

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

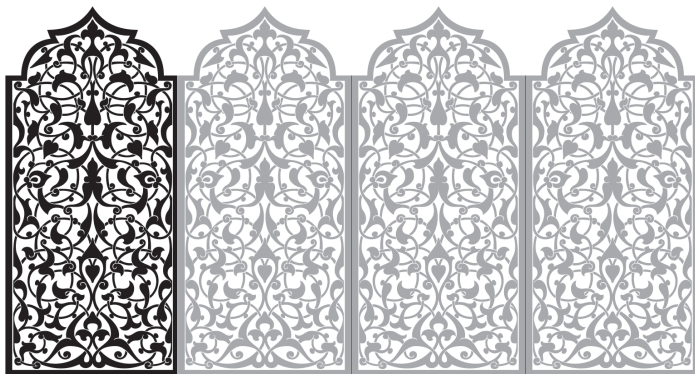
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

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

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



Том 16 / № 1 / март / 2020

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Председатель международного редакционного совета

Гайнутдин (Гайнутдинов) Равиль Исмагилович (муфтий шейх), канд. филос. наук, пред. Централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Российской Федерации (ДУМРФ), пред. Централизованной мусульманской религиозной организации Совет муфтиев России (СМР), сопред. Межрелигиозного совета России, член Высшего Совета Всемирной ассамблеи по сближению мазхабов, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Сопредседатели редакционного совета

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

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

Васильев Алексей Михайлович, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, почетный президент Института Африки Российской академии наук, зав. каф. африканистики и арабистики Российского университета дружбы народов, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания РФ, член научного совета при Совете Безопасности РФ (Москва, Россия).

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

Кропачев Николай Михайлович, д-р юрид. наук, проф., член-корреспондент Российской академии наук, предс. Общественного совета при Министерстве юстиции РФ, предс. Ассоциации ведущих университетов России, председатель Совета ректоров вузов СЗФО, ректор Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, 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. ДУМРФ, ректор Московского исламского института, проф. Санкт-Петербургского государственного университета, член Общественной палаты Российской Федерации, член Комиссии по совершенствованию законодательства и правоприменительной практики Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член рабочей группы Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации, член Общественного совета при Федеральном агентстве по делам национальностей Российской Федерации, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).

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

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

Акаев Вахит Хумидович, д-р филос. наук, проф., действ. член Академии наук Чеченской Республики, гл. науч. сотр. Комплексного научно-исследовательского института имени Х. И. Ибрагимова Российской

академии наук, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Грозный, Россия).

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

Гаман-Голутвина Оксана Викторовна, д-р полит. наук, проф., зав. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, пред. Экспертного Совета РГНФ по политологии, философии, социологии, юриспруденции и науковедению, председатель Федерального учебно-методического объединения в системе высшего образования по укрупненной группе специальностей и направлений подготовки 41.00.00 Политические науки и регионоведение, президент Российской ассоциации политической науки, член Экспертного совета грантовой программы Президента РФ по поддержке молодых ученых, действ. член Академии политической науки РФ (Москва, Россия).

Горшков Михаил Константинович, д-р филос. наук, действ. член Российской академии наук, директор Института социологии Российской академии наук, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации, член экспертного совета по научным проектам Российского научного фонда (Москва, Россия).

Делокаров Кадырбеч Хаджумарович, д-р филос. наук, проф. каф. ЮНЕСКО Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).

Дербисали Абсаттар Багисбаевич, д-р филол. наук, проф., действ. член Академии Высшей школы Республики Казахстан, директор Института востоковедения им. Р. Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (Алматы, Казахстан).

Дробижева Леокадия Михайловна, д-р ист. наук, проф., гл. науч. сотр., руководитель Центра межнациональных отношений Института социологии Российской академии наук, член комиссии по мониторингу и разрешению конфликтных ситуаций в сфере межнациональных отношений, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

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

Зорин Владимир Юрьевич, д-р полит. наук, канд. ист. наук, проф., зам. директора Института этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член Президиума, пред. комиссии по мониторингу и разрешению конфликтных ситуаций в сфере межнациональных отношений Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям,

член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Ибрагим Тауфик Камель, д-р филос. наук, проф., гл. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии, пред. Российского общества исламоведов (Москва, Россия).

Кемпер Михаэль, Ph. D. (Hist.), проф. сектора Европейских исследований факультета гуманитарных наук Амстердамского университета (Амстердам, Нидерланды).

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

Кныш Александр Дмитриевич, д-р ист. наук, проф. восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия), проф. исламоведения, проф. каф. ближневосточных исследований Мичиганского университета (Энн-Арбор, США).

Косач Григорий Григорьевич, д-р ист. наук, проф. каф. современного Востока факультета истории, политологии и права Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета, эксперт Института Ближнего Востока (Москва, Россия).

Ланда Роберт Григорьевич, д-р ист. наук, проф., гл. науч. сотр. Центра исследований общих проблем современного Востока Института востоковедения Российской академии наук, член научного совета Российской академии наук по проблемам стран Африки при отделении глобальных проблем и международных отношений Российской академии наук (Москва, Россия).

Мейер Михаил Серафимович, д-р ист. наук, проф., президент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

Михайлов Вячеслав Александрович, д-р ист. наук, проф., зав. каф. национальных и федеративных отношений Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, