура «Корова», мединская, аят 165)¹.

Зу ан-Нуна [как-то] спросили: Какова чистая любовь, в которой нет [и тени] грязи?

И он ответил: Чиста любовь к Богу — в ней нет [и тени] грязи, [когда] любовь покидает сердце и тело до тех пор, пока в них не останется ничего кроме любви и все будет [служить] посредством Бога и для Бога. Таков любящий Бога.

Имам Джафар ас-Садик говорит: Всевышний Господь своей любовью к верующим [в Него] освещает свое творение, и указывает на то, что эта любовь [представляет собой] особое почитание [Его] [со стороны] набожных [людей].

Имам ал-Джунайд ал-Багдади говорит: Те, кого мы вывели особым обращением веры как людей, которые страстно почитают и любят богов, [ибо] «верующие крепки любовью к Богу», из них тех, кто почитает испытание от Аллаха за наслаждение, и нельзя сдержать их от любви к своему Господу, за ними следует напраслина, чтобы тем самым усилить любовь к ним.

Имам ал-Кушайри говорит: Смыслом этого упоминания не является любовь к идолам, но значением его является прославление верующих за их любовь. Не нужно много любви, чтобы быть больше любви неверных к идолам, но тот, кто любит любимого, тот [не только] умножает память о нем, но и находит прекрасным все, что [исходит] от него.

Мухйиддин Ибн Араби говорит: Их любовь к Нему не смешивается с любовью к иному, чем Он, и не изменяется. Они любят все посредством Божьей любви и любви к Богу, и их любовь не меняется, ибо она безусловна. Они полностью посвящают себя и души свои Ему, чтобы угодить Ему, оставляя все объекты своих желаний ради Него. Они любят Его деяния, даже если они противоречат их желаниям.

Имам Ибн Аджиба говорит: Любовь — это постоянное стремление до безрассудства любящего сердца, и лицезрение Возлюбленного в присутствии и в отсутствии.

¹ В переводе Г. С. Саблукова — аят 160: «но верующие крепки любовью к Богу». Коран. Т. 1. С. 47.

8. «... *однако для того, чтобы успокоить сердце мое*» (Коран, сура «Корова», мединская, аят 260)¹.

Зу ан-Нуна, да будет смилуется над ним Аллах, [как-то] спросили о [том, кто такой] суфий, и он ответил: [Суфий — это тот,] за кем не следует просьба, кого не беспокоит отрицание.

Имам Джафар ас-Садик говорит: Для того, чтобы успокоить сердце моих последователей (асхабов).

Сахль ат-Тустари говорит: То есть, я не должен верить, когда твой враг противоречит мне, если я говорю «мой Господь, который дарует жизнь и смерть» (сура Корова, аят 258), и спрашивает [меня в ответ]: «Видел ли ты, как Он дарует жизнь и смерть?» И мое сердце успокоится ответом «да», если ты [действительно] засвидетельствовал это.

Ан-Наср Абаза говорит: Возлюбленный страстно тоскует по доброду делу своего возлюбленного и не обвиняет его [ни в чем].

Мухйиддин Ибн Араби говорит: Пусть успокоится [сердце] и ты обретешь мирное спокойствие с помощью созерцания [сущности истины], ибо воистину, сущность истины действительно порождает мирное спокойствие, но не ее (истины. — Р. П.) знание.

Имам Ибн Аджиба говорит: «Однако» — я попросил тебя — «для того, чтобы успокоить сердце мое» — поскольку знание истины не подобно сущности истины он пожелал включить созерцание и видение воочию в откровение и доказательство, а тот, кто захотел, чтобы его дух обрел жизнь вечную, переходит от знания истины к сущности истины. Несомненно, что душа его четырежды умрет: в первый раз — от любви [к объектам] страстей и соблазнам мира — такова характеристика павлина. Во второй раз — от сильной чувственности и эгоизма — такова характеристика индюка. В третий раз — от низости души, подлости и отсутствия надежды — такова характеристика ворона. И в четвертый раз — от высокомерия и импульсивности страсти — и этим характеризуется голубь.

9. «... *Ты познаешь их по их приметам*» (Коран, сура «Корова», мединская, аят 273)².

Зу ан-Нун [как-то] сказал: Сердце мистика спешит к Богу быстрее ветра и бури.

Абу ал-Хасан ан-Нури говорит: «Ты познаешь их по их приметам», другими словами, по радости, бедности и правдивости своих состояний при испытаниях, которые [ниспосылаются] им.

Умру-л-Макки говорит: Ты познаешь их по воздействию, в котором у них есть необходимость.

¹ В переводе Г. С. Саблукова — аят 262: «а только для того, чтобы успокоить сердце мое». Коран. Т. 1. С. 81.

² В переводе Г. С. Саблукова аят 274: «...ты узнаешь их по их признакам». Коран. Т. 1. С. 85.

Ал-Муртаиш ан-Нисабури: «По их приметам», другими словами, их ревности в своей бедности и ее удержания.

Абу Абд ар-Рахман ас-Сулами говорит: По доброте их сердец, благости их состояния, улыбочивости их лиц, свету их душ и путешествию их духа в Божье Царствие.

Мухйиддин Ибн Араби говорит: «Ты познаешь их по их приметам» — светоносности их лиц, выражению лица, что они мистики и нищие духом, Божьи люди, и никто не знает их, кроме великого и всемогущего Бога, и тех, кто из них.

Имам Ибн Аджиба говорит: «Ты познаешь их по их приметам» — из немощи и изношенности их состояния, наряду с тем, что они вручают свою душу шейху, который делает с ней все, что пожелает. Указание достаточно для открытого заявления. Тот, кто скупится, теряет и обманывается в пути особенностей.

DHUL-NUN AL-MISRI. MYSTICAL INTERPRETATION OF THE HOLY QUR'AN (SURAH AL-BAQARA)

The name of Dhu-l-Nun al-Misri is well known for the readers, who are interested in Sufism. Being one of the representatives of the early period of Islamic asceticism and mysticism, his aphorisms are very often cited in the late Sufi writings. Dhu-l-Nun is attributed as a founder of the Sufi doctrine of *ahwal* and *maqamat*. Here is presented the first Russian translation of the mystical commentary on Sura “al-Baqara” by Dhu-l-Nun al-Misri, which is provided also by commentaries of the later Sufi authors.

Ruzana V. PSKHU,

Dr. Sci. (Philos.), ass. prof. of the Department of History of
Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences,
Peoples' Friendship University of Russian Federation
(6, Miklukho-Maklay Str., Moscow, 117198, Russian Federation).
E-mail: r.pskhu@mail.ru





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-4-65-80

Т. Г. Корнеева

Институт философии РАН, г. Москва

ПЕРВОНАЧАЛО В ФИЛОСОФИИ НАСИРА ХУСРАВА

КОРНЕЕВА Татьяна Георгиевна —

канд. филос. наук, науч. сотр.

Сектора философии исламского мира,

Институт философии РАН

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

E-mail: tankorney@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается проблема определения первоначала в философии Нāсира Хусрава, исмаилитского мыслителя XI в. Очевидный, казалось бы, ответ «первоначало — это Бог» становится невозможным в исмаилизме в силу абсолютного отделения единого трансцендентного непостижимого Бога от мира, явленного в умопостигаемом и чувственно-ощущаемом многообразии. В статье рассмотрены истоки проблемы отношения единого первоначала и множественного мира, дан краткий обзор вариантов решений этого вопроса различными течениями арабо-мусульманской философии. В рамках исмаилизма были предложены две схемы процесса творения мироздания, одну из которых активно разрабатывал Нāсир Хусрав. Согласно взглядам исмаилитского философа, основой всего сущего выступает повеление Бога: оно обладает абсолютным бытием и потенциально содержит в себе все сущее. Следствием слова Бога является Всеобщий Разум, который наделен необходимым бытием и обладает знанием обо всем возможно-сущем. Всеобщая Душа, которая появляется из Всеобщего Разума, обладает способностью творить и благодаря этому материализует знание Всеобщего Разума в многообразии подлунного мира. Итак, что можно назвать первоначалом? Бог, по сути, выведен из поля рассуждений, Он лишь

говорит своё слово. Слово Бога — причина всего сущего, но отнюдь не оно дает бытие миру. Мир сотворен Всеобщей Душой, она — его творец и создатель, но сама Всеобщая Душа — создание Всеобщего Разума, следствия слова Бога. В учении о бытии Нәсира Хусрава нельзя выделить некое единое первоначало, его функции распределены между словом Бога, его неотделимым следствием Всеобщим Разумом и производной от Разума Всеобщей Душой.

Ключевые слова: исмаилизм, арабо-мусульманская философия, первоначало, Нәсир Хусрав, творение, единое, множественность.

Для цитирования: Корнеева Т.Г. Первоначало в философии Нәсира Хусрава // Ислам в современном мире, 2019; 4: 65–80;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-65-80

Статья поступила в редакцию: 03.09.2019

Статья принята к публикации: 18.10.2019

Первоначало, или первопричина, — то, что дало бытие всего сущему, стало его основой и причиной. В авраамических религиях, в том числе и в исламе, таким первоначалом признается Бог — непознаваемый всеведущий и всемогущий Творец, который произносит лишь одно слово — и появляется мир: «Он — творец небес и земли, а когда Он решит какое-нибудь дело, то только говорит ему: “Будь!” — и оно бывает» (Коран, 2: 111 (117)).

Однако после некоторого размышления над моментом творения мы не можем избежать ряда вопросов: из чего был сотворен этот материальный мир, если Бог был один и единствен? Что такое бытие и можем ли мы говорить, что оно присуще Богу? Если Бог, сотворивший этот мир, был един, то откуда появилась множественность этого мира, проявленная в многообразии животных, растений и людей? Какова связь вечного и неизменного Бога с этим сотворенным и конечным миром?

Неудивительно, что эти вопросы оставались основными на протяжении многих веков в работах исламских философов, стремившихся найти по возможности непротиворечивое рациональное объяснение собственным догматическим установлениям. В данной статье будет предпринята попытка показать, каким образом поставленные вопросы решались в исмаилизме и на какие идеи и концепции опирались исмаилитские философы при разработке собственных учений о Первоначале и творении мира.

Первоначало в каламе и фалсафе

В результате поиска ответов на поставленные вопросы различными философскими течениями были предложены несколько вариантов непротиворечивого описания связи мира с Богом и многообразных форм существования.

Уже в дискуссиях мутазилитов, представителей одной из школ калама, сложились основные категории учения о бытии, определившие дальнейшее развитие этой темы в арабо-мусульманской философии. Первая категория – существование (*вуджуд*), вторая – несуществование ('*адам*), а третья – утвержденность (*субут*). Утвержденная вещь (*сабит*) — это вещь как таковая, без атрибута существования и несуществования. Мутазилиты полагали, что вещь становится существующей (*мавджуд*) или несуществующей (*ма'дум*) благодаря внешней причине. Творение вещей Богом понималось ими как наделение существованием вещи, прежде пребывавшей в состоянии небытия. Однако прежде своего творения вещь уже была «утвержденной» – была ведома Богу, а потому способна принять существование. *Ма'дум* – это не абсолютное ничто, это форма бытия вещи тогда, когда ее нет в этом феноменальном мире. *Ма'дум* – это умопостигаемая вещь, тогда как *мавджуд* – чувственно-ощущаемая, наличествующая в данный момент вещь¹.

В своих рассуждениях относительно творения Богом мира мутазилиты оставались в рамках религиозного учения. Кораническое утверждение о категорическом разделении Бога и всего остального мира не подвергалось сомнению. Большая часть рассуждений мутазилитов касалась атрибутов Бога. Они предлагали понимать атрибуты Бога либо как часть Его сущности², либо как метафору. Так, они считали, что Бог «знающ» не потому, что ему присуще «знание», а в силу своей сущности, а под выражением «рука Бога» следует понимать его силу, власть и попечение о мире.

Мутазилиты утверждали, что Бог — тот, кто был прежде начала времен, Он — вечный (*кадим*) и самодостаточный. Его существование обусловлено самим собой и не требует иной поддержки. Согласно их учению, именно Он — Первоначало, которое создало мир во всем его многообразии.

Позднее этот вопрос получил развитие в трудах последователей течения фалсафы (арабо-мусульманского перипатетизма). Вслед за мутазилитами ал-Фараби (870–950) полагал, что бытие следует рассматривать как атрибут вещи. Он выделял три вида бытия: необходимое,

¹ Насыров И. Р. Доказательства бытия Бога в исламской теологии (калам) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: «Богословие. Философия. Религиоведение». 2017. Вып. 73. С. 56.

² Подробнее см. Нофал Ф. О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. С. 81–83.

возможное и невозможное. Для перехода вещи из категории возможного в категорию необходимого нужна внешняя причина, а согласно правилу о невозможности существования непрерывной и вечной причинно-следственной связи без начала и конца, необходима такая причина всех причин, которая не подвержена изменениям и уничтожению¹. Именно такая причина обладает необходимым существованием, а все остальные — лишь возможным.

Хотя уже в рассуждениях ал-Фārābī мы встречаем упоминание о возможности и необходимости, тем не менее наиболее полно учение о бытии изложено в трудах другого выдающегося представителя фалсафы — 'Абу 'Али Ибн Сйна (980–1037). Ибн Сина объединил представления мутазилитов и концепции ал-Фārābī предложил систематизированное учение о бытии. В его рассуждениях главное место занимают пять категорий: бытие (*вуджуд*), небытие ('*адам*), необходимость (*вāджиб*), невозможность (*имтинā'*) и возможность (*имкāн*).

Авиценновская категория возможности сопоставима с категорией утвержденности (*субут*) в рассуждениях мутазилитов: вещь как таковая, не связанная с причиной своего бытия или не-бытия, относится к категории возможности. Такая вещь есть возможно-сущая (*мумкин ал-вуджуд*) или возможно-не-сущая (*мумкин ал-'адам*). Связываясь с причиной своего существования, вещь переходит в разряд необходимо-сущих-благодаря-другому (*вāджиб ал-вуджуд ли-ғайрихи*). Если же причина необходимо-сущего отсутствует, то оно будет невозможным (*муттани'*)²: «Все, что существует, его существование или необходимо само по себе, или нет. А все, существование чего не является необходимым само по себе, является либо возможным, либо невозможным. Все, что само по себе невозможно, никогда не может существовать, как на это было указано выше. Стало быть, [чтобы существовать,] оно должно быть само по себе возможным, [и тогда] при условии наличия причины оно становится необходимым, а если причины нет, то становится невозможным»³.

Причина существования может быть не только внешней по отношению к необходимо-сущему, но и внутренней, то есть само необходимо-сущее и является причиной для собственного существования (*ли-зāтихи*). Хотя согласно Ибн Сине, вещь и бытие вещи не тождественны друг

¹ Ал-Фараби, Абу Наср. Существо вопросов / пер. А. В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М.: Соцэкгиз, 1961. С. 166. Подробнее о разных способах доказательства бытия Бога, его единственности см.: Ефремова Н. В. Доказательства бытия Бога согласно фалсафе // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 1; Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. № 1. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 300–316.

² Nader El-Bizri. Ibn Sinā's Ontology and the Question of Being // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2; Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. № 2. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 222–237.

³ Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 134.

другу, в случае с необходимо-сущим-благодаря-себе само необходимо-сущее и его бытие едины, необходимо-сущее-благодаря-себе не может мыслиться как не-сущее или как невозможное. Необходимо-сущее-благодаря-себе самодостаточно, так как не нуждается ни в каком ином бытии, и необходимо, то есть его отсутствие абсурдно. Согласно воззрениям Ибн Сйны, только Бог, или Первоначало, может быть необходимо-сущим-благодаря-себе, или абсолютно-сущим, Он есть причина бытия всех вещей: «<...> мир имеет первое начало, которое не похоже на мир и из которого происходит бытие (*хастй*) мира; существование (*вуджуд*) его необходимо, и оно существует само по себе (*вуджуд ба-худ*) и в действительности является абсолютным сущим (*хаст-и махд*) и абсолютным существованием (*вуджуд-и махд*), и все вещи происходят от него...»¹

Проблема Первоначала в исмаилизме

В исмаилизме положение о разделении Бога и всего остального мира достигает своего максимума: согласно исмаилитской доктрине, о Боге нельзя ничего сказать, но можно лишь указать на Него посредством местоимения «Он» (*хува*). Термин «оность» (*хувиййа*) является производным от «он» (*хува*) и представляет собой максимально абстрактное указание на вещь, фиксирующее ее наличие, когда в ней не мыслятся никакие содержательные характеристики, в т. ч. существование или несуществование². Таким образом, единственное качество, которым можно охарактеризовать трансцендентную сущность Бога, — «оность», которая, в действительности, не сообщает нам о Боге ничего существенного, но лишь утверждает, что Бог — это Бог. Когда мы говорим, что оность — атрибут Бога, то тем самым мы и не приписываем Ему каких-либо качеств и свойств, и не лишаем Его каких бы то ни было атрибутов, то есть не впадаем ни в грех «уподобления» (*ташбйх*³), ни в грех «выхолащивания» (*та'тйл*⁴).

¹ *Ибн Сйна*. Дāниш-нāма-йи 'Алāй [Книга знаний для Алаи]. Тихрāн: Мўлā, 1394. С. 383.

² *Смирнов А. В.* Сущность в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс]: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH-0194da68403990305f864994> (дата обращения: 10.02.2019).

³ *Ташбйх* — уподобление Бога человеку. Согласно этому представлению, Бог обладает всеми атрибутами, упомянутыми в Коране, и все эти атрибуты, такие как обладание руками, глазами, ногами, восседание на Троне, должны быть поняты буквально. Такой взгляд на атрибуты Бога является наиболее радикальной формой антропоморфизма и приписывает Богу телесное существование.

⁴ *Та'тйл* — (букв. «лишение», «опустошение») отрицание наличия атрибутов у Бога ради сохранения утверждения отличия Бога от всего сотворенного. Его сущность самодостаточно, самосодержательна. Он не обладает никакими атрибутами отдельно от его сущности. *Та'тйл* большей частью мусульманских течений признается как уход в крайность и отклонение от истины.

Другой способ описать трансцендентного Бога — охарактеризовать Его при помощи двойного отрицания: Бог не знающий и *не* незнающий. Впервые такой метод предложил исмаилитский философ 'Абū Йа'қўб ас-Сиджистāнӣ (ум. 972/73), а позднее он встречается в трудах и других исмаилитских философов.

Итак, Бог, согласно представлениям исмаилитов, абсолютно непознаваем, неопишуем и в силу своего величия не может выступать непосредственным творцом и создателем мироздания. В рамках исмаилизма были предложены две схемы, которые бы объясняли творение мира: одну предложил Хамид ад-Дин ал-Кирмāнӣ (первая пол. XI в.), вторая последовательно разрабатывалась целым рядом таких исмаилитских философов, как 'Абū ал-Хасан Муҳаммад б. 'Аҳмад ан-Насафӣ (ум. 943 г.), ас-Сиджистāнӣ (ум. 972/973) и Нāсир Хусрав (1004 — после 1074).

Хамид ад-Дин ал-Кирмāнӣ, выдающийся исмаилитский дā'ӣ¹ и философ, в трактате «Успокоение разума» (*Рāхат ал-'ақл*, 1020/1021 г.) предложил оригинальную схему творения мира десятью разумами. Рассматривая непознаваемость и трансцендентность Бога, ал-Кирмāнӣ отрицал сущностную роль какого-либо посредника, такого, например, как Божественное Слово, или Повеление, между Богом и первым творением, поскольку это, по его мнению, не соответствовало принципу единобожия (*тавхїд*) и умаляло божественную трансцендентность.

Ал-Кирмāнӣ отрицал возможность эманации Первого Разума и настаивал на его творении Богом. По мнению философа, истекающее имеет общее со своим источником, а в случае Бога и Первого Разума это невозможно, иначе нам бы пришлось признать, во-первых, что в Боге присутствовала множественность, ведь Он включал бы в себя как общее с Первым Разумом, так и отличное от него; во-вторых, эманация происходит от наполненности; в-третьих, раз истекающее имеет общее с источником, то оно могло бы познать Его: «Ведь истечению свойственно принадлежать тому же роду, что и то, из чего оно истекает, а также иметь с ним нечто общее и быть с ним соотносенным. Истечение как таковое — это как бы воплощенность того, из чего оно истекает, ибо оно есть как бы самость истечения: в том, из чего истекает истечение, заключено столько же от природы истечения, сколько в самом истечении — от природы оно, и в этом отношении между ними нет разницы»².

Однако все три утверждения невозможны, когда мы говорим об эманации Первого Разума из Бога. Бог един, а потому идея о некой множественности внутри Него противоречит принципу *тавхїд*. Кроме того, Бог не может быть полным или наполненным, так как, во-первых, подобная

¹ *Дā'ӣ* — букв. «призывающий»; религиозный проповедник; высокий ранг в иерархии исмаилитского социума.

² *Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума (Рахат ал-ақл) // введ., пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. С. 81–82.*

человеческая характеристика в принципе неприменима к трансцендентному Богу, а во-вторых, возвращает нас к первому утверждению — в Боге оказывается множественность: есть Он и то, что Его наполняет, что невозможно. Третье утверждение о познаваемости Бога Первым Разумом ложно по тем же причинам, что и первые два: возможность познания Бога умаляет Его величие, противоречит Его трансцендентности и принципу *тавхид*, который утверждает единственность Бога. Если бы истекающее могло познать свой источник, то есть Первый Разум мог познать Бога, тогда Первый Разум был бы равен Богу и Бог не был бы единственным.

Таким образом, ал-Кирманī оставляет возможным только акт творения Первого Разума, но способ творения не раскрывает: «Итак, оно — то творение, бытие которого – не из чего-либо, то Первое Сущее, бытие которого – не из материи, такое Первое, что, если спросить о способе (*кайфиййа*) его бытия, ответа не будет: сей способ скрыт завесой от разумов, ибо они — под его сенью, а он превыше их в их бытии»¹.

Творение Первого Разума, или Первого Предела, согласно ал-Кирманī, совершается без всякого орудия, не в какой-либо материи, этот акт творения иррационален и недоступен познанию.

В своей космологии ал-Кирманī опирается на систему из десяти отдельных разумов, адаптировав для этого философские взгляды ал-Фārābī. В системе Хамид ад-Дйна Первый Разум, или Первое Творение, идентичен самому акту творения (*ибдā*). Первый Разум совершенен, неподвижен и стабилен. Он является и объектом, и субъектом своего мышления, как и Ум неоплатоников, поскольку «оно (Первое Сотворенное, т. е. Первый Разум. – Т. К.) – высшее сущее, а коли так, то и разумемое им должно быть высшим из сущих; однако нет среди сущего ничего выше его самого, следовательно, оно есть разумющее только свою самость», «оно есть наипростейшее из произведенного, оно должно разуметь то, что наиболее просто; а среди сущего нет ничего проще его...», «его совершенство никак не в том, чтобы уразуметь нечто выше себя, а потому ему приходится уразумевать самого себя»².

Первозданный Разум является первопричиной (*'илла*) всех существ, аналогично «необходимо сущему» (*вāджиб ал-вуджūd*) у арабских перипатетиков, и отправной точкой для последующей эманации остальных разумов.

Возникновение первоматерии и формы, которые служат основой построения природного мира, объясняется двуединой эманацией, протекающей из Первого Разума, в результате которой формой оказывается

¹ Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума. С. 84.

² Там же. С. 93.

первая Первая Эманация (первый Второй Разум), а материей вторая Первая Эманация (второй Второй Разум)¹. Последние семь разумов происходят из двухчастного Второго Разума. Взгляды ал-Кирмāнī по поводу второго Второго Разума, или потенциальной Первой Эманации, которая, по сути, есть первоматерия, не имеют прецедентов в предшествующей традиции.

Ал-Кирмāнī утверждал, что физический мир состоит из семи планетарных сфер, каждая из которых обладает своим Разумом, и Земли. Каждая сфера связана со Вторым Разумом как с поддерживающей причиной, тогда как он связан с Первым Сотворенным, то есть с Первым Разумом. Десятый разум, образующий сферу Луны, управляет земным миром.

Второй вариант творения множественного мира из единого трансцендентного начала был предложен 'Абӯ-л-Ҳасаном Муҳаммадом б. 'Аҳмадом ан-Насафī (ум. 943 г.) в трактате «Книга смысла и сути» (*Китāб ал-маҳсӯл*), которая не дошла до наших дней. В этой работе впервые была переосмыслена неоплатоническая схема «Единое — Ум — Душа» в исмаилитском ключе. Трактат ан-Насафī был подвергнут критике со стороны дā'и Рея 'Абӯ Хāтимом ар-Рāзī (ум. 934 г.), однако в его защиту выступил 'Абӯ Йа'қӯб ас-Сиджистāнī (ум. около 972/73 г.), написавший «Книгу победы» (*Китāб ан-нуфра*), в которой он выступил с поддержкой идеи ан-Насафī. По сохранившимся работам ас-Сиджистāнī мы можем реконструировать ранний этап развития философского исмаилизма.

В философии исмаилитов Бог посредством повеления ('амр), или слова (*калима*), вводит первое творение (*ал-мубда' ал-аввал*) в бытие актом вневременного изначального творения (*ибда'*) из ничего. Следовательно, между Богом и сотворенным есть посредник — повеление Бога. Первым творением (*ал-мубда' ал-аввал*) был Мировой Разум ('ақл), который вечен, неподвижен и совершенен. Посредством эманации (*инби'ās*) Разум порождает Мировую Душу (*нафс*), которая несовершенна по своей природе и нуждается в помощи Мирового Разума. Цепочка эманаций была выстроена вплоть до человека; в то же время исмаилитские философы признавали, что и в духовном, и в физическом мирах Бог сотворил все одновременно (*даф'атан вахīдатан*), но различные части универсума появляются постепенно в силу причинно-следственных отношений.

Согласно этому исмаилитскому учению, Душа, в отличие от Разума, подвижна и активна. Путем эманации из Души порождается первичная материя (*хайўлā*) и форма (*сўра*), которые служат основой для

¹ Смирнов А. В. Основные черты философского учения Хамид ад-Дина ал-Кирмани // Ишрак: Ежегодник исламской мысли. № 4. М., 2013. С. 212.

построения материального мира. Мировая Душа порождает семь сфер и звезды, затем возникают четыре простейших свойства (*муфрādāt*): влажность, сухость, холод и тепло¹. Разные пропорции этих свойств в сочетании с первоматерией, которая не обладает какими-либо качествами, но является основой для них, дают базовые четыре первоэлемента: землю, воду, воздух и огонь (эфир). Сочетание этих элементов проявляется в растениях, наделенных «растительной душой» (*ан-нафс ан-нāмийа*), животных с «животной душой» (*ан-нафс ал-хиссийа*) и людях, которым присуща «разумная» душа (*ан-нафс ан-нāтйика*).

В том же неоплатоническом ключе развивал свое учение и Нāсир Хусрав, однако, на наш взгляд, его представления о связи Бога и мира более проработаны.

Первоначало в философии Нāсира Хусрава

Нāсир Хусрав продолжил развивать идеи своих предшественников. Говоря о слове Бога, исмаилитский философ утверждал, что чем короче приказ, тем больше его сила, а потому приказ Бога — лишь одно слово «Будь!». Нельзя сказать о слове или повелении Бога, что оно «возникшее» (*мухдас*), оно извечно (*кадīm*) и произошло не из чего-либо, но от самого Бога, без какого-либо посредника, но оно само является посредником между оностью Бога и Первым Творением (*мубда '-и аввал*) — Всеобщим Разумом. Таким образом, первым творцом был не Бог, но Его слово, что, по мнению Нāсира Хусрава, очищало Бога от причастности к самому акту творения и какой-либо связи с мирозданием. Нāсир Хусрав, вводя слово Бога как истинного деятеля и творца Первого Творения, разрешает проблему творения мира без участия трансцендентного и неопишуемого Бога, фактически устраняя Его из области дальнейших рассуждений.

Нāсир Хусрав называет повеление Бога причиной всех причин, так как оно объединяет в себе все причины и все следствия, не переставая при этом быть первопричиной, потому что оно полное, всеобъемлющее (*тамām*). В повелении Бога потенциально существуют все вещи, как в семени финика потенциально существуют ткани финиковой пальмы, ее волокна, колючки и плоды с семенами. Повеление Бога является абсолютно сущим (*хаст-и мутлак*), так как оно стало сущим без помощи иного сущего, а потому оно также является необходимым-благодаря-себе (*би-зāт-и х'йиш қā'им*), что созвучно с одноименной категорией Ибн Сйны. Слово Бога является логической причиной всех причин, так как

¹ Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: традиции мусульманской общины. М.: Ладомир, 2003. С. 95.

оно дает бытие Первому Творению и причине всего сущего — Всеобщему Разуму (*‘ақл-и кулл*). Всеобщий Разум является необходимо-сущим (*хаст-и вāджиб*).

В сочинении *Зād ал-мусāфирйн* («Припасы путников») исмаилитский философ поднимает вопрос, почему мы вправе говорить о Всеобщем Разуме как о первопричине. Он аргументирует это тем, что результатом любой вещи в мире будет то, от чего зависит ее бытие, то есть причина: у любого дерева или растения в итоге появляется семя, от которого зависит зарождение этого дерева или растения; у животного появляется детеныш, который позднее вырастет во взрослую особь, а птица откладывает яйцо, из которого проклюнется птенец. Человек — венец природы, плод этого мира, а значит, в нем сокрыто «семя» — то, что послужило причиной сотворения этого мира: «Поскольку на этом дереве, которое представляет человеческий род, в итоге появляется разум (*ақл*), а после этого на этом дереве, которое есть наиболее благородное сущее (*мавджūd*) мира, ничего больше не появляется, постольку мы узнали, что причиной мира в самом начале был разум, а все другие причины стоят ниже этой причины»¹.

Нāсир Хусрав утверждал, что Всеобщий Разум и повеление Бога суть одно и то же. Их разделение происходит лишь на словах. Всеобщий или Первый Разум (*‘ақл-и аввал*) — следствие Повеления Бога и неотделимо от него, он вечен и всеведущ. Однако не он является творцом этого мира, а Всеобщая Душа (*нафс-и кулл*), которая обладает творческой силой. Всеобщая Душа материализует знание Всеобщего Разума в процессе творения этого мира.

Остановимся на вопросе, откуда появилась Всеобщая Душа и как она относится ко Всеобщему Разуму и слову Бога.

Всеобщая Душа в отличие от слова Бога и Всеобщего Разума уже не является извечной (*қадīm*), но ее нельзя считать и возникшей (*мухдас*). Она занимает промежуточное положение — она сотворена (*махлūк*), то есть получает поддержку и силу от другой вещи: ее источник — слово Бога, а посредник между ними — Разум. Чем же отличается «сотворенное» (*махлūк*) от «возникшего» (*мухдас*)? Нāсир Хусрав не дает определение «сотворенному», но описывает «возникшее» как вещь, которая происходит из другой вещи и принимает изменения. К таким вещам он относит этот материальный мир и все, что в нем есть.

Как пишет Нāсир Хусрав, Всеобщая Душа «у Всеобщего Разума занимает то же положение, что мысль (*андйша*) у мудрой души (*нафс-и хирадманд*)»². На наш взгляд, этот пассаж следует понимать следующим

¹ Нāсир Хусрав. *Зād ал-мусāфирйн* («Припасы путников»). Тихрāн: Асāтйр, 1391 г. х. С. 193.

² Нāсир Хусрав. *Гушāйиш ва рахāйиш*. London: I. B. Tauris & Co Ltd, 1999. С. 4.

щим образом. Всеобщая Душа обладает такими характеристиками, как творческая сила, жизнь, активность. К тому же она постоянно накапливает знания, чтобы достичь уровня Всеобщего Разума. Всеобщий Разум всеведущ, в нем собраны знания обо всем, что есть и будет. Что может постигать мысль в разуме, которому ведомо все? Что остается познавать Всеобщему Разуму, если его знания — причина всего сущего? Ему остается познавать себя самого. Вот этот процесс самопознания и осуществляется при помощи «мысли» — Всеобщей Души. Душа для Всеобщего Разума как двойник, который с течением времени обретает черты и суть оригинала. Хотя Нāсир Хусрав не пишет об этом прямо, однако он говорит, что Всеобщая Душа стремится достичь уровня Всеобщего Разума и сравняться с ним, то есть стать его точной копией, отражением. Нāсир Хусрав сопоставляет Первый Разум с единицей, а Всеобщую Душу с двойкой: когда определено первое, то ему требуется второе, в котором бы проявилось его влияние, как единица проявляется в двойке. Это влияние есть передача знаний Разума Всеобщей Душе для обретения ими бытия.

Всеобщая Душа материализует знание Всеобщего Разума в процессе творения этого мира. В отличие от Всеобщего Разума, который единичен и един, Всеобщая Душа проявляет себя в мире как растительная (*рўйанда*) душа, животная (*хўранда*) или говорящая, разумная (*зўйанда*, *сухан-зўй*, *'āқила*) душа. Упоминание всех трех видов души встречается еще у Ибн Сйны, заимствовавшего эту идею у Аристотеля. Каждый последующий вид души объединяет в себе способности предыдущих. Высший уровень представлен душой говорящей, которой обладает человек, ее отличительное свойство — способность принимать знания (*дāниши-назйр*).

Всеобщая Душа и материальный мир относятся к возможно-сущим (*хаст-имумкин*). Нāсир Хусрав писал, что абсолютно-сущее (слово Бога) относится к необходимо-сущему (Всеобщий Разум) и к возможно-сущему (Всеобщая Душа и мир) как род к видам.

Материальный мир (*'āлам-и джисманй*) сотворен Всеобщей Душой по тому же принципу, как некое творение обретает форму в умелых руках ремесленника.

Представим, что горшечник изготавливает сосуд. Во-первых, сам горшечник материален, у него есть тело, руки, органы чувств, которые помогают ему в работе. Во-вторых, у горшечника есть кусок глины и вода — вот его первичная материя. В-третьих, в распоряжении мастера есть все необходимые орудия и инструменты: гончарный круг, печка для обжига, железные щипцы, чтобы достать готовое изделие. Но глина сама по себе в вазу не превратится, а потому, в-четвертых, ремесленник совершает специальные движения, чтобы придать форму куску глины. В-пятых, ему требуется пространство для нового изделия и место для

инструментов. В-шестых, изготовление сосуда занимает некоторое время: нужно придать форму, обжечь, остудить.

Итак, чтобы изготовить любую вещь, требуется выполнение шести условий: творец должен обладать телом (*джисм*), иметь в своем распоряжении первичную материю (*хайу́ла*), орудия (*даст 'афзāр*), также ему необходимо движение (*джанбīдан*, *харакат*), место (*джā*, *макāн*) и время (*рузгāр*, *замāн*) для его творения.

В качестве тела Всеобщей Души выступает небосвод (*фалак*, мн. ч. *афлāк*), первичную материю составляют четыре первоэлемента. Орудиями Всеобщей Души выступают семь светил (*ситāргāн*): Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий и Луна. Местом творения Души является «огромный простор» (*фарāхī-йи 'азīм*), в котором помещается ее тело-небосвод. Всеобщей Душе присущи бесконечное движение, которое проявляется в ее теле-небосводе и в первичной материи, а также время, которое, по сути, является мерилем движения неба.

Откуда же у Всеобщей Души появились все необходимые условия для создания ее творения — этого мира? Как появился небосвод и светила? Ведь уже было сказано, что повеление Бога обуславливает появление Всеобщего Разума, а тот в свою очередь — появление Всеобщей Души, однако ничего больше не было.

Нāсир Хусрав объясняет, что если процесс творения Всеобщей Душой растений и животных схож с процессом изготовления изделия ремесленником, то процесс создания небесных сфер подобен процессу формирования душой человека своего тела. Как душа человека творит свое тело из той первоматерии, которая попадает в лоно матери из чресел отца, так и Всеобщая Душа создает свое тело-небосвод из некоей первоматерии (*мāййā*). Как человеку не дано знать, как проходил процесс сотворения его тела в утробе матери, так и изготовление Всеобщей Душой своего тела и орудий покрыто тайной и «ни один разум не в силах постичь обстоятельства этого создания»¹.

Непротиворечиво объяснить, откуда появилась первичная материя у Всеобщей Души, довольно сложно, если не сказать невозможно, поэтому Нāсир Хусрав ограничивается лишь указанием, что первоматерия уже была в слове Бога и в нужный момент оказалась в распоряжении Всеобщей Души. Еще одна особенность Всеобщей Души, которая остается без объяснения, — наличие у нее семи сил, при помощи которых она формирует свое тело и орудия из первоматерии, которая состоит из двух частей: тонкой (*латīф*) и плотной (*касīф*). Всеобщая Душа при помощи тех семи сил, что уже были в ней, извлекла из первоматерии, или абсолютной материи, тонкую материю и сияния (*равшанā 'й-хā*) и сотворила из них семь светил, а из плотной части изготовила небеса и стихии.

¹ Нāсир Хусрав. Гушāйиш ва рахāйиш. С. 14.

Таким образом, Нāсир Хусрав, в отличие от ал-Кирмāнй, в процессе сотворения мироздания утверждает за словом Бога роль активного посредника, причем посредника не только логического, но и сущностного: слово Бога, по утверждению философа, обладает абсолютным бытием и дает бытие Всеобщему Разуму и Всеобщей Душе с материальным миром. Однако в рассуждениях Нāсира Хусрава есть противоречие: хотя философ старается вывести Бога из своих рассуждений, тем не менее именно Он дарует Всеобщей Душе способность творить и абсолютную умопостигаемую материю¹. Также остаются не до конца проясненными вопросы, как именно появилась Всеобщая Душа и как она соотносится со Всеобщим Разумом.

Заключение

Как уже было сказано выше, согласно исмаилитской философской мысли, Бог не может быть Первоначалом в силу своей абсолютной трансцендентности. В учении Нāсира Хусрава роль Бога ограничивается тем, что Он дает бытие абсолютно-сущему — своему повелению, которое запустило процесс творения. Слово Бога является причиной для появления необходимо-сущего — Всеобщего Разума. Нāсир Хусрав утверждает, что слово Бога обладает всей полнотой, охватывает собой все мыслимое и возможное, а значит, объединяет в себе и причину, и следствие — Всеобщий Разум. Тем не менее мы не можем сказать о паре «Слово Бога — Всеобщий Разум», что она есть творец: Всеобщий Разум сам по себе не обладает творческой силой. «Творцом» (*āфридгār*), «деятелем» (*кārкун*) и «первым создателем» (*сāни ‘-ипйийн*) Нāсир Хусрав называет Всеобщую Душу, которая зависит от Всеобщего Разума. В то же время Нāсир Хусрав пишет, что создатель мира (*сāни ‘-и ‘āлам*) должен быть необходимо-сущим, а под это определение подпадает Всеобщий Разум, так как Душа — возможно-сущая. Нāсир Хусрав отказывается от четкого определения Первоначала, в отличие от представителей фалсафы, разделив его функции и атрибуты между словом Бога, Всеобщим Разумом и Всеобщей Душой.

Литература

Nader El-Bizri. Ibn Sīnā's Ontology and the Question of Being // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2; Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. № 2. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 222–237.

¹ Нāсир Хусрав. Гушāйиш ва рахāйиш. С. 14.

Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: традиции мусульманской общины. М.: Ладомир, 2003. 274 с.

Ефремова Н. В. Доказательства бытия Бога согласно фальсафе // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 1; *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook.* № 1. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 300–316.

Ибн Сīнā. Дāниш-нāма-йи ‘Алāй [Книга знаний для Алаи]. Тегеран: Мула, 1394. 492 с. (На перс. яз.).

Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. 551 с.

Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума (Рахат ал-акль) / введ., пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. 510 с.

Нāсир Хусрав. Гушāйиш ва рахāйиш. London: I. B. Tauris&CoLtd, 1999. 92 с. (На перс. яз.).

Нāсир Хусрав. Зād ал-мусāфирйн («Припасы путников»). Тегеран: Асатир, 1391 г. х. 544 с. (На перс. яз.).

Насыров И. Р. Доказательства бытия Бога в исламской теологии (калам) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: «Богословие. Философия. Религиоведение». 2017. Вып. 73. С. 53–68.

Нофал Ф. О. Ибрахим ибн Сайяр ан-Наззам. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. 152 с.

Смирнов А. В. Основные черты философского учения Хамид ад-Дина ал-Кирмани // Ишрак: Ежегодник исламской мысли. № 4. М., 2013. С. 204–218.

Ал-Фараби, Абу Наср. Существо вопросов / пер. А. В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М.: Соцэкгиз, 1961. С. 165–175.

References

Al-Farabi, Abu Nasr (1961) *Sushhestvo voprosov* [The Essence of Questions]. *Izbrannye proizvedenija myslitelej stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX–XIV vv.* Moscow: Izdatel'stvo social'no-jekonomicheskoy literatury. Pp. 165–175.

Al-Kirmanī, Hamid ad-Din (1995). *Uspokoenie razuma (Rahat al-aql')* [The Calming of Reason]. Moscow: Ladomir. 510 p.

Daftari F. (2003) *Kratkaja istorija ismailizma: tradicii musul'manskoj obshhiny* [A Short History of the Isma'ilis: Traditions of a Muslim Community]. Moscow: Ladomir. 274 p.

Efremova N. V. (2010) *Dokazatel'stva bytija Boga soglasno fal'safe* [Proofs of God's Existence According to Falsafa]. *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook.* 2010. No. 1. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur. Pp. 300–316.

Ibn Sina (1394h). *Danish-nama-i 'Alai* [Book of Knowledge for 'Alai]. Tehran: Mula. 492 p.

Ibn Sina (1980). *Izbrannye filosofskie proizvedenija* [Collected Philosophical Works]. Moscow: Nauka. 551 p.

Nader El-Bizri (2010). Ibn Sīnā's Ontology and the Question of Being. *Ishraq: Islamic Phi-losophy Yearbook. No 1*. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur, 2010. Pp. 222–237.

Nasir Khusraw (1391h). *Zad al-musafirin* [Supplies of Travelers]. Tehran: Asatir. 544 p.

Nasir Khusraw (1999). *Gushajish va rahajish* [Unfettering and Setting Free]. London: I. B. Tauris & Co. Ltd. 92 p.

Nasyrov I. R. (2017). Dokazatel'stva bytija Boga v islamskoj teologii (kalam) [Proofs of God's Existence in Kalām]. *Vestnik PSTGU. Serija 1: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*. 2017. Vyp. 73. Pp. 53–68.

Nofal F. O. (2015). Ibrahim ibn Sajjar an-Nazzam [Ibrahim Ibn Sajjar al-Nazzam]. Moscow: Sadra; Jazyki slavjanskoj kul'tury. 152 p.

Smirnov A. V. (2013). Osnovnye cherty filosofskogo uchenija Hamid ad-Dina al-Kirmanī [The Main Traits of al-Kirmanī's Philosophy]. *Ishraq: Islamic Phi-losophy Yearbook. No 4*. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur, 2013. Pp. 204–218.

THE PRIMORDIAL IN THE PHILOSOPHY OF NASIR KHUSRAW

Abstract. The article deals with the problem of determining the primordial in the philosophy of Nasir Khusraw, the Isma'ili thinker of the 11th century. It seems to be an obvious answer that «the primordial is God», but this statement becomes impossible in Isma'ilism due to the absolute separation of the transcendent incomprehensible God from the world manifested in intelligible and sensuous diversity. The article deals with the origins of the problem of the relationship of the single original and the multiple world, gives a brief overview of solutions to this issue by different schools of Arab Muslim philosophy. Within the framework of Isma'ilism, two schemes of the process of creation of the universe were proposed, one of which was actively developed by Nasir Khusraw. According to the views of the Isma'ili philosopher, the basis of all things is the word of God: it has an absolute being and potentially contains all things. The consequence of the word of God is the Universal Mind, which is endowed with the necessary being and has knowledge of all things. The Universal Soul, which emerges from the Universal Mind, has the power to create and thereby materializes the knowledge of the Universal Mind in the diversity of the material world. So, what can be called the initial? God, in fact, is taken out of the field of reasoning, He only speaks His word. The word of God is the cause of all things, but it does not give existence to the world. The world is created by the universal Soul, it is its Creator, but the Universal Soul itself is the creation of the Universal Mind, the consequence of the word of God. In Nasir Khusraw's doctrine of being it is impossible to distinguish a single primordial, its functions are distributed between the word of God, his inseparable consequence the Universal Mind and the Universal Soul which derived from the Mind.

Keywords: Isma'ili, Arab Muslim philosophy, first principle, Nasir Khusraw, creation, United, multiple.

Tatiana G. KORNEEVA,

Cand. Sci. (Philos.), researcher, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).

E-mail: tankorney@gmail.com





26.00.01 Теология

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-4-81-98

Д. В. Мухетдинов

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

ИСЛАМСКАЯ ФЕМИНИСТСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА АМИНЫ ВАДУД

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

канд. полит. наук, ректор.

Московский исламский институт

(109382, г. Москва, пр. Кирова, 12);

проф. Восточного факультета. Санкт-Петербургский государственный университет

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

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация: Данная статья посвящена анализу методологии одной из наиболее видных представительниц исламского феминизма — Амины Вадуд. Автором подчеркивается тесная связь между социальным статусом толкователя, его личным опытом и герменевтическим подходом, который тот разрабатывал. Выделяются основные компоненты герменевтического проекта Амины Вадуд. Обосновывается необходимость сочетания интратекстуального и исторического подходов для адекватной реконструкции «коранического этоса». В статье показывается, что условием возможности феминистской экзегезы является преодоление трактовки Корана в качестве «замкнутого» текста и утверждение его в качестве целостного дискурса, «размыкаемого» логикой читательских вопросов. Выявляется зависимость экзегезы Амины Вадуд от концептуального каркаса проекта Фазлура Рахмана: от идеи контекстуального иджтихада, теории «двойного сдвига» и холистического метода интерпретации. Автор выделяет две ключевые предпосылки коранической экзегезы американской феминистки, а именно: представление о Боге как о «Том, Кто не притесняет» и о человеке как о «наместнике» Бога.

В заключение автор обращает внимание на главный мотив феминистской критики традиционных тафсиров — стремление деконструировать «патриархат» как скрытую систему идолопоклонства и «маскулинизации» Бога.

Ключевые слова: женский вопрос, зулм, социальная справедливость, холистическая методология, контекстуальный иджтихад, атомистическая методология, интратекстуальное прочтение.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Исламская феминистская экзегеза Амины Вадуд // Ислам в современном мире, 2019; 4: 81–98;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-81-98

Статья поступила в редакцию: 20.09.2019

Статья принята к публикации: 16.11.2019

Наиболее известной и авторитетной исламской феминисткой второй волны является американская исследовательница Амина Вадуд¹. Она родилась в 1952 г. в Бетесде, штат Мэриленд, в семье священника-методиста, род которого восходит к выходцам из Африки. Уже с ранних лет Вадуд подвергалась дискриминации. Она родилась черной в обществе, предполагавшем господство белых; она родилась бедной в обществе, связывавшем внутреннее достоинство человека с его материальным благосостоянием; наконец, она родилась женщиной в обществе, продолжавшем дискриминировать женщин². Несмотря на многочисленные социальные препоны, она в итоге смогла получить хорошее образование и возглавить движение американских мусульманок-феминисток — сторонниц «гендерного джихада».

Вадуд приняла ислам в 1972 г. На ее выбор повлияло религиозное воспитание, пробудившее в ней жажду поиска Бога. Она пришла к исламу, задаваясь вопросами о смысле жизни и ее собственной роли в этой жизни. Кроме того, ее духовные искания были обусловлены тем, что она называет поиском «трансцендентного умиротворения посреди урагана». Вадуд не нашла буквальные и конечные ответы на свои вопросы; скорее, она обнаружила в Коране «видение мира, которое дает личности смыслы и возможности, ведущие к уверенности и определенности»³.

¹ Краткую информацию о предыстории исламского феминизма и о других его представителях см. в: *Abu Zayd N. H. Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. Pp. 89–91. См. Также обобщающую работу: *Badran M. Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences.* Oxford: Oneworld Publications, 2009.

² Свой опыт столкновения с дискриминацией по расовому, половому и классовому признаку Вадуд описала в работе: *Wadud A. On Belonging as a Muslim Woman* // Wade-Gayles G. (ed.). *My Soul is a Witness: African-American Women's Spirituality.* Boston, 1995.

³ *Wadud A. On Belonging as a Muslim Woman.* P. 265.

Вадуд получила степень доктора философии (Ph. D.) по исламоведению и арабскому языку в Мичиганском университете (1988), перед этим с успехом завершив магистерское обучение в том же учреждении (профилем были ближневосточные исследования). Она также имеет степень бакалавра педагогики (Пенсильванский университет). Первым местом работы Вадуд после выпуска стал Международный исламский университет в Малайзии, где она преподавала до 1992 г. Именно здесь она присоединилась к организации «Сёстры в исламе» и опубликовала несколько брошюр, посвященных равноправию полов в Коране. Здесь она также публикует одну из своих важнейших работ — «Коран и женщина» (1992). По возвращении из Малайзии Вадуд год проработала в Гарвардской школе теологии, получая стипендию научного сотрудника. После этого она перешла на факультет философии и религиоведения в Университет содружества Вирджинии, где получила должность адъюнкт-профессора. На этом факультете она преподавала до 2008 г., пока не перешла на работу в индонезийский Университет Гаджа Мада в Джокьякарте.

Обращение Вадуд к проблеме статуса женщины в исламе связано с ее личным опытом и с особым пониманием сущности ислама как религии. Это понимание американская исследовательница лучше всего сформулировала в статье «К коранической герменевтике социальной справедливости: раса, класс и гендер» (1995–1996)¹. Она проанализировала основные коранические термины, связанные с понятием справедливости, и пришла к выводу, что ключевое значение имеет термин *улм*, который в зависимости от контекста можно перевести как «притеснение», «неравенство» или «несправедливость». Согласно Вадуд, одно из определений Бога в Коране — это отрицательное определение «Тот, Кто не притесняет». Коранический идеал справедливости предполагает отсутствие притеснения во всех сферах, и именно в этом состоит глубинное послание Корана. Приведем фрагмент из статьи Вадуд, посвященной указанной проблеме:

«Во время исследования я обнаружила, что Бог всячески отдаляется от любых проявлений и практик *улма*. Когда термин *улм* встречается в языковых конструкциях со словом “Бог” (или с другими референтами, близкими к Богу), то он используется *лишь для того*, чтобы подчеркнуть отсутствие корреляции между этими понятиями. Использование отрицания является важным языковым средством при описании метафизических реальностей. Природа Бога как трансцендентного существа, по сути, невыразима. Она часто осмысливается через негативные конструкции: люди

¹ Wadud A. Towards a Qur’anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender // Journal of Law and Religion. 1995–1996. 12(1). P. 37–50.

являются ограниченными, Бог же безграничен; люди являются смертными, локализованными в пространстве и времени; Бог же бессмертен, вечен и не имеет предела»¹.

По мнению Вадуд, сам способ коранического употребления термина *улм* в конструкциях со словом Бог позволяет ясно понять, что, с точки зрения мусульманского Священного писания, Бог есть «Тот, Кто никогда не притесняет». Таким образом, любое притеснение — продукт деятельности людей, а значит, может (и должно!) быть устранено ими, поскольку, как многократно подчеркивает Коран, социальный порядок человека предназначен отражать справедливость божественного порядка. Отсюда американская исследовательница заключает, что все человеческие практики, которые утверждают несправедливость на земле и способствуют угнетению, соответствуют глубинному безбожию.

Если сущность ислама как религии заключается в достижении социальной справедливости посредством борьбы с притеснением, то важным компонентом этой стратегии должна являться борьба с дискриминацией женщин. Вадуд убеждена, что на протяжении всей исламской истории женщины подвергались дискриминации. Во-первых, для них был закрыт доступ к толкованию Корана, а следовательно, все традиционные тафсиры отражают мужской взгляд на религию и мужской взгляд на религиозные предписания, касающиеся женщин. Во-вторых, женщины угнетались и продолжают угнетаться в традиционных правовых системах и в исламских обществах, базирующихся на этих системах. В-третьих, патриархальные и мизогинистичные интерпретации проблемы статуса женщины в Коране повлияли на общее представление о том, каково действительное учение Корана; иными словами, интерпретации заслонили собой аутентичное учение, которое, по мнению Вадуд, базируется на представлении о справедливости и отсутствии угнетения кого-либо. Американская исследовательница описывает ситуацию следующим образом:

«В первый век после распространения ислама и широкого признания Корана это Писание стало играть ключевую роль в интеллектуальной сфере. Ввиду того что стремление понять текст росло, было разработано несколько герменевтических методологий. Указанные методы отражали цели ряда дисциплин, которые, в свою очередь, развились в самостоятельные разделы в рамках исламской науки. Шариат (исламский закон), грамматика, литература и политология — наиболее важные дисциплины, развитие которых происходило с опорой на Коран.

¹ Wadud A. Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender. P. 45.

Каждая из указанных дисциплин породила много литературы. Поскольку эта письменная традиция развивалась, она начала играть столь существенную роль в исламской науке, что затмила собой Священный Текст, который был ее исконной основой. Со временем исламские исследования стали фокусироваться на понимании вторичной литературы гораздо больше, чем на понимании самого Корана. В результате исконный текст был оторван от его первоначального замысла»¹.

Вадуд полагает, что эти факторы повлияли не только на положение женщин в исламских обществах, но и на истолкование статуса женщины в Коране. Одно из таких воззрений — это вера в то, что имеется «сущностное различие между мужчинами и женщинами в плане сотворения, способностей и функции в обществе, в доступности для руководства (в особенности для коранического руководства) и в воздаянии после смерти»². Хотя Вадуд признает, что между мужчинами и женщинами действительно имеются различия, все же она стремится показать, что различия не касаются их глубинной природы. Из этих различий нельзя делать ценностных выводов, в соответствии с которыми «женщины мыслятся как слабые, подчиненные, изначально склонные ко злу, интеллектуально ущербные и бездуховные»³, а ведь именно такие оценки использовались исламскими учеными для обоснования представления о том, что женщины не приспособлены к выполнению определенных задач или ролей в обществе. Более того, Вадуд утверждает, что в исламских обществах «значение женщины было сведено к ее биологическим функциям», при этом мужчины оценивались как «превосходящие женщин и более важные, чем они; мужчины мыслились как исконные лидеры, защитники, которые обладают широкими способностями к выполнению задач, не доступных для женщин. Следовательно, мужчины считались *более полноценными* людьми, ведь они обладают свободой передвижения, свободой выбора профессии, и, кроме того, им предписано участвовать в социальной, политической и экономической жизни с опорой на свою индивидуальность, мотивацию и целеполагание»⁴.

Начиная со II в. хиджры и вплоть до настоящего времени, особенность исламского гендерного дискурса, по мнению Вадуд, состояла в рассмотрении мужчины в качестве образцового представителя человеческого рода. Даже движения по борьбе за права женщин исходили из этой ошибочной предпосылки, чем отчасти и обусловлены их неудачи. Вадуд пишет:

¹ Wadud A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. Oxford, 1999. P. xx.

² Ibid. P. 7.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

«Базовое допущение о том, что мужчина является нормативным представителем человеческого рода, препятствовало полноценному рассмотрению женщин в процессе утверждения этико-духовных и социально-политических постулатов исламской мысли. Женщины были почти полностью исключены из важного дискурса, заложившего парадигматическое основание для представления о том, что значит быть мусульманином, и именно поэтому их роль часто низводилась до роли предмета, не обладающего самостоятельной действенностью (agency). Подобны ли женщины мужчинам? Они отличаются от мужчин, и их следует рассматривать раздельно? Они не похожи на мужчин и неравноправны? Или они не похожи на мужчин, но равноправны? Все эти вопросы базируются на одном риторическом допущении — что женщины должны оцениваться в соотношении с мужчинами; это допущение неявно подтверждает ошибочное мнение о том, что мужчины являются образцом для сопоставления, а оно, если довести его до логического конца, означает, что только мужчины являются полноценными людьми»¹.

Для изменения сложившегося положения дел — как в интеллектуальной, так и в практической сфере — Вадуд разработала проект всесторонней герменевтики Корана, который ставит своей целью выявить подлинное кораническое учение о женщине. Методология Вадуд строится на четырех принципах: 1) использование достижений современных исламоведческих наук и подходов философской герменевтики; 2) обращение к традиционному методу *тафсир ал-Қур'ан би ал-Қур'ан*, то есть к истолкованию Корана через сам Коран; 3) использование метода контекстуального иджтихада, разработанного Фазлуром Рахманом; 4) использование специфического филологического анализа, который способен выявить как эксплицитные коранические смыслы, так и то, что не сказано в Коране напрямую, но подразумевается в нем.

Отталкиваясь от общих идей философской герменевтики, Вадуд выделяет три аспекта любого текста: контекст, в котором он был написан (или ниспослан — как в случае с Кораном и другими священными писаниями); грамматическое устройство текста, или то, *каким образом* он говорит нечто; наконец, текст как целое, его *Weltanschauung*, или мировидение².

По мнению Вадуд, Коран характеризуется не только историчностью, то есть исконной связанностью с контекстом ниспослания, но и внутренней целостностью. Она мыслит Священное Писание как «целостный кумулятивный процесс», а не как линейную последовательность

¹ Wadud A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. P. xi.

² Ibid. P. 3.

предложений. Интратекстуальное прочтение (*тафсър ал-Қур'ән би-л-Қур'ән*) рекомендовано самим Кораном; кроме того, к нему положительно относились многие крупные муфассиры. Однако, как замечает Вадуд, подлинные интратекстуальные прочтения по-прежнему редки. Вместо этого указанный метод зачастую упрощается до использования одного термина или стиха для толкования другого термина или стиха, тогда как нужно пытаться определить «коранический этос», или «дух» всего послания. Американская исследовательница полагает, что узколобый буквализм не только не служит никакой герменевтической цели, но и подрывает этос Корана. Как пишет Вадуд, если сегодня кто-либо отошел бы от буквы Корана, стремясь соответствовать его посланию, то его посчитали бы еретиком. В связи с этим она делает следующее афористичное замечание: «По-видимому, у мусульман отсутствует вера в возможность того, что Коран как целое способен дать более великие плоды, чем его разрозненные части»¹.

Особенность своего интратекстуального прочтения в связи с проблемой гендера Вадуд формулирует следующим образом:

«Все аяты, которые содержат упоминания о женщинах (отдельно или вместе с мужчинами), были проанализированы мною с использованием традиционного метода *тафсър ал-Қур'ән би-л-Қур'ән* (истолкование Корана с опорой на сам Коран). Однако я также конкретизировала отдельные аспекты указанного метода, так что каждый аят анализировался: 1) в его контексте; 2) в контексте рассмотрения сходных тем в Коране; 3) в свете похожих языковых и синтаксических структур, которые используются в других местах Корана; 4) в свете важнейших коранических принципов; 5) в контексте коранического мировидения, или *Weltanschauung*»².

Попытка интратекстуального прочтения, представленная в книге «Коран и женщина», вызвала критику со стороны тех, кто привык толковать Коран при помощи хадисов и других более поздних источников. Во втором издании своей книги американская исследовательница ответила на критику. Ее главный аргумент заключается в том, что Коран, в отличие от хадисов, полностью достоверен и непогрешим; и что нельзя поверить, будто Пророк, являющийся «живым Кораном», мог бы отказаться от подлинного коранического учения о справедливости, в частности от идеи о глубинном равноправии мужчин и женщин. Более того, она заявила, что даже если бы ей представили убедительные доказательства обратного,

¹ Wadud A. Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice. P. 44.

² Wadud A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. P. 5.

она предпочла бы следовать Корану, ввиду его большей значимости. Вадуд резюмирует свою позицию:

«Хотя я признаю роль Пророка в связи с откровением, как это понимается в исламе, и его значение для развития исламского закона на основании его *сунны*, или нормативного примера, все же я придаю бóльшую важность Корану. Это согласуется с ортодоксальным пониманием абсолютной точности текста Корана, которая не имеет ничего общего с историческими противоречиями, касающимися сборников *хадисов*. Кроме того, я никогда не признаю, что равенство женщины и мужчины, выраженное в Коране, могло быть отменено Пророком. Если противоречие между Кораном и сунной действительно существует, я отдам предпочтение Корану»¹.

Хотя Вадуд и следует идее неизменности Корана, все же она считает, что наше понимание коранического учения может и должно постоянно подвергаться изменениям. Она утверждает, что при повторных прочтениях меняется не смысл Корана, а способ его понимания конкретным сообществом. Наравне с другими современными теологами, Вадуд рассматривает такое изменение понимания как следствие перемены в отношениях мусульман с текстом, точнее в тех вопросах, которые они ему задают. Обращаясь к рассмотрению тех порядков, которые были созданы традиционным тафсиrom, она говорит, что они служили конкретным нуждам или же отвечали на возникавшие частные вопросы в конкретный момент времени. Однако «некоторые вопросы не поднимались — следовательно, не искались и, очевидно, не были найдены ответы на них»². Иначе говоря, мусульмане до сих пор не озадачивались некоторыми возможными вопросами к Корану, в частности вопросом о его позиции касательно равноправия и пола, — вероятно, по той причине, что в этом не возникало нужды, или же потому, что указанные вопросы не доходили до уровня Корана. В этом отношении Вадуд не только обосновывает свое собственное прочтение Корана, но и оставляет для мусульман открытой возможность задавать всё новые вопросы. Такая практика является неотъемлемой частью всех процессов толкования. О принципиальной плюралистичности и динамичности смыслового аспекта Корана Вадуд пишет следующее:

«Для того чтобы Коран смог реализовать свою конечную цель, заключающуюся в побуждении к изменению общественного поведения, применительно к каждому социальному контексту в истории необходимо

¹ Wadud A. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. P. xvii–xviii.

² Ibid. P. xx–xxi.

понять фундаментальные и неизменные принципы текста, а затем использовать их уникальным образом. Меняется не текст или его принципы, но способность и специфичность понимания и осмысления принципов текста в границах сообщества людей.

Таким образом, каждый читатель взаимодействует с текстом. Однако представление о том, что имеется лишь одна верная интерпретация Корана, ограничивает пространство текста. Коран должен являться достаточно гибким, чтобы предоставлять решения для бесчисленных культурных ситуаций, ведь он сам говорит, что является универсальным и полезным для тех, кто верует. Следовательно, навязывать ему лишь одну культурную перспективу (даже культурную перспективу первоначальной общины Пророка) — значит ставить рамки его применимости и противоречить его универсальности, о которой сказано в самой Священной Книге»¹.

По замечанию Вадуд, многие толкователи вместо возвышения себя до уровня Корана склонны понижать Коран до своего уровня, проецируя на него узкие и неадекватные смыслы, отвечающие их собственным прихотям, взглядам и предубеждениям. Часто такие выводы делаются на основании лишь одного слова Корана, а некоторые из горячо обсуждаемых понятий иногда даже не содержатся в самом тексте². К несчастью, подобные устремления воспитали у мусульман «менталитет охотников на ведьм», заставляющий их «искать зло в самой женской природе, оправдывая таким образом регламентацию каждого шага женщины»³. Вадуд находит эту ситуацию оскорбительной, ведь Коран не только отрицает подобные представления, но и призывает стремиться к взаимоуважению и равноправию полов. Если бы мусульмане научились воплощать эти коранические принципы в своей повседневной жизни, то они смогли бы сделать свое сообщество «выдающимся примером гуманной и справедливой социальной системы»⁴.

Важной составляющей коранической герменевтики Вадуд является критика методологии традиционных тафсиров. Американская исследовательница отмечает, что ни один метод коранической экзегезы не может считаться всецело объективным; это обусловлено тем, что каждый истолкователь действует исходя из своих субъективных предпочтений. Некоторые детали таких интерпретаций отражают субъективный выбор истолкователя, а не замысел самого текста. Однако наибольшая проблема состоит в том, что «между текстом и его интерпретацией

¹ Wadud A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. P. 5–6.

² Ibid. P. 97.

³ Ibid. P. 99.

⁴ Ibid. P. 101.

зачастую вовсе не проводится различие»¹. Вадуд выделяет три способа истолкования проблемы статуса женщины в Коране: традиционный, ответный и холистический².

Первый способ истолкования — традиционный. Для него характерна пошаговая интерпретация, вне зависимости от цели, которую ставит перед собой автор. Его цель может быть правовой, эзотерической, грамматической, риторической или исторической. Хотя разные цели часто ведут к различиям в содержании тафсиров, все же между традиционными тафсирами имеется одно сходство — они, согласно Вадуд, используют *атомистичный подход*. Толкователи начинают с первого стиха первой суры, затем переходят ко второму стиху первой суры, рассматривая по одному стиху за раз, и так до самого конца Корана. Попытки осмыслить коранические темы и рассмотреть тематическое соотношение одних фрагментов Корана с другими фрагментами делаются редко. Краткое упоминание связи между одним стихом и другим стихом иногда встречается, однако, по наблюдению Вадуд, это делается бессистемно и спорадически, без использования какого-то определенного герменевтического принципа. Методология, которая бы связывала между собой сходные коранические идеи, синтаксические структуры, принципы или темы, полностью отсутствует³. Вадуд полагает, что метод прочтения Корана «по кускам» и вне какого-либо общего контекста не только закрывает глаза на его внутреннюю согласованность (*назм*), но также упускает из виду задачу по формулированию общих принципов, заложенных в кораническом учении. В результате большинство толкователей приходит к обобщению конкретных коранических предписаний. Сильнее же всего от такой практики, по мнению Вадуд, страдают женщины. Американская исследовательница пишет:

«В отношении “традиционных” тафсиров меня более всего заботит тот факт, что все они были написаны мужчинами. Это означает, что мужчины и их опыт восприятия были вплетены в текст, в то время как женщины и их опыт восприятия оказались исключены из текста, либо интерпретированы в соответствии с мужским пониманием и видением стремлений и нужд женщин. В конечном счете создание базовых парадигм, с помощью которых мы анализируем и оцениваем Коран и кораническую интерпретацию, происходило без участия или вовлеченности женщин. Их безгласность в ключевой период развития коранической экзегезы не осталась

¹ Wadud A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. P. 1.

² Ibid. P. 1–3.

³ По-видимому, критика «атомистического» подхода была позаимствована Вадуд у Рахмана. См.: Saeed A. Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an // Tajiri-Farouki S. (ed.). Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford, 2006. P. 42–45.

незамеченной, однако она была по ошибке отождествлена с безгласностью женщин в самом тексте Корана»¹.

Вадуд убеждена, что указанные пробелы в традиционных тафсирах не могут быть заполнены лишь с помощью обращения к «риторике равноправия в исламе»². Кроме того, игнорирование женских голосов мешает выработать полное понимание того, что значит «придерживаться ислама», — не только для самих женщин, но и для мужчин, тем самым оба пола лишаются возможности познать всю глубину «исламского потенциала», поскольку право определения законности остается лишь за мужчинами³. Вадуд стремится доказать, что мужчины и женщины в исламе равны, но они также и отличаются друг от друга, а это значит, что различны и их переживания. Несмотря на это, данный компонент всеобщего опыта отсутствует в традиционных тафсирах. Проблема в том, что мужчины присвоили себе право указывать женщинам, как нужно быть женщинами. «Мужчины определили, что значит быть мусульманином, но они заодно и решили, какой должна быть мусульманка»⁴. Хотя мусульманское сообщество в целом не противится такому положению дел, Вадуд не находит для него никакого оправдания в Коране. Напротив, она утверждает, что лишение женщин голоса и отношение к этой теме как к табу не только попирает их человеческое достоинство, но также подрывает кораническое указание, в котором говорится, что мужчины и женщины в равной степени являются *халифами* Бога на земле. Она поясняет эту мысль:

«Назначение человека открылось тогда, когда Бог сказал: “Истинно, Я установлю на земле наместника (*халифа*)” (Коран, 2: 30). Халифат (наместничество) на земле — это ответственность каждого человека. Согласно кораническому мировоззрению, исполнение этого соглашения составляет *raison d'être*⁵ человека и человечества как такового. Поэтому отрицать человечность женщины — значит отрицать возможность для женщины играть роль халифа и на корню пресекать возможность исполнения ею основной обязанности, возложенной Богом на каждого человека»⁶.

Вадуд утверждает, что часто используемая в традиционных тафсирах стратегия — уравнивание собственной власти с властью

¹ Wadud A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. P. 2.

² Wadud A. Alternative Qur'anic Interpretation and the Status of Muslim Women // Webb G. (ed.). Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America. Syracuse, 2000. P. 13.

³ Ibid. P. 19.

⁴ Ibid. P. 18.

⁵ Смысл существования (*фр.*) — *Примеч. ред.*

⁶ Wadud A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. P. 48.

откровения — позволяет толкователям притязать на законность, но вместе с тем разрушает божественный дискурс человеческими интерпретациями. Такое смешение Корана с его истолкованием препятствует попыткам новых прочтений Писания, ведь оно позволяет сообществам толкователей выставлять критику их тафсиров в качестве критики Корана и маргинализировать новые прочтения — якобы во имя верности установленной религией традиции. Все это позволяет им защищать не только собственную гегемонию, но также гегемонию религиозного знания (которое они используют в своих целях), созданного группой ученых мужского пола в ранние годы ислама. И пусть, безусловно, не все эти ученые были сознательными женоненавистниками, но этос половых взаимоотношений в эпоху написания их работ был мизогинистичен и оказывал на них влияние. Именно поэтому проводимое Вадуд разделение Слова Бога и его передачи на языке людей столь важно.

Второй способ истолкования статуса женщины в Коране, по мнению Вадуд, почти полностью обусловлен ответной реакцией со стороны современных исследователей на суровые ограничения, касающиеся женщин как личностей и членов исламского общества. К этой категории истолкователей относятся многие женщины и мужчины, выступающие против коранического послания. Аргументируя свою «ответную реакцию», они указывают на бедственное положение женщин в мусульманских обществах. Этими учеными также не проводится различие между исконным текстом и его интерпретацией. Вадуд пишет о них:

«Преследуемые ими цели и используемая ими методология часто опираются на феминистские идеалы и основания. Хотя они озабочены актуальными проблемами, все же отсутствие полноценного анализа Корана иногда заставляет их рассматривать положение женщин, отталкиваясь от материала, не совместимого с коранической точкой зрения на это положение. Указанный недостаток должен быть преодолен для того, чтобы адекватно использовать наиболее эффективное средство для освобождения мусульманских женщин — демонстрацию связи между этим освобождением и первичным источником исламской идеологии и теологии, то есть Кораном»¹.

К *третьей категории*, согласно Вадуд, относятся интерпретации, которые пересматривают сам метод коранической экзегезы в связи с современными социальными, моральными, экономическими и политическими проблемами, включая проблему положения женщин. Именно к такой холистической методологии она относит свою работу. Вадуд

¹ Wadud A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. P. 2–3.

отмечает, что указанная методология в целом является сравнительно новой, а что касается женского вопроса, то с ее использованием он вовсе никогда не рассматривался. По словам Вадуд, она стремится прочесть Коран, «исходя из женского опыта восприятия и без обращения к стереотипам, являвшимся фундаментом для многих интерпретаций, которые делались мужчинами»¹. Она претендует на анализ именно текста, а не его интерпретации, в чем и состоит фундаментальное отличие ее подхода от многих других позиций.

Еще одним важным компонентом коранической герменевтики Вадуд является метод *контекстуального иджтихада*, который был позаимствован ею у Фазлура Рахмана. Суть контекстуального иджтихада заключается в «двойном сдвиге»: исследователь сначала обращается к контексту ниспослания коранических аятов, чтобы из частных установлений извлечь общий моральный и нравственный смысл, а затем переходит к современному контексту, стремясь найти в нем адекватное применение общим моральным и нравственным принципам Корана. Вадуд разъясняет этот метод:

«Все коранические фрагменты, ниспосланные в особый исторический момент и в особых обстоятельствах (как широких, так и частных), являются выражениями, соотнесенными с этими обстоятельствами. Однако само послание не ограничено в историческом плане тем временем или теми обстоятельствами. Читатель должен понимать следствия из коранических выражений для того времени, когда они были ниспосланы, и это необходимо, чтобы определить их точное значение. Это значение указывает на намерение в плане руководства и на общие принципы, выраженные в конкретном аяте.

Верующие, находящиеся в других условиях, должны затем сделать практические выводы в соответствии с тем, как это первоначальное намерение было бы отражено или проявлено в новых обстоятельствах. Именно это имеется в виду в современный период, когда говорится о “духе” Корана. Но для того чтобы достичь понимания этого “духа”, должна существовать понятная и последовательная герменевтическая модель»².

Таким образом, разрабатываемый Вадуд метод толкования, который существенно отличается от предшествующих герменевтических подходов, заключается в следующем: (1) выявление специфического контекста частных предписаний и ограничение рассматриваемых предписаний данным контекстом, (2) извлечение общих духовно-этических принципов, подразумеваемых Кораном в этом конкретном предписании;

¹ Wadud A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. P. 3.

² Ibid. P. 4.

(3) применение указанных принципов к другим частным ситуациям в различных культурных контекстах. Лишь представители определенного сообщества, или социальной группы, способны осуществить подобное движение от принципов к ценностям, поскольку применение ценности требует наличия уникального контекста, осмысленного во всей его уникальности. Отсюда следует, что конкретная интерпретация Корана никогда не может быть конечной или единственной. В другом месте она раскрывает эту мысль более подробно:

«Одной из целей герменевтики *тавхїда* является анализ динамического соотношения между кораническими универсальными ценностями, или универсалиями, и частностями. Прежде всего, Коран стремится предоставить универсальное основание для морального руководства. Безусловно, обстановка, характерная для Аравии VII в. н. э., является фоном для Корана и его назначения предоставить универсальное руководство. Более поздние поколения мусульман должны рассмотреть, каким образом текст оказался ограничен частными особенностями того времени. Например, для соответствующего контекста используется арабский язык, но не для того чтобы сакрализировать его, а для того чтобы сделать откровение понятным. Невозможно себе представить, чтобы Господь всех миров не имел знания обо всех языках. Однако следует понимать, что поскольку каждое слово в арабском языке (вне зависимости от того, что оно обозначает — одушевленную или неодушевленную вещь, физические или метафизические реальности и измерения) имеет тот или иной род, некоторые идеи неявно включают гендерные оттенки, в то время как другие не связаны с ними. Как идеи, выходящие за пределы гендерных категорий, могут быть выражены на языке с родовой системой? Задача объяснения читателю сфер, располагающихся вне гендерных категорий, осложняется ограничениями языка»¹.

Амина Вадуд отмечает, что, исключая внешние ритуалы, требование со стороны какой-либо части коранического текста подражать себе оказывается недостаточным условием, чтобы считать данную часть текста универсальной. Единственный способ непрерывно следовать указаниям текста — это понимать, как частные правила, сформулированные на языке культуры Аравийского полуострова VII в., могут применяться в текущих обстоятельствах.

Стоит отметить, что позиция Вадуд довольно сложна и неоднозначна. С одной стороны, она утверждает необходимость для мусульман контекстуализировать (при помощи исторического подхода) Коран в целях приложения его к новым обстоятельствам. По ее мнению, откровение близко к людям из-за того, что находится *внутри* истории. В то же

¹ Wadud A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. P. xii–xiii.

самое время она отказывается расценивать Коран в качестве исторического *протокола*, или летописи. По ее утверждению, Коран является источником «нравственной истории», при этом его цели и задачи можно назвать «сверхисторическими и трансцендентными», поскольку их появление в конкретное время отнюдь не означает исчерпания их важности или значения. Лаконичность «исторических деталей» в Коране Вадуд объясняет тем, что у Божьего Слова имеется более общая цель — «универсальное руководство». Ведь если читатель будет думать, что он читает летопись, то он расценит описываемое как несущественное для его собственной жизни. Но если читатель поймет, что исторические подробности, которых «в Коране ровно столько, сколько нужно», необходимы для высвечивания универсальных заповедей, то он непременно осознает их актуальность для собственной жизни¹. Иными словами, Коран имеет не только дескриптивную, но и нравоучительную, прескриптивную и другие функции. Вадуд отмечает:

«Коран не является всего лишь описанием; он выступает как предписание, имея целью получить какой-либо ответ от читателя, что есть неотъемлемый элемент смирения и веры. Эта ответная сила возрастает в соответствии с уровнем сложности и интенсивности мотивации человека, которая выходит за пределы простого рационального осмысления, включая в себя экспрессивное воздействие»².

Наконец, еще одним важным принципом коранической герменевтики Вадуд является представление о необходимости *глубинного филологического и грамматического анализа*. Она использует современные методы корановедения и филологической критики, чтобы прояснить следующие вопросы: «*что говорит Коран?*», «*как он это говорит?*», «*что говорится о Коране?*», «*кто говорит это о Коране?*» Она также предложила новую область исследований — выявление смысла того, что не сказано в Коране напрямую, но при этом подразумевается (за счет опущения деталей, намеков, умолчания и пр.). Вадуд разработала несколько лингвистических критериев для выявления смысловых конструкций, которые, хотя и не сформулированы в Коране напрямую, все же могут быть выведены из представленных в нем структурных форм. Так, она утверждает следующее:

«Мой филологический интерес, касающийся коранических намеков и погружения в глубины экзегезы, подтолкнул меня к тому, чтобы сделать акцент на выявлении строения неоднозначных коранических контекстов. Например, за

¹ Wadud A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. P. 30.

² Ibid. P. xv.

счет чего один феномен выводится на передний план, а другой упускается из виду, если оба они обеспечивают связность текста? Что можно узнать из соотношения переднего плана и фона в Коране? Уточняя эти аспекты текстуального анализа, я рассчитываю на то, чтобы сформулировать способы прочтения гендерной проблематики и затем показать, почему подобное чтение оказывается ключевым для всесторонней герменевтики Корана»¹.

По словам Вадуд, традиционные тафсиры не в состоянии воспринять Коран в исторической перспективе и понять роль языка в создании гендерно окрашенных смыслов, зачастую не подразумеваемых самим Кораном. Владея и классическим, и современным арабским, она осознает, что любой термин «выражается гендерно окрашенными единицами языка». По этой причине она, например, задается вопросом: как превосходящие пол идеи могут выражаться языком, разделенным на мужской и женский роды?² Мусульмане обращаются к Богу «Он», маскулинизируя его. Однако Коран ясно запрещает сравнивать Бога с кем-либо. Очевидно, мусульманам в связи с этим следует осознать, что слова, используемые для обозначения Бога, не стоит понимать эмпирически и буквально. Вадуд отмечает, что маскулинизация Бога подкрепляет теории мужского превосходства в религиозном патриархате, поскольку позволяет мужчинам утверждать якобы существующее сходство между ними и Богом³.

Литература

Abu Zayd N. H. Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. 112 p.

Badran M. Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences. Oxford: Oneworld Publications, 2009. 400 p.

Saeed A. Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an // Taji-Farouki S. (ed.). Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford, 2006. Pp. 37–66.

Wadud A. Alternative Qur'anic Interpretation and the Status of Muslim Women // Webb G. (ed.). Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America. Syracuse, 2000. Pp. 3–21.

Wadud A. On Belonging as a Muslim Woman // Wade-Gayles G. (ed.). My Soul is a Witness: African-American Women's Spirituality. Boston, 1995. Pp. 253–265.

¹ *Wadud A.* Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. P. xiii–xiv.

² *Ibid.* P. xii.

³ *Ibid.* P. 11.

Wadud A. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford, 1999. Xxvi + 118 p.

Wadud A. *Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender* // *Journal of Law and Religion*. 12 (1). 1995–1996. Pp. 37–50.

References

Abu Zayd N. H. (2006) *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press. 112 p.

Badran M. (2009) *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld Publications. 400 p.

Saeed A. (2006) *Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an* // Taji-Farouki S. (ed.). *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford. Pp. 37–66.

Wadud A. (2000) *Alternative Qur'anic Interpretation and the Status of Muslim Women* // Webb G. (ed.). *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*. Syracuse. Pp. 3–21.

Wadud A. (1995) *On Belonging as a Muslim Woman* // Wade-Gayles G. (ed.). *My Soul is a Witness: African-American Women's Spirituality*. Boston. Pp. 253–265.

Wadud A. (1999) *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford. Xxvi + 118 p.

Wadud A. (1995–1996) *Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender* // *Journal of Law and Religion*. 12 (1). Pp. 37–50.

ISLAMIC FEMINIST EXEGESIS BY AMINA WADUD

Abstract. The present article focuses on analyzing the methodology of one of the most prominent representatives of Islamic feminism, Amina Wadud. The author highlights the close link between the social status of an exegete, his/her personal experience and the hermeneutic approach, formulated by him/her. The essential components of the hermeneutic project by Amina Wadud are emphasized as a main theme of research. Combining intratextual and historical approaches is justified as being necessary for meaningful reconstruction of the “Qur’anic ethos”. It is also shown that feminist exegesis is only possible if the interpretation of the Qur’an as a “closed” text is replaced by the assertion of it being a complete discourse, “opening” within the logic of readers’ questions. The dependence of the exegeses by Amina Wadud on the conceptual body of the project by Fazlur Rahman — namely, on the idea of contextual *ijtihad*, the theory of “double shift” and the holistic method of interpretation, — was deeply studied during the research. The author accentuates the two primary presuppositions of the American feminist, namely: the image of God as “the One Who does not oppress” and of human being as God’s “deputy”. In conclusion, the author turns to the main theme of feminist critique of traditional tafsirs — the urge to deconstruct “patriarchy” as a covert system of idolatry and “masculinization” of God.

Keywords: woman question, social justice, holistic methodology, contextual *ijtihad*, atomistic methodology, intratextual reading

Damir V. MUKHETDINOV,

Cand. Sci. (Polit.), rector of Moscow Islamic Institute

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

Professor of the Faculty of Asian and African Studies of Saint Petersburg State University

(11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com



ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ







07.00.07 Этнография, этнология и антропология

УДК 811:297.18

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-4-101-114

В. А. Розов

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

ЗВУКОВОЙ СИМВОЛИЗМ В КОРАНЕ КАК ОТРАЖЕНИЕ ДРЕВНЕАРАВИЙСКОЙ КАРТИНЫ МИРА (НА ПРИМЕРЕ ЧЕТЫРЕХСОГЛАСНЫХ КОРНЕЙ)*

РОЗОВ Владимир Андреевич —

лаборант-исследователь научной лаборатории анализа и моделирования социальных процессов. Санкт-Петербургский государственный университет (199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11).

E-mail: vladirozov@yandex.ru

Аннотация. Звуковой символизм является одним из важнейших средств художественной изобразительности и риторических приемов в Коране. На материале слов, образованных от четырехбуквенных корней и относящихся к чрезвычайно архаическому слою лексики арабского языка, в статье рассматриваются идеофоны (слова, выражающие какую-либо идею или передающие определенное впечатление посредством своего звучания) в языке Корана. Также в статье приводится описание их морфологического строения и этимологии. Семантический анализ и классификация идеофонов показывают, что большинство используемых в Коране лексем, образованных от четырехсогласных корней, описывает характеристики движения, звуковые и зрительные ощущения. Состав и богатство звукосимволической лексики в языке Корана отражает нерасчлененную, целостную картину мира, в рамках которой человек не противопоставлял себя окружающей среде и другим живым существам,

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта 18-012-00849.

а ощущал себя единым целым с ними. Звуки и явления окружающего мира воспринимались им как олицетворение потусторонних сил и сверхъестественных существ, что определяло сакральный характер описывающей эти явления лексики, ее особую риторическую убедительность и эмоциональное воздействие на слушателей коранического текста. Более того, сопоставление с аналогичными представлениями в рамках других культур позволяет предположить большое значение звуко-символической лексики для формирования перформативной функции коранического текста, который воспринимался как обладающий особой силой воздействия на окружающий мир.

Ключевые слова: Коран, арабский язык, звуковой символизм, идеофоны, ономотопея, картина мира, сакральный язык.

Для цитирования: *Розов В. А.* Звуковой символизм в Коране как отражение древнеаравийской картины мира (на примере четырехгласных корней) // *Ислам в современном мире.* 2019; 4: 101–114;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-101-114

Статья поступила в редакцию: 01.10.2019

Статья принята к публикации: 30.11.2019

Коран представляет собой уникальный литературно-исторический и религиозный памятник, вобравший в себя все многообразие традиций арабской словесности, бытовавшей во времена жизни пророка Мухаммада и в древности. При этом, будучи в глазах мусульман прямой речью Бога, он считается особым, имеющим божественное происхождение текстом. В качестве сакрального текста Коран отличается ряд особенностей, характерных для этого типа текстов в целом, особенно если принять во внимание его генетическую связь «с соответствующей предисламской традицией»¹. Сакральная и поэтическая речь тесно взаимосвязаны, причем сходство этих двух типов речи прослеживается как с точки зрения формы, отделяющей их от профанной речи посредством рифмы, ритма, метафорического характера высказывания и других приемов художественной выразительности², так и с точки зрения функции. Во многих культурах мира поэтическое слово считается вещим, особо действенным, а социальные функции поэта и шамана часто пересекаются. А поэзия, как и магическая речь, «не столько помогает описать и понять, сколько сопережить (магическая суггестивность поэзии)»³.

¹ Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 114.

² Keane W. Religious language // Annual Review of Anthropology. 1997. Vol. 26. P. 49.

³ Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. P. 77.

Одним из наиболее действенных художественных приемов, характерных как для художественной, так и для сакральной речи, является аллитерация. К ней тесно примыкает звуковой символизм, создающийся разными художественными и языковыми средствами, в том числе с помощью идеофонов — слов, которые выражают какую-либо идею или передают определенное чувство за счет своего звучания. Это могут быть как ментальные состояния, так и сенсорные ощущения. Например, посредством идеофонов часто передаются звук (звукоподражание), движение, цвет, форма или действие. Таким образом, этот тип слов представляет собой особого рода словесную имитацию внелингвистических событий или ситуаций. Используя идеофоны, говорящий создает иллюзию того, что описываемое им событие происходит как бы одновременно с моментом его производства / произношения. Таким образом, говорящий превращается в актера, в то время как слушатель, соответственно, становится непосредственным свидетелем события, в большей степени изображаемого, чем описываемого в сообщении¹. Таким образом, можно говорить о мотивированности формы языкового знака, его иконичности². Идеофоны распространены во многих языках мира, однако в западных языках они встречаются довольно редко³.

Значение повторяющихся звуков для создания художественных эффектов в Коране, оказывающих сильное воздействие на слушателей, отмечали многие исследователи, обращавшиеся к изучению Священного писания мусульман. Так, Р. Белл говорил об особой роли ассонансных рифм, обусловленных особенностями морфологии арабского языка, в создании ритмического контура и членении коранического текста на стихи (*айаты*). Риторическое значение аллитерации в Коране также было отмечено в уже ставших классическими исследованиях⁴. Над вопросами звукового символизма в семитских языках, в т. ч. арабском, много работал А. М. Газов-Гинзберг⁵. Из числа недавних работ, специально посвященных звуковому символизму в Коране, необходимо отметить работу египетского исследователя Бахаэддина Абу-л-Хасана Хасана, в которой проводится тщательный анализ звукового символизма в Коране — как в области фоносемантики, так и на уровне

¹ Kilian-Hatz C. Universality and diversity (Ideophones from Baka and Kxoe) // Ideophones. Ed. by F. K. E. Voeltz, C. Kilian-Hatz. Amsterdam — Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001. P. 155.

² Dingemans M. Advances in the Cross-Linguistic Study of Ideophones // Language and Linguistics Compass. 2012. № 6 /10. P. 657–658.

³ Nuckolls J. B. To Be or Not To Be Ideophonically Impoverished // Texas Linguistic Forum. 2004. № 47. P. 132.

⁴ Bahaa-Eddin A. H. Ideophonic Words in the Holy Quran // International Journal of English Language, Literature and Translation Studies. 2015. Vol. 2. № 3. P. 252–264.

⁵ Газов-Гинзберг А. М. Был ли язык изобразителен в своих истоках? (Свидетельство прасемитского запаса корней). М.: Наука, 1965. 183 с.

морфологии¹. В другой работе приведен список звукоподражательных слов Корана, который сопровождается подсчетом лексических единиц и статистикой их распределения по тексту Корана². Существуют и работы, посвященные художественной роли аллитерации и звукового символизма в отдельных главах (*сурах*) Корана³, а также проблеме адекватной передачи художественного стиля и риторических приемов Корана, обусловленных фонетическими особенностями текста⁴.

Материалы и методы

Морфологическая система арабского языка имеет ряд особенностей, характерных для семитских языков в целом. К этим характерным чертам можно отнести и дискретное строение консонантного корня. Как правило, семитский корень состоит из трех согласных звуков, между которыми вставляются выраженные гласными инфиксы. При этом корень несет основное лексическое значение слова и отличается крайне малой способностью изменяться в процессе деривации, в то время как инфиксы и аффиксы выражают грамматическое значение, участвуя в процессах словообразования и словоизменения. Тем не менее для арабского языка характерны и типы корней, выходящие за рамки этой схемы. К ним относятся, в частности, четырехсогласные (или, как их принято называть в арабистике, четырехбуквенные) корни. Эти корни принадлежат к архаическому слою бедуинской лексики и, по замечанию Б. М. Гранде, часто «передают понятия типа “повторение действия”, “дрожание”, “сверкание”, “беспорядочные действия”»⁵. В этой группе корней можно выделить подгруппу, структура которых отвечает следующей схеме $C_1C_2C_1C_2$, где C_1 и C_2 — разные согласные фонемы. Эти корни часто передают семантику интенсивности или повторяемости действия⁶.

В настоящей статье объектом исследования является реализация словоформ, образованных от описанного выше типа корней, в тексте Корана. В качестве основной гипотезы исследования выступает предположение о том, что словоформы, образованные от корней типа $C_1C_2C_1C_2$, представляют собой специфические средства реализации

¹ *Bahaa-Eddin A. H.* Ideophonic Words in the Holy Quran. P. 252–264.

² *Seyyedi H., Akhlaghi E.* The Study of Onomatopoeia in the Muslims' Holy Write: Quran // Language in India. 2013. Vol. 13. № 5. P. 16–24.

³ *Sells M. A.* Sound and Meaning in Surat al-Qaria // Arabica. 1993. № 40. P. 403–430.

⁴ *Al-Amri W. B.* Quran Translatability at the Phonic Level // Perspectives: Studies in Translatology. 2007. Vol. 15. № 3. P. 159–176.

⁵ Гранде Б. М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М.: Издательство восточной литературы, 1963. С. 52.

⁶ Там же. С. 62.

идеофонического содержания в арабском языке, а их использование в тексте Корана — это осознанный риторический и художественный прием. Для того чтобы доказать это предположение, необходимо решить ряд промежуточных исследовательских задач. В качестве подготовительного этапа исследования необходимо выявить все случаи вхождения словоформ, образованных от этих корней, в текст Корана и установить их принадлежность к классу идеофонов. Далее необходимо провести семантический анализ этих словоформ, опираясь на следующую классификацию значений идеофонов: (1) звуки; (2) характеристики движения; (3) зрительные ощущения; (4) другие чувственные ощущения; (5) эмоциональные и ментальные состояния¹. Конечной целью исследования станет анализ их художественных и риторических функций в Коране.

Результаты исследования

В Коране содержится 37 словоформ, образованных от 15 корней типа $C_1C_2C_1C_2$. При подсчете глаголы в страдательном залоге, а также отглагольные имена (*масдары*) и причастия считались производными от соответствующей исходной глагольной формы и включались в число глагольных лексем. Количественные данные о частоте употребления построенных по типу $C_1C_2C_1C_2$ корней содержатся в табл. 1:

Частота употребления в тексте Корана корней типа $C_1C_2C_1C_2$ Таблица 1

Корень	Лексема	Значение (в тексте Корана)	Употр. в тексте
<i>z-l-z-l</i>	<i>zalzala</i>	трястись, сотрясаться	6
<i>l'-l'</i>	<i>lu'lu'</i>	жемчуг	6
<i>w-s-w-s</i>	<i>waswasa</i>	шептать	5
<i>ṣ-l-ṣ-l</i>	<i>ṣalṣāl</i>	гончарная глина	4
<i>s-l-s-l</i>	<i>silsila</i>	цепь	3
<i>ṣ-r-ṣ-r</i>	<i>ṣarṣar</i>	сильный, пронзительный (о ветре)	3
<i>z-ḥ-z-ḥ</i>	<i>zaḥzaḥa</i>	удалять, устранять	2
<i>ḥ-s-ḥ-s</i>	<i>ḥaṣḥaṣa</i>	становиться явным, обнаруживаться	1
<i>d-m-d-m</i>	<i>damdama</i>	разрушать	1

¹ Dingemans M. Advances in the Cross-Linguistic Study of Ideophones. P. 665.

<i>d-b-d-b</i>	<i>dabdaba</i>	колебаться	1
<i>r-f-r-f</i>	<i>rafraf</i>	подушки	1
<i>ṣ-f-ṣ-f</i>	<i>ṣafṣaf</i>	равнина	1
<i>‘s-‘s</i>	<i>‘as‘asa</i>	наступать (о ночи, темноте); темнеть	1
<i>k-b-k-b</i>	<i>kabkaba</i>	опрокидывать, переворачивать	1
<i>h-d-h-d</i>	<i>hudhud</i>	удод	1

Приведенный в табл. 1 список показывает, что большая часть корней представлена глагольной и отглагольной лексикой: только от шести корней образованы имена существительные (*lu’lu’, ṣalsāl, silsila, ṣafṣaf rafraf* и *hudhud*) и от одного — имя прилагательное (*ṣarsar*). При этом две лексемы обозначают материал, вещество — *lu’lu’* (жемчуг) и *ṣalsāl* (гончарная глина). Однако этимология этих слов позволяет отнести их к идеофонам. Корень *l-’l-’* несет в себе семантику «быть блестящим», «сверкать»; от него также образован глагол *la’la’a* («блестеть»). Этимология слова *ṣalsāl* восходит к звукоподражательному глаголу *ṣalsala* («звенеть, бряцать»). Как отмечает А. Г. Белова, «первичное значение рассматриваемой основы звукоизобразительного происхождения — это “звучание”... Значение “гончарная глина” — вторично и имеет культурно-историческое происхождение»¹. Установление этимологии слова *hudhud* («удод») также не представляет труда: название птицы, как и в русском языке, восходит к подражанию тем звукам, которые она издает, что позволяет рассматривать это слово в числе идеофонов.

Значение трех оставшихся существительных также позволяет, правда, с некоторыми оговорками, сделать вывод о принадлежности их к числу идеофонов. Тем не менее представляется возможным говорить о наличии иконического компонента в их семантике. Так, от корня *s-l-s-l* зафиксированы следующие производные слова: глагол *salsala* — «лить (воду)», а также прилагательное *salsāl* — «свежий, прохладный (о воде)». В других семитских языках зафиксировано значение корня *ś-l-ś-l* «проскальзывать», «соскальзывать», а также «сучить», «скручивать», в котором «передается конкретно процесс сучения, скатывания между ладонями (или пальцами). Названное глагольное значение эти корни сохранили лишь в сокращенном виде... более распространены имена “крученный шнурок”, “цепочка” (евр., араб., аккад.)»².

¹ Белова А. Г. Этимологический словарь древнеарабской лексики (на материале избранных текстов доисламской поэзии). Вып. II. М.: Институт востоковедения РАН, 2014. С. 135–136.

² Газов-Гинзберг А. М. Был ли язык изобразителен в своих истоках? С. 64–65.

Корень *s-f-s-f*, от которого образовано слово *safsaf* («равнина»), можно сопоставить с другим арабским корнем *s-f-h* («быть плоским, расстилать плоско»), имеющим звукоизобразительное происхождение и выступающим в нескольких вариантах, в частности, *s-f-ʿ* и *s-f-q*¹. Учитывая то, что некоторые фарингальные согласные выполняют в трехсложных семитских корнях функцию расширителя (т. е. приводят корень к стандартной для семитских языков структуре), «можно сопоставить трехсложный семитский корень... с двухсложным»². Это позволяет с известной долей осторожности отнести и лексему *safsaf* к идеофонам, наряду со словом *rafrāf* («подушки»), ключ к семантике которого также находится именно в значении корня. Помимо рассматриваемого слова, от корня *r-f-r-f* образован глагол со значением «распускать крылья», «порхать крыльями» (о птице). В современном литературном арабском языке слово *rafrāf* означает «полка», «карниз» или «крыло». Общее историческое значение этого корня — «трепетать», «порхать»³, что дало впоследствии значение «быть расправленным», которое по семантике близко к значению обсуждавшегося корня.

Итак, анализ семантики слов, образованных от корней типа $C_1C_2C_1C_2$, позволяет на материале языка Корана сделать вывод о том, что эта корневая модель действительно является характерной именно для идеофонов. Важность наличия в языке редуцированных форм, способных передавать многократность, длительность изображаемого звука или явления отмечал А. М. Газов-Гинзберг, особенно подчеркивая их «экспрессивный» характер⁴. Иными словами, семантика лексем, которые были образованы от построенных по модели $C_1C_2C_1C_2$ корней, выступает частным случаем проявления иконичности в языковых знаках: форма слов и их звучание обусловлены природой описываемых ими феноменов внешнего мира. Подобные слова обнаруживают иконические свойства как на фонетическом уровне, так и на уровне морфологии, представляя собой, таким образом, один из самых действенных механизмов для вербального описания внеязыковой реальности⁵.

Семантическая классификация используемых в Коране лексем, образованных от корней типа $C_1C_2C_1C_2$, показывает, что большая их часть описывает характеристики движения, либо образована от корней с соответствующей семантикой, в т. ч. на уровне этимологии (см. табл. 2). Важное значение также имеют слова, передающие звуковые и зрительные ощущения. Это соотносится с наблюдением Б. М. Гранде

¹ Белова А. Г. Этимологический словарь древнеарабской лексики. С. 128.

² Там же. С. 129.

³ Газов-Гинзберг А. М. Был ли язык изобразителен в своих истоках? С. 70.

⁴ Там же. С. 99–100.

⁵ Anderson E. R. A Grammar of Iconism. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1998. P. 256.

о том, что такие корни принадлежат к древнейшему и крайне архаичному пласту арабской бедуинской лексики, поскольку отражают картину мира, характерную для нерасчлененного сознания, в которой важную роль играли именно сенсорные ощущения. Вообще, важно отметить, что богатство звукового символизма — характерная черта языков, носители которых не ощущают своей изолированности и отделенности от природы и других живых существ¹.

Семантическая классификация используемых в Коране лексем, образованных от корней типа C₁C₂C₁C₂ Таблица 2

1	Звуки	<i>waswasa, saṣṣāl, hudhud</i>
2	Характеристики движения	<i>zalzala, silsila, zaḥzaḥa, damdama, ḍabḍaba, raḥraḥ, ṣaṣṣaf, kabkaba</i>
3	Зрительные ощущения	<i>lu'lu', 'as'asa</i>
4	Другие чувственные ощущения	<i>ṣarṣar</i>
5	Эмоциональные и ментальные состояния	<i>ḥaṣḥaṣa</i>

Какую функцию выполняют идеофоны в Коране? Во-первых, звуковой символизм является важным художественным и риторическим средством, особенно часто используемым в т. н. «поэтических» сурах, т. е. относящихся к раннему, мекканскому периоду. Повторение звуков *z* и *l* в зачине суры 99 «Землетрясение» создает «великолепное с точки зрения риторики и ритма введение»², передающее дрожание и колебание земли в преддверии Страшного суда³:

(1) *idā zulzilati l-arḍu zilzālan*

(1) *Когда сотрясется земля своим сотрясением...* [Коран, 99: 1].

А постоянное повторение глагола *waswasa* («шептать») и отглагольного имени действия *waswās* («шептание», «шепот»), рифмующегося со словом *an-nās* («люди») в суре 114 «Люди», создает чрезвычайно сильный поэтический эффект, изображая наущения шайтана, против которых и направлена эта сура. Такой ономатопоэтический эффект вызван к жизни именно ритмичным повторением глухих фрикативных звуков:

bismillāhi ar-raḥmāni ar-raḥīm

(1) *qul a'ūdū bi rabbi an-nās*

(2) *maliki an-nās*

(3) *ilāhi an-nās*

¹ Nuckolls J. B. To Be or Not To Be Ideophonically Impoverished. P. 133–134.

² The History of the Quran. By T. Noldeke, F. Schwally, G. Bergstrasser, O. Pretzl; ed. and transl. by W. H. Behn. Leiden — Boston: Brill, 2013. P. 82.

³ Русский перевод смыслов Корана приведен по: Коран / пер. смыслов и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. 727 с.

(4) *min šarri al-waswāsi al-ḥannās*

(5) *alladī yuwaswisu fī sudūri an-nās*

(6) *min al-jinnati wa an-nās*

Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

(1) *Скажи: «Прибегаю к Господу людей,*

(2) *царю людей,*

(3) *Богу людей,*

(4) *от зла наущателя скрывающегося,*

(5) *который наущает груди людей,*

(6) *от джиннов и от людей!» [Коран, 114: 1–6].*

Приведенный выше пример использования звукового символизма в контексте описания сверхъестественных существ не случаен. Особое внимание следует обратить на то значение, которое придавалось звучанию в доисламской Аравии. Как отмечает Г. Ларссон, звуки, вызванные природными явлениями, такими, как гром или ветер, ассоциировались у древних арабов со сверхъестественными существами и потусторонним миром, с чем-то опасным и непредсказуемым: стихийными бедствиями, вызванными Божьим гневом, происками злых сил, небесными карами, иными словами — всем тем, что неподвластно человеку. Такое сопоставление нельзя считать чем-то уникальным для ближневосточной традиции: во многих культурах мира божества ассоциировались с определенными звуками. В качестве примера можно привести индийского бога ветра Ваю и скандинавского бога грома Тора¹. Это определяет особое значение звукосимволической лексикой Корана, которая воспринималась как маркер сакральной, особо действенной, речи, авторитет которой исходит от сил, превышающих мощь человека.

Говоря о звуковом символизме в контексте взаимодействия человека со сверхъестественным, сакральным, необходимо отметить еще один аспект, также проистекающий из свойств архаической картины мира. Язык в рамках нерасчлененного сознания воспринимается как нечто тождественное реальности. Назвать что-либо — значит призвать это в жизнь, сделать реальным, осязаемым. Именно поэтому древнеарабские поэты избегали описывать опасные явления природы, крупных хищников, что, безусловно, было вызвано различными пережитками магических верований². А если формальная сторона слова каким-то образом отображала внешнюю реальность, то такое слово считалось особенно действенным, способным изменять мир. Ведь «изложение текста в архаической культуре является актом не миметическим,

¹ Larsson G. The Sound of Satan: Different Aspects of Whispering in Islamic theology // *Temenos*. 2012. Vol. 48. № 1. P. 52.

² Шидфар Б. Я. Образная система арабской классической литературы (VI–XII вв.). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1974. С. 21.

а манифестационным. Повествуемый текст претворяется в особого рода реальность, как бы материализуется»¹.

Аналогичное представление можно найти в рамках индийского культурного ареала в виде такого жанра религиозной речи, как мантра — набора слов и звуков, многократному повторению которых приписывалась способность оказывать влияние на мир. Эта способность была обусловлена именно отношением иконичности между языком и внеязыковой реальностью: мантры изображали процесс творения, при этом элементы космоса отождествлялись со звуками ритуального языка². Мантры, характерной особенностью которых является аллитерация, служат ярким воплощением представления о том, что язык онтологически предшествует миру, а сакральный алфавит и каждая из его букв предшествуют тому, что он называет, не только в речи, но и в действительности³. Учитывая, что ряд сур Корана (например, 111 «Пальмовые волокна» и др.⁴) носят перформативный характер, можно предположить, что звуковой символизм в Коране может выступать и в подобной роли.

Выводы

Таким образом, в языке Корана корни вида $C_1C_2C_1C_2$ (т. е. четырехсогласные корни, построенные путем редупликации двухсогласной ячейки) служат основой для образования идеофонов, или лексических единиц, семантика которых обусловлена звуковым символизмом. Звуковой символизм этих корней представляет собой частный случай проявления иконичности в языке как на уровне фонемного состава, так и в области морфологии. В первом случае звуки языка используются для изображения явлений внешнего мира, в то время как на уровне морфологии редупликация выступает в качестве способа показать длительность или повторяемость описываемого события. Таким образом, внутренняя форма языковых знаков оказывается предопределена свойствами внеязыковой действительности, определяющей в данном случае мотивировку языкового знака.

Это соответствие во многом обусловлено присущей древним арабам архаической картиной мира. В ее рамках особое значение придавалось звукам окружающего мира, а естественным природным

¹ Неклюдов С. Ю. Специфика слова и текста в устной традиции // Евразийское пространство: звук, слово, образ / отв. ред. Вяч. Вс. Иванов; сост. Л. О. Зайонц, Т. В. Цивьян. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 114.

² Yelle R. A. Explaining Mantras: Ritual, Rhetoric, and the Dream of a Natural Language in Hindu Tantra. London — New-York: Routledge, 2003. P. 37.

³ Ibid. P. 39.

⁴ Розов В. А. Принципы включения фрагментов коранического текста в мусульманскую обрядовую практику // Филологический аспект. 2019. № 2 (46). С. 160.

явлениям — источникам этих звуков — приписывалось сверхъестественное происхождение. Это обуславливает поэтическое и риторическое значение идеофонов в Коране как сакральном тексте, а также, на основании параллелей из других культур, позволяет предположить особую роль звукового символизма в создании перформативной функции коранического текста, в рамках которой текст сакрального Писания воспринимается как перманентно претворяемый в жизнь в момент рецитации и обладающий гигантской созидательной силой.

Литература

Белова А. Г. Этимологический словарь древнеарабской лексики (на материале избранных текстов доисламской поэзии). Вып. II. М.: Институт востоковедения РАН, 2014. 280 с.

Газов-Гинзберг А. М. Был ли язык изобразителен в своих истоках? (свидетельство прасемитского запаса корней). М.: Наука, 1965. 183 с.

Гранде Б. М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М.: Издательство восточной литературы, 1963. 594 с.

Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. 727 с.

Неклюдов С. Ю. Специфика слова и текста в устной традиции // Евразийское пространство: звук, слово, образ / отв. ред. Вяч. Вс. Иванов; сост. Л. О. Зайонц, Т. В. Цивьян. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 108–119.

Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 608 с. + 1 л. ил.

Розов В. А. Принципы включения фрагментов коранического текста в мусульманскую обрядовую практику // Филологический аспект. 2019. № 2 (46). С. 155–165.

Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. 384 р.

Шидфар Б. Я. Образная система арабской классической литературы (VI–XII вв.). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1974. 252 с.

Al-Amri W. B. Qur'an Translatability at the Phonic Level // Perspectives: Studies in Translatology, 2007. Vol. 15. № 3. Pp. 159–176.

Anderson E. R. A Grammar of Iconism. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1998. 399 p.

Bahaa-Eddin A. H. Ideophonic Words in the Holy Quran // International Journal of English Language, Literature and Translation Studies. 2015. Vol. 2. № 3. Pp. 252–264.

Dingemans M. Advances in the Cross-Linguistic Study of Ideophones // *Language and Linguistics Compass*. 2012. № 6 (10). Pp. 654–672.

Kilian-Hatz C. Universality and diversity: Ideophones from Baka and Kxoe // *Ideophones*. Ed. by F. K. E. Voeltz, C. Kilian-Hatz. Amsterdam — Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001. Pp. 155–163.

Larsson G. The Sound of Satan: Different Aspects of Whispering in Islamic theology // *Temenos*. 2012. Vol. 48. № 1. Pp. 49–64.

Nuckolls J. B. To Be or Not To Be Ideophonically Impoverished // *Texas Linguistic Forum*. 2004. № 47. Pp. 131–142.

Sells M. A. Sound and Meaning in Surat al-Qaria // *Arabica*. 1993. № 40. Pp. 403–430.

Seyyedi H., Akhlaghi E. The Study of Onomatopoeia in the Muslims' Holy Write: Qur'an // *Language in India*. 2013. Vol. 13. № 5. Pp. 16–24.

The History of the Quran. By T. Noldeke, F. Schwally, G. Bergstrasser, O. Pretzl; ed. and transl. by W. H. Behn. Leiden — Boston: Brill, 2013. Xxvi + 666 p.

Keane W. Religious language // *Annual Review of Anthropology*. 1997. Vol. 26. Pp. 47–71.

Yelle R. A. Explaining Mantras: Ritual, Rhetoric, and the Dream of a Natural Language in Hindu Tantra. London — New-York: Routledge, 2003. Xv + 187 p.

References

Belova A. G. (2014). *Etimologicheskii slovar drevnearabskoi leksiki (na materiale izbrannykh tekstov doislamskoi poezii)* [Etymological Dictionary of Ancient Arabic Based on Selected Poetic Texts]. Vol. 2. Moscow: Institut Vostokovedeniia RAN. 280 p. (In Russian)

Gazov-Ginzberg A. M. (1965). *Byl li iazyk izobrazitelen v svoikh istokakh? (svidetelstvo prasemitskogo zapasa kornei)* [Was the Language Pictorial in Its Origins? (Evidence of the Proto-Semitic Stock of Roots)]. Moscow: Nauka. 183 p.

Grande B. M. (1963). *Kurs arabskoi grammatiki v sravnitel'no-istoricheskom osveshchenii* [The Course of Arabic Grammar in Comparative Historical Perspective]. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literatury. 594 p.

Koran (1986). [The Quran. Transl. and comm by I. Yu. Krachkovskiy]. Moscow: Nauka. 727 p.

Nekliudov S. Iu. (2003). Spetsifika slova i teksta v ustnoi traditsii [Special Features of Words and Texts in Oral Tradition]. In: *Evraziiskoe prostranstvo: zvuk, slovo, obraz*. Moscow: Iazyki slavianskoi kultury. Pp. 108–119.

Rezvan E. A. (2001). *Koran i ego mir* [The Quran and Its World]. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. 601 p. + illustrations.

Rozov V. A. (2019). Printcipy vklucheniia fragmentov koranicheskogo teksta v musulmanskuuiu obriadovuiu praktiku [Principles for the Inclusion of the Qur'anic Text Fragments in the Muslim Ritual Practice]. *Filologicheskii aspekt*. No. 2 (46). Pp. 155–165.

Torchinov E. A. (1998). *Religii mira: Opyt zapredelnogo: Psikhotekhnika i transpersonalnye sostoianiia* [Religions of the World: Otherworldly Experience: Psychotechnics and Transpersonal States]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. 384 p.

Shidfar B. Ia. (1974). *Obraznaia sistema arabskoi klassicheskoi literatury (VI–XII vv.)* [The System of Images in Arabic Classical Literature (VI–XII Centuries)]. Moscow: Nauka. 252 p.

Al-Amri W. B. (2007). Quran Translatability at the Phonic Level. *Perspectives: Studies in Translatology*. Vol. 15. No. 3. Pp. 159–176.

Anderson E. R. (1998). *A Grammar of Iconism*. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press. 399 p.

Bahaa-Eddin A. H. (2015). Ideophonic Words in the Holy Qur'an. *International Journal of English Language, Literature and Translation Studies*. Vol. 2. No. 3. Pp. 252–264.

Dingemans M. (2012). Advances in the Cross-Linguistic Study of Ideophones. *Language and Linguistics Compass*. No. 6 (10). Pp. 654–672.

Kilian-Hatz C. (2001). Universality and diversity (Ideophones from Baka and Kxoe). *Ideophones*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. Pp. 155–163.

Larsson G. (2012). The Sound of Satan: Different Aspects of Whispering in Islamic theology. *Temenos*. Vol. 48. No. 1. Pp. 49–64.

Nuckolls J. B. (2004). To Be or Not To Be Ideophonically Impoverished. *Texas Linguistic Forum*. No. 47. Pp. 131–142.

Sells M. A. (1993). Sound and Meaning in Surat al-Qaria. *Arabica*. № 40. Pp. 403–430.

Seyyedi H., Akhlaghi E. (2013). The Study of Onomatopoeia in the Muslims' Holy Write: Quran. *Language in India*. Vol. 13. No. 5. Pp. 16–24.

Noldeke T., Schwally F., Bergstrasser G., Pretzl O. (2013). *The History of the Quran*. Leiden; Boston: Brill, 2013. Xxvi + 666 p.

Keane W. (1997). Religious language. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 2. Pp. 47–71.

Yelle R. A. (2003). *Explaining Mantras: Ritual, Rhetoric, and the Dream of a Natural Language in Hindu Tantra*. London; New-York: Routledge. Xv + 187 p.

SOUND SYMBOLISM IN THE QUR'AN AS A REFLECTION OF THE ANCIENT ARAB WORLDVIEW (ON THE EXAMPLE OF FOUR-CONSONANT ROOTS)

Abstract. Sound symbolism plays an important role for artistic devices and rhetorical techniques of the Qur'an. On the lexical material from four-consonant roots that could be described as an extremely archaic layer of the Arabic vocabulary, the article discusses ideophones (words that express an idea or convey a certain impression through their sound) in the Qur'anic Arabic. The article also describes their morphological structure and etymology of ideophones in the Qur'an. Semantic analysis and classification of these lexical units show that words of the language of the Qur'an, derived from four-consonant roots, dominantly describe the characteristics of movement, sound and visual sensations. The abundant set of sound-symbolic vocabulary in the language of the Qur'an reflects a cohesive, holistic worldview. Within that worldview a human being did not contrast himself with the environment and other living beings, but felt that he was a whole entity with them. He perceived sounds and other phenomena of the surrounding world as manifestations of otherworldly forces and supernatural beings, and this vision determined the sacred nature of the vocabulary that described these phenomena and its special rhetorical persuasiveness, as well as the emotional impact on listeners of the Qur'anic text. Moreover, a comparison with similar phenomena in other cultures allow us to suggest that sound-symbolic vocabulary was of the great importance for creating the performative function of the Qur'anic text, which was perceived as having special power to influence the world.

Keywords. Qur'an, Arabic, sound symbolism, ideophones, onomatopoeia, worldview, sacral language.

Vladimir A. ROZOV,

researcher, Research Laboratory for Analysis and Modeling of Social Processes,
Saint-Petersburg State University.

(11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: vladirozov@yandex.ru



*ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*







26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-4-117-135

Т. К. Ибрагим

Институт востоковедения РАН, Москва

ДЖИЗЙА КАК ПОСТПРОРОЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ: ХАДИСОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРЕДАНИЙ О ДОГОВОРЕ С ХРИСТИАНАМИ НАДЖРАНА

ИБРАГИМ Тауфик Камель —

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

Институт востоковедения РАН

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

E-mail: nataufik@mail.ru

Аннотация: статья представляет собой первую часть исследования вопроса о фактологической обоснованности доминирующего в традиционной политической теологии учения о джизйе как о дани с иноверцев, учрежденной ещё пророком Мухаммадом. Оспаривание аутентичности преданий, лежащих в основе этого учения, автор начинает с обсуждения главного парадигматического прецедента — договора Пророка с христианами города Наджран. Настоящая часть посвящена анализу релевантных преданий в свете классической формально-хадисоведческой методологии, акцентирующей внимание на степени надежности иснада (цепочки передатчиков); содержание же данных преданий составит предмет последующей части. Исследование ведётся в русле реформаторско-модернистского дискурса, ориентирующегося на раскрытие подлинно гуманистического духа пророческого ислама, пацифистско-плюралистической установки коранического послания.

Ключевые слова: джизйа; договор с христианами Наджрана; политическая теология ислама; ислам и христианство; мусульманское реформаторство.

Для цитирования: *Ибрагим Т. К.* Джизйа как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана // Ислам в современном мире, 2019; 4: 117–135;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-117-135

Статья поступила в редакцию: 13.08.2019

Статья принята к публикации: 01.10.2019

Предлагаемые вниманию читателя очерки продолжают начатое нами в книге «Коранический гуманизм» (2015 г.) исследование толерантно-плюралистического учения мусульманского Писания, включая заповедь о ведении «наиблагообразнейшего диалога» с «людьми Библии», особенно с христианами. Но в условиях характерного для прошлых эпох доминирования права сильного и идеологии тотальной конфронтации, войны всех против всех, высокогуманные идеалы Корана не были вполне адекватно освоены. В средневековой политической теологии ислама утвердилась доктрина, по которой мусульманам вменяется в обязанность вести наступательную войну, *джихад*, ради распространения веры, а иноверцам предлагается либо переход в ислам, либо признание политического верховенства мусульман, выражением чего является выплата дани — *джизьи*.

Правда, сам этот институт, известный ещё с библейских времён, в интерпретации классических теологов-факихов получил небывалую прежде гуманную интерпретацию, благодаря чему религиозные меньшинства в мусульманском мире традиционно пользовались гораздо бóльшими правами сравнительно с другими конфессиональными ареалами. Но это лишь отчасти отражало подлинный гуманизм коранического, пророческого ислама, который не требует какой-либо платы за свободу исповедовать ту или иную веру.

В обоснование *джизьи* факихи прежде всего ссылаются на аят 9: 29, предписывающий мусульманам сражаться с «получившими Писание», пока те «не станут платить *джизью*», притом «покорно/униженно» (*ва-хум с̄агирӯн*). Разбирая милитантистскую интерпретацию этого аята, мы указали, среди прочего¹, что упоминающуюся в нём *джизью* более подобает трактовать в смысле возмещения агрессором нанесённого им ущерба, чему на языке современного международного права соответствует понятие «репарация».

Касательно же традиционной легитимации *джизьи* ссылками на пророческую Сунну мы там ограничились замечанием: «Отдельного

¹ *Ибрагим Т. К.* Коранический гуманизм. М.: Медина, 2015. С. 243–245.

рассмотрения требует вопрос о том, был ли институт джизьи введён ещё при жизни Пророка»¹. Собственно такому рассмотрению и посвящён настоящий цикл статей.

Согласно господствующему в классической теологии представлению, по сошествии означенного айата (на восьмом или девятом году хиджры) Пророк приступил к реализации данного в ней наставления, предлагая иноверцам альтернативы «ислам, джизья или война». Предания о джизье преимущественно касаются трёх групп: христиан города Наджран (на севере Йемена); христиан и иудеев ряда городов на севере Аравии и юге тогдашней Сирии, заключивших с Пророком договор во время Табукского похода (на девятом году хиджры); маджусов (зороастрицев?) Бахрейна.

Наиболее документированным является договор с наджранскими христианами, впоследствии рассматриваемый (в том числе исследователями) в качестве эталона. Порой утверждается, что наджранцы стали первыми плательщиками джизьи². Посему именно с наджранского договора мы начинаем разбор преданий о джизье. В первой статье эти предания изучаются с традиционной хадисоведческой точки зрения, т. е. в аспекте надёжности *иснада* — цепочки передатчиков; а потом, во второй статье, мы обратимся к вопросу об их аутентичности, но уже в плане самого содержания. В центре внимания здесь сначала будут главные историографические сочинения формативного периода — классическая сира Ибн Хишама (ум. 833), труды Ибн Сада (ум. 845), ат-Табари (ум. 923) и ал-Байхаки (ум. 1066). После этого мы остановимся на свидетельствах шестикнижной Сунны, т. е. сводов ал-Бухари (ум. 870), Муслима (ум. 875), Абу Дауда (ум. 888/889), Ибн Маджи (ум. 886), ан-Насаи (ум. 915) и ат-Тирмизи (ум. 892)³.

Следует уточнить, что джизья, религиозная легитимность которой оспаривается в настоящей работе, — это, конечно, не любое взимаемое с иноверцев «воздаяние», а джизья в её доминирующей трактовке в классическом праве/фикхе, т. е. выкуп с представителей других религий за сохранение им жизни, при том даже если те не сражаются против

¹ Ибрагим Т. К. Коранический гуманизм. С. 244.

² Так передаёт, со ссылкой на табиита аз-Зухри (ум. 742), Абу Убайд (ум. 837) — см.: Абу Убайд. Китаб ал-Амвал. Бейрут — Каир: Дар аш-Шурук, 1989. С. 100; к этому мнению, видимо, склоняются авторы статьи о джизье в кувейтской Фикховской энциклопедии (*ал-Мавсу'а ал-фикхийя*). Т. 15. Эль-Кувейт, 1989. С. 154–155). Здесь и далее: сахабит — мусульманин, общавшийся с Пророком; табит — общавшийся с кем-либо из сахабитов, сам не будучи сахабитом (а значит, очевидцем события из жизни Пророка). Напомним, что «усечённый» (*мурсаль*, *мункати*, ...) хадис, т. е. с иснадом, который не доходит до собственно сахабита (а только, например, до табиита), традиционно считается слабым (*да'иф*), ненадёжным.

³ Если не оговорено иное, тексты из этих и других арабских источников (включая Коран) приводятся в нашем переводе; источники с занумерованными преданиями цитируются по номеру хадиса/предания, притом номер хадиса из «Шести книг» приводится в основном тексте (в случае со сводом Муслима через косую черту даётся номер хадиса согласно широко распространённой нумерации М. Ф. Абдальбаки); так цитируется и Коран, с указанием номера суры-главы и, через двоеточие, айата-стиха.

мусульман и не враждуют с ними. Как было сказано, речь не идёт о выплатах типа репарации. И мы вовсе не обсуждаем здесь вопрос о целесообразности или справедливости тех или иных налогов, которые вводились в Халифате. Нас интересует лишь собственно религиозный аспект учреждённой факихами джизьи: санкционирована ли джизья пророческой Сунной и насколько аутентичны хадисы о джизье как о плате с иноверцев за право исповедовать свою религию. Мы попытаемся ниже показать, что сам Пророк, везде и всюду руководствовавшийся кораническим принципом о свободе вероисповедания, не учреждал подобный институт.

1. Наджранские посольства согласно Сире

Как известно, составленная Ибн Хишамом Сира фактически представляет собой комментированную компиляцию соответствующих сведений из многотомного труда по всеобщей истории, который был написан Ибн Исхаком (ум. 767) и от которого дошли до нас лишь отдельные фрагменты. От имени Ибн Исхака в Сире приводятся рассказы о трёх посольствах из Наджрана.

Первое посольство. Ибн Исхак относит эту депутацию к мекканскому периоду служения Пророка. По его сведениям, услышав о Посланнике Божьем от переселившихся в Эфиопию мусульман, депутация христиан, примерно человек в двадцать, прибыла в Мекку в надежде подробнее разузнать о новой вере. Пророка нашли близ Каабы. Подсев к нему, они завели беседу. В довершение он призвал их к вере в истинного Бога и почитал им выдержки из Корана. Внимая откровениям Божьим, христиане прослезились и уверовали в избранничество Мухаммада. Они признали в нем обетованного посланника небес, приметы коего были им известны по их Писанию. Не успели умиротворенные посланцы покинуть Посланника Божьего, как им повстречалась группа курайшитов-язычников во главе с Абу Джахлем, которая принялась поносить новообращенных на все лады, но те не стали отвечать на эту дерзость. По поводу этих христиан были ниспосланы айаты 28: 52–55.

Приводя это предание, Ибн Исхак/Ибн Хишам отмечает, что об означенной депутации рассказывают как о наджранской, но некоторые прилагают указанные айаты к эфиопскому Негусу и его окружению¹. Вместе с тем преобладает именно первая идентификация².

¹ *Ибн Хишам*. Ас-Сира ан-набавийя. Т. 1. Бейрут, Джидда, б. г. С. 391–392; *Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада. М.: Ладомир, 2009. С. 172–173. Здесь и далее соответствующие рассказы приводятся в сокращенной форме, с выделением интересующих нас деталей.

² См., например: *ал-Байхаки*. Даля'иль ан-нубувва. Т. 2. Бейрут, 1985. С. 306–307; *ал-Аскалани*. Фатх ал-Бари би-шарх Сахих ал-Бухари. Т. 8. Эр-Рияд, 2000. № 4380; *Ибн Касир*. Ал-Бидайа ва-н-нихайа. Т. 3. Бейрут, 1990. С. 82; *ал-Халаби*. Ас-Сира ал-халабийя. Т. 2. Бейрут, 2006. С. 487–488.

Само предание Ибн Исхак не возводит далее к кому-либо из сахабитов, а значит, аутентичность хадиса проблематична.

Второе посольство. Тот же Ибн Исхак сообщает о другой делегации христиан-наджранцев из племени харис (*бану аль-Харис ибн Ка'б*), которую, заметим, следует датировать первыми годами после хиджры, поскольку в рассказе о ней упоминается о дискуссии между наджранскими христианами и мединскими иудеями из племени кайнука, выслившегося из Медины на втором году хиджры, а также о сошествии, в ответ на вопрос наджранцев касательно происхождения Иисуса, начала суры 3, обычно считающейся раннемединской.

Делегация состояла из шестидесяти человек, включая четырнадцать знатных особ, во главе с предводителем, *ас-Саййидом* (об этом и последующих эпитетах, которые в иных версиях замещают собственные имена, будет сказано в следующей статье настоящего очерка) по имени ал-Айхам, советником-старейшиной, *ал-Акыбом* (*ал- 'а́кыб*) по имени Абдальмасих и Епископом (*ал-ускуф*) по имени Абу Хариса ибн Алькама, принадлежавшим к племени бакр (*бану Бакр ибн Ва'иль*). Остальные вожди — Аус, аль-Харис, Зайд, Кайс, Йазид, Набих, Хувайлид, Амр, Халид, Абдаллах, Йуханнас.

Наджранцы явились к Пророку в Мечеть. На предложение Пророка предаться Богу (глагол *асляма*) их духовные наставники ответили, что они и так преданы Ему, а Пророк, возражая им, указал, что с преданностью Богу несовместимо их утверждение о наличии у Него сына, поклонение кресту и употребление свинины. Тогда наджранцы спросили Пророка: «Кто же тогда отец Иисуса?!» Тот умолк, оставив вопрос без ответа. И вскоре сошли первые [шестьдесят четыре] айата суры 3, которые, раскрывая истину о жизни и посланничестве Иисуса, завершаются предложением решить спор указанным здесь способом — *муба́халей*, «молитвой взаимного проклятия».

Христиане уединились для совещания. Ал-Акыб заметил единоверцам, что Мухаммад проявил себя как подлинно посланник Божий, открыв правду об Иисусе, и мубахалю с пророками обрекает оппонентов и всех их сородичей на погибель, посему лучше заключить с Мухаммадом договор (глагол *ва́да 'а*). Явившись к Пророку, они заявили, что ни к чему им обмениваться с ним проклятьем — пусть Пророк останется со своей верой, а наджранцы возвратятся на родину со своей. Потом посланцы обратились к Пророку с просьбой отправить с ними сведущего человека, чтобы рассудить наджранцев, погрязших в одном споре об имуществе. И Пророк избрал для этого Абу Убайду ибн ал-Джарраха, которого он напутствовал такими словами: «Отправляйся с ними и суди меж ними по всей правде!»¹

¹ *Ибн Хишам*. Ас-Сира ан-набавийя. Т. 1. С. 573–584; *Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада. С. 378–385.

В рамках рассказа о наджранской депутации Ибн Исхак приводит такое свидетельство, восходящее к одному из посланцев — Кузу (вместо Куз порой даётся версия Курз), брату епископа Абу Харисы. По воспоминаниям Куза, когда Абу Хариса верхом на муле отправился к Пророку, животное споткнулось.

— Чтоб он сгинул! — воскликнул оказавшийся неподалеку Куз, имея в виду пророка Мухаммада.

— Сам ты сгинешь, — заметил ему Абу Хариса.

— Почему же, брат мой?

— Ей-богу, ведь он — тот самый долгожданный пророк.

— Раз так, отчего бы тебе не последовать ему?

— Тому есть причина: те, кто одевают нас почестями и всяческими наградами (т. е. наджранцы), упорно отказываются его признавать. И если я последую за ним, мы вмиг лишимся всего.

Эти слова эхом отозвались в душе Куза, который впоследствии принял ислам¹.

Вслед за этим свидетельством сам Ибн Хишам приводит такое предание. Предводители (ед. *ra'īs*) наджранцев с давних пор владели книгами, которые достались им от предков. Когда кто-то из предводителей умирал и власть переходила к другому, тот запечатывал свитки своей печатью, оставляя нетронутыми уже имевшиеся печати. И вот как-то раз, а дело происходило во времена Пророка, предводитель наджранцев, гуляя, споткнулся.

— Чтоб он сгинул! — воскликнул оказавшийся рядом его сын, имея в виду Посланника Божьего.

— Не говори так, он же пророк, и имя его занесено в свитки.

После смерти отца сын не утерпел и сломал печати, обнаружив в книгах благую весть о Пророке. Это привело к исламу наджранца, от которого сохранились стихи на сей счет (Ибн Хишам воспроизводит их)².

О составе депутации Ибн Исхак сообщает без ссылки на источник. Свидетельство Куза он также приводит без указания цепочки передатчиков; а степень надежности Куза как передатчика неизвестна классическим хадисоведам; к тому же сама историчность этого персонажа, как увидим ниже, проблематична. Приводимое Ибн Хишамом параллельное предание — анонимное. Оставшаяся часть рассказа Ибн Исхака о депутации приводится с уст Мухаммада ибн Джафара, внука [сахабита] аз-Зубайра [ибн ал-Аввама]. Из-за такой усечённости иснада все четыре компонента хадиса оказываются малонадёжными.

¹ Ибн Хишам. Ас-Сира ан-набавийя. Т. 1. С. 573–574; Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. С. 380 (примечание 1).

² Ибн Хишам. Ас-Сира ан-набавийя. Т. 1. С. 574; Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. С. 380–382 (примечание 1).

Третье посольство. По Ибн Исхаку, в раби II или джумаде I (четвертый и пятый месяцы) десятого года [хиджры] в Наджран, к хариситам, Пророк отправил Халида ибн ал-Валида, повелев ему сначала попробовать склонить их к исламу и только по истечении трех дней, в случае отказа, сразиться с ними. Добравшись до места, мусульмане разослали гонцов во все концы, предлагая хариситам спастись исповеданием правоверия. Те откликнулись на призыв, и Халид остался в Наджране, чтобы наставить их в истинной религии.

Через некоторое время он отослал Пророку письмо, в котором сообщал о благополучном исходе дела и спрашивал, как поступать дальше. В ответе содержался приказ возвращаться в Медину с уполномоченными хариситов. Вместе с Халидом прибыла депутация в составе Кайса ибн ал-Хусайна, Йазида ибн Абдальмадана, Йазида ибн ал-Мухаджжалея, Абдаллаха ибн Курада, Шаддада ибн Абдаллаха и Амра ибн Абдаллаха¹. Главой их Пророк поставил Кайса ибн ал-Хусайна. Домой они отправились в конце шавваля или начале зу-л-кады (десятого и одиннадцатого месяцев).

Позже к ним был направлен ансарит Амр ибн Хазм для наставления хариситов в религии и сбора заката. Послание, которое при отъезде Пророк вручил Амру, содержало наставления (в оригинале подробно изложены) касательно молитвы, паломничества и других культовых обрядов, а также размеров нормативной милостыни (*закят*; в оригинале фигурирует *садака*). Далее говорится о гарантии покровительства для иудеев и христиан, но при условии уплаты одного динара или одежды такой стоимости с каждого взрослого (*халим*) — мужчины или женщины, свободного или раба².

Данный хадис также проблематичен, ибо иснад его не простирается далее Ибн Исхака.

С тем же усеченным иснадом Ибн Хишам приводит предание, по которому к наджранцам Пророк послал Али ибн Абу Талиба для сбора их *садаки* (т. е. *закята*) и джизийи.

2. Другие вариации

У Ибн Сада. В разделе о депутациях к Пророку³ историограф сначала приводит предание, близкое вышеупомянутому рассказу Ибн Хишама

¹ В отношении четвертого, пятого и шестого персонажей упоминается, к какому среди хариситов роду они принадлежат: *аз-Зийādй*, *ал-Канāнй* и *ад-Дибāбй* (из родов зийад, канан и дыбаб), соответственно; касательно же первых трех на такую принадлежность указывает само имя отца, выступающего в качестве эпонима известного рода (о них речь пойдет во второй статье).

² *Ибн Хишам*. Ас-Сира ан-набавийя. Т. 2. С. 592–596; *Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада. С. 876–878.

³ *Ибн Сад*. Китаб ат-табакат ал-кабир. Т. 1. Каир, 2001. С. 252–309.

о третьем посольстве — о принявших ислам хариситах¹, а позже — предание, близкое рассказу о втором посольстве — о христианах-наджранцах и их мубахале². В числе других оба предания сообщаются с комбинированным иснадом, в котором фигурирует Абу Машар [ас-Синди] — ненадежный передатчик³; притом одна из цепочек восходит к Ибн Исхаку и другие также не доходят до сахабита; так что иснад хадиса уязвим в нескольких аспектах.

Данная Ибн Садам версия о христианском посольстве начинается с упоминания о письме Пророка к наджранцам (без указания на их племенную принадлежность), в ответ на которое те отправили депутацию из 14 человек (а не 60, как это указывается в версии от Ибн Хишама). С дополнительными сведениями и несколько по-иному здесь представлены три главные фигуры: *ал-Акыб* Абдалмасих принадлежит к племени кинда; Епископ носит имя Абу-л-Харис (у Ибн Хишама — Абу Хариса) ибн Алькама и принадлежит к племени раба (у Ибн Хишама упоминается не само это племя, а одна из его ветвей — бакр-ибн-ваиль), а *ас-Саййид* употребляется то как прозвище («предводитель» каравана — *сāхиб рихляти-хим*), то как собственное имя (при перечислении имен посланцев упоминаются ас-Саййид и Аус, сыновья ал-Хариса).

Согласно этой версии, Курз (брат Епископа), опередив депутацию, явился к Пророку и принял ислам. Притом здесь в уста Курза вкладываются те же стихи, которые Ибн Хишам атрибутирует анонимному персонажу из второй, параллельной истории, приведенной самим Ибн Хишамом в дополнение к рассказу Ибн Исхака.

В версии от Ибн Сада появляется совершенно новая деталь — об условиях договора наджранцев с Пророком. Отказавшись от мубахали, посланцы предложили: «Присуди нас к чему пожелаешь — мы дадим [это] тебе и заключим мир с тобой». В рамках предания о депутации историограф не воспроизводит текст грамоты, данной им Пророком, но только пересказывает её содержание. Далее говорится, что вскоре ас-Саййид и ал-Акыб вернулись в Медину, чтобы заявить о своем переходе в ислам, и Пророк поселил их в дом Абу Аййуба⁴. Наджранцы же, соблюдая условия грамоты, остались верны собственной религии.

Собственно текст указанной грамоты Ибн Сад приводит в разделе о письмах Пророка (разъяснения в скобках — от нас):

«Вот предписанное (*китāб*) пророком Мухаммадом, посланником Божьим, относительно наджранцев, вынося решение (*хукм*) о них,

¹ *Ибн Сад*. *Китаб ат-табакат ал-кабир*. С. 292–293.

² Там же. С. 307–308.

³ См.: *ал-Аскалани*. *Такриб ат-Тахзиб*. Алеппо, 1991. № 7100.

⁴ В этом доме Пророк жил на первых порах после прибытия в собственно Медину.

о всяком плоде, [и] всяком желтом (золоте?), и белом (серебре?), и черном (?), и рабе. Он оказал им (наджранцам) милость, сохранив [за ними] всё это за две тысячи одежд (ед. *хулля*), [оцененных] в укиях; каждый [месяц] раджаб [они вносят] по тысяче одежд и каждый [месяц] сафар¹ — по тысяче одежд, каждая одежда — [ценой] в одну укию [серебра]; если одежды, [выданные в качестве] дани (*харādж*), окажутся [ценой] больше или меньше, то тогда — согласно пересчету; а что предложат взамен из кольчуг, коней, верблюдов и снаряжения, то также будет принято по пересчету.

За наджранцами — содержание моих посланцев сроком до двадцати дней, но не задерживать их [из-за оплаты?] более месяца.

На наджранцах также — ссуда в тридцать кольчуг, тридцать лошадей и тридцать верблюдов [мусульманам] в случае козни [против них] в Йемене; возмещение пропажи из ссуженного моим посланцам гарантируется ими.

Покровительство (*дживār*) Бога и защита (*зимма*) Мухаммада, пророка и посланника Божьего, [предоставляются] Наджрану с областью (*хāшшйа*) — самим жителям, их [религиозной] общине (*милля*), землям и скоту, отсутствующим из них (наджранцев) и присутствующим, храмам (*бийа*²) и святыням (*салавāt*). Ни один епископ не лишится епископства, ни один монах (*рāхиб*) — монашества, ни один священник (? , *вāкыф*) — священства; ничего из принадлежащего им, большого либо малого.

[С них] снимаются долги ростовщичества и плата за кровь времен язычества (*джāхилиийа*). Если кто-то из них потребует законное, то [должно судить] меж ними по справедливости, чтобы не было в Наджране ни обидчиков, ни обиженных. А если кто из них станет брать лихву (*рибā*) за долги, я отрекусь от покровительства таковому. И никто из них не ответствен за вину другого.

Над всем, что в этой грамоте, — покровительство Бога и защита пророка Мухаммада во веки веков, пока не сойдет воля Божья и пока они (наджранцы) честно и исправно блюдут, не преступая, [грамоту сию]»². Далее следуют имена свидетелей.

В том же разделе о письмах историограф воспроизводит текст другой грамоты Пророка «епископу хариситов и [другим] епископам Наджрана...», где в сходных выражениях говорится о покровительстве и гарантиях им Пророка в свободном отправлении веры; но в этой версии нет упоминаний о каких-либо податях³. Иснад преданий об обеих грамотах — комбинированный и усеченный в некоторых своих цепочках.

¹ Сафар — второй месяц, раджаб — седьмой.

² *Ибн Сад*. *Китаб ат-табакат ал-кабир*. Т. 1. С. 249.

³ Там же. С. 229.

Что касается депутации хариситов-мусульман, то Ибн Сад приводит предание, близкое к данному у Ибн Хишама. По этой версии, в числе посланцев был не только Йазид ибн Абдальмадан, но и [его брат] Абдаллах¹. Об отправлении же с ними Амра ибн Хазма историограф упоминает не в связи с самим посольством, а в рамках повествования об этом сахабите²; правда, в данных здесь сведениях о содержании послания с наставлениями Пророка ему говорится только о предписаниях для мусульман, без упоминания о какой-то дани с христиан или иудеев.

Предание о самой депутации имеет иснад, заканчивающийся на табиите (Икриме ибн Абдаррахмане ибн ал-Харисе), т. е. усеченный.

У ат-Табари. В своей хронике ат-Табари, рассказывая о событиях десятого года хиджры, сначала приводит предание об отправлении Халида к хариситам и об их посольстве к Пророку³, а затем, очень кратко, — о [христинах] -наджранцах⁴. Первое предание, сходное с изложенным у Ибн Хишама, историограф дает с иснадом, восходящим к тому же Ибн Исхаку, далее — к [табииту] Абдаллаху ибн Абубакру, [сыну Мухаммада, сына сахабита Амра ибн Хазма].

Согласно второму преданию, в этом [десятом] году прибыла депутация ас-Саййида и ал-Акыба из Наджрана, которым Пророк дал грамоту о заключении мира (*китāб ас-сулх*). Это предание приводится от [историка] ал-Вакиды (ум. 823), без дальнейшего иснада. Обращает на себя внимание тот факт, что в своем комментаторском труде⁵, касаясь причины ниспослания аятов 3: 58–63, ат-Табари воспроизводит версии, близкие к изложенным выше преданиям от Ибн Хишама и Ибн Сада, но почти все они — с усеченным иснадом (в частности, схожую с данной Ибн Хишамом версию от Ибн Исхака, которую ат-Табари возводит далее к упомянутому выше Мухаммаду ибн Джафару; версии о грамоте с условием о 2 тыс. одеждах, восходящие к [табиитам] ас-Судди и аш-Шаби; версию о сошествии аята 3: 59 по поводу дискуссии с Пророком ас-Саййида и ал-Акыба из Наджрана, через Мухаммада ибн Сада [аль-Уфи] восходящую к сахабиту Ибн Аббасу⁶), но вместе с тем ат-Табари не воспроизводит их в своей хронике, что скорее отражает его скептическое отношение к их достоверности, ибо в этой хронике он обычно проявляет бóльшую требовательность при подборе хадисов.

¹ Ибн Сад. *Китаб ат-табакат ал-кабир*. Т. 1. С. 293.

² Там же. Т. 5. С. 318.

³ *Тарих ат-Табари*. Т. 3. Каир, 1969. С. 126–130.

⁴ Там же. С. 139.

⁵ *Тафсир ат-Табари*. Т. 6. Каир, б. г.

⁶ Иснад не надежен почти во всех его звеньях — см. комментарий редактора (А. Шакир) к преданию № 305 (*Тафсир ат-Табари*. Т. 1. С. 262–263; к аяту 2: 7).

Как и Ибн Хишам, ат-Табари, со ссылкой на Ибн Исхака, передаёт об отправлении Али к наджранцам для сбора садаки (в смысле закята) и джизьи, относя это событие к десятому году¹. Предание далее возводится к вышеупомянутому [табииту] Абдаллаху ибн Абубакру, на котором иснад прерывается.

У ал-Байхаки. В своем биографическом сочинении «Знамения пророчества» («*Дала'ил ан-нубувва*»), со ссылкой на того же Ибн Исхака, этот хадисовед, историк и факих приводит схожие с данными у Ибн Хишама предания о первых двух посольствах («христианских»), а также о миссии Али к наджранцам².

В отношении третьего, «мусульманского» посольства ал-Байхаки в несколько сокращенной форме воспроизводит версию Ибн Исхака о походе Халида и прибытии депутации, в числе посланцев называя лишь имена Кайса ибн ал-Хусайна и Йазида ибн Абдальмадана. Также со ссылкой на Ибн Исхака автор «Знамений пророчества» цитирует текст послания с наставлениями, которое Пророк вручил Амру ибн Хазму; но с указанным посольством миссию Амра он чётко не увязывает, а говорит просто (как это, впрочем, указано и в самом тексте послания) об отправлении ансарита к йеменцам для просвещения их в исламе и для сбора садаки. Эту часть предания хадисовед возводит далее, через упомянутого ранее Абдаллаху ибн Абубакра, передающего указанный хадис со слов своего отца (внука означенного Амра), а этот Абубакр, напомним, — просто табиит.

Что касается второго, «христианского» посольства, то ал-Байхаки сначала приводит предание от Ибн Исхака, близкое первой части данного у Ибн Хишама: о депутации наджранцев в 60 человек (но без их чёткой увязки с хариситами), среди которых было 24 (а не 14, как у Ибн Хишама) представителя знати, во главе с ас-Саййидом, ал-Акибом и Епископом; об истории с братом Епископа — Курзом/Кузом, позже принявшим ислам; и о диспуте нажранцев с Пророком и последующем сошествии начала суры 3. Это предание здесь даётся с иснадом — Ибн Исхак <Бурайда ибн Суфйан <Ибн ал-Байлямани <Курз ибн Алькяма. Помимо вопроса об историчности Курза, проблематичность иснада связана с ненадежностью и Бурайды, и Ибн ал-Байлямани³.

Далее ал-Байхаки излагает словно параллельную версию, отчасти близкую данной Ибн Садам. Согласно ей, Пророк, ещё до сошествия суры 27 (обычно датирующегося мекканским периодом), направил

¹ Тарих ат-Табари. Т. 3. С. 147.

² О первом посольстве см. *ал-Байхаки. Дала'иль ан-нубувва*. Т. 2. С. 306–307 и соответствующий основной текст; о втором — *Дала'иль ан-нубувва*. Т. 5. С. 382–393; о третьем — там же. С. 411–415; о миссии Али — там же. С. 394.

³ См., например: *ал-Аскалани. Такриб ат-Тахзиб*. № 661 и № 3819.

в Наджран письмо с призывом принять ислам, а в случае отказа — уплачивать джизйу (sic!), иначе их ожидает война. Посовещавшись, наджранцы решили направить к Пророку посольство, в составе которого были Шурахбиль ибн Вадаа (из племени хамдан), Абдаллах ибн Шурахбиль (из рода зу-асбах племени химйар) и Джаббар ибн Файд (из рода химас племени харис).

В ходе завязавшейся беседы гости поинтересовались мнением Пророка об Иисусе Христе. Тот попросил у них отсрочки до следующего дня. И тогда ему были ниспосланы айаты 3: 59–61, которые он зачитал посланцам. Услышав от них отказ признать богоданность откровения об Иисусе, Пророк, руководствуясь этими же айатами, предложил христианам мубахалю. На другой день, закутавшись в плащ, Пророк отправился на мубахалю вместе с внуками — ал-Хасаном и ал-Хусайном, а позади шла его дочь Фатима. Шурахбиль же и два его товарища, испугавшись гибельных последствий предстоящего испытания, отказались от мубахали и заявили о готовности принять решение (хукм) Пророка. Текст данной им, наджранцам, грамоты очень близок к приведенной выше версии от Ибн Сада.

Далее в предании рассказывается, как на встречу возвращающейся в Наджран депутации вышел Епископ — Абу Хариса, вместе со своим братом по матери — Бишром ибн Муавийей (его прозвище-кунья — Абу Алькама); и о них здесь сообщается аналогичная с приведенной у Ибн Хишама история о споткновении верблюдицы и последующем обращении в ислам Бушра, который находился при Пророке вплоть до своей гибели [в сражении] (глагол. *истушхида*).

Предание сообщает и о наджранском монахе, который, узнав от посланцев о Пророке, поспешил в Медину, где имел с ним беседу и преподнес ему подарки: кубок, жезл и плащ (*бурда*) — тот самый знаменитый плащ, который впоследствии [аббасидские] халифы будут передавать по наследству друг другу. Несколько лет монах провёл в Медине, так и не приняв ислам, а затем вернулся обратно в Наджран.

Завершается предание рассказом о том, как Епископ вместе с ас-Саййидом и ал-Акибом прибыли к Пророку. Получив от него грамоту, посланцы отправились домой (воспроизведённый здесь текст грамоты схож с данным у Ибн Сада текстом второй грамоты, т. е. в нём не упоминается о каких-либо податях).

Иснад изложенного выше относительно пространного предания восходит к Саяме ибн Абдйашу (*‘Абд Йашу’*; вместе *ш* порой читают с), ссылающемуся на своего отца, а далее — деда. Однако все эти трое практически неизвестны¹, что делает хадис весьма проблематичным.

¹ См.: *Ибн Кутлубга*. Китаб ман рава ‘ан аби-х ‘ан джидди-х. Эль-Кувейт, 1988. С. 256.

Далее автор «Знамений...» приводит краткий хадис о посольстве ас-Саййида и ал-Акиба¹, одновременно указывая на наличие такой же версии хадиса в своде ал-Бухари, но с несколько иным иснадом (о собственно тексте/*матне* хадиса будет сказано в разделе о свидетельствах шестикнижной Сунны, где речь пойдёт и об обоих иснадах).

О версиях у ал-Маджлиси (ум. 1699). В многотомном сочинении «Моря светов» этого шиита-имамита, представляющем собой энциклопедию шиитских хадисов-преданий, приводятся не только собственно шиитские рассказы, но и рассказы, взятые из сочинений суннитских авторов. О «мусульманской» депутации в сопровождении Халида здесь фактически² сообщается (со ссылкой на ал-Казаруни, ум. 1398) только в одном рассказе, близком к версии от Ибн Хишама, но без иснада. Зато касательно посольства «христиан-наджранцев» воспроизводится более тридцати версий, что преимущественно объясняется значимостью для шиитской традиции эпизода с мубахалей, происходившей при участии Фатимы, Али и их детей — ал-Хасана и ал-Хусайна³.

Особо следует отметить необычайно пространное предание от шиита Ибн Таууса (ум. 1266), занимающее целых сорок страниц⁴. О некоторых подробностях этой и других версий речь пойдёт во второй статье.

Что касается иснада, то в большинстве случаев он является усечённым или комбинируется с усеченным. Исключением может показаться хадис⁵, восходящий к ал-Мункадиру, которого порой относят к сахабитам; но в действительности такая принадлежность спорна (он просто родился при жизни Пророка)⁶. Ибн Тауус утверждает, что данная им версия достоверным (*сахих*) образом восходит к Абу-л-Муфаддалу аш-Шайбани (ум. 910); однако надёжность самого Абу-л-Муфаддала как передатчика слаба, притом на это указывают не только суннитские хадисоведы, но и шиитские⁷.

Свидетельства шестикнижной Сунны. Как известно, среди «шести книг» наиболее надёжными (*сахих*) в аспекте иснада считаются свод ал-Бухари, а за ним — свод Муслима; при этом самыми надёжными полагаются хадисы, передаваемые и тем, и другим хадисоведом. Остальные же четыре свода содержат свидетельства не только с достоверным иснадом, но и слабонадёжные.

¹ *Ал-Байхаки*. Дала'ил ан-нубувва. Т. 5. С. 392.

² То есть если не считать версию от Ибн Таууса (о ней см. далее, в основном тексте), которая содержит комбинацию рассказа об этом посольстве и рассказа о христианском посольстве.

³ О хариситах см.: *ал-Маджлиси*. Бихар ал-анвар. Т. 21. Бейрут, 1983. С. 369–370; о христианах — с. 276–356.

⁴ Там же. С. 286–325.

⁵ Там же. С. 350–351.

⁶ См.: *Ибн Абдальбарр*. Ал-Исти'аб... № 2573; *Ибн-Абухатим*. Ал-Джарх ва-та'диль. Т. 4. Ч. 1. № 1864.

⁷ См., например: *ал-Хатиб ал-Багдади*. Тарих... Т. 3. № 1030; *ал-Хо'и*. Му'джем... Т. 17. № 11142.

У ал-Бухари упоминается лишь об одной депутации наджранцев, притом кратко, без датировки и без указания этнической и религиозной принадлежности посланцев (№ 4380). Как передаётся здесь, к Пророку явились ал-Акиб и ас-Саййид, владыки (ед. *сāхиб*) Наджрана, вызвав его на испытание через молитву взаимного проклятья — [мубахалю]¹; но потом сами отказались от своего намерения, опасаясь возможных губительных последствий. «Мы дадим тебе то, что ты просишь (*мā са'льта-нā*), а ты направь к нам верного (*амйн*) человека», — попросили наджранцы. В качестве доверенного лица был избран Абу Убайда, которого Пророк представил гостям: «Вот *амйн* этой [мусульманской] общины» (№ 4380).

Обращает на себя внимание тот факт, что этот хадис не воспроизводится кем-либо из авторов остальных пяти сводов. Выше было сказано, что ал-Байхаки приводит этот хадис с несколько иным иснадом. Но в обеих версиях фигурирует звено «Израиль <Абу-Исхак>, которое, как отмечает ад-Даракутни (ум. 995) в связи с хадисом от ал-Бухари, ненадёжно (*ла йасбут*)².

Заметим также, что тот же ал-Бухари приводит другую формулировку хадиса (№ 4381), где говорится просто о прибытии «наджранцев» (*ахл Наджрāн*), которые попросили Пророка отправить к ним верного человека, в качестве какового он определил Абу Убайду³. Сходная формулировка фигурирует и у Муслима (№ 6254/2420). Кроме того, оба хадисоведа сообщают и такую версию, в которой Пророк отзывается об Абу Убайде как об «*амйне* [мусульманской] общины» (№ 4382 и № 6252/2419, соответственно), но уже без увязки с наджранцами.

Конкретно о характере миссии Абу Убайды говорится в одном хадисе у Муслима (№ 6253/2419): к Пророку прибыли «йеменцы» (*ахл ал-Йаман*; скорее всего речь идёт о наджранцах⁴), попросив отправить к ним человека для просвещения их в предписаниях ислама (*йу'аллиму-нā ас-сунна ва-л-ислām*).

О заключении Пророком договора о перемирии (глагол *сāлаха*) с наджранцами, включающем в себя условие о выплате по тысяче одежд в сафаре и раджабе, но без упоминания о каких-либо обстоятельствах, передаёт Абу Дауд (№ 3041) — хадисовед, который, как было отмечено, включил в свой свод и слабонадёжные по своему иснаду свидетельства. К такому разряду относится и данный хадис. Ибо он имеет иснад: ... Асбат ибн Наср <ас-Судди <Ибн Аббас. Асбат же ненадёжен

¹ В оригинале употреблен не однокоренной глагол *бāхаля*, а синонимичный ему *ла'ана*.

² *Ад-Даракутни*. Ал-Ильзамат ва-т-татаббу'. № 52.

³ Еще более сокращенную версию сообщает Ибн Маджа (№ 135). В близкой версии у ат-Тирмизи (№ 3796) говорится об ал-Акибе и ас-Саййиде, но без соотнесения их с Наджраном.

⁴ См.: ал-Аскалани. Фатх ал-Бари. Т. 7. № 3745.

как передатчик; таков и ас-Судди, особенно в отношении передачи от Ибн Аббаса¹.

Этим фактически² исчерпывается сказанное в шестикнижной Сунне о Наджране. О походе Халида ибн ал-Валида к хариситам и связанной с этим депутации ничего в ней не сообщается. Так обстоит дело и с миссией Амра ибн Хазма к хариситам и/или наджранцам. Имеющиеся же здесь хадисы о походах Халида и Али в Йемен не связаны с наджранскими депутациями или с джизией, взимаемой с Наджрана³.

Так, у ал-Бухари говорится, без каких-либо подробностей, об отправлении Халида в Йемен и последующей замене его Али (№ 4349)⁴.

Абу Дауд сообщает, что Али явился к Халиду [в Йемен] для принятия (глаг. *кабада*) от него пятины [от военной добычи] (*хумс*)⁵.

Согласно ещё одной версии, приведённой у того же Абу Дауда (№ 5382), а также у Ибн Маджи (№ 2310) и ат-Тирмизи (№ 3331), Али был послан в Йемен в качестве судьи (*кадй*).

У аль-Бухари (№ 4352) и Муслима (№ 2943/1216) фигурирует хадис о возвращении Али [из Йемена?] по выполнении миссии *си'айя*; и *си'айя* порой трактуется в смысле [сбора] садаки, но многие богословы, включая ан-Навави (ум. 1277) и ал-Аскалани (ум. 1449)⁶, полагают, что под этим термином следует понимать не [сбор] садаки, а наместничество (*вил'айя*), поскольку из других свидетельств вытекает, что своим сородичам- [хашимитам] Пророк запрещал быть сборщиками садаки.

¹ Об Асбате см.: ал-Аскалани. Такриб ат-Тахзиб. № 321; об ас-Судди: аз-Зайла'и. Насб ар-Райа. Т. 3. С. 445; ал-Аскалани. Ал-'Уджаб... Т. 1. С. 211.

² То есть если не считать хадиса о том, как в Наджран Пророк отправил ал-Мугиру (без уточнения характера его миссии), которому горожане высказали недоумение по поводу коранического обозначения Девы Марии в качестве сестры Аарона и Моисея (заметим, что в самом Коране, в аяте 19: 28 Мария названа сестрой Аарона). По возвращении в Медину ал-Мугира осведомился об этом у Пророка, а тот разъяснил: «В те времена имена давались в честь пророков и святых» (значит, упоминающийся в означенном аяте Аарон — не пророк Аарон, а его тёзка). Этот хадис приводит Муслим (№ 5598/2135) и ат-Тирмизи (№ 3155).

³ О других версиях предания об этих миссиях будет сказано во второй статье; нижеследующие хадисы шестикнижной Сунны не анализируются нами в плане аутентичности, поскольку в них не затрагивается интересующая нас здесь тема; и эти свидетельства приводятся здесь преимущественно в качестве альтернативных версий об указанных миссиях.

⁴ Более подробно об этом сообщает ал-Байхаки (Дала'иль ан-нубувва. Т. 5. С. 396): Пророк отправил Халида к йеменцам, чтобы тот призвал их к исламу. Там Халид пробыл шесть месяцев, но без особого успеха. На смену ему был отправлен Али, которому сразу удалось обратиться в ислам всех представителей племени хамдан.

⁵ Вставки сделаны согласно толкованию ал-Аскалани к данному хадису; как указывает комментатор, в одной версии хадиса вместо *кабада* употребляется *кассама* («распределять»)

⁶ В комментариях к указанным хадисам: ан-Навави. Сахих Муслим би-шарх ан-Навави. Т. 8, Каир, 1994; ал-Аскалани. Фатх ал-Бари. Т. 8.



В свете изложенного явствует, что предания о посольстве наджранских христиан к Пророку и об определении для них какой-то подати/джизии не выдерживают проверки на аутентичность даже по критериям классического хадисоведения относительно надёжности иснада. А бросающаяся в глаза разноречивость версий уже сама по себе вызывает скепсис в отношении их достоверности в содержательном аспекте — аспекте, на котором мы остановимся во второй статье настоящего очерка.

Литература

- [Абу Дауд]. Сунан Аби Дауд. Т. 4. Дамаск-Бейрут: Дар ар-Рисаля ал-‘аламиййа, 2009. 716 с.
- Абу ‘Убайд. Китаб ал-Амвал. Бейрут-Каир: Дар аш-Шурук, 1989. 807 с.
- Ал-Аскалани. Такриб ат-Тахзиб. Алеппо: Дар ар-Рашид, 1991. 788 с.
- Ал-Аскалани. Фатх ал-Бари би шарх Сахих ал-Бухари. Т. 7, 8. Эр-Рияд: Дар ас-Салам, 2000. 656, 975 с.
- Ал-Аскалани. Аль-‘Уджаб фи байан ал-асбаб (Асбаб ан-нузул). Т. 1. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2002. 533 с.
- Ал-Байхаки. Дала’иль ан-нубувва. Т. 2, 5. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘илмиййа, 1985. 589, 418 с.
- [Ал-Бухари]. Сахих ал-Бухари. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн Касир; 2002. 1944 с.
- Ад-Даракутни. Ал-Илзамат ва-т-татаббу‘. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘илмиййа, 1985. 415 с.
- Джизйа // ал-Мавсу‘а ал-фикхиййа. Т. 15. Эль-Кувейт: Визарат ал-авкаф ва-ш-шу‘ун ал-исламиййа, 1989. С. 149–207.
- Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. М.: Ладомир, 2009. 1062 с.
- Аз-Зайла’и. Насб ар-райа ли ахадис ал-Хидайа. Т. 3. Джидда: Дар ал-Кибла / Бейрут: Му’ассасат ар-Раййан, 1997. 480, 20 с.
- Ибн ‘Абд ал-Барр. Ал-Исти‘аб фи ма‘рифат ал-асхаб. Т. 1–4 (со сквозной нумерацией). Бейрут: Дар ал-Джил, 1992. 2089 с.
- Ибн Абу Хатим. Ал-Джарх ва-т-та‘дил. Т. 4. Ч. 1. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘илмиййа. 1953. 512, 16 с.
- Ибн Касир. Аль-Бидайа ва-н-нихайа. Т. 3. Бейрут: Дар ал-Ма‘ариф, 1990. 351 с.
- Ибн Кутлубга. Китаб ман рава ‘ан аби-х ‘ан джидди-х. Эль-Кувейт: Мактабат аль-Му‘алля; 1988. 645 с.
- [Ибн Маджа]. Сунан Ибн Маджа. Бейрут: Дар ал-Фикр; 2003. 1080 с.

Ибн Са‘д. *Китаб ат-Табакат ал-кабир*. Т. 1, 5. Каир: Мактабат ал-Ханджи, 2001. 445, 408 с.

[*Ибн Хишам*]. *Ас-Сира ан-набавиййа ли Ибн Хишам*. Т. 1–2. Бейрут: Му‘ассасат ‘улум ал-Кур‘ан; Джидда: Дар ал-Кибла, б. г. 832, 766 с.

Ибрагим Т. Коранический гуманизм. М.: Медина, 2015. 576 с.

Ал-Маджлиси. *Бихар ал-анвар*. Т. 21. Бейрут: Дар Ихйа‘ ат-турас ал-‘араби, 1983. 417 с.

[*Муслим*]. Сахих Муслим. Эр-Рияд: Дар ас-саям; 2000. 1488 с.

[*ан-Навави*]. Сахих Муслим би шарх ан-Навави. Т. 8. Каир: Му‘ассасат Куртуба, 1994. 329 с.

[*ат-Табари*]. Тафсир ат-Табари (Джами‘ ал-байан ‘ан та‘вил аи ал-Кур‘ан). Т. 1, 6. Каир: Мактабат Ибн Таймиййа, б. г. 623, 640 с.

[*ат-Табари*]. *Тарих ат-Табари (Тарих ар-русул ва-л-мулук)*. Т. 3. Каир: Дар ал-Ма‘ариф, 1969. 632 с.

[*ат-Тирмизи*]. *Сунан ат-Тирмизи*. Бейрут: Дар ал-Китаб ал-‘араби; 2005. 1231 с.

[*ал-Халаби*]. *Ас-Сира ал-халабиййа (Инсан ал-‘уйун фи сират ал-амин аль-ма‘мун)*. Т. 2. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘ильмиййа, 2006. 590с.

ал-Хатиб ал-Багдади. *Тарих Мадинат ас-салам (Тарих Багдад)*. Т. 3. Бейрут: Дар ал-Гарб ал-ислами, 2001. 735 с.

Ал-Хо‘и. *Му‘джам риджал ал-хадис*. Т. 17. Неджеф: Мактабат ал-Имам ал-Хо‘и, 1992. 496 с.

References

[Abu Dawud] (2009). *Sunan Abi Dawud*. Vol. 4. Damascus-Beirut: Dar al-Risala al-‘alamiyya. 716 p.

Abu ‘Ubayd (1989). *Kitab al-amwal*. Beirut-Cairo: Dar al-Shuruq. 807 p.

al-Asqalani (1991). *Taqrib at-Tahdhib*. Aleppo: Dar al-Rashid. 788 p.

al-Asqalani (2000). *Fath al-Bari bi sharh Sahih al-Bukhari*. Vol. 7, 8. Al-Riyadh: Dar al-Salam. 656, 975 p.

al-Asqalani (2002). *Al-‘Ujab fi bayan al-ashab (Asbab al-nuzul)*. Vol. 1. Beirut: Dar Ibn Hazm. 533 p.

al-Bayhaqi (1985). *Dala’il al-nubuwwa*. Vol. 2, 5. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 589, 418 p.

[al-Bukhari] (2002). *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dar Ibn-Kathir. 1944 p.

al-Daraqutni (1985). *Al-Iltizam wa-l-tatammu‘*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 415 p.

Efremova N. V., Ibrahim T. K. (2009). *Zhizn proroka Muhammada [Life of the Prophet Muhammad]*. Moscow: Lodomir. 1062 p.

- [al-Halabi] (2006). *Al-Sira al-halabiyya (Insan al-'uyun fi sirat al-amin al-ma'mun)*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyya. 590 p.
- Ibn 'Abd al-Barr (1992). *Al-Isti'ab fi ma'rifat al-ashab*. Vol. 1–4 (with continuous numbering). 2089 p.
- Ibn Abu Khatim (1953). *Al-Jarh wa-l-ta'dil*. Vol. 4, part 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyya. 512, 16 p.
- Ibn Kathir (1990). *Al-Bidaya wa-l-nihaya*. Vol. 3. Dar al-Ma'arif. 351 p.
- Ibn-Qutlubuga (1988). *Kitab man rawa 'an abi-h 'an jiddih*. Kuwait: Maktabat al-Mu'alla. 645 p.
- [Ibn Maja] (2003). *Sunan Ibn Maja*. Beirut: Dar al-Fikr. 1080 p.
- Ibn Sa'd (2001). *Kitab al-Tabaqat al-kabir*. Vol. 1. Cairo: Maktabat al-Khanji. 445 p.
- [Ibn Hisham]. *Al-Sira al-nabawiyya li Ibn Hisham*. Vol. 1–2. Beirut: Mu'assasat 'ulum al-Qur'an; Jiddah: Dar al-Qibla. 832, 766 p.
- Ibrahim T. (2015). *Koranicheskij gumanizm [The Qur'anic Humanism]*. Moscow: Medina. 576 p.
- Jizya // *Al-Mawsu'a al-fiqhiyya*. Vol. 15. Kuwait: Wizarat al-awqaf wa-l-shu'un al-islamiyya, 1989. Pp. 149–207.
- al-Khatib al-Baghdadi (2001). *Tarikh Madinat as-Salam (Tarikh Baghdad)*. Vol. 3. Beirut: Dar al-Gharb al-islami. 735 p.
- al-Khu'i (1992). *Mu'jam rijal al-hadith*. Vol. 17. Najaf: Maktabat al-Imam al-Khu'i. 496 p.
- al-Majlisi (1983). *Bihar al-anwar*. Vol. 21. Beirut: Dar Ihia' at-turath al-'arabi. 417 p.
- [Muslim] (2000). *Sahih Muslim*. Riyadh: Da'r as-salām. 1488 p.
- [al-Nawawi] (1994). *Sahih Muslim bi sharh al-Nawawi*. Cairo: Mu'assasat Qurtuba. 329 p.
- [al-Tabari]. *Tafsir at-Tabari (Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an)*. Vol. 1, 6. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya. 623, 640 p.
- [al-Tabari] (1969). *Tarikh al-Tabari (Ta'rikh al-rusul wa-l-muluk)*. Vol. 3. Cairo: Dar al-Ma'arif. 632 p.
- [al-Tirmidhi] (2005). *Sunan al-Tirmidhi*. Beirut: Dar al-Kitab al-'arabi. 1231 p.
- al-Zayla'i (1997). *Nasb al-riwaya li ahadith al-Hidaya*. Vol. 3. Jiddah: Dar al-Qibla; Beirut: Mu'assasat ar-Rayyan. 480, 20 p.

JIZYA AS A POST-PROPHETIC INSTITUTION: HADITHOLOGICAL ANALYSIS OF THE TRADITIONS OF THE CONTRACT WITH THE CHRISTIANS OF NAJRAN

Abstract: The article is the first part of a study of the factual validity of the doctrine of *jizya*, which is dominant in traditional political theology, as a tribute from Non-Muslims, established by the Prophet Muhammad. Challenging the authenticity of the traditions underlying this teaching, the author begins by discussing the main paradigmatic precedent — the agreement of the Prophet with the Christians of the city of Najran. This part is devoted to the analysis of relevant traditions in the light of the classical formal hadithological methodology, which focuses on the degree of reliability of *isnad* (chain of transmitters); the content of these traditions will be the subject of the next part. The study is conducted in line with the Reformist Modernist discourse, focusing on the disclosure of the truly humanistic spirit of prophetic Islam and the pacifist-pluralistic attitude of the Qur'anic message.

Keywords: jizya; Treaty with the Christians of Najran; Islamic political theology; Islam and Christianity; Muslim Reformism.

Tawfiq K. IBRAHIM,

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







07.00.03 История

УДК 94

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-4-137-152

А. А. Леонтьева

Институт славяноведения РАН, г. Москва

КАДИЙСКИЕ СУДЫ НА ОСМАНСКИХ БАЛКАНАХ И МЕСТНЫЕ ХРИСТИАНЕ В XVIII В. (НА ПРИМЕРЕ Г. СОФИИ)*

ЛЕОНТЬЕВА Анна Андреевна —

мл. науч. сотр.

Институт славяноведения Российской академии наук
(119991, г. Москва, Ленинский просп., д. 32А, Россия).

E-mail: leontanna@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается положение христиан в Османской империи XVIII в. в свете правового плюрализма. Цель исследования — проанализировать степень интеграции христианского населения Софии в османскую правовую систему и проследить причины обращения христиан в шариатские суды. Правовая система Османской империи опиралась как на исламское право (законы шариата), так и на светское право. Гибкость правовой системы позволяла применять общие принципы османского права к многообразию местных правовых казусов и смягчать социальную напряженность. Правовое положение христиан Империи было определено рамками системы миллетов, предусматривавшей, в том числе, юридическую автономию традиционных религиозных структур. В восприятии османских властей неким аналогом кадия в христианских общинах был приходской священник, являвшийся главой общины и представителем ее интересов перед лицом местных властей. Православные подданные Империи имели возможность обращаться за правосудием в три различных инстанции:

* Статья написана при финансовой поддержке РФФИ в рамках работы над проектом № 18-09-00346а «Дипломаты, публицисты, ученые-путешественники о Восточной, Центральной и Юго-Восточной Европе Нового времени: от наблюдений к знаниям».

епархиальный суд, общинный суд и кадийский суд, решавший вопросы в соответствии с кануном и шариатом. Анализ документов кадийских судов показывает, что обращения немусульман в османские кадийские суды, вопреки распространенному мнению, были достаточно частыми. Специфика положения османских христиан состояла в наличии у них выбора, в какой суд обращаться и по нормам какого права решать те или иные вопросы, в частности вопросы распределения наследства.

Ключевые слова: Османская империя, Балканы, христиане, шариат, кадийские суды, правовой плюрализм.

Для цитирования: *Леонтьева А. А.* Кадийские суды на османских Балканах и местные христиане в XVIII в. (на примере г. Софии) // *Ислам в современном мире*, 2019; 4: 137–152;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-137-152

Статья поступила в редакцию: 15.08.2019

Статья принята к публикации: 18.10.2019

Понятие «правовой плюрализм» появилось в зарубежной науке в последней четверти XX века. Наиболее распространенным его определением считается формулировка американской исследовательницы С. Э. Мерри — ситуация, при которой «две и более правовые системы сосуществуют в одном и том же социальном поле»¹. В последние годы вопрос правового плюрализма разрабатывается специалистами разных областей гуманитарного знания. Отдельные стороны этого явления стали предметом исследований в сфере регулирования природопользования, положения коренных народов Севера и иных аспектов взаимодействия различных видов права — обычного и государственного права в различные периоды и в различных регионах².

В данной работе в свете правового плюрализма будет рассмотрено положение христиан в Османской империи XVIII в. с целью

¹ *Merry S. E. Legal Pluralism // Low and Society Review. 1988. Vol. 22. No. 5. P. 870.* Подробнее о понятии «Правовой плюрализм» см.: *Бенда-Бекман К., фон* Правовой плюрализм // *Человек и право. Книга о летней школе юридической антропологии.* (г. Звенигород, 22–29 мая 1999). М., 1999. С. 8–22. *Она же.* Зачем беспокоиться о правовом плюрализме? Вопросы изучения и осуществления политики правового плюрализма // *Обычное право и правовой плюрализм: материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму,* август 1997, г. Москва). М., 1997. С. 9–13. *Ковлер А. И.* Антропология права и правовой плюрализм (права человека и права народов) // *Олень всегда прав. Исследования по юридической антропологии.* М., 2003. С. 24–50.

² *Бенда-Бекман Ф., фон* Правовой плюрализм и природные ресурсы // *Обычай и закон. Исследования по юридической антропологии.* М., 2002. С. 96–108; *Сюкияйнен Л. Р.* Шариат, обычай, закон: координаты правового бытия российского мусульманина. // *Человек и право. Книга о летней школе юридической антропологии.* (г. Звенигород, 22–29 мая 1999). М., 1999. С. 82–91; *Бобровников В. О.* Шариатские суды и правовой плюрализм в советском Дагестане // *Этнографическое обозрение.* 2001. № 3. С. 77–91.

проанализировать степень интеграции христианского населения Софии в османскую правовую систему и проследить причины обращения христиан в шариатские суды.

Болгария была завоевана османами в 1382–1396 гг., и на протяжении всего османского периода болгарской истории София являлась центром Румелийского бейлербейства (позже — эйялета), занимающего большую часть балканских владений Османской империи, и, по сути, до XVIII в. была столицей «европейской Турции». Размещение здесь административных институтов, выгодное расположение на пересечении оживленных путей сделали этот небольшой город крупным центром торговли, не уступающим городам Леванта. Софийский кадийский суд занимал главенствующее место в судебной иерархии региона, по статусу кадии Софии уступали лишь кадиям Стамбула, Мекки и Медины, Одрина и Бурсы¹.

По сравнению с другими мусульманскими странами в Османской империи полномочия кадиев во многом выходили за рамки классической компетенции этого института — они имели широкий круг обязанностей в области светского права и гражданского администрирования, что делало кадийский суд одним из основных органов проведения политики султана в провинции. На ранних этапах османской экспансии кадий находился в числе первых лиц гражданской администрации на захваченных землях, что свидетельствовало о политической значимости этой фигуры для подтверждения законности владения новыми территориями. Известны случаи, когда кадии назначались еще до окончательного завоевания той или иной новой провинции.

Правовая система Османской империи опиралась как на исламское право (законы шариата), так и на светское законодательство, светский характер которого заключался в том, что оно принималось исключительно властью и само по себе не обладало прямым религиозным авторитетом. Законы Османской империи должны были дополнять нормы шариата, не противореча ему². Сосуществование религиозного и светского права в Османской империи объясняется тем, что завоевание османами византийских, сербских и болгарских земель, чьи юридические традиции отличались от мусульманских, вынуждало султанов идти на уступки, опираясь в завоеванных землях на светское право, принимая некоторые элементы у правовых систем живших там народов³.

¹ Шиваров С. Сиджилите на Софийския шериатски съд. Кратък обзор. [Электронный ресурс] // URL: http://www.nationallibrary.bg/wp/wp-content/uploads/2016/08/Obzor_sijills_Sofia.pdf (дата обращения: 08.09.2013).

² Исламское право в Османской империи // Основы теории и истории исламского права: учебное пособие / под ред. И. А. Васильева, И. Ю. Козлихина. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2018. С. 54–55.

³ Белдичану Н. Организация на Османската империя (XIV–XV в.) // История на Османската империя / под ред. Р. Мантрана. София, 1999. С. 129.

Светское право, появившись значительно позже, являлось видом упорядочивания, осуществлявшегося таким образом, чтобы не вступать в конфликт с шариатским правом, чтобы в правовой жизни государства не появились бы противоречия и двойные стандарты¹. По оценкам современных исследователей, именно в Османской империи была предпринята наиболее эффективная попытка привести существующую правовую практику в согласие с шариатом². Возникновение светского османского права не было связано с необходимостью что-либо изменить или упразднить в шариате. Напротив, речь шла о создании правил и установлений в рамках шариатского права или в тех сферах, которых оно не затрагивало. Что касается применения шариатского и светского права, то в каждой сфере жизни Османской империи наблюдается сосуществование их принципов. Так, в шариате до мелочей отработано частное (гражданское) право, чего нельзя сказать о сфере публичного права, особенно государственного права³. Гибкость правовой системы позволяла применять общие принципы османского права к многообразию местных правовых казусов и таким образом смягчать возникавшую в некоторых случаях социальную напряженность⁴.

Полномочия османских кадиев включали рассмотрение как гражданских, так и уголовных дел, в их обязанности входили регистрация сделок, урегулирование спорных ситуаций. Решения кадии принимали в соответствии с шариатским правом и кануном⁵.

Кадии назначались на ограниченный срок. В XVI в. он равнялся трем годам, позже — двум, а в конце XVII в. — одному году. В небольших городах срок службы кадиев изначально составлял два года, позже снизился до 20 месяцев. Это объяснялось тем, что продолжительная работа на одном месте могла помешать им быть беспристрастными в судебных процессах, если они близко сходились с местным населением. По окончании срока службы в одном из *каза (кадилыке)*⁶ кадий отправлялся в Стамбул, где ждал следующего назначения. Однако эта система распределения должностей и назначений имела свои недостатки:

¹ История Османского государства, общества и цивилизации: в 2 т. / под ред. Э. Исханоглу. М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. С. 330.

² Исламское право в Османской империи // Основы теории и истории исламского права. С. 54.

³ Сафонов А. А. Османская административно-правовая система на Балканах (XV–XVIII вв.) // Историко-правовые проблемы: новый ракурс. Вып. 5. Курск, 2012. С. 126.

⁴ История османского государства, общества и цивилизации. Т. 1. С. 330–335.

⁵ Подробнее о становлении и эволюции института кадийских судов см.: *Inalick H. Ottoman Policy and administration in Cyprus after the Conquest* // *The Ottoman Empire: conquest, organization and economy*. London, 1978. P. 5–23; *Градева Р.* Налагането на кадийската институция на Балканите и мястото ѝ в провинциалната администрация (XIV-нач. на XVI в.) // *Балканистика*. 1989. Т. 3. С. 35–52; *Она же.* За правни компетенции на кадийския съд през XVII в. // *Исторически преглед*. 1993. № 2. С. 98–119; *Idem.* The activities of a kadi court in eighteenth-century Rumeli: the case of Hacıoğlu Pazarçık // *Oriente Moderno. Nuova serie*. 1999. Anno 18 (79). No. 1. P. 177–190; История османского государства. Т. 1. С. 338.

⁶ *Кадилык* — подвластный кадию административно-судебный округ, часть санджака.

несмотря на то, что она ограничивала срок службы на одном месте, она при этом способствовала росту коррупции; кроме того, из-за постоянной ротации кадии и другие чиновники сталкивались с проблемами в трудоустройстве¹.

Христиане в Османской империи, писал В. В. Бартольд, «как и в Арабском халифате, составляли государство в государстве»². Их правовое положение было определено рамками системы миллетов, предусматривавшей в том числе юридическую автономию традиционных религиозных структур. Во главе православного миллета стоял Константинопольский патриарх. В этом качестве он не только выполнял роль главы церкви, но и «являлся высшим юридическим лицом всей православной общины, ее представителем и посредником перед султаном»³. Привилегии в решении вопросов, связанных с православными традициями и обрядами (такими, как брак, развод, приданое, завещание), были дарованы Константинопольскому патриарху Мехмедом II⁴. Таким образом, православные подданные империи имели возможность обращаться за правосудием в три различные инстанции: епархиальный суд, общинный суд и кадийский суд, решавший вопросы в соответствии с кануном и шариатом.

В восприятии османских властей неким аналогом кадия в христианских общинах был приходской священник, являвшийся главой общины и представителем ее интересов перед лицом местных властей. Как и в обязанности кадия, в сферу ответственности священника входило удостоверение завещаний, торговых сделок и договоров. Таким образом, священники были для христиан низшей судебной инстанцией, что сводило к минимуму вмешательство османских властей во внутренние дела и в повседневную жизнь христианских общин. Судопроизводство внутри общины также находилось в руках местного священника. Вопросы в области семейного, договорного и наследственного права он решал без вмешательства османской администрации на основе положений канонического церковного и традиционного для балканских христиан обычного права⁵.

При этом анализ документов свидетельствует об активном обращении немусульман в османские кадийские суды вопреки распространенному мнению о том, что такие случаи были крайне редки. Например, согласно судебным документам анатолийского города Кайсери,

¹ Сафонов А. А. Османская административно-правовая система на Балканах. С. 127.

² Бартольд В. В. Турция, ислам и христианство // Академик В. В. Бартольд. Сочинения. Т. VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966. С. 428.

³ Макарова И. Ф. Болгарский народ в XV–XVIII вв. М., 2005. С. 25.

⁴ Laiou S. Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought Before the Shari'a Courts During the Seventeenth and Eighteenth Centuries (Cases Involving the Greek Community) // Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History. London, 2007. P. 244.

⁵ Макарова И. Ф. Болгарский народ в XV–XVIII вв. С. 27–29.

где немусульмане (в данном случае греки, армяне и евреи) составляли 22% населения, они были участниками 25% судебных процессов шариатского суда¹. Высокий удельный вес обращений христиан в кадийские суды, в частности по вопросам брака, развода и распределения наследства, фиксировался историками в греческих землях на протяжении XVII–XVIII вв.². Документы кадийского суда Софии также позволяют говорить о серьезной степени интеграции немусульманского населения в османскую правовую систему. Мы видим, что нередко христиане предпочитали обращаться именно в шариатский суд, несмотря на то, что имели возможность и право на рассмотрение широкого круга вопросов внутри своей общины.

Вероятно, одна из причин этого — четко прописанные нормы закона. В частности, в случае рассмотрения вопросов о наследстве претендующие на него могли рассчитывать на то, что доли наследников будут определены в соответствии с этими нормами. Характерной чертой шариата, особенно в части наследственного права, является высокая степень защищенности женщин и детей, гарантирующая достойное содержание вдов и оставшихся сиротами детей.

В качестве примера можно привести норму, регламентирующую рассмотрение наследственного спора в случае, когда вдова на момент смерти супруга была беременна. В подобных ситуациях в списке наследников на равных с остальными фигурирует «плод в утробе матери». По итогам раздела наследства он должен получить долю, причитающуюся сыну (то есть в два раза превышающую долю дочерей). Включение «плода в утробе матери» в состав наследников объясняется правилом, по которому на момент открытия наследства наследник должен быть либо в живых, либо зачатым, при этом по мусульманским традициям ребенок считается родившимся живым, «если более половины его тела вышло из утробы матери»³. Относительно часто подобные случаи упоминаются в протоколах о разделе наследства христиан. Например, «плод в утробе матери» упомянут в списке наследников мастера по производству ключей христианина Младжо (1761 г.)⁴. В этом случае не родившийся еще ребенок получил самую большую долю наследства, поскольку кроме него в списке наследников упомянуты были лишь супруга умершего и две совершеннолетние дочери. Наследство в 21 450 акче было распределено следующим образом: вдова Божана получила 2681 акче (1/8 наследства), совершеннолетним дочерям Стоянке и Петре досталось

¹ *Jennings R. C. Loans and credit in early 17th century Ottoman judicial records the sharia court of Anatolian Kayseri // Journal of the Economic and Social History of the Orient. Vol. XVI. Parts II–III. Leiden, 1973. P. 181.*

² *Laiou S. Christian Women in an Ottoman World. P. 245.*

³ *Шарль Р. Мусульманское право. М., 1959. С. 105.*

⁴ *Турски извори за българската история (ТИБИ). Т. 6. София, 1977. С. 76–77.*

по 4692 акче, а «плод в утробе», априори воспринимавшийся как сын, получил 9384 акче (т. е. в два раза больше своих взрослых сестер). Норма, согласно которой не рожденный еще ребенок считался полноправным наследником и ему присуждалась доля, предназначавшаяся сыну, не свойственна другим правовым системам и дает возможность его матери как опекуну получить дополнительную долю в наследстве.

Болгарский исследователь Стр. Димитров опубликовал резюме протокола 1740 г., в котором сказано, что при распределении наследства «плоду в утробе матери» была предназначена сумма, полагающаяся сыну, однако родилась дочь. В связи с этим после ее рождения был проведен перерасчет наследства между детьми и супругой умершего Хасана¹. Однако насколько обязательным был пересмотр распределения наследства в случае рождения дочери и всегда ли наследники обращались за этим в кадийский суд, сказать сложно.

Правовой плюрализм христианского населения Османской империи проявлялся и в выборе инстанции для заключения брака. Необходимо отметить, что бракосочетание по шариату (никях), в отличие от венчания в христианстве, представляет собой не религиозное таинство, а гражданский договор, который легализует половые отношения между мужчиной и женщиной и их потомство в дальнейшем². При этом заключение договора одновременно является согласием сторон на вступление в брак. Наличие этого договора означает действительность заключаемого брачного союза, в противном случае отношения мужчины и женщины и родившиеся в этих отношениях дети будут считаться внебрачными³.

Договор может регулировать различные стороны отношений супругов, однако ключевым и обязательным пунктом является мехр⁴ — непрерывный свадебный дар жениха, который в случае развода или вдовства будет для супруги компенсацией. Свадебный дар не всегда представлял собой денежную выплату — он мог быть передан в виде иных материальных благ, имеющих денежный эквивалент⁵. Мехр состоял из двух обязательных частей: первая — мехр-и муаджел⁶ — выплачивалась непосредственно при заключении брака, вторая — мехр-и мюеджел⁷ — откладывалась и передавалась женщине в случае развода или вдовства в каче-

¹ Османски извори за история на Добруджа и Северно-източна България. София, 1981. С. 134.

² При заключении брака между мусульманами также необходима и религиозная церемония, проводимая имамом. Распределение функций имама и кадия при оформлении брачных отношений иллюстрирует соотношение шариата как юридической нормы и исламской сакральной обрядности в османском семейном праве (подробнее см.: *Иванова Св.* Какво повелява законът съпружески. Съдебно третиране на брачните проблеми на християнките у нас през XVI–XVIII в. // Граници на гражданството: европейските жени между традиция и модерността. София, 2001. С. 34–35).

³ *Иванова Св.* Какво повелява законът съпружески. С. 33.

⁴ Мехр — тур. mehr, осм., арабск. مهر.

⁵ *Гълъбов Г.* Мюсюлманско право. София, 1924. С. 55.

⁶ Тур. mehr-i muassel, осм., арабск. موجل مهر.

⁷ Тур. mehr-i müessel, осм., арабск. مهر مؤجل.

стве гарантии того, что и в отсутствие мужа она будет экономически обеспечена. Выплата мехра для немусульман, естественно, не была обязательной в исламском праве и османском обществе, но при желании при заключении брака у немусульман была такая возможность, что фиксировалось в документах шариатского суда¹. Согласно находящейся в нашем распоряжении выборке документов случаи таких выплат среди немусульман были редки. Упоминания о подобной ситуации при распределении наследства немусульман встретились лишь дважды: при рассмотрении вопроса о наследстве христианина плотника Стефана (1731 г.)² и в протоколе о наследстве обанкротившегося еврея Каракаша Самуила (1813 г.)³. В последнем случае, поскольку все наследство Самуила было распределено между кредиторами, вторая часть мехра означала для вдовы единственную возможность получить хоть какую-то выплату после смерти мужа. Этот документ является яркой иллюстрацией гарантированной защищенности вдов в шариате и права представителей иных религий при обращении в шариатский суд использовать эту возможность в полной мере. В то же время, поскольку долг супруге по выплате мехра зафиксирован в документе в одном ряду с долгами поставщикам, выплатами партнерам и проч., очевидно, что мехр воспринимался как обыкновенный заем, рассматривался наряду с другими задолжениями умершего, не давая вдове никаких преимуществ по сравнению с остальными кредиторами⁴.

Важный пример формального отношения христиан к соблюдению общепринятых норм в том числе и своей религии был приведен Стр. Димитровым. Анализируя развитие городского общества г. Хаджи-оглу Пазарджик⁵, он отмечает: «Создается впечатление, что население уже тогда не проявляло почитания и покорности по отношению к митрополитам и установленным ими нормам и налогам»⁶. В качестве обоснования этого тезиса можно привести документ — жалобу митрополита Варны (Хаджи-оглу Пазарджик подчинялся Варненской митрополии) в Константинопольскую патриархию. Варненский митрополит жаловался, что среди христиан некоторых каза, в том числе жителей Хаджи-оглу Пазарджика, встречаются те, кто не соблюдает «старые обряды». Так, при заключении брака, разводе и в других случаях, для которых, согласно церковным правилам, следует получить разрешение (вулу) от митрополии, люди эти правила обходили, что

¹ Ortaylı İ. Osmanlı toplumunda aile. İstanbul, 2009. S. 105. См. также: Akgündüz A. Şer'iyeye Sicilleri I. // Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı. İstanbul 1988. S. 26; Turan A. 1815 numaralı Trabzon şer'iyesiciline göre hukuki hayatta kadın (1554–1558) // İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Özel Sayı Cilt:1, Yıl 2015. S. 379–428.

² ТИБИ. Т. 6. С. 27–28.

³ ТИБИ. Т. 6. С. 155–156.

⁴ Подробнее см.: Тодорова О. Жените в София през 70-те години на XVII в. (по данни на един регистр в наследственни описи) // Исторически преглед. 1996. № 3. С. 16–17.

⁵ Совр. г. Добрич, Болгария.

⁶ Бобчева Л., Димитров Стр. История на град Толбухин. София, 1968. С. 61.

лишало митрополию части дохода, поскольку за выдачу вулы взималась определенная плата¹. Это предпочтение христиан объясняется несколькими причинами — в частности, нежеланием платить необходимые сборы, имея возможность зарегистрировать брак у местного имама бесплатно. Митрополит и патриархия подчеркивали, что «непокорные» отправлялись в мусульманские кварталы к имамам, которые заключали брак или давали развод согласно мусульманским нормам, которые в то же время являлись и государственными. «Дешевая и до крайности упрощенная» мусульманская процедура заключения брака или оформления развода, бесспорно, была более выгодна, чем долгие и дорогие христианские обряды, возможно поэтому люди предпочитали обратиться к имаму по соседству, вместо того чтобы из Хаджи-оглу Пазарджика отправиться в Варну за вулой, нести расходы на дорогу, выплачивать сборы митрополии, тратить время на длительное путешествие. Кроме того, заключение брака по мусульманскому обряду гарантировало невесте и ее семье выплату мехра, что позволяет предполагать и дополнительные меркантильные интересы, преследуемые в данном случае. Необходимо также подчеркнуть, что таким образом христиане могли обходить церковные нормы, нередко более строгие, чем исламское право, предпочитая обращаться именно к кадию по поводу развода или заключения, например, не первого брака².

При всей гибкости османской правовой системы судебная власть на уровне исполнителей, конечно же, не была идеальной. Существует немало свидетельств коррумпированности судебных чиновников и нарушений, допускаемых в османских судах. В одном из документов еврейского суда XVII в., касающемся раздела наследства внутри еврейской семьи, зафиксирован отказ признать хюджет³, выданный шариатским судом, поскольку «судьи в этой стране, Османской империи, известны как люди, берущие взятки, принимающие лжесвидетельства, искажающие право»⁴. Кризисные явления XVIII в. в османском обществе не могли не затронуть данный институт. Источники этого периода говорят о росте коррупции среди наивов⁵ и судей⁶. Так, к 1709 г. относится обращение Константинопольского патриарха в султанскую канцелярию с просьбой принять меры в связи с вмешательством кадиев и наивов г. Филибе⁷ в совершение браков и разводов внутри христиан-

¹ Бобчева Л., Димитров Стр. История на град Толбухин. С. 62.

² Сафонов А.А. Османская административно-правовая система на Балканах (XV–XVIII века). С. 125.

³ Хюджет — выписка из судебного кадийского протокола.

⁴ Еврейски извори за общественно-икономическото развитие на Балканските земи. Т. II, XVII век. София, 1960. С. 158.

⁵ Наиб — ближайший помощник и заместитель кадия.

⁶ Напр: Елхадж Ахмед Али паша. Османски политически трактат. София, 1972. С. 34–35. Подробнее о кризисе османской политической системы в трактатах государственных деятелей империи см. Фадеева И.Л. Концепция власти на Ближнем Востоке. М., 2001. С. 136–149.

⁷ Собр. г. Пловдив, Болгария.

ской общины и их попытками взимать с христиан штрафы за решение этих вопросов, минуя кадийский суд, что, по словам патриарха, противоречит законам¹.

Вместе с тем А. А. Сафонов на основании анализа, в том числе устного народного творчества (напр. пословица «В наши дни хитрые разбойники стали кадиями», и поговорка «В царскую казну зашел и все равно голым вышел»), сделал вывод, что для правосознания местного балканского населения не было характерно представление о коррупции как о пороке государственной системы, а взятки воспринимались им как «кормление» чиновника на занимаемой должности². В свою очередь болгарская исследовательница Р. Градева, также опираясь на фольклорные источники и жития святых, отмечает, что в противовес традиционному собирательному образу рядового турка — грубого, ленивого и необразованного — кадий, напротив, нередко изображался добрым, справедливым и способным прислушаться к чужому мнению³.

Несмотря на столь неоднозначную репутацию и коррумпированность кадиев, мы видим, что во многих случаях, особенно спорных, христиане предпочитали прибегать именно к их услугам, а не решать вопросы внутри православной общины среди соплеменников. Это позволяет говорить о том, что в системе ценностей немусульман Софии XVIII в. прагматизм и бытовая практичность возобладали, отодвинув возможное негативное представление о турках-османах как о завоевателях на второй план. Помимо сугубо практических и порой меркантильных интересов, преследуя которые христиане предпочитали обращаться в кадийский суд, другой причиной их обращения именно к кадиям могло быть восприятие в условиях османского правового плюрализма кадийского суда как основного органа государственной администрации, а следовательно, и высокая степень доверия к документам, полученным при завершении процесса в этом суде.

Правовой плюрализм христиан Османской империи позволяет провести аналогии с положением мусульман в Российской империи. Для народов Северного Кавказа характерно было преобладание обычного права, основанного на горских обычаях и приговорах адатных судов. На протяжении XIX в. в России постепенно вводились правила распределения наследства мусульман в соответствии с мусульманским наследственным правом. В силу сосуществования в одном государстве христиан и мусульман законодатели вынуждены были сделать уступки в пользу применения наряду с нормами российского права отдельных

¹ Андреев С., Калицин М., Мутафова К. Православни структури на Балканите през XVII–XVIII век съгласно документи от Истанбулския османски архив. Велико Търново, 2019. С. 233.

² Сафонов А. А. Османская административно-правовая система на Балканах. С. 128.

³ Градева Р. Българи и турци, XV–XVIII в. // Представата за «другия» на Балканите. София, 1995. С. 52.

норм шариата¹. В области брачно-семейных и наследственных отношений Россия примирилась со сложившейся мусульманской практикой, лишь взяв на себя инициативу контроля над шариатским судопроизводством. В результате брачно-семейные и наследственные отношения северокавказских народов продолжали регулироваться мусульманскими нормами, а в ряде случаев, когда они предпочитали применять обычное право, эти нормы им даже навязывались².

В то же время специфической чертой правового положения османских христиан было предоставление им выбора, в какой суд обращаться и по нормам какого права решать те или иные вопросы, в частности вопросы распределения наследства. Как мы видим из приведенных примеров, они активно пользовались этим правом.

Литература

Gradeva R. The activities of a kadi court in eighteenth-century Rumeli: the case of Hacıoğlu Pazarcık // *Oriente Moderno. Nuova serie.* 1999. Anno 18 (79). Nr. 1. Pp. 177–190.

Inalcik H. Ottoman Policy and administration in Cyprus after the Conquest // *The Ottoman Empire: conquest, organization and economy.* London, 1978. Pp. 5–23.

Jennings R. C. Loans and credit in early 17th century Ottoman judicial records the sharia court of Anatolian Kayseri. // *Journal of the Economic and Social History of the Orient.* 1973. Vol. XVI. Parts II–III. Leiden. Pp. 168–217.

Laiou S. Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought Before the Shari‘a Courts During the Seventeenth and Eighteenth Centuries (Cases Involving the Greek Community) // *Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History.* London, 2007. Pp. 243–271.

Merry S. E. Legal Pluralism // *Law and Society Review.* 1988. Vol. 22. No. 5. P. 869–896.

Ortaylı İ. Osmanlı toplumunda aile. İstanbul, 2009. 240 s.

Turan A. 1815 numaralı Trabzon şer‘iye siciline göre hukuki hayatta kadın (1554–1558) // *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Özel Sayı Cilt:1, Yıl 2015.* S. 379–428.

Андреев С. Калицин М. Мутафова К. Православни структури на Балканите през XVII–XVIII век съгласно документи от Истанбулския османски архив. Велико Търново, 2019. 672 с.

¹ *Мухаметзарипов И. А.* Применение норм мусульманского наследственного права в Российской империи в конце XVIII–XX века // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.* № 123. СПб., 2010. С. 99.

² *Бабич И. Л.* Унификация права на Северном Кавказе: исторические реалии и современные тенденции // *Право и глобализация: проблемы теории и истории: труды международной научно-теоретической конференции.* Санкт-Петербург, 28 ноября 2008 г. СПб., 2009. С. 306.

Бабич И. Л. Унификация права на Северном Кавказе: исторические реалии и современные тенденции // Право и глобализация: проблемы теории и истории. Труды международной научно-теоретической конференции. Санкт-Петербург, 28 ноября 2008 г. СПб., 2009. С. 303–321.

Бартольд В. В. Турция, ислам и христианство // *Академик В. В. Бартольд. Сочинения.* Т. VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966. С. 413–432.

Белдичану Н. Организация на Османската империя (XIV–XV в.) // История на Османската империя / под ред. Р. Мантрана. София, 1999. С. 129–149

Бенда-Бекман К., фон. Зачем беспокоиться о правовом плюрализме? Вопросы изучения и осуществления политики правового плюрализма // Обычное право и правовой плюрализм: материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму, август 1997 г., Москва. М., 1997. С. 9–13.

Бенда-Бекман К., фон. Правовой плюрализм // Человек и право. Книга о летней школе юридической антропологии, г. Звенигород, 22–29 мая 1999. М., 1999. С. 8–22.

Бенда-Бекман Ф., фон. Правовой плюрализм и природные ресурсы // Обычай и закон. Исследования по юридической антропологии. М., 2002. С. 96–108.

Бобровников В. О. Шариатские суды и правовой плюрализм в советском Дагестане // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. С. 77–91.

Бобчева Л., Димитров Стр. История на град Толбухин. София.: Наука и изкуство, 1968. 470 с.

Градева Р. Българи и турци, XV–XVIII в. // Представата за «другия» на Балканите. София, 1995. С. 47–54.

Градева Р. За правни компетенции на кадийския съд през XVII в. // Исторически преглед. 1993. № 2. С. 98–119.

Градева Р. Налагането на кадийската институция на Балканиите и мястото ѝ в провинциалната администрация (XIV – нач. на XVI в.) // Балканистика. 1989. Т. 3. С. 35–52.

Гълъбов Г. Мюсюлманско право. София, 1924. 127 с.

Еврейски извори за общественно-икономическото развитие на Балканските земи. Т. II. XVII век. София, 1960. 510 с.

Елхадж Ахмед Али паша. Османски политически трактат. София, 1972. 151 с.

Иванова Св. Какво повелява законът съпружески. Съдебно третиране на брачните проблеми на християнките у нас през XVI–XVIII в. // Граници на гражданството: европейските жени между традиция и модерността. София, 2001. С. 30–62.

История Османского государства, общества и цивилизации: в 2 т. / под ред. Э. Ихсаноглу. М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. XXXII+602 с.

Ковлер А. И. Антропология права и правовой плюрализм (права человека и права народов) // Олень всегда прав. Исследования по юридической антропологии. М., 2003. С. 24–50.

Макарова И. Ф. Болгарский народ в XV–XVIII вв.: этнокультурное исследование. М., 2005. 190 с.

Мухаметзарипов И. А. Применение норм мусульманского наследственного права в Российской империи в конце XVIII – XX века // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2010. № 123. С. 96–100.

Османски извори за история на Добруджа и Северно-източна България. София, 1981. 426 с.

Основы теории и истории исламского права: учебное пособие / под ред. И. А. Васильева, И. Ю. Козлихина. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского ун-та, 2018. 106 с.

Сафонов А. А. Османская административно-правовая система на Балканах (XV–XVIII вв.) // Историко-правовые проблемы: новый ракурс. Вып. 5. Курск, 2012. С. 121–133.

Сюкияйнен Л. Р. Шариат, обычай, закон: координаты правового бытия российского мусульманина // Человек и право. Книга о летней школе юридической антропологии, г. Звенигород, 22–29 мая 1999 г. М., 1999. С. 82–91.

Тодоров Н. Балканский город XV–XIX веков. М. 1976. 516 с.

Тодорова О. Жените в София през 70-те години на XVII в. (по данни на един регистр в наследственни описи) // Исторически преглед. 1996. № 3. С. 3–40.

Турски извори за българската история (ТИБИ). Т. 6. София, 1977. 432 с.

Фадеева И. Л. Концепция власти на Ближнем Востоке. М.: Восточная литература, 2001. 285 с.

Шарль Р. Мусульманское право. М.: Изд-во иностр. лит., 1959. 142 с.

References

Andreev S. Kalitsin M. Mutafova K. (2019). *Pravoslavni strukturi na Balkanite prez XVII–XVIII vek saglasno dokumenti ot Istanbulska osmanski arhiv*. [Orthodox Institutions on the Balkans in the 17-18th Centuries According to the Documents of the Istanbul Ottoman Archive]. Veliko Tarnovo: Abagar. 672 p.

Babich I. L. (2009). Unifikatsiia prava na Severnom Kavkaze: istoricheskie realii i sovremennye tendentsii [Unification of the Law in the North Caucasus: Historical Realities and Current Trends]. *Pravo i globalizatsiia: problemy teorii i istorii. Trudy mezhdunarodnoi nauchno-teoreticheskoi konferentsii. Sankt-Peterburg, 28 noiabria 2008 g.* Pp. 303–321.

Bartol'd V. V. (1966). Turtsiia, islam i khristianstvo. [Turkey, Islam and Christianity]. *Akademik V. V. Bartol'd. Sochineniia. T. VI. Raboty po istorii islama i arabskogo khalifata*. Moscow: Nauka. Pp. 413–432.

Beldichanu N. (1999). Organizatsia na Osmanskata imperia (XIV–XV v.) [Organization of the Ottoman Empire in the 14–15th Centuries]. *Istoria na Osmanskata imperia (pod red. R. Mantrana)*. Sofia. Pp. 129–149.

Benda-Bekman von F. (2002). Pravovoi pliuralizm i prirodnye resursy [Legal Pluralism and Natural Resources]. *Obychai i zakon. Issledovaniia po iuridicheskoi antropologii*. Moscow. Pp. 96–108.

Benda-Bekman von K. (1997). Zachem bespokoit'sia o pravovom pliuralizme? Voprosy izucheniia i osushchestvleniia politiki pravovogo pliuralizma. [Why We Have Worry to About the Legal Pluralism? Aspects of the Study and Implementation of Legal Pluralism Policy], *Obychnoe pravo i pravovoi pliuralizm. (Materialy XI Mezhdunarodnogo kongressa po obychnomu pravu i pravovomu pliuralizmu, avgust 1997 g. Moskva)*. Moscow. Pp. 9–13.

Benda-Bekman von K. (1999). Pravovoi pliuralizm. [Legal pluralism] *Chelovek i pravo. Kniga o letnei shkole iuridicheskoi antropologii. (g. Zvenigorod, 22–29 maia 1999)*. Moscow. Pp. 8–22.

Bobcheva L., Dimitrov Str. (1968). *Istoria na grad Tolbuhin* [The History of Tolbuhin City]. Sofia. 470 p.

Bobrovnikov V. O. (2001). Shariatskie sudy i pravovoi pliuralizm v sovetskom Dagestane [Shari'a Courts and Legal Pluralism in Soviet Dagestan]. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2001. № 3. Pp. 77–91.

Evreyski izvori za obshtestvenno-ikonomichestkoto razvitie na Balkanskite zemi. T. II, XVII vek [Jewish Sources on the Social and Political Development on the Balkans. Vol. 2. The 17th Century] (1960). Sofia. 510 p.

Fadeeva I. L. (2001). *Kontseptsiiia vlasti na Blizhnem Vostoke*. [Concept of Power in the Middle East]. Moscow: Vostochnaia literatura. 285 p.

Galabov G. (1924). *Myusyulmansko pravo* [The Muslim Law]. Sofia. 127 p.

Gradeva R. (1989) Nalaganeto na kadiyskata institutsia na Balkanite i myastoto y v provintsialnata administratsia (XIV — nach. na XVI v.). [Responsibilities of Kadi Courts in the Balkans and Their Role in the Provincial Administration]. *Balkanistika*. Vol. 3, 1989. Pp. 35–52.

Gradeva R. (1993) Za pravni kompetentsii na kadiyskia sad prez XVII v. [Responsibilities of Kadi Courts in the 17th century]. *Istoriicheski pregled*. 1993. № 2. Pp. 98–119.

Gradeva R. (1999). The Activities of a Kadi Court in Eighteenth-Century Rumeli: the Case of Hacioğlu Pazarcik // *Oriente Moderno, Nuova serie*. Anno. 18 (79). No. 1. 1999. Pp. 177–190.

Gradeva R. (1995). Balgari i turtsi, XV–XVIII v. [Bulgarian and Turks, 15–18th Centuries]. *Predstavata za «drugia» na Balkanite*. Sofia, Prof. Marin Drinov. Pp. 47–54.

Ikhsanoglu E. (2006). *Istoriia osmanskogo gosudarstva, obshchestva i tsivilizatsii* [The History of Ottoman State, Society and Civilization]. Vol. 1. Moscow: Vostochnaia literatura. XXXII+602 p.

Inalcik H. (1973). Ottoman Policy and administration in Cyprus after the Conquest. *The Ottoman Empire: conquest, organization and economy*. London. Pp. 167–216.

Ivanova Sv. (2001). Kakvo povelyava zakonat sapruzheski. Sadebno tretirane na brachnite problemi na hristiankite u nas prez XVI–XVIII v. [What Does the Marriage Law Say: Legal Decision of Christian Women's Marital Problems in Bulgaria in the 16–18th Centuries]. *Granitsi na grazhdanstvoto: evropeyskite zheni mezhdu traditsia i modernostta*. Sofia, 2001. Pp. 30–62.

Jennings R. C. (1973). Loans and Credit in Early 17th century Ottoman Judicial Records. The Sharia Court of Anatolian Kayseri. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Vol. XVI. Parts II–III. Leiden. Pp. 168–216.

Kovler A. I. (2003). Antropologiiia prava i pravovoi pliuralizm (prava cheloveka i prava narodov) [Legal Anthropology and Legal Pluralism (Human Rights and Nation's Rights)]. *Olen' vseгда prav. Issledovaniia po iuridicheskoi antropologii*. Moscow: Strategiiia. Pp. 24–50.

Laiou S. (2007). Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought Before the Shari'a Courts During the Seventeenth and Eighteenth Centuries (Cases Involving the Greek Community). *Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History*. London. Pp. 243–271.

Makarova I. F. (2005). *Bolgarskii narod v XV–XVIII vv.* [The Bulgarian Nation in the 15–18th Centuries]. Moscow: KomKniga. 190 p.

Merry S. E. (1988). Legal Pluralism. *Law and Society Review*. Vol. 22. No. 5. Pp. 869–896.

Mukhametzaripov I. A. (2010). Primenenie norm musul'manskogo nasledstvennogo prava v Rossiiskoi imperii v kontse XVIII–XX veka [Application of Norms of the Muslim Inheritance Law in the Russian Empire in the End of the 18th – the Beginning of the 20th Centuries] *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gertsena*. 2010. No. 123. Pp. 96–100.

Ortaylı İ. (2009) *Osmanlı toplumunda aile*. Istanbul: Timaş Tarih.

Osmanski izvori za istoria na Dobrudzha i Severno-iztochna Bulgaria [Ottoman Sources on the History of Dobrudzha and North-East Bulgaria] (1981). Sofia. 426 p.

Safonov A. A. (2012). Osmanskaia administrativno-pravovaia sistema na Balkanakh (XV–XVIII veka) [Administrative and Law System in the Balkans in the 15–18th Centuries]. *Istoriko-pravovye problemy: novyi rakurs*. 2012. No 5. Pp. 121–133.

Charles R. (1959). *Musul'manskoe pravo*. [The Muslim Law]. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoi literatury. 142 p.

Siukiiainen L. R. (1999). Shariat, obychai, zakon: koordinaty pravovogo bytiia rossiiskogo musul'manina [Shari'a, Customs, Law: Coordinates of Jurudical Life of the Muslims of Russia]. *Chelovek i pravo. Kniga o letnei shkole iuridicheskoi antropologii*. (g. Zvenigorod, 22–29 maia 1999) Moscow. Pp. 82–91.

Todorov N. (1976). *Balkanskii gorod XV–XIX vekov*. [The Balkan City in the 15–19th Centuries]. Moscow: Nauka. 516 p.

Todorova O. (1996). Zhenite v Sofia prez 70-te godini na XVII v. (po dannii na edin registr v nasledstvenni opisi). [Women in Sofia in the 1670s According to the Data of the One Inheritance Register] *Istoricheski pregled*. 1996. No. 3. Pp. 3–40.

Turan A. (2015). 1815 numarali Trabzon şer‘iye siciline göre hukuki hayatta kadin (1554–1558). *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Özel Sayı Cilt 1*, 2015. Pp. 379–428.

Turski izvori za balgarskata istoria (TIBI). T. 6 [Turkish Sources on the Bulgarian History. Vol. 6] (1977). Sofia.

Vasilieva I. A., Kozlihin I. Yu. (2018). *Osnovy teorii i istorii islamskogo prava* [Introduction to the History and Theory of Islamic Law]. Saint Petersburg: SPbGU. 106 p.

Islam in Social and Political Life of Countries and Peoples

KADI COURTS IN THE OTTOMAN BALKANS AND CHRISTIANS IN 18TH CENTURY

(ACCORDING TO THE SOFIA DOCUMENTS)

Abstract. The article deals with the status of Christian population of Sofia under the Ottoman rule and legal pluralism. The aim of the investigation is to analyze the degree of integration of Christians to the Ottoman system of law and to understand the reasons of Christian’s access to the Shari‘a courts. The legal status of Christians in the Ottoman Empire was defined by the so-called Millet system. The Orthodoxies in Ottoman Empire had three ways of resolving their disputes: they could turn to the Episcopal court, the communal court or the Ottoman court, which made a decision according to Shari‘a and Kanun. As it could be argued, on the contrary to popular belief, Christian’s going to Shari‘a courts were not rare. They had the opportunity to choose what kind of court to prefer for resolving their personal and family disputes.

Keywords: Ottoman Empire, Balkans, Christians, Shari‘a, Kadi courts, legal pluralism.

Anna A. LEONTYEVA,

junior researcher, Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences.

(Leninsky Av., 32A, Moscow, 119991, Russian Federation).

E-mail: leontanna@gmail.com



ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ







23.00.02 Политические институты, процессы и технологии

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-4-155-172

А. Ю. Хабутдинов

Казанский филиал ФГБОУ ВО

«Российский государственный университет правосудия»;

Институт международных отношений, истории и востоковедения, ФГАОУ ВО

«Казанский (Приволжский) федеральный университет», г. Казань

РАЗВИТИЕ МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЫ ТАТАРСТАНА В 2018–2019 ГГ.

ХАБУТДИНОВ Айдар Юрьевич —

д-р. ист. наук, проф., Казанский филиал Российского

государственного университета правосудия

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

проф. Института международных отношений, истории и востоковедения,

Казанский федеральный университет

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

E-mail: aihabutdinov@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена развитию мусульманской общины Республики Татарстан (РТ) в конце 2018 – 2019 г. Ею автор продолжает серию публикаций, исследовавших мусульманское сообщество Татарстана в 2000–2010-е гг. В статье делается вывод, что в РТ в целом сохраняется стабильность в религиозной сфере. Руководство ДУМ РТ ориентируется на собственную версию «традиционного ислама», в которой ключевое место занимают суфизм и матуридитская акида ханафитского мазхаба. В Республике Татарстан, как и во всех других республиках в составе РФ, по мере сокращения объема преподавания титульных языков при необязательности их изучения для школьников повышается роль ислама как в духовной, так и в образовательной и культурной сферах. Духовное управление мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ) продолжает сохранять монополию среди мусульманских организаций в РТ. В республике выявляется деятельность

представителей запрещенных в Российской Федерации радикальных организаций. Правоохранительные органы ведут с ними активную борьбу, что приводит к ликвидации их ячеек в РТ, арестам, вынесениям приговоров с реальными сроками.

Ключевые слова: мусульмане, ислам, Республика Татарстан, Духовное управление мусульман Республики Татарстан, радикальные течения, исламское образование, суфизм, Мавлид ан-наби.

Для цитирования: Хабутдинов А. Ю. Развитие мусульманской общины Татарстана в 2018–2019 гг. // Ислам в современном мире, 2019; 4: 155–172;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-155-172

Статья поступила в редакцию: 01.11.2019

Статья принята к публикации: 16.12.2019

Настоящей статьёй мы продолжаем серию публикаций, посвященных развитию мусульманской общины Татарстана в 2000–2010-е гг.¹ Феномен развития мусульманского сообщества в РТ в 1990-е гг. был достаточно подробно проанализирован в монографических трудах Р. М. Мухаметшина² и Р. А. Набиева³. Анализ ситуации в 2000-е гг. носил более эскизный характер и принадлежал по преимуществу тем же авторам⁴.

С 1998 г. монопольные позиции в мусульманской общине РТ занимает единое ДУМ РТ, с 17 апреля 2013 г. новым муфтием стал К. Самигулин, который в 2003 г. учился Северо-Кавказском исламском университете

¹ Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. История Духовных управлений мусульман России в XVIII–XXI вв. Н. Новгород: ННГУ, 2012. С. 206–215; Хабутдинов А. Ю. Религиозное и социально-экономическое развитие Татарстана в августе 2013 — июле 2014 г.: между двумя рамаданами // Ислам в современном мире. 2014. Т. 10. № 2. С. 84–99; Он же. Политическое и правовое развитие и роль религиозного фактора в политике: Республика Татарстан в конце 2014–2015 г. // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 4. С. 163–176; Он же. Ситуационный анализ: Республика Татарстан // Ислам в мультикультурном мире. 5-й Казанский международный научный форум. Казань, 5–6 ноября 2015 г.: материалы ситуационного анализа «Современное состояние российской уммы» (памяти Е. М. Примакова). Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2016. С. 86–137; Он же. Мусульманская община республики Татарстан и проявления радикальных течений в 2016 г.: ситуационный анализ // Ислам в мультикультурном мире: межконфессиональное согласие и преодоление радикализма. VI Казанский международный научный форум (Казань, 17–18 декабря 2016 г.): материалы мониторинга «Исламские радикальные движения и преодоление радикализма в современном мире (памяти Е. М. Примакова)». Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2017. С. 91–109; Он же. Развитие мусульманской общины Татарстана в 2016 — начале 2018 г. // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 2. С. 25–42

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

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

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

в Махачкале¹. С момента нахождения его на высоком посту мы видим ориентацию ДУМ РТ и лично муфтия К. Самигуллина на суфийскую традицию, прежде всего дагестанскую. Тема взаимоотношений суфизма в Поволжье и Приуралье и суфизма на Северном Кавказе (прежде всего в Дагестане) являлась предметом изучения коллектива ИД «Медина» уже в 2000-е гг. Так, в 2007 г. вышло в свет учебное пособие «Суфизм как социальная система в Российской умме»², разделы которого были написаны такими видными исследователями, как доктора наук А. Хабутдинов, А. Юзеев, А. Сызранов, кандидаты наук И. Миннуллин, Д. Мухетдинов, Ш. Шихалиев, З. Абдулагатов.

5–6 марта 2014 г. председатель ДУМ РТ, муфтий Камиль-хазрат Самигуллин нанес свой первый на этом посту рабочий визит в Дагестан. В Махачкале он провел встречу с председателем ДУМ Дагестана, муфтием Ахмадом хаджи Абдулаевым и ознакомился с деятельностью мусульманской организации. В ходе встречи обсуждались вопросы сотрудничества между двумя муфтиятами в различных областях, в частности, в сфере образования и науки³.

28 апреля 2016 г. в Общественной палате РФ муфтий Татарстана Камиль-хазрат Самигуллин принял участие в работе круглого стола «Роль и значение суфизма в возрождении традиционных духовных ценностей российских мусульман». Именно здесь он сделал свое программное заявление по вопросу тасаввуфа, а также отметил, что суфизм является одной из неотъемлемых частей традиционного российского ислама.

«Богатые традиции суфизма характерны для мусульманских народов Поволжья и Северного Кавказа. Зайнулла-ишан Расулев, имам Шамиль, Шигабуддин Марджани, Махмуд-афанди, Габдрахим Утыз-Имяни, Сайфулла-кади, Галимджан Баруди, Саид-афанди, Курсави, Кунта-хаджи — это лишь некоторые яркие звезды из целой плеяды великих ученых российского суфизма! Представители российского суфизма всегда были наиболее прогрессивной и патриотически настроенной частью мусульманского сообщества», — отметил в своей речи председатель ДУМ РТ.

Также Камиль хазрат напомнил слова президента РФ В. В. Путина, сказанные им в рамках общественного форума народов Кавказа и Юга России, о суфийском шейхе имаме Шамиле, что он «призывал сыновей хранить верность Российскому государству, жить в мире и согласии с его народами». Напомнил он и об истории 1942 года, когда великий суфийский шейх, ученый Габдрахман Расулев, сын легендарного шейха накшбандийского братства (тариката) Зайнуллы Расулева, в то время муфтий

¹ Камиль-хазрат Самигуллин [Электронный ресурс] // URL: // http://dumrt.ru/ru/about-us/muftis/muftis_1.html (дата обращения: 05.03.2019).

² Суфизм как социальная система в Российской умме / сост. и отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. 108 с.

³ Камиль Самигуллин провел встречу с муфтием Дагестана [Электронный ресурс] // URL: <https://www.yandex.ru/turbo?text=https%3A%2F%2Fwww.tatar-inform.ru%2Fnews%2F2014%2F03%2F06%2F397250%2F> (дата обращения: 06.03.2014).

ЦДУМ России, издал судьбоносную для всего СССР фетву с призывом ко всем мусульманским народам выйти на путь непримиримой борьбы с фашистской Германией, также он обратился ко всем имамам Советского Союза «молиться в мечетях и молитвенных домах о победе Красной Армии». Данная фетва, в 1942 году, в самое сложное время войны, стала существенной помощью для руководства СССР.

«Как муфтий Татарстана, не могу не упомянуть и о давних традициях суфизма у татар. Так, в частности до 1552 года, в Казанском ханстве был широко развит тарикат йасавия, ярким доказательством этого служит то, что самая известная мечеть Татарстана — мечеть Кул Шариф названа в честь шейха йасавийского тариката». После 1552 года в Поволжье распространился тарикат накшбандийя, что, с одной стороны, упрочило взаимоотношения татар и среднеазиатских народов, с другой стороны, помогло татарам стать интеграционной силой, которая впоследствии позволила присоединить данные территории к Российской империи. Все традиционное татарское богословие так или иначе связано с суфийскими миролюбивыми традициями. «Я считаю, что суфизм является реальной альтернативой для молодежи, ведь традиции суфизма призывают к веротерпению, смирению и уважению друг другу, а это является одним из важнейших элементов человеческой нравственности и необходимым источником духовной дисциплины и добродетели. Злоба и ненависть превращают землю в преисподнюю. Мы, мусульмане России, должны быть добрым примером для всего человечества, и, держась за руки с представителями других религий, мы должны нести прощение, милосердие и увещание тем, чьи грехи и несчастья толкают их в пропасть невежества, нетерпимости и войны», — заключил Камиль хазрат¹. Отметим, что в источниках великие татарские улемы Ш. Марджани и Г. Курсави не упоминаются как шейхи и мюршиды.

В ходе дальнейших контактов руководства ДУМ Татарстана и Дагестана также неоднократно поднималась суфийская тематика. Так, 4 октября 2019 г. в Казани муфтий ДУМ Республики Татарстан Камиль-хазрат Самигуллин встретился с первым заместителем муфтия Республики Дагестан Абдуллой Аджимоллаевым: «С самого начала встречи Абдулла-хаджи передал Камилю-хазрату слова приветствия от имени муфтия Дагестана, шейха Ахмада-афанди Абдуллаева и вручил памятный подарок от дагестанской диаспоры в Татарстане... Глава ДУМ РТ... с благодарностью напомнил гостю об открытии в Махачкале в 2016 году мечетей, названных именами выдающихся татарских религиозных деятелей — шейха Зайнуллы-ишана Расулева и Баязид-шейха Хайрулина»².

¹ Муфтий Татарстана в Общественной палате РФ обсуждает роль и значение суфизма [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_13441.html (дата обращения: 28.04.2016).

² Муфтий Татарстана встретился с первым заместителем главы ДУМ Дагестана [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_22965.html (дата обращения: 04.10.2019).

В качестве подарка также часто выбираются труды суфийских шейхов. Так, 14 июля 2017 г. в Махачкале прошла Всероссийская богословская конференция «Паломничество к святыням — путь к нравственному оздоровлению общества. Мусульмане России против экстремизма»: «Муфтий Камиль-хазрат Самигуллин, выступая перед участниками конференции, преподнес в дар муфтию Республики Дагестан Ахмаду-хаджи Абдулаеву труды Галимджана-хазрата Баруди»¹. Дамелла Галимджан (1857–1921) был мюридом шейха Зайнуллы Расулева, о котором мы уже упоминали, и в руководимом им казанском медресе «Мухаммадия» выстраивал отношения мюридов и мюридов между собой и между преподавателями и учащимися. Во многом с его деятельностью связана традиция отмечания Мавлидов и её обоснование в начале прошлого века².

29 мая 2019 г. муфтий ДУМ Республики Дагестан Ахмад Абдулаев был принят в Казани на высшем уровне. С ним встретился президент Республики Татарстан Рустам Минниханов. «Муфтий Дагестана Ахмад-хаджи Абдулаев прибыл в Татарстан с рабочим визитом. Основная цель визита — знакомство с историческими памятниками татарского народа в области духовной культуры. Ахмад-хаджи Абдулаев посетил Болгарский музей-заповедник, ознакомился с деятельностью Болгарской исламской академии»³.

С персоной Камиля Самигуллиной в качестве Председателя ДУМ РТ мы связываем превращение Маулида ан-Наби в один из основных религиозных праздников в республике. Начало традиции отмечать его в Болгаре совпало с новогодне-рождественскими днями. Так, 3 января 2015 г. «в Белой мечети города Болгар прошло праздничное мероприятие, посвященное Мавлиду ан-Наби — дню рождения пророка Мухаммада и месяцу рабигуль-авваль. В федеральном мероприятии приняли участие государственный советник Республики Татарстан Минтимер Шаймиев, председатель ДУМ РТ, муфтий Камиль-хазрат Самигуллин, председатель Центрального духовного управления мусульман России, верховный муфтий России, шейх-уль-ислам Талгат-хазрат Таджутдин, главный муфтий Москвы и Центральной России Альбир-хазрат Крганов...». Камиль Самигуллин «напомнил присутствующим, что праздник Мавлид ан-Наби — один из самых древних праздников, который отмечает татарский народ. Издревле наши бабушки и дедушки собирались в этот день в мечетях и в домах и читали различные салаваты, касыды, посвященные дню рождения нашего пророка Мухаммада...

¹ Камиль Самигуллин подарил муфтию Дагестана труды Галимджана Баруди [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_18020.html (дата обращения: 04.07.2017).

² Муфтий Галимжан Баруди о традициях мавлида [Электронный ресурс] // URL: // Мавлид ан-Набий. № 6 (2013). <http://idmedina.ru/books/islamic/?5587> (дата обращения: 04.10.2019).

³ Бритвина Е. Рустам Минниханов встретился с муфтием, председателем Духовного управления мусульман Республики Дагестан Ахмадом Абдулаевым. [Электронный ресурс] // URL: <http://president.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/1482397.htm> (дата обращения: 29.05.2019).

От имени всех дагестанских мусульман муфтий Дагестана Ахмад-хаджи Абдулаев вручил памятные подарки, эксклюзивные вазы государственному советнику Республики Татарстан Минтимеру Шаймиеву и председателю ДУМ РТ муфтию Камиль-хазрату Самигуллину»¹.

Кульминацией прошлогоднего Мавлид ан-Наби стало открытие 20 ноября 2018 г. в Казани на набережной озера Кабан памятника Шигабутдину Марджани. В церемонии приняли участие президент Республики Татарстан Рустам Минниханов и государственный советник РТ Минтимер Шаймиев. Рустам Минниханов поздравил собравшихся с праздником Мавлид ан-Наби — днём рождения пророка Мухаммада².

В 2019 году празднование Мавлид ан-Наби прошло без участия руководства РТ. Это седьмое подобное мероприятие за период нахождения Камилля хазрата Самигуллина на посту муфтия ДУМ РТ. 8 ноября 2019 г. в Болгаре состоялся традиционный республиканский вечер Мавлид ан-Наби. В Болгарскую исламскую академию «съехались улемы, мухтасибы, имамы, преподаватели исламских учебных заведений, шакирды, общественные и государственные деятели республики, а также мусульманские религиозные деятели из регионов России... Празднованию Мавлида ан-Наби предшествовало важное событие — презентация издания *Кэлам Шэриф. Мэгънэви тэржемэ* (перевода смыслов Корана), подготовленного ДУМ РТ». Начальник отдела по шариатским вопросам, Куръан-хафиз Булат-хазрат Мубараков заявил: «Работа над тафсиром началась по инициативе муфтия... он же предложил и его концепцию. На начальном этапе рассматривался вариант обработки текста известного тафсира Ногмани с учетом особенностей современного татарского литературного языка. Однако позже пришли к мнению, что труд выдающегося татарского мусульманского ученого, а также тафсиры других татарских богословов должны оставаться бесценным памятником татарского духовного наследия, а подготовкой современного текста переводов смыслов Куръана должны заниматься современные специалисты...». Другой член группы по подготовке издания — кандидат филологических наук, специалист татарского языка Айгуль Биктимирова отметила: «Фундаментальный труд “Кэлам Шэриф. Мэгънэви тэржемэ” является первым в истории ДУМ РТ собственным переводом смыслов Куръана, который издан в рамках Года толкования Куръана, объявленного в Татарстане»³. Таким образом, руководство ДУМ РТ пытается выстраивать уже собственную богословскую традицию.

¹ В Болгарах прошли торжества по случаю Маулид ан-Наби [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_8941.html (дата обращения: 03.01.2015).

² Низамеев Б. Президент Татарстана открыл в Казани памятник известному татарскому богослову Шигабутдину Марджани [Электронный ресурс] // URL: <http://president.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/1329472.htm> (дата обращения: 20.11.2018).

³ В Болгаре прошел республиканский Мавлид ан-Наби [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_23144.html (дата обращения: 08.11.2019).

Наряду с распространением суфийской традиции ключевое место в деятельности ДУМ РТ в последний период занимает пропаганда ислама ханафитского толка матуридитской акиды. Здесь муфтий ДУМ РТ Камиль Самигуллин уделяет ключевое внимание трудам Мурада Рамзи (1854/55–1934)¹, консервативного татарского богослова, который выступал оппонентом богословов-джадидов, особенно Мусы Биги. 28 декабря 2015 года, выступая на открытии выставки «Мурад Рамзи: судьба и наследие», Камиль Самигуллин говорил: «Мухаммад Мурад Рамзи — это очень крупный богослов... Арабы его знают и уважают, поскольку он был шейхом в благословенной Мекке... В его научных трудах я нашел ответы на многие вопросы. Так, например, он еще два века назад поставил точку, определив ислам в нашем регионе как — ислам ханафитского толка и матуридитской акиды. Несомненно, творчество Мурада Рамзи стоит на одной ступени с Шигабутдином Марджани и Ризаэтдином Фахретдином и изучать его жизнь и наследие просто необходимо»².

2018 год был объявлен в Республике Татарстан Годом Марджани, но труды великого улема за одним исключением не переводились, а только переиздавались: «Издательским домом “Хузур” ДУМ РТ был издан шеститомник избранных сочинений Марджани. Собрание включает наиболее известные работы ученого: “Ясная истина в достоинствах положений религии”, “Обозрение истины относительно обязательности намаза ал-иша, даже если не исчезает вечерняя заря”, “Сведения, привлеченные для истории Казани и Булгар”, “Свод комментариев для снятия пелены”, “Книга о предельно зрелой мудрости по комментированию ханафитской доктрины воззрений”, “Важная польза”³. Книги написаны автором на старотатарском (арабская графика) и арабском языках... Стараниями муфтията в текущем году в свет вышло его знаменитое произведение *Хакк ал-ма’рифат ва хусн ал-идрак бима йалзам фи вуджуб ал-фитр ва-л-имсак* в переводе на русский язык — “Книга истины познания и прекрасного осознания о причинах обязательности разговения и поста”... ДУМ РТ осуществляется активная работа по изучению жизни и богословского наследия Марджани. В целях донесения до научной, мусульманской и педагогической общественности ДУМ РТ изданы наиболее яркие научные исследования в этой области. Так, труд кандидата исторических наук Д. А. Шагавиева “Татарская богословская мысль XIX — нач. XX в. и Шихабуддин Марджани” посвящен роли Шигабуддина Марджани в развитии татарской богословской

¹ Гимадиев Р. Рамзи М. // Ислам на Европейском Востоке: энциклопедический словарь. Казань: Магариф, 2004. С. 276–277.

² Муфтий Татарстана принял участие в открытии выставки «Мурад Рамзи: судьба и наследие» [Электронный ресурс] // URL.: http://dumrt.ru/ru/news/news_12233.html?curPos=48 (дата обращения: 28.12.2015).

³ Существуют и другие переводы названий этих произведений

мысли XIX века, его деятельности, а также фундаментальному богословскому произведению *Ал-Хикма ал-балига*»¹.

В связи с увлечением муфтия ДУМ РТ единоборствами внимание к личности Ш. Марджани приобрело неожиданный аспект: 14 сентября 2019 года «в Казани завершился двухдневный Международный турнир по борьбе на поясах, посвященный памяти Шигабутдина Марджани... От имени муфтия Республики Татарстан Камиля-хазрата Самигуллина участников соревнований поприветствовал его первый заместитель Рустам-хазрат Валиуллин. Он, в частности, анонсировал абсолютному победителю турнира главный приз — путевку в хадж по программе официального хадж-оператора в Татарстане “ДУМ РТ Хадж”... Турнир назван в честь татарского богослова Марджани, известного своими достижениями в древнетюркском виде борьбы “каракаплан”, с целью увековечения и популяризации его имени в Татарстане и России, а также формирования здорового образа жизни среди молодежи и мусульман. Пропаганда активного и здорового образа жизни — неотъемлемая часть молодежной политики ДУМ РТ... Муфтиятом ежегодно проводятся крупные спортивные соревнования — Всероссийский турнир по джиу-джитсу на Кубок имени Марджани и Республиканский турнир по корэш² и армрестлингу на Кубок ДУМ РТ»³.

Ключевое значение в деятельности ДУМ РТ занимают исламское просвещение и образование: «...по итогам 2018 года в республике на примечательных курсах по основам ислама обучается около 30 тыс. человек. Свыше 1500 преподавателей дают им знания по основам ислама. В Татарстане функционируют 9 медресе, Российский исламский институт, Казанский исламский университет и Болгарская исламская академия, в которых трудятся 240 преподавателей и обучаются свыше 4000 шакирдов. Все религиозные учебные заведения осуществляют свою деятельность на основании лицензии, выданной Министерством образования и науки Республики Татарстан и Российской Федерации. В 2018 году на первый курс по всем формам [обучения] в исламские образовательные учреждения Татарстана поступило 1158 абитуриентов и 407 студентов успешно завершили учебу и получили диплом о религиозном образовании»⁴.

Одним из центров развития системы мусульманского образования в Татарстане стала Болгарская исламская академия. При ней был создан диссертационный совет из 17 членов: «Председателем Совета единогласно

¹ Отчет за 2018 год. [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/about-us/godovye-otchety/godovye-otchety_21678.html (дата обращения: 20.02.2019).

² Татарская национальная борьба.

³ В Казани прошел международный турнир по борьбе на поясах памяти Марджани [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_22818.html (дата обращения: 14.09.2019).

⁴ Итоги 2018 года в области исламского просвещения [Электронный ресурс] // URL: http://magarifrt.ru/news/news_868.html (дата обращения: 20.02.2019).

был избран профессор Болгарской исламской академии, экс-муфтий Палестины доктор Исмаил Хамдан Болбол... Заместитель председателя — Рамиль Адыгамов, кандидат исторических наук, проректор Болгарской исламской академии по научной деятельности». В сентябре 2019 г. в Совете прошли защиты шести докторантов. Сибгатулин Рашид написал диссертацию на тему «Книга комментирования *Ал-‘акида ан-насафия*, принадлежащая Абу-Насру ‘Абд Ан-Насыру ибн Ибрагиму ибн Ярмухаммаду ибн Иштираку ал-Булгари ал-Казани ал-Курсави (1776–1812): исследование и научное редактирование (*тахкыйк*)». Мевлютов Амир выступил с диссертацией на тему «Исследование и научное редактирование (*тахкыйк*) труда Абу-л-Хасана ал-Бакри (898–952) *Хадиль мудаккык ли ибиратиль мухаккык*». Работа Фаизова Рустема была посвящена теме «Тафсир *Ал-Иткан фи тарджамат ал-Кур’ан* Ш. Хамиди: богословский анализ толкований сур “Ал-Бакара”, “Ал-‘Имран”, “Ан-Ниса”¹. Нургалеев Рустам защитил диссертацию на тему «Методологические примеры исламской юриспруденции Шихабутдина Марджани в труде “Благоразумие примечаний для устранения неясностей”: исследование и научное редактирование (*тахкыйк*)». Она посвящена роли трудов Марджани в области исламского права. Докторант из Узбекистана Хайдаров Миродил посвятил диссертацию теме: «Правовые нормы бракосочетания и развода в исламе и современном светском государстве: сравнительный анализ книги Маргинани *Ал-хидая* и семейного кодекса Республики Узбекистан». Гиззатуллин Рамиль защитил работу на тему «Абу Зейд ад-Дабуси: его методология и вклад в развитие ханафитского мазхаба»². Таким образом, три из шести диссертаций посвящены трудам татарских улемов — А. Курсави, Ш. Марджани, Ш. Хамиди.

В условиях необязательности изучения татарского языка в школах и сокращения отводимых на него учебных часов с 5 до 2–3 в неделю в 2018/19 учебном году «мусульманская система образования в Татарстане развивалась под влиянием задач по сохранению национальной идентичности татар и татарского языка. Одним из самых главных итогов деятельности ДУМ РТ в уходящем календарном году стала организация в республиканских мечетях курсов по изучению татарского языка. Для курсов специалистами кафедры татарского языка и национальной культуры Российского исламского института была разработана специальная программа «Без — татарлар» и учебное пособие, в которых за основу были взяты коммуникативные технологии с целью обучить слушателей

¹ В стенах Болгарской исламской академии прошел первый день защиты диссертаций на соискание степени доктора исламских наук [Электронный ресурс] // URL: <https://bolgar.academy/news/v-stenah-bolgarskoy-islamskoy-akademii-proshel-pervyy-den-zashchity-dissertatsiy-na-soiskanie-stepeni-doktora-islamskih-nauk.html> (дата обращения: 10.09.2019).

² В Болгарской исламской академии прошел второй день защиты докторских диссертаций [Электронный ресурс] // URL: <https://bolgar.academy/news/v-bolgarskoy-islamskoy-akademii-proshel-второй-den-zashchity-doktorskih-dissertatsiy.html> (дата обращения: 11.09.2019).

курсов говорить на татарском и понимать его, уметь выражать свои мысли, распознавать слова и звуки. Всего в этом году бесплатными примечетскими курсами по изучению татарского языка удалось охватить около 900 человек и 20 мечетей республики в городах Казань, Набережные Челны, Зеленодольск, Нижнекамск, Менделеевск, Лениногорск, Альметьевск, а также в Агрызском, Алексеевском, Бугульминском, Верхнеуслонском, Нурлатском, Спасском, Ютазинском и Чистопольском районах.

Кроме того, в целях системного подхода к воспитанию национальной интеллигенции «татар зыялысы», в Альметьевском мухтасибате открылась татарская школа «Нур», в Балтасинском — пансионат для мальчиков, воспитание в которых ведется на татарском языке. Важно также, что обучение во всех медресе Татарстана осуществляется на татарском языке»¹.

В 2019/20 учебном году с 16 октября «в 16 городах и районах Татарстана открылись примечетские курсы по изучению татарского языка. Количество желающих посещать курсы татарского в мечетях республики превысило 300 человек. В этом году курсы проходят на 20 базах, в том числе в 15 мухтасибатах республики: Агрызском, Альметьевском, Бугульминском, Буинском, Верхнеуслонском, Елабужском, Зеленодольском, Лениногорском, Лаишевском, Менделеевском, Набережночелнинском, Нижнекамском, Нурлатском, Чистопольском, Ютазинском. В столице курсы можно прослушать в мечетях “Ризван”, “Тынычлык”, “Казан нуры”, “Галя”, а также в Российском исламском институте [РИИ]...

В Казани наиболее многочисленная группа по изучению татарского языка собралась в РИИ — 45 человек. В числе лидеров также столичная мечеть “Казан нуры” — 35 человек. Среди населения городов и районов Татарстана самыми активными оказались жители Нижнекамского мухтасибата — изучать татарский язык изъявили желание около 30 человек. Среди лидеров также Набережночелнинский (23 человека) и Бугульминский мухтасибаты (20 человек). ...Уроки проводятся два раза в неделю. Обучающий курс рассчитан на 48 академических часов, его продолжительность составит 6 месяцев (с 15 октября 2019 года по 30 апреля 2020 года)... Программа интенсивного курса направлена на изучение разговорного татарского языка, освоение ситуативных лексических наборов и развитие коммуникативных навыков. Кроме того, для всех желающих... предусмотрена возможность ознакомления с исламской культурой, а также обучения арабскому таджвиду. К обучению привлечены опытные преподаватели из числа дипломированных специалистов — филологов татарского языка. Для организации учебного процесса Духовным управлением мусульман РТ и Издательским домом “Хузур” совместно

¹ Итоги 2018 года в области исламского просвещения [Электронный ресурс] // URL: http://magarifft.ru/news/news_868.html (дата обращения: 20.02.2019).

со специалистами кафедры татарского языка и национальной культуры Российского исламского института разработано и издано учебное пособие “Татар теле. Башлап өйрәнүчеләр өчен” («Татарский язык. Для начинающих»). Курсы татарского языка бесплатные»¹.

Свой уровень владения татарским языком показали сотрудники ДУМ РТ и учреждённых им организаций. 19 октября 2019 г. «в конференц-зале Духовного управления мусульман Республики Татарстан прошла образовательная акция по проверке грамотности на татарском языке “Татарча диктант”. Религиозные деятели, а также руководители и сотрудники аппарата муфтията и его учрежденных организаций: Благотворительного фонда “Закят”, Комитета по стандарту “Халяль”, хадж-оператора “ДУМ РТ Хадж”, Фонда “Вакф РТ”, Издательского дома “Хузур” — всего около 100 человек попробовали свои силы в написании диктанта на татарском языке. Любопытно, что принять участие в акции изъявили желание сотрудники муфтията и других национальностей: русские, арабы, таджики и др. ...в этом году к акции присоединись также 25 мухтасибатов Татарстана... муфтият РТ уже во второй раз стал одной из площадок проведения акции»².

Тема сохранения родного языка стала одной из основных на ежегодном X Всероссийском форуме татарских религиозных деятелей «Национальная самобытность и религия». 13 июня 2019 г. в Казани состоялись дебаты в рамках дискуссионной площадки «Использование татарского языка в религиозных организациях». Муфтий ДУМ Самарской области Талип-хазрат Яруллин указал, что в области функционирует татарская школа, в которой обучается около 500 детей (вероятно, имеется в виду школа в Самаре). Муфтий ДУМ Иркутской области Фарид-хазрат Мингалеев отметил, что «читает проповеди на татарском языке с одновременным переводом речи для нетатарских мусульман... Имам-хатыб финской мечети Рамиль-хазрат Беляев, поприветствовав участников форума от имени всех финских татар... отметил, что вагазы в мечетях читаются на татарском языке: “Потому что пятничная проповедь — это высшая точка культуры нашей нации”. На сегодняшний день в Хельсинки действуют две татарские махалли. Финскими татарами издан учебник по основам ислама для детей и выпускается журнал “Махалля хәбәрләре” [«Приходские вести»]³. В настоящее время мечеть всё более превращается единственную площадку по сохранению родного языка. Даже национальные школы (гимназии) создаются и действуют

¹ В мечетях республики открылись курсы татарского [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_23032.html (дата обращения: 16.10.2019).

² Впервые «Татарча диктант» написали в мечетях республики [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_23042.html (дата обращения: 19.10.2019).

³ Татарские имамы из регионов России поддержали опыт ДУМ РТ по чтению вагазов на татарском языке [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_22326.html (дата обращения: 13.06.2019).

с помощью Духовных управлений мусульман в регионах: например, в той же Самарской, Саратовской, Оренбургской областях.

Поскольку в последние годы не дается разрешения на проведение в историческом центре города митингов и шествий, посвященных защитникам Казани в 1552 г., то единственной формой их поминовения на территории ханской Казани становятся молитвы. Так, 11 октября «в мечети “Кул Шариф” прочитали проповедь, посвященную памяти павших защитников при взятии Казани в 1552 году. К собравшимся в мечети единоверцам с вагазом обратился заместитель муфтия РТ по взаимодействию с официальными органами, имам-хатыб мечети “Кул Шариф” Ильфар хазрат Хасанов: “Пусть Всевышний Аллах упокоит души наших предков. Наша сила — в единстве. Сегодня мы вспоминаем ушедших при трагических обстоятельствах шакирдов сеида Кул Шарифа. Они пали шахидами, защищая нашу нацию¹ и веру”... с обращениями такого содержания выступили имамы со всех минбаров мечетей Татарстана и совершили вместе с единоверцами ду’а за упокоение душ погибших шахидов. Далее в Казани после пятничного намаза на территории Казанского кремля рядом с мавзолеем, где захоронены татарские ханы, состоялось отдельное мероприятие по совершению ду’а за усопших. Здесь собрались представители татарской общины, религиозные деятели и аксакалы... После чтения Куръана первый заместитель муфтия РТ Рустем хазрат Валиулин от имени татарстанской уммы совершил ду’а за упокой душ татарских ханов, а также за души павших шахидов в жестокой и кровопролитной войне 1552 года при взятии Казани»².

Всероссийский форум татарских религиозных деятелей «Национальная самобытность и религия», о котором мы уже упоминали, стал основной площадкой для взаимодействия властей Татарстана и религиозных деятелей из регионов России. День официального принятия ислама Волжской Булгарией «Изге Болгар жыены» является памятной датой в Республике Татарстан. 15 июня 2019 г. на территории Болгарского государственного историко-архитектурного музея-заповедника наряду с религиозными деятелями (муфтий Центрального Духовного управления мусульман России Талгат Таджуддин, муфтий ДУМ Татарстана Камиль хазрат Самигуллин) присутствовали президент Татарстана Рустам Минниханов, государственный советник РТ Минтимер Шаймиев, председатель Государственного Совета Республики Татарстан Фарид Мухаметшин, руководитель Аппарата президента РТ Асгат Сафаров, заместитель премьер-министра РТ, председатель национального совета «Милли Шура» Всемирного конгресса

¹ В термине «миллят» (нация) в татарском языке нет разделения на национальную и религиозную принадлежность

² В мечетях Татарстана на джум’а-намазе почтили память павших защитников при взятии Казани в 1552 году [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_23010.html (дата обращения: 11.10.2019).

татар Василь Шайхразиев, начальник Департамента по взаимодействию с религиозными организациями Управления президента РФ по внутренней политике Евгений Ерёмин, заместитель руководителя Федерального агентства по делам национальностей Михаил Мишин, митрополит Казанский и Татарстанский владыка Феофан.

«Кульминацией мероприятия стал коллективный полуденный намаз на территории Соборной мечети. Азан с призывом верующих к молитве и ду'а произнес Камиль-хазрат, намаз совершили вслед за Талгатом-хазратом. В нем приняли участие также Рустам Минниханов, Минтимер Шаймиев и другие почетные гости»¹.

Президент Республики Татарстан Рустам Минниханов в своем выступлении в Булгаре подчеркнул его место именно для российской идентичности, указав что «благодаря выбору, сделанному в 922 году, ислам стал одной из традиционных религий страны, способствовал формированию поликонфессионального характера нашего государства. Во многом благодаря исламской культуре стало возможно формирование уникальной российской цивилизации, соединяющей Запад и Восток».

Анализируя роль Болгарской исламской академии, Рустам Минниханов выразил надежду, что ее выпускники «будут содействовать укреплению традиционных духовных ценностей в обществе».

Президент РТ «напомнил, что в 2006 году была создана Группа стратегического видения “Россия — исламский мир”, которую возглавили Евгений Примаков и Минтимер Шаймиев. С 2014 года данную организацию по поручению президента РФ Владимира Путина возглавляет Рустам Минниханов... Также при поддержке ОИС [Организации исламского сотрудничества] и Правительства РФ в столице Татарстана ежегодно проходит Международный экономический саммит “Kazan-Summit: Россия — исламский мир»». Государственный советник РТ Минтимер Шаймиев «предложил создать Всероссийский Совет улемов, что позволило бы выносить согласованные решения по глобальным вопросам богословия. “Откладывать это нельзя. Без принятия данных решений мы можем потерять содержательную часть”»². История Совета улемов при ЦДУМ в 1920-е гг., его идеологическое обеспечение и попытка его воссоздания во второй половине 2000-х гг. является отдельной проблемой³, но к моменту написания статьи этот вопрос оставался нерешённым.

¹ Мусульмане отметили дату официального принятия ислама в Волжской Булгарии традиционным Изге Болгар жыены [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_22337.html (дата обращения: 15.06.2019).

² Низамеев Б. Рустам Минниханов: Болгар занимает уникальное место в духовной культуре мусульман России [Электронный ресурс] // URL: <http://president.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/1495325.htm> (дата обращения: 15.06.2019).

³ Идрисов У. Ю., Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. Совет улемов. Н. Новгород: ИД Медина, 2005. 60 с.

25 мая 2019 г. «в Казани прошёл VII Республиканский ифтар. Новшеством нынешнего ифтара стало рекордное количество его участников — стол для разговения и грандиозный намазлык на футбольном поле для коллективного намаза были накрыты на 15 тысяч человек... Гостем ифтара стал президент Республики Татарстан Рустам Минниханов. На мероприятие он пришел со своим сыном Искандером... В ходе общения с представителями СМИ президент РТ Рустам Минниханов отметил: “Наши молитвы, обращения к Всевышнему посвящены тому, чтобы в России были мир и согласие, наша страна укреплялась, процветала наша республика. Сегодня вместе с нами наши друзья — представители различных конфессий. Все вместе мы — сплочённый коллектив во благо сильной России”»¹. На сайте президента РТ упомянуто, что «в республиканском ифтаре приняли участие руководитель Аппарата президента РТ Асгат Сафаров, мэр Казани Ильсур Метшин, секретарь Казанской епархии протоиерей Владимир Самойленко, многочисленные представители республиканских муниципалитетов»². Присутствие руководства Казанской епархии на мусульманских мероприятиях стало регулярным при митрополите Казанском и Татарстанском Феофане.

Важнейшей сферой деятельности государственных органов является противодействие проявлениям радикализма и экстремизма. В отчете министра внутренних дел по Республике Татарстан А. В. Хохорина о деятельности полиции за 2018 год содержатся следующие сведения:

«В 2018 году совместно с органами ФСБ выявлено 34 преступления экстремистской направленности (2017 г. — 47) и 45 — террористического характера (2017 г. — 37), совершенные:

— 34 — участниками ячеек международной террористической организации “Хизб ут-Тахрир аль-Ислами”, из них: 8 — по ст. 205.2 УК РФ (публичные призывы к террористической деятельности); 17 — по ст. 205.5 УК РФ (организация и участие деятельности террористической организации); 8 — по ч. 1 ст. 205.1 УК РФ (содействие террористической деятельности путем ее финансирования); 1 — по ч. 4 ст. 150 УК РФ (вовлечение несовершеннолетнего в преступную группу);

— 8 — сторонниками международного экстремистского религиозного объединения “Ат-такфир валь-хиджра”», из них: 4 — по ч. 1 ст. 205.1 УК РФ (содействие террористической деятельности путем ее финансирования); 2 — по ч. 3 ст. 205.1 УК РФ (пособничество в осуществлении террористической деятельности); 1 — по ч. 1.1 ст. 205.1 УК РФ (склонение, вербовка или иное вовлечение лица в участие

¹ В Казани прошел VII Республиканский ифтар — один из самых больших в России [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_22224.html (дата обращения: 25.05.2019).

² Низамеев Б. Рустам Минниханов принял участие в республиканском ифтаре [Электронный ресурс] // URL: <http://president.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/1479487.htm> (дата обращения: 25.05.2019).

в деятельности террористической организации); 1 — по ч. 1 ст. 30, ч. 2 ст. 205.5 УК РФ (попытка участия в деятельности террористической организации);

— 3 — членами запрещенной международной террористической организации “Исламское государство”, участвовавшими в вооруженном конфликте на территории Сирии, по ч. 2 ст. 205.5 УК РФ (участие в деятельности террористической организации);

— 2 — активными участниками азнакаевской ячейки международного экстремистского религиозного объединения “Таблиги Джамат” по ч. 1, 2 ст. 282.2 УК РФ (организация и участие в деятельности экстремистской организации);

— 6 — активными участниками набережночелнинской и казанской экстремистских религиозных групп “Файзрахманисты”, из них: 2 — по ч. 1, 2 ст. 282.2 УК РФ (организация и участие в деятельности экстремистской организации); 1 — по ч. 1.1 ст. 282.2 УК РФ (вербовка в экстремистскую организацию); 3 — по ст. 282.3 УК РФ (финансирование экстремистской деятельности); ...

На основе собранных сотрудниками МВД по Республике Татарстан материалов органами прокуратуры вынесено 128 предостережений и 4 представления о недопустимости осуществления экстремистской деятельности (по линии религиозного экстремизма — 51, молодежно-го экстремизма — 81)»¹.

Таким образом, в 2018–2019 гг. мы видим усиление религиозного фактора в Татарстане скорее по причине сокращения самостоятельности республики — прежде всего в сферах политики и образования. Муфтий ДУМ РТ Камиль Самигуллин продолжает линию на укрепление ханафитской-матуридитской и суфийской традиций. В новый центр мусульманского образования в РТ и в целом в России превращается Болгарская исламская академия, где в сентябре 2019 г. впервые в нашей стране прошли защиты диссертаций на соискание ученой степени доктора исламских наук. В республике продолжают аресты и процессы по делам участников радикальных организаций, запрещенных в РФ. В целом в РТ наблюдается стабильная ситуация, но сохраняется напряженность, прежде всего в связи с решением о необязательности преподавания татарского языка в школах, поэтому все чаще обучение родному языку происходит в стенах мечетей ДУМ РТ.

¹ Об отчете министра внутренних дел по Республике Татарстан А. В. Хохорина о деятельности полиции за 2018 год [Электронный ресурс] // URL: <http://docs.cntd.ru/document/553224730> (дата обращения: 14.02.2019).

Литература

Гимадиев Р. Рамзи М. // Ислам на Европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казань: Магариф, 2004. С. 276–277.

Идрисов У. Ю., Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. Совет улемов. Н. Новгород: ИД Медина, 2005. 60 с.

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

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

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

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

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

Суфизм как социальная система в Российской умме / сост. и отв. редактор Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. 108 с.

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

Хабутдинов А. Ю. Религиозное и социально-экономическое развитие Татарстана в августе 2013 — июле 2014 г.: между двумя рамаданами // Ислам в современном мире. 2014. Т. 10. № 2. С. 84–99.

Хабутдинов А. Ю. Политическое и правовое развитие и роль религиозного фактора в политике: Республика Татарстан в конце 2014–2015 г. // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 4. С. 163–176.

Хабутдинов А. Ю. Ситуационный анализ: Республика Татарстан // Ислам в мультикультурном мире. 5-й Казанский международный научный форум. Казань, 5–6 ноября 2015 г.: материалы ситуационного анализа «Современное состояние российской уммы» (памяти Е. М. Примакова). Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2016. С. 86–137.

Хабутдинов А. Ю. Развитие мусульманской общины Татарстана в 2016 — начале 2018 г. // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 2. С. 25–42.

References

Gimadiev R. (2004). Ramzi M. // *Islam na Evropejskom Vostoke: Enciklopedicheskiy slovar'*. Kazan: Magarif. Pp. 276–277.

Idrisov U. Y., Mukhetdinov D. V., Khabutdinov A. Yu. (2005). *Sovet ulemov* [Council of 'Ulama']. Nizhniy Novgorod: Medina. 60 p.

Khabutdinov A. Yu. (2014). Religioznoye i sotsialno-economiceskoye razvitiye Tatarstana v avguste 2013 — iyule 2014: mejdu dvumya ramadanami [Religious and Socio-Economic Development of Tatarstan in August 2013 — July 2014: Between Two Ramadans]. *Islam v sovremennom mire*. No. 2 (34). Pp. 84–99.

Khabutdinov A. Yu. (2015). Pravovoye i politicheskoye razvitiye Respubliki Tatarstan v kontse 2014–2015 gg. [Legal and Political Development of the Republic of Tatarstan at the End of 2014–2015]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 11. No. 4. Pp. 163–176.

Khabutdinov A. Yu. (2016). Situatsionny analiz: Respublika Tatarstan [Situational Analysis: Republic of Tatarstan]. *Islam v mul'tikulturnom mire. V Kazanski mejdunarodni nauchni forum*. Kazan: KFU. Pp. 86–136.

Khabutdinov A. Yu. (2017). Musul'manskaya obschina Respubliki Tatarstan i proyavleniya radikal'nih techenii v 2016 godu: situatsionny analiz [The Muslim Community of the Republic of Tatarstan and Manifestations of Radical Trends in 2016: Situational Analysis]. *Islam v mul'tikulturnom mire. VI Kazanski mejdunarodni nauchni forum*. Kazan: KFU. Pp. 91–109.

Khabutdinov A. Yu. (2018) Razvitiye musul'manskoi obschiny Respubliki Tatarstan v 2016 — nachale 2018 [The Development of Muslim Community of Republic of Tatarstan in 2016 — Early 2018]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 14. No. 4. Pp. 163–176.

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

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

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

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

Mukhetdinov D. V. (Ed.) (2007). Sufizm kak sotsialnaya sistema v rossijskoy umme [Sufism as a Social System in Ummah of Russia]. Nizhniy Novgorod: Medina. 108 p.

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

THE DEVELOPMENT OF MUSLIM COMMUNITY (UMMAH) OF REPUBLIC OF TATARSTAN IN LATE 2018–2019

Abstract. The article is devoted to the development of the Muslim community of the Republic of Tatarstan (RT) at the end of 2018 and 2019. Here the author continues a series of publications exploring the Muslim community of Tatarstan in 2000s and 2010s. The leadership of the Muslim Spiritual Administration of the Republic of Tatarstan (DUM RT) is based on its own version of “traditional Islam”, where Sufism and the Maturidite ‘aqidah of the Hanafi madhhab occupy the principal place. In the Republic of Tatarstan, as well as all in other republics within the Russian Federation, the role of Islam in spiritual, educational and cultural spheres is growing due to the abolition of compulsory studying of titular languages in secondary schools. The spiritual administration of Muslims of the Republic of Tatarstan (DUM RT) continues to maintain a monopoly among Muslim organizations in the Republic of Tatarstan. Nevertheless, the activity of representatives of radical organizations banned in the Russian Federation is still to observe in the Republic. Law enforcement agencies are actively fighting with them; it leads to the elimination of their cells in the Republic of Tatarstan, arrests and sentencing with real terms.

Keywords: Muslims, Islam, Republic of Tatarstan, Muslim Spiritual administration of the Republic of Tatarstan, radical trends, Islamic education, Sufism, Mawlid al-Nabi.

Aidar Yu. KHABUTDINOV,

D. Sci. (Hist.), professor, Kazan branch of Russian State University of Justice
(7a, Novo-Azinskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420053, Russian Federation);
Institute of International Relations, History and Oriental Studies,
Kazan Federal University
(1/55, Pushkina Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420008, Russian Federation).
E-mail: aihabutdinov@mail.ru



ИСЛАМ В ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОЦЕССАХ







07.00.02 Отечественная история

УДК 330.875.5

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-4-175-194

К. Д. Сидоренко

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

ИСЛАМСКИЕ ФИНАНСЫ В РОССИИ: МЕЖДУ ПРОШЛЫМ И БУДУЩИМ

СИДОРЕНКО Карина Дмитриевна —

магистр востоковедения и африканистики.

Санкт-Петербургский государственный университет

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

E-mail: karinasidore123@gmail.com

Аннотация: Альтернативными партнерскими финансами Российская Федерация заинтересовалась еще в 90-е годы XX в. Тогда же отдельные банки предприняли первые попытки применения принципов исламского финансирования. Вторая волна инициатив пришлась на период 2008–2009 гг. — после мирового финансового кризиса, в связи с усилением интереса к 2014 году в условиях осложнения внешнеполитической обстановки и поэтапного введения экономических санкций. Возникла необходимость в привлечении альтернативных источников инвестирования, чем, среди прочего, и оказались исламские финансы. С 1992 года по настоящее время у России накопился определенный опыт взаимодействия с индустрией исламских финансов. В данной статье производится комплексный обзор более чем 25-летней истории развития исламского финансового рынка в России в контексте анализа его проблем и перспектив. После рассмотрения основных положений, понятий, особенностей и принципов работы исламских финансов, а также приведения числовых и географических данных по индустрии автор описывает все инициативы по развитию исламских финансов в России, разделяя их на 4 уровня: международный, федеральный, региональный и индивидуальный. История развития исламского финансового рынка в России представлена в хронологическом порядке

с разделением на составляющие индустрии и опыт России по развитию каждой из них — исламского банкинга, исламского страхования и исламского рынка капитала. В завершение дается краткий анализ нынешнего состояния микрорынка исламских финансовых институтов в России и указываются главные перспективы, которые исламские финансы могут ей обеспечить.

Ключевые слова: исламские финансы, Россия, исламские банки, исламское страхование, сукук.

Для цитирования: Сидоренко К. Д. Исламские финансы в России: между прошлым и будущим // Ислам в современном мире, 2019; 4: 175–194;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-175-194

Статья поступила в редакцию: 07.10.2019

Статья принята к публикации: 02.12.2019

Финансовый сектор призван быть прочным стержнем экономики, оставаясь гибким и открытым новому, чтобы, сочетая стабильность и инновации, максимально эффективно отвечать интересам государства и общества. За последние полвека одной из финансовых инноваций, привлекающей к себе внимание, стали исламские финансы. С момента появления первых современных исламских банков в 70-е гг. XX века исламские финансы интегрировались в экономики 69 стран мира. Будучи альтернативой традиционным процентным финансам, исламская финансовая индустрия вышла далеко за пределы региона своего появления, Ближнего Востока, получив известность в том числе и на постсоветском пространстве.

Интерес к исламским финансам не обошел стороной и Россию, впервые обратившую на них свое внимание еще в 90-е гг. По мере развития этого интереса в России наблюдалось несколько волн по продвижению инициатив, связанных с привлечением исламских финансов, в разных частях страны на федеральном, региональном и индивидуальном уровнях. С момента выдвижения первой инициативы до настоящего времени прошло больше 25 лет, но в ряду российских банков до сих пор не значится исламского банка. Тем не менее успел сложиться исламский финансовый микрорынок с поддерживающей системой. В связи с этим возникает ряд вопросов. В первую очередь — какой путь уже прошла Россия в направлении развития исламских финансов? С какими трудностями и возможностями сопряжен этот путь? Каково нынешнее положение дел и перспективы развития российского исламского финансового рынка?

Что собой представляют исламские финансы?

Исламские финансы — это совокупность исламских финансовых институтов (ИФИ), предоставляющих разного рода финансовые услуги и соответствующих нормам шариата, в частности, фикха ал-муамалат (с араб. *فقه المعاملات* — право имущественных отношений), по сути являющегося мусульманским гражданским правом.

Как финансовое явление исламские финансы можно классифицировать по разным основаниям. Наиболее логичным кажется их рассмотрение по институциональному признаку, поскольку большая часть исламских финансов в мире, а именно 78,9%¹, представлена исламскими банками — финансовыми институтами, задающими основные тренды этой финансовой индустрии. Взяв за основу институциональный признак, исламские финансы можно представить в следующем виде:

Рис. 1. Структура исламских финансов



Институты исламского банкинга включают в себя непосредственно банки, исламские банковские филиалы при традиционных банках, называемые «исламские окна», а также небанковские учреждения, оказывающие услуги исламского банкинга. Следующая по размеру часть исламских финансов (16,8%) — исламские ценные бумаги сукук (с араб. *صكوك* — акты, документы, чеки) — гибридные ценные бумаги, имеющие общие черты как с акциями, так и с облигациями, что позволяет финансировать проекты и распределять активы между игроками рынка без нарушения норм шариата. Институты исламского страхования по аналогии с банкингом делятся на непосредственно страховые фонды, *такафул-фонды* (с араб. *تَكَافُل* — взаимное ручательство), и на «окна» исламского страхования при традиционных страховых компаниях. По данным Совета по исламским финансовым услугам (англ. Islamic Financial Services Board, IFSB)² за 2017 год доля институтов исламско-

¹ Islamic Financial Services Industry Report. IFSB, 2017. P. 8.

² Islamic Financial Services Industry Report.

го страхования от всей исламской финансовой индустрии составляет лишь 1,3%. Последней составляющей индустрии исламских финансов (3%) являются исламские инвестиционные фонды (ИИФ), занимающиеся аккумулярованием средств частных лиц и последующим их инвестированием в ценные бумаги и проекты, непротиворечащие нормам исламского права.

Деятельность ИФИ имеет специфику, обусловленную необходимостью соответствовать нормам шариата, что дает возможность обозначить их основные отличия от традиционных финансовых институтов. Среди общеизвестных отличий можно назвать, во-первых, запрет ссудного процента *риба* (араб. رِبَا — прирост, ростовщичество) — заранее зафиксированной процентной ставки, получаемой одной стороной без реальной экономической деятельности в ущерб другой стороне. Во-вторых, ИФИ не могут быть вовлечены в деятельность, связанную с *харам* (араб. حَرَامٌ — запрещенный), например, в финансирование производства и транспортировки алкогольной продукции. В-третьих, деятельность ИФИ должна быть свободна от *майсир* (араб. مَيْسِرٌ — азартная игра), что в современных реалиях понимается как случайно полученный доход, который есть, например, в форвардных сделках. В-четвертых, ИФИ должны избегать сделок с *гарар* (араб. غَرَرٌ — опасность, риск) — чрезмерным уровнем риска и неопределенности, что, например, присутствует при продаже еще не построенных объектов. В-пятых, современные ИФИ должны находиться под надзором шариатских наблюдательных советов (далее ШНС), которые занимаются не только проверкой деятельности ИФИ и их клиентов на соответствие нормам шариата, но также сертификацией и разработкой новых финансовых продуктов.

Помимо вышеприведенных особенностей, стоит также обратить внимание на более глубинные отличия ИФИ от традиционных финансовых учреждений. Во-первых, операции ИФИ базируются на реальных активах, а не на финансовых, в связи с чем исламские финансы ассоциируются с развитием реальной экономики и повышением благосостояния общества. Во-вторых, деятельность ИФИ связана с концепцией разделения рисков получения прибыли и убытков со своими клиентами и партнерами, что подчеркивает этичность исламских финансов. В-третьих, в исламских финансах присутствуют свойственные только им риски, например, риск несоответствия нормам шариата и риск, связанный с нормой доходности. Первый риск обусловлен особой уязвимостью репутации ИФИ, а значит, и их финансового положения, если или когда у клиентов появляются сомнения в соответствии деятельности ИФИ нормам ислама, что приводит к выводу клиентами средств и финансовым проблемам. Второй риск связан с показателем, заменяющим ссудный процент в исламской финансовой деятельности, — нормой

доходности. С риском по норме доходности участники сталкиваются при наличии завышенных ожиданий потенциального дохода от ставки, устанавливаемой только после получения результатов финансовой деятельности, которые могут оказаться значительно меньше ожидаемых. Последней основной особенностью исламских финансов является то, что ИФИ работают по своим уникальным исламским финансовым моделям, договорам, на базе которых строятся все операции. Основные исламские финансовые договоры представлены ниже:

Базовые исламские финансовые договоры Таблица 1

Транзакционные – основная группа договоров, используемых для оформления сделок	Посреднические – договоры, способствующие выполнению транзакционных договоров
<i>Мушарака</i> (араб. المَشَارَكَة – соучастие)	<i>Мудараба</i> (араб. المُضَارَبَة – конкуренция)
<i>Мурабаха</i> (араб. المُرَابَحَة – перепродажа)	<i>Кафала</i> (араб. كَفَالَة – поручительство)
<i>Иджара</i> (араб. الإِجَارَة – сдача в аренду)	<i>Амана</i> (араб. أَمَانَة – вещь, отдаваемая на хранение)
<i>Кард хасан</i> (араб. قَرْض حَسَن – благотворительный заем)	<i>Викаля</i> (араб. وِكَالَة – представительство)
<i>Истисна</i> (араб. إِسْتِصْنَاع – заказ производства)	<i>Джуаля</i> (араб. جُعَالَة – плата, вознаграждение)

Исламские финансовые договоры принято называть по-арабски, что делается не просто с целью создания некоего бренда, но для отражения идентичности исламской финансовой деятельности.

Для общего понимания динамики развития исламских финансов рассмотрим распределение их активов и географию распространения. По оценкам Thomson Reuters совокупные активы ИФИ в 2017 году составили 2,4 трлн долл. США¹, при этом ежегодный прирост с 2012 года колеблется в районе 10%², что считается достаточно высоким показателем роста. Индустрия исламских финансов сконцентрирована в трех местах: по данным IFSB, на 2018 год на страны Совета сотрудничества арабских государств Персидского залива (ССАГПЗ) приходится 42% совокупных активов, на другие страны Ближнего Востока

¹ Islamic Finance Development Report, Building Momentum. Thomson Reuters, 2018. P. 40.

² Ibid.

с учетом Северной Африки — 29,1%, на страны Юго-Восточной Азии 24,4%¹. По совокупным активам тремя крупнейшими рынками исламских финансов являются Иран, Саудовская Аравия и Малайзия. Среди последних трендов географического распространения ИФИ по миру можно выделить рынки отдельных стран Европы, например, Германии и Великобритании, а также Африки, например, Марокко. Новым перспективным направлением развития является постсоветское пространство, в том числе Казахстан и Россия.

Россия и исламский банкинг

Впервые Россия обратилась к теме исламских финансов в 90-е гг. XX столетия, что после распада СССР, вероятно, объяснялось общей заинтересованностью в поисках новых направлений развития, в том числе в сфере финансов. С того времени накопился опыт, связанный с попытками вывести исламские финансы, чаще всего именно банкинг, на российский рынок. Для упрощения понимания происходивших процессов представляется целесообразным разделить этот опыт на инициативы четырех уровней: *международные, федеральные, региональные и индивидуальные*. Большая их часть осталась нереализованной, но они отражают намерения и заинтересованность в развитии ИФИ в России.

Для начала приведем *инициативы федерального уровня*. Первый и не самый удачный опыт в области исламского банкинга в России связан с «**Бадр-Форте банком**», который с 1997 года, еще будучи «Бадр банком», оказывал, согласно его собственным заявлениям, исламские банковские услуги. Официально являясь международным коммерческим банком, «Бадр-Форте банк» в действительности же работал в сфере торгово-экономического сотрудничества между Россией и развивающимися странами Африки, что продолжалось до 2006 года, когда ЦБ РФ отозвал у него лицензию в связи с нарушениями ФЗ № 115 «О противодействии легализации (отмыванию) доходов, полученных преступным путем, и финансированию терроризма». Абстрагируясь от этой неоднозначной истории с отзывом лицензии и рассматривая именно исламскую финансовую составляющую деятельности банка, мы приходим к выводу, что, во-первых, с допущением ее следует отнести к форме исламского окна. Во-вторых, если учесть, что исламские финансовые услуги «Бадр-Форте банк» был вынужден проводить через сделки РЕПО с векселями², это значит, что попытка создать ИФИ в России

¹ Islamic Financial Services Industry Report. IFSB, 2017. P. 9.

² Беккин Р. И. Исламская экономическая модель и современность. М.: ИД Марджани, 2010. С. 286.

вошла в противоречие с российским законодательством, не приспособленным для работы этих институтов.

Следующим, кто в 1990-х заинтересовался исламским банкингом, был «Сбербанк России», вынашивавший идею открыть собственное исламское окно. Эта идея существует по сей день в виде планов открытия исламского филиала в одной из российских республик со значительной долей мусульманского населения. Также Сбербанк разработал дорожную карту по имплементации партнёрского банкинга и создал специальную рабочую группу, которая занималась адаптацией исламских банковских услуг. Этой группе удалось разработать собственные продукты на базе исламских финансовых договоров *мушарака*, *мурабаха* и *мудароба*. В 2016 году Сбербанк в рамках работы группы стратегического видения «Россия — исламский мир» совместно с Татфондбанком и Внешэкономбанком подписали с Исламском банком развития (ИБР) меморандум о взаимопонимании, что открывает путь к дальнейшему сотрудничеству. В мае 2018 года в ходе KazanSummit Сбербанк предложил создать на базе Банка России в Татарстане тестовую площадку, «регуляторную песочницу», для апробирования исламских банковских продуктов¹. Несмотря на то, что инициативы Сбербанка остаются на уровне идей, очевиден интерес к ИФИ этого столь значимого для российского банковского сектора финансового института.

Показательны **инициативы Банка России (ЦБ)**. В 2015 году ЦБ создал рабочую группу по вопросу развития исламских финансов, впоследствии была разработана дорожная карта по исламскому банкингу, в ее рамках Сбербанк должен был исследовать правовые аспекты внедрения исламского банкинга. В настоящее время ЦБ пришел к выводу, что развитие ИФИ в России возможно на базе существующего законодательства, которое «вполне допускает использование таких инструментов», кроме того, продолжается сотрудничество с ИБР, в штаб-квартиру которого недавно нанесла визит делегация ЦБ РФ².

Среди инициатив федерального уровня стоит также упомянуть интерес к ИФИ со стороны **парламента Российской Федерации**. В конце 2014 года Совет Федерации создал рабочую группу по изучению и проработке возможных изменений законодательства. В результате ее работы в 2016 году были разработаны два законопроекта об особенностях налогообложения и осуществления непроцентной финансовой

¹ См., например: Попович А., Хороших Е. В ответ на санкции Сбер уходит в исламский банкинг [Электронный ресурс] ALIF. 22.06.2018. URL: <https://alif.tv/v-otvet-na-sanktsii-sber-uhodit-v-islamskij-banking/> (дата обращения: 08.04.2019)

² ЦБ не видит необходимости менять законодательство РФ для развития исламских финансов [Электронный ресурс] / ТАСС, 10.05.18. URL: <https://www.banki.ru/news/lenta/?id=10452793> (дата обращения: 08.04.2019).

деятельности. Известно также о проведении Государственной Думой РФ круглых столов и заседаний по вопросу ИФИ¹.

Наконец, последняя инициатива федерального уровня связана с деятельностью **Московского Индустриального Банка (МИБ)**, который в 2015 году с одобрения председателя Совета муфтиев России (СМР) начал выдавать исламские дебетовые карты². Исламские карты МИБ соответствуют базовым исламским финансовым принципам: в них отсутствуют элементы *риба*, *гарар*, средства, задействованные в функционировании карт, не идут на деятельность, связанную с категорией *харам*. При этом владельцы карт участвуют в исламской благотворительности, поскольку ежемесячно МИБ перечисляет в благотворительные фонды 0,5% — 0,75% от суммы всех покупок, совершенных с карт. Несмотря на незначительный масштаб этого проекта, он интересен, поскольку банк федерального уровня на протяжении уже 4 лет эмитирует исламские карты.

Рассмотрим далее **инициативы, исходившие из регионов** — Башкортостана, Дагестана и Татарстана. Безусловным флагманом в попытках вывести ИФИ на российский рынок является **Республика Татарстан**, которая неслучайно выбрана Сбербанком и ЦБ РФ в качестве пилотной площадки для реализации экспериментальных проектов. Во-первых, Татарстан считается одним из наиболее экономически развитых регионов России. Во-вторых, в Республике привлекательная бизнес-среда, высока доля малого и среднего бизнеса — 25,4%. В-третьих, именно в Татарстане сосредоточено наибольшее количество инициатив по продвижению исламских финансов, как индивидуальных, так и на республиканском уровне. Именно в Татарстане ежегодно проходит форум, в рамках которого проводятся дискуссии и конференции, где обсуждаются возможности и пути развития исламских финансов в Российской Федерации, — Международный экономический саммит «Россия — исламский мир: **KazanSummit**».

Рассмотрим далее инициативы по созданию институтов исламского банкинга в Татарстане, поскольку они реализованы наиболее успешно по сравнению с аналогичными попытками в других регионах.

В июне 2010 года в Казани открылось **Товарищество на вере «Юмарт-Финанс» (ТНВ «Юмарт-Финанс»)**, которое оказывало услуги рассрочки товаров под заказ по *мурубaha*, аренды оборудования и транспорта с дальнейшим выкупом по *иджара*, финансирования бизнеса сроком до 3 лет, а также ведения вкладов по принципу разделения

¹ *Зарипов И. А.* Исламские финансы в России: проблемы становления и пути их решения // Мир новой экономики. 2016. № 2. С. 73.

² Московский Индустриальный Банк предложил дебетовые карты для мусульман. 28.09.2015 [Электронный ресурс] // URL: <https://www.banki.ru/news/lenta/?id=8322329> (дата обращения: 08.04.2019).

прибылей и убытков. Вся деятельность «Юмарт-Финанс» находилась под внешним и внутренним шариатским контролем, внешним экспертом выступал Б. Мулюков, сертифицированный ААОIFI¹ шариатский аудитор. Однако по неизвестным причинам к 2015–2016 годам деятельность ТНВ «Юмарт-Финанс» постепенно сошла на нет, возможно, компания не смогла конкурировать с аналогичными проектами в Казани в условиях довольно ограниченного спроса.

В ноябре 2010 года на базе «Булгар банка» был создан **Финансовый дом «Амаль» (ФД «Амаль»)**. Его клиенты получили возможность воспользоваться товарной рассрочкой по *мурабаха*, лизингом по *иджара*, доверительным управлением по *мудароба* и инвестиционным финансированием по *мушарака*. Чаще всего клиенты ФД «Амаль» пользуются товарной рассрочкой на автомобили и специальную технику по *мурабаха*. У ФД «Амаль» есть два отделения — в Казани и Нижнекамске. В последние годы деятельность фонда распространилась за границы Республики Татарстан, представители компании работают в Москве, Уфе, Ульяновске и Самаре, что, с одной стороны, говорит о наличии спроса на услуги фонда в этих городах, с другой — о стремлении ФД «Амаль» выйти на федеральный уровень.

Между тем, несмотря на постепенное расширение своей деятельности, ФД «Амаль» как один из первопроходцев в области исламских финансов в России сталкивается с рядом трудностей, обусловленных отсутствием правовой базы, регламентирующей деятельность ИФИ в России. В 2017 году ФД «Амаль» оказался в довольно уязвимом положении в связи с отзывом лицензии у Булгар-банка, который вел корреспондентский счет организации. ФД «Амаль» успел открыть счет в другом традиционном банке — «Аверс», сохранив свои средства и продолжив работу, однако проблема зависимости подобных организаций от традиционных банков остается нерешенной.

Со схожими трудностями столкнулся пилотный проект по развитию исламского банкинга в России, осуществлявшийся на базе Татагропромбанка при взаимодействии ЦБ РФ, ИБР, Национального банка Республики Татарстан и ДУМ Республики Татарстан, — **Центр партнерского банкинга (ЦПБ)**. Создание подобного проекта входило в дорожную карту Банка России по развитию ИФИ. К сожалению, ЦПБ проработал лишь год, с марта 2016-го по апрель 2017 года, закрывшись вслед за головным традиционным банком — Татагропромбанком, у которого ЦБ РФ отозвал лицензию из-за финансовых проблем. То есть ЦПБ, как и ФД «Амаль», оказался в уязвимом положении в силу необходимости

¹ Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) — международная некоммерческая организация, разрабатывающая шариатские стандарты бухгалтерского учета, аудита, корпоративного управления и этики для исламских финансовых институтов и промышленности.

взаимодействовать с традиционным банком, с той лишь разницей, что ЦПБ не успел найти среди этих банков нового партнера.

Несмотря на прекращение деятельности ЦПБ, организация его работы представляет интерес, поскольку, именно этому проекту удалось, с одной стороны, приспособиться к российскому законодательству, с другой — максимально приблизиться к международному формату исламского банковского окна. ЦПБ выпускал банковские карты, занимался расчетно-кассовым обслуживанием, выдавал рассрочку на недвижимость, автомобили и паломнические поездки в Мекку, проводил валютные переводы в рублях, евро и долларах, финансировал проекты юридических лиц и, наконец, занимался исламской благотворительностью. Запрет на осуществление торговой деятельности банками решался путем создания специальной дочерней компании ЦПБ — ООО Торговый дом «Партнерский», который занимался оказанием услуг рассрочки по *мурабаха*. Наконец, у ЦПБ был большой ШНС из 15 представителей Совета улемов ДУМ Республики Татарстан, специализирующихся на фикхе имущественных отношений.

В декабре 2017 года с инициативой по возрождению ЦПБ выступил Сбербанк, об этом заявил управляющий отделением «Банк Татарстан» Сбербанка РФ Рушан Сахбиев, упомянув, однако, о необходимости предварительного создания нормативно-правовой базы деятельности ИФИ в России¹. Впрочем, после этого заявления шагов в сторону возобновления работы ЦПБ на базе Сбербанка не наблюдалось.

В других регионах РФ отсутствует всесторонняя активность по продвижению исламского банкинга, но есть ряд небольших проектов и заинтересованность в их осуществлении. Рассмотрим второй по количеству инициатив регион, **Республику Дагестан**. Впервые идея по оказанию исламских банковских услуг в этой республике возникла в 2006 году у представителей некогда крупнейшего коммерческого банка Дагестана — «**Экспресс**». Тогда банк по предложению ряда клиентов решил эмитировать специальные карты, процент от которых перенаправлялся на благотворительность. В 2009 году банк открыл отделение с отдельным обслуживанием мужчин и женщин, а также молельными комнатами — «**Экспресс-Мудариб**», услуги отделения одобрило ДУМ Республики Дагестан. Однако, несмотря на благие намерения, эта инициатива не имела отношения к созданию ИФИ, поскольку в случае с картами вне зависимости от изменения получателя все равно присутствовала *риба*, а особый характер обслуживания в одном из отделений банка вовсе не означал соответствия работы этого отделения

¹ Угаров А. Сбербанк готов возродить центр исламского банкинга в Казани [Электронный ресурс] / РБК, 27.12.17. URL: <https://rt.rbc.ru/tatarstan/freenews/5a427a989a794739d77826b5> (дата обращения: 10.04.2019).

принципам исламских финансов. В 2011 году банк в третий раз подступился к теме исламского финансирования, разработав кредитную карту «Хаят», с помощью которой клиенты могли приобрести товары в рассрочку сроком до 3 лет. Вероятно, рассрочка проводилась по договору *мурабаха*, что является торговой деятельностью и запрещено российским законодательством для банков. Несмотря на это, выпуск этих карт все же осуществлялся какое-то время, затем проект свернули, а в 2013 году у банка «Экспресс» отозвали лицензию из-за представления недостоверной отчетности.

В настоящий момент исламские банковские услуги в том или ином виде в Дагестане оказывают **ТНВ «ЛяРиба-Финанс», ФД «Масраф» и ТНВ «Саада»**. Лидером на этом небольшом рынке является ТНВ «ЛяРиба-Финанс», открывшееся в 2011 году в Махачкале. Организация предлагает услуги рассрочки на товары на сумму до 500 000 рублей на основе договора *мурабаха*, а также занимается инвестиционной деятельностью по *мудароба*. Учитывая небольшой размер рынка ИФИ в Дагестане, а также характер их деятельности, можно заключить, что республике недостает профессионально-технической поддержки в развитии исламских финансов.

Наконец, рассмотрим инициативы по продвижению ИФИ в **Республике Башкортостан**. Здесь это начинание поддержало ДУМ Республики Башкортостан, одоббившее деятельность «АФ Банка», который в 2010–2014 гг., вплоть до отзыва лицензии ЦБ РФ, выпускал процентные карты для мусульман — с помощью этих карт также можно было переводить средства на благотворительность¹. Другая инициатива — результат деятельности нижегородского банка «Эллипс», который в 2011 году открыл в Уфе филиал «Восток-Капитал», занимавшийся оказанием некоторых исламских банковских услуг, например лизингом автомобилей по договору *иджара*. «Восток-Капитал» являлся, по сути, исламским окном банка «Эллипс», поскольку соблюдался принцип раздельного ведения средств исламского филиала и головного традиционного банка через их хранение на отдельном корреспондентском счете. К сожалению, «Восток-Капитал», как и многие подобные проекты, закрылся вместе с отзывом лицензии у традиционного банка «Эллипс» в 2013 году.

Предложения по развитию исламского банкинга в России высказывали также отдельные лица, что позволяет выделить еще один уровень инициатив — **индивидуальный**. В августе 2014 года **президент Ассоциации региональных банков России Г. А. Торсунян** направил письмо директору департамента Банковского надзора ЦБ РФ Р. В. Амирьянцу,

¹ Бизнес-энциклопедия «Платежные карты». 2-е изд., перераб. и доп. М.: КНОРУС: ЦИПСИР, 2014. С. 134.

в котором перечислил негативные факторы, препятствующие развитию исламского банкинга в России¹. Среди прочих факторов Г. А. Торсунян отметил отсутствие правового регулирования, предложив разработать отдельный закон по исламским финансам, что, на наш взгляд, является оптимальным решением имеющихся проблем правового регулирования деятельности ИФИ в России.

С законодательными инициативами в 2015 году выступил также депутат **Государственной Думы от ЛДПР Д. И. Савельев**, предложив путь локальных изменений законов по банковской деятельности. В общей сложности депутат вынес на рассмотрение 6 законопроектов. Интересен законопроект № 746023–6, который в случае принятия позволил бы кредитным организациям заниматься торговой деятельностью (*мурабаха*), что несет определенные риски для всей банковской системы в связи с ослаблением контроля над деятельностью банков. Часть законопроектов Д. И. Савельев отозвал сам, часть отклонила Государственная Дума РФ², что объясняется несколько радикальным подходом к изменению законодательства в столь значимой для государства сфере — банковской деятельности.

Интерес к развитию институтов исламского банкинга проявлял **глава Чеченской Республики Р. А. Кадыров**. В январе 2016 года он провел встречи с представителями девелоперской эмиратской компании Mazcorp, на которых рассматривался вопрос об открытии первого исламского банка в Чечне. В марте 2016 г. Чеченскую Республику посетили представители девелоперских фондов Катара, также продемонстрировав готовность помочь в открытии исламского банка в Чечне. Однако по настоящее время в Чечне так и не открылись ИФИ.

В 2008 года зарубежные исламские банки — **Al-Baraka Banking Group** и **Ithmaar Bank** — заявили о стремлении открыть свои филиалы в России, что относится к инициативам **международного уровня**. Такой сценарий появления первых исламских банков считается распространенной практикой в мире. Однако в России он невозможен ввиду отсутствия правовой базы деятельности ИФИ, что служит барьером для выхода иностранных исламских банков на российский рынок.

¹ Мокина Л. С. Оценка развития исламского банкинга как альтернативного инструмента финансирования и возможности его применения в условиях России // Российское предпринимательство. 2017. № 16. С. 2408.

² Официальный отзыв Правительства РФ на проект федерального закона № 746023–6 «О внесении изменений в статью 5 Федерального закона “О банках и банковской деятельности”», внесенный депутатом Государственной Думы Д. И. Савельевым / Государственная Дума, официальный сайт. URL: [http://asozd2.duma.gov.ru/main.nsf/\(ViewDoc\)?OpenAgent&work/dz.nsf/ByID&E5A172455EAB2E3B43257EC100437EC9](http://asozd2.duma.gov.ru/main.nsf/(ViewDoc)?OpenAgent&work/dz.nsf/ByID&E5A172455EAB2E3B43257EC100437EC9) (дата обращения: 22.04.17).

Россия и исламское страхование

Первым опытом внедрения исламских страховых услуг является попытка развить такафул на базе татарстанской страховой компании «Итиль». С осени 2004 года по начало 2005 года в «Итиль» существовало управление исламского страхования, которое возглавлял Р. И. Беккин. По неизвестным причинам дальше создания специального управления проект не развился, насколько известно автору, услуги такафул «Итиль» не оказывал. Представляется, что проект попросту не нашел достаточной поддержки ни в России, ни за рубежом. Была предпринята не увенчавшаяся успехом попытка заручиться помощью у компании AMAN Insurance (ОАЭ)¹, которой представлялась прекрасная возможность содействовать развитию первого проекта по такафул в России. Тем не менее сторонам не удалось достичь договоренности, вероятно, AMAN Insurance видела для этого какие-либо препятствия, либо не нашла проект достаточно привлекательным.

Следующими инициативами по созданию институтов, оказывающих исламские страховые услуги, стали проекты «Ренессанс страхования» в 2008–2009 гг. и «РОСНО» в 2011 году, в которых также принял участие в качестве эксперта Р. И. Беккин. В обоих проектах велась подготовительная работа по внедрению исламских страховых продуктов в практику компаний, однако, как отмечает сам Р. И. Беккин, проекты имели слабые стороны, связанные в первую очередь с неясной «формой организации» и неготовностью руководства компании обособлять исламскую страховую деятельность². Во-вторых, не существовало исламских банков, где было бы возможно разместить счета такафул-отделений. К сожалению, оба проекта так и не были доведены до стадии оказания услуг.

Кроме того, в 2009 году о внедрении исламских страховых услуг в деятельность компании заявила **Логистическая инвестиционная группа «Сафинат» (ЛИГ «Сафинат»)**, в данном проекте консультации оказывала First Takaful Insurance Company (Кувейт). Однако дальше подготовительного этапа и заявлений этот проект не продвинулся.

В 2012 году была предпринята еще одна попытка, наиболее удачная из всех, по внедрению исламских страховых услуг на базе компании «Евро-Полис». По сути, «Евро-Полис» — первая российская страхования компания, которой удалось довести процедуру разработки такафул до финала, начав продавать страховые такафул-полисы. В отличие от предыдущих инициаторов проектов, «Евро-Полис» нашел партнёров в лице исламских банковских институтов — ФД «Амаль», исламского

¹ Беккин Р. И. Опыт развития исламского страхования в России // Проблемы современной экономики (ПСЭ). 2013. № 2 (46). С. 324.

² Беккин Р. И. Опыт развития исламского страхования в России. С. 325.

филиала банка «Эллипс» «Восток-Капитал» и ТНВ «Юмарт-Финанс» (к моменту создания проекта эти организации уже работали).

Тем не менее в 2014 году «Евро-Полис» свернул проект, причины указаны не были. Можно предположить, что это произошло из-за неостребованности такафул-полисов, связанной с низким спросом на эту услугу либо из-за недостаточной осведомленности населения, либо из-за дороговизны этих услуг. Р. И. Беккин в своих работах указывает на ряд препятствий, вероятно также помешавших развитию проекта, а именно на то, что компания «Евро-Полис» изначально не собиралась обособлять исламскую страховую деятельность в виде исламского страхового окна¹. Помимо этого, упоминаются и законодательные ограничения, не позволяющие создавать полноценные институты исламского страхования.

Упомянем также о существовании страховой компании ООО «СК Такафул», преобразованной из ООО «СТОЛЕТ» в 2004 году и осуществлявшей свою деятельность в Казани. Несмотря на то, что ООО «СК Такафул» занималась оказанием страховых услуг вплоть до отзыва лицензии приказом ФСФР от 2012 года, сложно предположить, что это были именно исламские страховые услуги. Вероятно, компания лишь использовала термин «такафул» в своем названии, поскольку информации о процедуре разработки исламских страховых продуктов и исламском характере финансовой деятельности «СК Такафул» обнаружить не удалось.

Наконец, последняя к настоящему моменту инициатива по внедрению услуг такафул на российский рынок была предпринята компанией «СК Allianz Жизнь» при поддержке IBFD Fund, Российского исламского института, Агентства инвестиционного развития (АИР) и ДУМ Республики Татарстан. В 2013 году на площадке *KazanSummit-2013* «СК Allianz Жизнь» и АИР подписали соглашение о создании исламского страхового продукта в Татарстане. В 2014 году компания занималась его разработкой в виде услуги исламского страхования жизни «Халяль Инвест». Запуск продаж состоялся в январе 2015 года в Казани и Москве. Стоимость такого полиса начиналась от 200 тыс. руб.,² что, безусловно, делало эту услугу недоступной для большей части ее потенциальных клиентов. Впоследствии компания несколько изменила название и концепцию услуги. Сейчас на сайте страховой компании представлен пакет инвестиционного страхования «Альянс инвест+», позволяющий инвестировать в международные фонды «при соблюдении норм ислама».

¹ Беккин Р. И. Опыт развития исламского страхования в России. С. 324.

² «Халяль Инвест»: почему «тормозит» исламское страхование в Татарстане? [Электронный ресурс] / РБК, 07.09.15. URL: <https://rt.rbc.ru/tatarstan/07/09/2015/55ed1bc89a7947a055b9035c> (дата обращения: 16.04.2019).

Россия и исламские инвестиционные фонды и сукук

Опыт в области создания и развития исламского рынка капитала в России по сравнению с опытом по развитию исламского банкинга и такафул носит более ограниченный характер. Это отчасти объясняется тем, что исламский рынок капитала начал формироваться лишь 20 лет назад, и Россия обратила на это внимание только после мирового финансового кризиса 2008 года. С тех пор появлялись разные идеи, однако лишь три основные инициативы имеют ту или иную практическую пользу в плане развития ИФИ в России.

Первым интерес к сукук проявил банк ВТБ, который в лице дочерней компании «ВТБ Капитал» еще в середине 2009, а затем и в 2010 году, собирался выпустить сукук на сумму \$200 млн однако выпуск так и не состоялся. В очередной раз к вопросу выпуска сукук ВТБ подошел в 2012 году, когда финансовый директор банка Герберт Моос заявил: «Размещение сукук — более сложный процесс, чем обычные облигации, но мы полны решимости показать, что это можно сделать, и открыть этот рынок для других российских эмитентов»¹. Однако ВТБ так и не удалось стать первопроходцем в российском выпуске сукук.

В 2011 году эмитировать сукук на сумму 100–200 млн долл. США запланировала Республика Татарстан, разместив их на биржах Люксембурга и Малайзии, однако и этот выпуск сукук не состоялся, как отмечал инициатор выпуска Л. Якупов, «по техническим причинам»², что, вероятно, связано с отсутствием подобного опыта и законодательной проработанности эмиссии сукук.

Третья инициатива представляет наибольший интерес, поскольку является первым выпуском сукук в России, который в 2017 году осуществила казанская компания «Сукук-инвест». Предназначенные для привлечения средств для халяльного бизнеса в Татарстане, сукук были выпущены по модели сукук *ал-мудароба* на небольшую сумму в 1 млн рублей с плавающей процентной ставкой, рассчитываемой от доходности капитала.

Пробный выпуск сукук инициировал Р. Едиханов, руководитель подразделения по исламским финансам в общественной организации «Деловая Россия». Тем самым была поставлена цель опровергнуть представления о невозможности выпуска сукук в России в связи с законодательными ограничениями, основным из которых указывается необходимость выплаты НДС. Р. Едиханов утверждал, что российское

¹ VTB dusts off sukuk plans ahead of tour global currencies / Euroweek. Issue 1257. 2012. P. 40.

² Татарстан намерен выпустить исламские облигации на \$100–200 млн [Электронный ресурс] / Интерфакс Россия, 24.03.2011. URL: <http://www.interfax-russia.ru/Povoljje/print.asp?id=219060&sec=1679&type=news> (дата обращения: 10.04.2019).

законодательство позволяет выпускать сукук без необходимости выплачивать НДС, например при сделках с муниципальным или государственным имуществом¹, с чем, безусловно, нельзя не согласиться. Однако этот выпуск сукук до сих пор остается единственным в своем роде, что, представляется, связано с отсутствием должной нормативно-правовой базы, например, в виде отдельного закона об исламских гибридных ценных бумагах сукук.

Столь же ограниченным остается опыт в области исламских инвестиционных фондов (ИИФ). Первой попыткой создать ИИФ в России можно считать **ПИФ «Халяль» при УК «БКС»**, сформированный в 2008 году. ПИФ «Халяль» работал с ценными бумагами, специально отобранными для инвестирования, не противоречащего нормам исламского права, вплоть до своей ликвидации в конце 2014 года по решению самой компании.

Сейчас в России работает лишь один ИИФ, открытый в 2010 году правительством Республики Татарстан при взаимодействии с ИБР и рядом исламских банков — **Татарстанская международная инвестиционная компания (ТМИК)**. Однако явной деятельности компании не наблюдается, что отмечалось даже на уровне руководства республики — Р. Минниханов отмечал, что Татарстан слабо пользуется возможностями компании². Эпизодически активность в области исламского рынка капитала наблюдается со стороны разных российских компаний. Так, клиенты консалтинговой группы «Личный капитал» попросили компанию оказать помощь в поиске акций, не противоречащих нормам шариата, к примеру, включенных в Dow Jones Islamic Market Index³, что было выполнено.

Возможности

За 27 лет пути проб и ошибок в попытках вывести исламские финансы на российский рынок успел сформироваться их микрорынок. Он представлен пятью ИФИ, одной традиционной страховой компанией и одним традиционным банком. ФД «Амаль» (Республика Татарстан), ТНВ «ЛяРиба-Финанс» (Махачкала), ФД «Масраф» (Махачкала) и ТНВ «Саада» (Махачкала) оказывают исламские банковские услуги. СК «Allianz» предлагает исламскую страховую услугу в виде инвестиционного

¹ Андреев А. Первый в России выпуск сукук ломает стереотип скептиков [Электронный ресурс] / БизнесOnline, 05.09.2017. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/356492> (дата обращения: 12.04.2019).

² Рустам Минниханов: в сфере исламских финансов мы недорабатываем / kazanfirst, Новости как есть, 15.06.2015. URL: <https://kazanfirst.ru/article/150568> (дата обращения: 12.03.2017).

³ Савенок В. Инвесторы вспомнили о шариате // Ведомости. 17.02.2017.

страхования «Альянс инвест+». Московский индустриальный банк выпускает 3 вида дебетовых карт для мусульман. Наконец, ТМИК (Казань) занимается консалтингом и инвестированием. Анализ этой практики позволяет заключить, что все проекты такого рода вынужденно существовали и будут существовать эпизодически, в формате либо небольших финансовых компаний, либо исламских окон при традиционных банках и страховых компаниях. Ситуация не изменится до тех пор, пока не будет разработан специальный закон об исламских финансах, как это происходило во всем мире.

Нынешнее состояние микрорынка исламских финансов в России явно не соответствует тому интересу, который проявляется к их развитию. В дальнейшем развитии исламских финансов в России скрыты большие возможности, как для внешне-, так и для внутриэкономической деятельности.

Развитый исламский финансовый сектор мог бы упрочить экономическое сотрудничество России с рядом партнеров из ближнего и дальнего зарубежья, стран Юго-Восточной Азии, в частности с Малайзией и Индонезией, а также странами ССАПГЗ, что весьма актуально в рамках «поворота на Восток». В последние годы наблюдается выход исламских финансов на рынки Казахстана и Кыргызстана, входящих, наряду с Россией, в Таможенный союз ЕАЭС, на что стоит обратить внимание в стремлении к большей интеграции в рамках ЕАЭС, в том числе финансовой.

В России существует отложенный спрос на ИФИ со стороны растущего рынка российских производителей халяль-продукции, поскольку по стандартам ААОIFI она не может считаться полностью соответствующей стандарту халяль при взаимодействии компаний с традиционными банками, а значит, и полноценно конкурировать с зарубежными производителями. Более того, российский рынок ИФИ характеризуется перспективами роста, поскольку, во-первых, высок потенциальный спрос на исламские банковские (43,4%) и страховые услуги (20,8%), как показал проведенный автором опрос жителей Казани, столицы региона с наибольшим количеством инициатив по продвижению исламских финансов¹.

Присутствие развитых ИФИ поможет диверсифицировать финансовый сектор российской экономики, привнеся в него финансовые продукты, которые уже есть в таких мировых финансовых центрах, как Лондон и Сингапур. Помимо этого, исламские финансы позволят привлечь незадействованные в экономике средства тех граждан, которые по религиозно-этическим соображениям не могут участвовать в традиционной финансовой деятельности, от полноценного ведения бизнеса вплоть до ипотечного кредитования. Это соотносится с одной из

¹ Полевые материалы автора, 2019 г.

главнейших задач российского финансового рынка в XXI веке — необходимостью привлечь огромные еще незадействованные активы для экономического прорыва. Дальнейшее развитие финансовой системы видится в применении нового подхода, а именно в формировании финансового рынка, основанного на сбалансированном развитии ее сегментов и тесной взаимосвязи с реальной экономикой, чему в том числе может способствовать исламская финансовая модель.

Литература

Islamic Financial Services Industry. Stability Report. IFSB, 2017. 143 p.
Islamic Finance Development Report, Building Momentum. Thomson Reuters, 2018. 42 p.

Беккин Р. И. Исламская экономическая модель и современность. М.: ИД Марджани, 2010. 352 с.

Бизнес-энциклопедия «Платежные карты». 2-е изд., перераб. и доп. М.: КНОРУС: ЦИПСИР, 2014. 554 с.

Мокина Л. С. Оценка развития исламского банкинга как альтернативного инструмента финансирования и возможности его применения в условиях России // Российское предпринимательство. 2017. № 16. С. 2399–2412

Багдужева Е. И., Аджиева С. А. Международный и российский опыт создания и развития исламских финансовых институтов // Российское предпринимательство. 2015. Т. 16. № 20. С. 3501–3512.

Беккин Р. И. Опыт развития исламского страхования в России // Проблемы современной экономики (ПСЭ). 2013. № 2 (46). С. 324–325.

VTB Dusts Off Sukuk Plans Ahead of Tour Global Currencies // Euroweek. 2012. Issue 1257. P. 40.

Савенок В. Инвесторы вспомнили о шариате // Ведомости, 17.02.2017.

References

Islamic Financial Services Industry. Stability Report (2017). IFSB. 143 p.
Islamic Finance Development Report, Building Momentum (2018). Thomson Reuters. 42 p.

Bekkin R. I. (2010). *Islamskaya ekonomicheskaya model' i sovremennost'* [Islamic Economic Model and the Present Time]. Moscow: ID Mardzhani. 352 s.

Biznes-enciklopediya «Platezhnye karty» [Business encyclopedia “Payment Cards”] (2014). Moscow: KnoRUS, CIPSiR. 554 p.

Mokina L. S. (2017). Ocenka razvitiya islamskogo bankinga kak al'ternativnogo instrumenta finansirovaniya i vozmozhnosti ego primeneniya v usloviyah Rossii [Assessment of Islamic Banking Development as an Alternative Tool of Financing in Aspect of Possibility of Its Applying in Russia]. *Rossijskoe predprinimatel'stvo*. 2017. No 16. Pp. 2399–2412.

Bagdueva E. I., Adzhieva S. A. (2015). Mezhdunarodnyj i rossijskij opyt sozdaniya i razvitiya islamskih finansovyh institutov [International and Russian Experience of Creating and Development of Islamic Financial Institutes]. *Rossijskoe predprinimatel'stvo*. 2015. Vol. 16. No. 20. Pp. 3501–3512.

Bekkin R. I. Opyt razvitiya islamskogo strahovaniya v Rossii [Experiences of Development of Islamic Insurance in Russia]. *Problemy sovremennoj ekonomiki (PSE)*. 2013. No. 2 (46). Pp. 324–325.

VTB Dusts Off Sukuk Plans Ahead of Tour Global Currencies. *Euroweek*. 2012. Issue 1257. P. 40.

Savenok V. Investory vspomnili o shariate. *Vedomosti*. 17.02.2017.

ISLAMIC FINANCE IN RUSSIA: BETWEEN PAST AND FUTURE

Abstract: Russia interested in alternative partnership finances as early as the 90s of the XX century. The first attempts to apply the principles of Islamic finance were made by individual banks. The second wave of initiatives began after the global financial crisis of 2008–2009, with increasing interest in 2014 in the face of a complicating foreign policy situation and the imposition of economic sanctions. In such conditions, it became necessary to search for alternative sources of attracting investment, which, inter alia, became Islamic finance. From 1992 to the present, Russia has gained some experience in Islamic finance. This article provides a comprehensive review of the more than 25-year history of the development of the Islamic financial market in Russia in the context of the analysis of its problems and prospects. After introducing the main definitions, concepts, features and principles of Islamic finance, as well as citing numerical and geographical data on the industry, the author describes all the initiatives for the development of Islamic finance in Russia, divided into 4 levels: international, federal, regional and individual. The history of the development of the Islamic financial market in Russia is presented in chronological order with a division into industry components and Russia's experience in developing each of them — Islamic banking, Islamic insurance and the Islamic capital market. At the end, a brief analysis of the current state of the Russian Islamic financial micro-market is made and the main opportunities that Islamic finance can give Russia are also indicated.

Keywords: Islamic Finance, Russia, Islamic banking, Islamic insurance, sukuk.

Karina D. SIDORENKO,

MA in Asian and African Studies, Saint Petersburg State University
(7–9, Universitetskaya Emb, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).
E-mail: karinasidore123@gmail.com





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-4-195-208

А. А. Камаев

Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета
имени М. В. Ломоносова, г. Москва

ЛИБЕРАЛЬНАЯ (ПРОГРЕССИВНАЯ) ИСЛАМСКАЯ ТЕОЛОГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ГЕРМАНИИ: ОСНОВНЫЕ ФИГУРЫ

КАМАЕВ Абдула Арсланович —

имам ДУМ РФ, преподаватель, Московский исламский институт

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

E-mail: abdulahazrat@gmail.com

Аннотация: В статье исследуются проявления либерального ислама, наблюдаемые в настоящее время в Германии. Поднимается вопрос о том, в какой мере ислам адаптировался к новой среде и ценностям и какие методы и практики предлагаются немецкими мусульманами для того, чтобы исламские традиционные нормы не вступали в конфронтацию с основополагающими западными ценностями. В качестве примеров рассматриваются концепция «евроислама» Бассама Тибби, а также деятельность немецких активистов в лице Сейран Атеш, Рабейи Мюллер и Халимы Краузен.

Ключевые слова: либеральный ислам, Германия, евроислам, исламский феминизм, западные ценности.

Для цитирования: *Камаев А. А.* Проявления либерального (прогрессивного) ислама в современной Германии // *Ислам в современном мире.* 2019; 4: 195–208;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-195-208

Статья поступила в редакцию: 05.09.2019

Статья принята к публикации: 05.11.2019

Может ли ислам сосуществовать с западными ценностями?.. Такой острый вопрос встал перед мировым сообществом после того, как произошли трагические события 11 сентября 2001 г. в США и были осуществлены теракты в некоторых европейских странах (Франции, Великобритании, Испании и др.) в начале XXI века. «Апологеты» либеральной демократии, американские политологи Фрэнсис Фукуяма и Сэмюэл Хантингтон в своих работах утверждали, что ислам несовместим с либеральными ценностями и что западная цивилизация непременно «столкнется» с исламской¹. Таким образом, сосуществование западноевропейской демократии и традиционной исламской доктрины — это тот вопрос, который не теряет своей актуальности уже несколько десятилетий.

Процесс постоянной миграции на Запад привел к заметному присутствию мусульман в европейских странах, а взаимодействие мигрантов с местным населением и правительственные меры по их интеграции, разработанные в ответ на этот вызов (в т. ч. политика «мультикультурализма»²), по-прежнему остаются животрепещущей темой, постоянно поднимаемой в публицистике, политических кругах и академической среде многих европейских стран. Несмотря на то, что ислам воспринимается как неотъемлемая часть западного общества, вопрос о соотношении и сосуществовании традиционно исламских и западных ценностей по-прежнему остается открытым³.

Так можем ли мы сейчас, по прошествии нескольких десятков лет с начала массовой миграции мусульман в европейские страны, говорить о трансформации ислама под влиянием нового геополитического и культурного окружения? Как ислам адаптируется к новым условиям и в чем это выражается в настоящее время? Чтобы попытаться ответить на эти вопросы, необходимо обратиться к практике европейской страны, которая одной из первых столкнулась с проблемами миграции и имеет немалый опыт их решения.

¹ См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.; СПб.: АСТ, 2003. 603 с.; Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2015. 576 с.

² Несмотря на популярность термина, и в политических, и в академических кругах так и не сложилось единое представление о содержании понятия «мультикультурализм». В частности, российский историк и социальный антрополог В. А. Тишков определяет его так: «Мультикультурализм — это не просто процедура эмпирического установления и признания в том или ином обществе или государстве наличия культурных различий у разных групп населения. Мультикультурализм есть... определенная концептуальная позиция в сфере политической философии и этики, которые могут воплощаться в правовые нормы, отражаться в характере общественных институтов и в повседневной жизни людей» (См.: Тишков В. А. Теория и практика многокультурности // Тишков В. А. Реквием по этносу: Исслед. по социал.-культур. антропологии. М.: Наука, 2003. С. 235). В нашем случае под понятием «мультикультурализм» мы будем понимать ряд политических мер, реализуемых правительством той или иной страны в целях обеспечения успешности интеграции мигрантов в гражданское общество страны.

³ Duderija A., Rane H. Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates. London: Palgrave Macmillan. 2019. P. 2; Мухетдинов Д., Бородай С. Ислам в Европе: учеб. пособие. М.: ИД «Медина», 2016. С. 6–7.

Федеративная Республика Германия — это государство, в котором проживает одна из самых больших мусульманских общин, чему способствовала массовая миграция мусульман во второй половине XX в. Данные о численности мусульманской общины в Германии разнятся — так, по подсчетам специалистов американского Pew Research Center, в 2017 г. она составляла около 5 млн (более 6% населения), а по подсчетам Gatestone Institute — превысила 6 млн человек, а это более 7% населения¹. Поскольку по численности мусульман среди европейских стран Германия уступает только Франции, интересен опыт существования здесь ислама и адаптации его к либеральным ценностям и интеграционным требованиям.

Один из путей адаптации связан с появлением ряда мусульман-реформаторов, стремящихся найти такой вариант развития исламской традиции, который мог бы помочь мусульманам интегрироваться в европейскую, преимущественно секулярную, культуру без потери их религиозной идентичности, а также с формированием взглядов и идей, заметно отличающихся от таковых в традиционном варианте ислама. Целью настоящей работы является рассмотрение некоторых прогрессивных форм ислама в Германии.

§ 1. «Евроислам» Бассама Тиби

Либеральный ислам — это собирательное название множества идейных течений в исламе, отвечающих главному требованию: обеспечить возможность мусульманам существовать в европейском обществе, не вступая в противоречие с его либеральными ценностями. Одним из наиболее значимых представителей этого направления является немецко-сирийский политолог, профессор международных отношений в Гёттингенском университете Германии Бассам Тиби (род. 1944). Его научная деятельность посвящена особенностям существования ислама в современном мире и проблемам политизации ислама, в своих работах он выступает с критикой исламизма и является сторонником реформирования ислама в Европе².

В начале 1990-х гг. Тиби одним из первых начал развивать понятие «евроислам» — концепцию синтеза исламской и западной культуры и их ценностей. Это понятие было призвано обозначить такой

¹ The Growth of Germany's Muslim Population // Pew Research Center (29.11.2017) [Электронный ресурс] // URL: <http://www.pewforum.org/essay/the-growth-of-germanys-muslim-population/> (дата обращения: 04.12.2019); The Islamization of Germany in 2017: Part I (January — June 2017) // Gatestone Institute (11.01.2018) [Электронный ресурс] // URL: <https://www.gatestoneinstitute.org/11728/germany-islamization-2017/> (дата обращения: 04.12.2019).

² Curriculum vitae // Tibi Bassam official website [Электронный ресурс] // URL: https://www.bassamtibi.de/?page_id=17/ (дата обращения: 06.12.2019).

ислам, который способен адаптироваться к демократическому государственному устройству и укладу жизни общества современных западных стран. Концепция «евроислама» Тиби представляет собой скорее систему правоотношений, нежели религиозных принципов — по его мнению, необходимо выявить общие ценности для людей европейской и мусульманской культур, после чего согласовать их с источниками мусульманского права, поскольку ислам как моральная система сочетается с идеями демократии и либерализма. Подобно тому, как в Средневековье сформировалась рационалистическая исламская теология, представленная идеями Ибн Рушда, Ибн Сины, Ибн Халдуна и др., именно исламский гуманизм и рационализм, которые возникнут в ходе реформирования исламского права исходя из европейской реальности и гражданских норм, в конечном счете станут основой для взаимопонимания западной и исламской культур и успешной интеграции мусульман в европейское сообщество¹. Тиби призывает отказаться от шариата, так как его нормы противоречат принципам конституций европейских стран, а также от любых форм насилия, в т. ч. вооруженного джихада². Более того, поскольку в исламе нет идеи толерантности и плюрализма в ее европейском понимании, для успешной интеграции в европейское общество мусульмане должны принять идею плюрализма как совместного существования представителей различных религий и культур, которые, оставаясь разными, будут разделять единые правила и ценности³.

Таким образом, «евроислам» Бассама Тиби — это попытка придать исламу форму, приемлемую и для мусульман, и для представителей европейского общества; это своеобразная стратегия интеграции и адаптации мусульман, которая заключается в принятии ряда западных ценностей, таких как демократия, либерализм, плюрализм, права человека, равноправие мужчин и женщин, гражданское общество, просвещение, культура терпимости и др. Вместе с тем, это отказ от таких аспектов исламской традиции, как слепое следование нормам шариата и насильственное насаждение своих взглядов в какой бы то ни было форме (прозелитизм, вооруженный джихад и др.). Подобный взгляд на интеграцию находит противодействие среди многих европейских, в т. ч. немецких, мусульман, поскольку в нем видится призыв к ассимиляции и отказу от основополагающих принципов ислама⁴.

¹ *Tibi B.* Islam Between Culture and Politics. London: Palgrave Macmillan, 2001. P. 4–6.

² *Ibid.* P. 54, 65.

³ *Ibid.* P. 93–96.

⁴ *Duderija A., Rane H.* Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates. L., 2019. P. 66, 243–247.

§ 2. Исламский феминизм в Германии

Вопрос о положении женщин в исламе имеет решающее значение в дискуссиях на тему культурной идентичности живущих на Западе мусульман и соотношении культурной специфики мусульманских народов и глобализированной западной культуры. Проблема гендерного неравенства и вопрос об эмансипации женщин, наиболее остро проявившиеся при столкновении культурных ценностей ислама и Запада, стали причиной формирования во многих странах одной из самых ярких форм либерализма в исламе — исламского феминизма¹.

Если деятельность первых активисток сосредоточивалась в основном на борьбе за политическое представительство женщин, то сегодня сфера приложения их усилий сместилась в сторону осмысления непосредственно религиозных норм². Так, сторонницы современного исламского феминизма настаивают на возможности альтернативной герменевтики Корана и на утверждении фундаментального равноправия людей независимо от гендерных, этнических и религиозных характеристик; на критическом отношении к фикху и тафсиру, на борьбе с патриархальными нормами и устоями, которые искажают обозначенные в Коране идеалы; на разработке новой методологии и обращении к новым религиозным практикам, в том числе на разрешении женщинам проводить общую молитву, управлять мечетью и религиозными организациями, а также на активном участии в научной и образовательной деятельности и др. Некоторые исследователи, в частности американский доктор теологии Амина Вадуд (род. 1952 г.), которая сама является одним из идейных лидеров данного движения, называют такое проявление либерального ислама «гендерным джихадом»³.

§ 2.1. Сейран Атеш

Одной из ярких представительниц исламского феминизма в Германии является известная активистка турецкого происхождения, юрист и правозащитница Сейран Атеш (род. в 1963 г.). В 2006–2009 гг. в числе 15 единоверцев она становится участницей Немецкой исламской конференции (Deutsche Islam-Konferenz (DIK)) — первой в Германии площадки для диалога между немецким государством и мусульманами

¹ Duderija A., Rane H. Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates. P. 66; Мухемдинов Д. Исламский неомодернизм: эскиз обновленческой программы // Ислам в современном мире. 2019. № 15 (2). С. 55–56.

² Hummel U. Portrait of the theologian Rabeya Muller: Equality in the name of Islam [Электронный ресурс] // URL: <https://en.qantara.de/content/portrait-of-the-theologian-rabeya-muller-equality-in-the-name-of-islam/> (датаобращения: 06.12.2019).

³ Duderija A., Rane H. Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates. P. 127.

страны, на которой Сейран Атеш отстаивает позицию последних¹. Она также занимается научной и публицистической деятельностью, а за свою активную общественно-политическую позицию Сейран Атеш отмечена рядом государственных и общественных наград ФРГ².

В Германии и за ее пределами она известна своей реформаторской позицией в отношении гендерного неравенства, практики ношения хиджаба, «принудительного» брака, полигамии и других гендерных аспектов ислама³. Сейран Атеш убеждена в необходимости реформирования и обновления ислама. Современные мусульмане, по ее словам, должны предложить альтернативу традиционному толкованию исламских религиозных источников, и такой альтернативой может стать «просвещенный» ислам, который сформировался в Германии и других европейских странах в результате пересмотра традиционного ислама и адаптации его к современным реалиям. Основную задачу «просвещенного» ислама она видит в создании таких условий, которые позволили бы мусульманам практиковать свою религию свободно и без какого-либо принуждения со стороны как западного, так и консервативного исламского общества⁴. «Просвещенный» ислам основывается прежде всего на современной интерпретации постулатов Корана и норм шариата с учетом современных реалий, а не на его дословном толковании, господствующем в традиционном исламском религиозном дискурсе. При этом такие основополагающие принципы, как терпимость, отказ от насилия и равноправие полов, должны соблюдаться беспрекословно⁵.

¹ Немецкая исламская конференция была создана в 2006 г. Вольфгангом Шойбле, занимавшим тогда пост министра внутренних дел Германии, для достижения лучшей религиозной и социально-политической интеграции мусульманского населения в германское общество и обеспечения благополучного сосуществования всех жителей Германии независимо от их вероубеждений. Она стала своего рода свидетельством признания мусульман неотъемлемой частью немецкого общества. Несмотря на то, что деятельность конференции связана с обсуждением целого ряда вопросов, основные ее усилия направлены на рассмотрение гендерных вопросов, поскольку гендерные нормы ислама во многом противоречат принципам гендерного равенства и индивидуальных свобод немецкого общества. При этом, в отличие от государственных институтов, порой устанавливающих для мусульман жесткие правовые нормы (такие как запреты на ношение платков в нескольких землях Германии, уголовное наказание за принудительный брак и др.), конференция несет по преимуществу гуманитарный посыл, что позволяет прививать мусульманам либерально-демократические ценности немецкого общества в мягкой форме — так, благодаря деятельности конференции в школах Германии, в частности, появилась возможность получения исламского религиозного образования, а в университетах были открыты кафедры по изучению ислама. См.: *Schirin A.-M. Dialogue as a governmental technique: managing gendered Islam in Germany // Feminist review. 2011. № 98. P. 12; Мухетдинов Д., Бородай С. Ислам в Европе. С. 190–191.*

² *Михалева А. В. Исламское обновление Сейран Атеш: теологические аспекты // Вестник ПНИПУ. Серия: «Культура. История. Философия. Право». 2019. № 1. С. 20.*

³ Там же. С. 21.

⁴ *Михалева А. В. Исламское обновление Сейран Атеш: теологические аспекты. С. 23.*

⁵ *Ates S. Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben koennen. Berlin: Ullstein, 2011. P. 54; Reimann A. V. "Der Multikulti-Irrtum": Plädoyer für einen muslimischen Luther [Электронный ресурс] // URL: <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/der-multikulti-irrtum-plaedoyer-fuer-einen-muslimischen-luther-a-509723.html> / (дата обращения: 06.12.2019).*

По утверждению Сейран Атеш, в Германии, в частности, долгое время замалчивался вопрос о неравноправном положении мусульманских женщин, что воспринималось как культурный феномен, а потому не допускало вмешательства извне. В силу этих причин основным объектом реформирования, по ее мнению, должны стать патриархальные предписания ислама, «не уважающие права человека и женщин»¹. Так, Сейран Атеш стала первой женщиной-юристом, которая потребовала определить состав преступления для такого пережитка, как принудительный брак, сохраняющегося во многих культурных сообществах (в частности, у турок), и в 2011 г. была услышана немецким правительством — в Уголовный Кодекс Германии был внесен параграф о принудительных браках, который устанавливает уголовную ответственность за подобные преступления. Данная мера немецкого правительства стала одной из личных побед Сейран Атеш и, по ее словам, имеет далеко идущие последствия для немецкого общества в целом и мусульманского в частности².

Сейран Атеш призывает мусульман доказать, что ислам — это современная, свободная религия, принципы которой могут успешно сосуществовать с западными ценностями. Для этого она предлагает либеральным мусульманам Европы объединить свою деятельность, чтобы их голоса были услышаны и воспринимались более серьезно. Одной из площадок, позволяющих это осуществить, стала новая либеральная Ибн Рушд — Гёте- мечеть (Ibn Rushd — Göthe Moschee), которая была открыта в июне 2017 г. в Берлине³.

Эта мечеть примечательна во многих отношениях. Во-первых, она располагается внутри протестантской церкви Св. Иоанна. Во-вторых, в этой мечети имеют право молиться представители разных исламских течений, разного пола и сексуальной ориентации. При этом мечеть можно посещать в любой одежде кроме традиционной исламской — хиджаб или паранджу в мечети могут расценить как намеренное «политическое заявление». В-третьих, в мечети могут свободно проводиться «критические» дискуссии на любую религиозную тему — даже те, что касаются толкования текста Корана. В-четвертых, имамом этой мечети может быть женщина — в настоящее время им является сама Сейран Атеш, поскольку, по ее мнению, не существует теологических обоснований того, что женщины не могут произносить молитву перед смешанными группами, как нет обоснований для отдельной молитвы мужчин и женщин⁴.

¹ Ates S. Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben koennen. P. 1943, 3294.

² Михалева А. В. Исламский феминизм Сейран Атеш // Вестник Пермского научного центра. 2018. № 4. С. 70.

³ Ates S. Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben koennen. P. 45.

⁴ Михалева А. В. Исламское обновление Сейран Атеш: теологические аспекты. С. 28–29.

Идея открытия либеральной мечети состояла в том, чтобы создать религиозную площадку для тех верующих, которые не чувствуют себя комфортно в обычных мечетях, и для тех, кто не хочет, чтобы им навязывали какие-либо правила веры. По мнению Сейран Атеш, никто не имеет права оценивать степень и качество религиозности человека, поскольку коммуникация с Богом — это сугубо личное дело каждого человека, поскольку «нет принуждения в религии» (Коран, 2: 256¹).

Очевидно, что факт открытия такого рода мечети вызвал большую полемику среди мусульман как в самой Германии, так и за ее пределами, особенно в странах, традиционно исповедующих ислам. Так, консервативные мусульманские организации сразу же осудили мечеть за нарушение религиозных канонов — например, представители каирского университета Ал-Азхар выпустили фетву о недопустимости появления либеральных мечетей, а турецкое Управление по делам религии «Diyanet» заявило, что происходящее в мечети Ибн Рушд — Гёте «не согласуется с многовековыми основаниями ислама». При этом, несмотря на повсеместную критику, есть и те, кто выражает поддержку и одобрение деятельности Сейран Атеш и ее сторонников (правда, в основном это немусульмане)².

Таким образом, Сейран Атеш выступает сторонницей свободного толкования ислама и признания разных форм религиозности независимо от религиозных убеждений. При этом ее концепция «просвещенного» ислама — это идея прежде всего гендерного обновления ислама, в котором в равной степени соблюдаются права представителей обоих полов. Несмотря на то, что ее взгляды разделяет небольшая часть мусульманской общественности, ее идеи «просвещенного» ислама не могут остаться незамеченными. Это доказывает ее активное участие в Немецкой исламской конференции и других правительственных инициативах, связанных с исламом, а также ее вклад в установление гендерного равенства среди мусульман в немецком обществе³.

§ 2.2. Рабейя Мюллер и Халима Краузен

Образ Сейран Атеш как женщины-имама либеральной мечети в Берлине широко известен и за пределами Германии, однако практика проведения молитв женщиной-имамом существовала в этой стране и раньше, и сейчас она далеко не единственная, кто выполняет подобную функцию. Так, в мечети Центра исламских женских исследований (Zentrum für Islamische Frauenforschung und Förderung (ZIF)) в Кёльне

¹ Коран. Перевод смыслов Э. Кулиева

² *Oltermann P.* Liberal Berlin mosque to stay open despite fatwa from Egypt [Электронный ресурс] // URL: <https://www.theguardian.com/world/2017/jun/25/ibn-rushd-goethe-mosque-berlin-seyran-ates-egypt-fatwa-burqa-niqab/> (дата обращения: 06.12.2019).

³ *Михалева А. В.* Исламский феминизм Сейран Атеш. С. 71–72.

уже на протяжении многих лет молитвы проводит одна из самых влиятельных в Германии женщин-мусульманок, исследователь и богослов немецкого происхождения Рабейя Мюллер (род в 1957 г.)¹.

В конце 1970-х годов, будучи католичкой, после тщательного изучения ряда религий — ислама, протестантизма, буддизма, индуизма и иудаизма, она в конечном счете приняла ислам. К настоящему времени Рабейя Мюллер на протяжении многих лет возглавляет Центр исламских женских исследований (ZIF), является членом Европейской ассоциации по преподаванию мировых религий (EAWRE), одним из основателей Либерального исламского союза (LIB), консультативным советником Кафедры исламско-религиозных исследований при Университете Эрлангена-Нюрнберга и членом ряда других организаций.

Деятельность Общества исламских женских исследований (ZIF) в Кёльне, в котором Рабейя Мюллер является имамом, направлена на разработку нейтрального в гендерном отношении понимания Корана². Мюллер убеждена в необходимости принятия мер по обеспечению гендерного равенства в мусульманских общинах. Женщины, по ее мнению, должны осознать, что они также составляют важную часть исламского общества, а потому должны иметь возможность получить соответствующее религиозное образование, иметь право толковать и трактовать предписания Корана со своей точки зрения, а также получить признание со стороны широкой общественности, для чего необходимо достичь согласия и понимания с основными религиозными организациями Германии, которые контролируют процесс получения богословского образования в стране (в частности, с Координационным советом мусульман (KRM))³.

Помимо молитв, Рабейя Мюллер сама проводит некоторые религиозные обряды (например, обряды бракосочетания), а также принимает активное участие в составлении религиозных учебников и подготовке преподавателей по исламским дисциплинам. Один из ее последних проектов — работа в качестве редактора над новым межконфессиональным женским журналом, который фокусируется на феминистско-богословских вопросах⁴.

¹ *Hummel U.* Portrait of the theologian Rabeya Muller: equality in the name of Islam [Электронный ресурс] // URL: <https://en.qantara.de/content/portrait-of-the-theologian-rabeya-muller-equality-in-the-name-of-islam/> (дата обращения: 06.12.2019)

² *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority.* Ed. by M. Bano, H. Kalmbach. Leiden: Brill, 2011. P. 449; *Herweg R., Matthiae G., Müller R.* Erfahrungsbericht aus dem Ersten Interreligiösen Feministischen Lehr- und Lernhaus // *Journal of the European Society of Women in Theological Research.* 2009. № 17. P. 137.

³ *Hummel U.* Portrait of the theologian Rabeya Muller: equality in the name of Islam [Электронный ресурс] // URL: <https://en.qantara.de/content/portrait-of-the-theologian-rabeya-muller-equality-in-the-name-of-islam/> (дата обращения: 06.12.2019)

⁴ *Hummel U.* Portrait of the theologian Rabeya Muller: equality in the name of Islam. Ibid.

Другой яркий пример женщины-имама — исламский богослов и ученый, лектор Академии мировых религий в Гамбургском университете Халима Краузен (род. В 1949 г.). Она воспитывалась в протестантской семье, а к исламу пришла во время знакомства с мусульманской культурой в исламских странах, в некоторых из них затем получала исламское теологическое образование.

В 1980-х гг. Халима Краузен совместно с членами Исламского центра Гамбурга (IZH) участвовала в проекте по переводу Корана с комментариями на немецкий язык, а также занималась переводом сборников хадисов и работ по исламскому праву. В 1985 г. она стала одной из основательниц Центра межрелигиозного диалога в Академии мировых религий в Гамбургском университете, позже присоединилась к Бендорфскому форуму — благотворительной организации, участниками которой являются буддисты, христиане, мусульмане и индуисты, и деятельность которой направлена на расширение диалога между представителями различных религий и культур. В 1993 г. она выступила сооснователем ассоциации, которая занимается разработкой учебных планов и материалов для образовательных учреждений не только Германии, но и других европейских стран, а в 1996 г. стала преемницей имама Мехди Разви, лидера немецкоязычной мусульманской общины Гамбурга, и в этой роли пребывала до 2014 г., полноценно осуществляя функции имама и отвечая за богословское образование общины¹.

Стоит отметить, что Халима Краузен не привержена радикально-феминистской идее толкования Корана, поскольку, по ее утверждению, свою религиозную и общественную деятельность она посвящает представителям обоих полов. Она стремится к принципу равенства между людьми, следуя заветам аятов: «Верующие мужчины и женщины являются помощниками и друзьями друг другу...» (Коран, 9: 71) и «Воистину, для мусульман и мусульманок... Аллах уготовил прощение и великую награду» (Коран, 33: 35)². Известен случай, когда Халиме Краузен было предложено провести пятничный намаз и хутбу вместо действующего имама, однако некоторые прихожане поставили под сомнение легитимность ее действий, после чего она отказалась от своего намерения, заявив, что, пока среди прихожан по этому вопросу не будет консенсуса, она не имеет права совершать богослужение. Когда этот эпизод получил известность, тексты ее проповедей на регулярной основе стали распространяться по электронной почте, публиковаться на различных сайтах и теперь используются не только мусульманами, но и христианами, и иудеями.

¹ Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority. Pp. 441–443.

² Ibid.

В настоящее время, помимо участия в деятельности вышеперечисленных организаций и обществ, Халима Краузен проводит открытые лекции в Исламском центре Гамбурга и участвует в разработке учебных материалов для различных образовательных учреждений¹.

Таким образом, Рабейя Мюллер и Халима Краузен являют собой яркий пример того, как женщины-мусульманки могут стать лидерами местной мусульманской общины. При этом их деятельность выходит далеко за ее рамки: они не только состоят членами нескольких исламских организаций и обществ, но и активно участвуют в образовательном процессе, распространяя исламские знания и призывая к современному прочтению Корана, а также к справедливости и равенству людей, вне зависимости от гендерной, этнической и религиозной принадлежности.

§ 3. Заключение

Современные реалии требуют выработки новых подходов к пониманию традиционных норм ислама. Еще больше данная необходимость объясняется той средой, в которой проживают современные европейские, в частности немецкие, мусульмане. Появляется все больше мусульман, которые стремятся осмыслить диктуемые окружением религиозные нормы — ученых, общественных активистов и даже политиков. Для них все больше становятся характерны идейная открытость и стремление к пересмотру традиционных практик и ценностей ислама, религиозный и идейный плюрализм, признание существующих политических институтов страны, либерализация в области семейных и гендерных отношений, а также возросший уровень терпимости к взглядам и убеждениям, отличающимся от общепринятых. Их взгляды основываются на масштабной идее «примирения» ислама с ценностями либерального немецкого общества и на стремлении выработать такую стратегию сосуществования и интеграции, при которой исламские нормы не вступали бы в конфронтацию с основополагающими принципами западной культуры.

Такие попытки проявляются в рождении определенных форм ислама — например, стратегии правовой интеграции Бассама Тиби, получившей название «евроислам», или «гендерного джихада», как в случае с активистками исламского феминизма — Сейран Атеш, Рабейи Мюллер, Халимы Краузен. При этом поиск варианта оптимального взаимодействия между представителями немецкого большинства и мусульманского меньшинства — это тот вызов, который имеет первостепенную

¹ Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority. Pp. 441–443.

значимость для дальнейшей гармонизации интеграционных процессов не только в Германии, но и во всей Европе.

Литература

Ates S. Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben koennen. Berlin: Ullstein. 2011 (Kindle File Format). 4457 p. (in German).

Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority. / Ed. by M. Bano, H. Kalmbach. Leiden: Brill, 2011. Pp. xvii, 581.

Duderija A., Rane H. Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates. London: Palgrave Macmillan. 2019. VIII. 259 p.

Herweg R., Matthiae G., Müller R. () Erfahrungsbericht aus dem Ersten Interreligiösen Feministischen Lehr- und Lernhaus // Journal of the European Society of Women in Theological Research. 2009. № 17. Pp. 135–144 (in German).

Schirin A.-M. Dialogue as a governmental technique: managing gendered Islam in Germany // Feminist review. 2011. No. 98. Pp. 9–27.

Tibi B. Islam Between Culture and Politics. London: Palgrave Macmillan, 2001. XVII, 271 p.

Михалева А. В. Исламский феминизм Сейран Атеш // Вестник Пермского научного центра. 2018. № 4. С. 62–74.

Михалева А. В. Исламское обновление Сейран Атеш: теологические аспекты // Вестник ПНИПУ. Серия: «Культура. История. Философия. Право». 2019. № 1. С. 18–31.

Мухетдинов Д., Бородай С. Ислам в Европе: учеб. пособие. М.: ИД «Медина», 2016. 240 с.

Мухетдинов Д. Исламский неомодернизм: эскиз обновленческой программы // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 2. С. 48–70.

Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследование по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.

References

Ates S. (2011). *Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben können*. Berlin: Ullstein.

Bano M., Kalmbach H. E. (eds) (2011). *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill. 582 p.

Duderija A., Rane H. (2019). *Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates*. London: Palgrave Macmillan. 259 p.

Herweg R., Matthiae G., Müller R. (2009) Erfahrungsbericht aus dem Ersten Interreligiösen Feministischen Lehr- und Lernhaus. *Journal of the European Society of Women in Theological Research*. No. 17. Pp. 135–144.

Schirin A.-M. (2011) Dialogue as a governmental technique: managing gendered Islam in Germany. *Feminist Review*. No. 98. Pp. 9–27.

Tibi B. (2001) *Islam Between Culture and Politics*. London: Palgrave Macmillan. 271 p.

Mikhalyova A. V. (2018) Islamskiy feminism Seyran Ates [Islamic Feminism of Seyran Ates]. *Vestnik Permskogo nauchnogo tsentra*. No. 4. Pp. 62–74.

Mikhalyova A. V. (2019) Islamskoe obnovenie Seyran Ates: teologicheskie aspekty [Islamic Renewal of Seyran Ates: Theological Aspects]. *Vestnik PNIPU. Kultura. Istoria. Filosofia. Pravo*. No. 1. Pp. 18–31.

Novikova O. N. (2008) Islam v Evrope: puty adaptatsii k novym usloviyam [Islam in Europe: Ways to Adapt to New Conditions]. *Aktual'nye problem Evropy*. No. 1. Pp. 188–213.

Filippova A. K. (2019) Problema sovместимости norm islama i tsennostey sovremennogo nemetskogo obshestva [The Problem of Compatibility of Islamic Norms with Values in Modern German Society]. *Voprosy studentcheskoy nauki*. Saint Petersburg. Vol. 3 (31). Pp. 127–133.

Mukhetdinov D., Boroday S. (2016) Islam v Evrope: uchebnoe posobie [Islam in Europe: Handbook]. Moscow: Medina. 240 p.

Mukhetdinov D. (2019) Islamskiy neomodernizm: eskiz obnovencheskoy programmy [Islamic Neomodernism as a Sketch of the Renewal Program]. *Islam v sovremennom mire*. T. 15. No. 2. Pp. 48–70.

THE LIBERAL (PROGRESSIVE) ISLAMIC THEOLOGY IN PRESENT- DAY GERMANY: MAIN FIGURES

Abstract. The article discusses the manifestations of liberal Islam that are currently observed in Germany. The questions to what extent Islam has adapted to the new environment and values, and what methods and practices are proposed by German Muslims in order to make Islamic traditional norms compatible with fundamental Western values are raised. As examples are taken the concept of “Euro-Islam” by Bassam Tibi, as well as the activities of German Islamic activists Seyran Atesh, Rabeya Müller and Halima Krausen are taken as exempl.

Keywords: liberal Islam, Germany, Euro-Islam, Islamic feminism, Western values.

Abdula A. KAMAEV,

imam, Spiritual Board of Muslims of Russian Federation,
lecturer, Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).
E-mail: abdulahazrat@gmail.com



**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. Панышин (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: 19.12.2019. Подписано к печати: 26.12.2019. 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:

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
Vsevolod Zolotukhin (Moscow, Russian Federation)

Founder&Publisher:

Medina Publishing Ltd.
12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation.
Tel:/ Fax: 007 (499) 763-15-63
E-mail: info@idmedina.ru
Website: www.idmedina.ru

General manager:
The editorial staff:

Ildar Nurimanov
Vs. Zolotukhin (Managing Editor in Charge), N. Sborovskaya (Scientific Editor), A. Konkova (Literary Editor, proofreading), A. Khabutdinov (Scientific consultant), P. Khoroshilov (translator), A. Safina (Subscription manager), A. Panshin (designer, Crafty coder).

Registration:

Islam in the modern world is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor).

PI certificate number FS 77-65168 on 28.03.2016.

The journal's materials are compliant with the Federal Law № 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of Children from Information Harmful to Their Health and Development" and classified as suitable for people aged 12 and over.

Islam in the modern world promotes an academic and critical examination of the history and contemporary philosophical, political, social and cultural aspects of Muslim societies. *Islam in the modern world* actively engages theoretical and empirical studies and by so doing promotes a critical understanding of the complex nature of ideas, values, social configurations and material realities of events associated with the development of Islam and Muslim societies. *Islam in the modern world* provides a forum for the interdisciplinary examination of diverse issues based on solid research and critical readings of developments in the modern world.

Islam in the modern world is subject to a peer review process.

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet (www.arpk.org) network – **94107**.

Put into production: 19.12.2019. Signed in print: 26.12.2019.
1000 copies



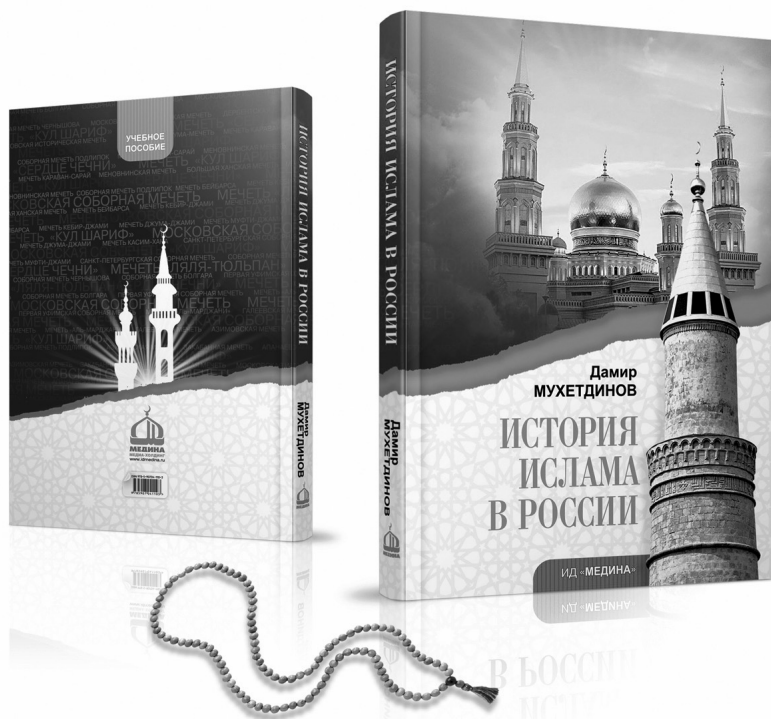
ISLAM IN THE MODERN WORLD

© 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. —

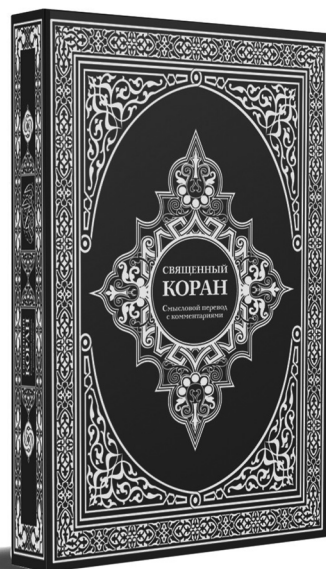
(Исламский и доисламский мир: история и политика).

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.

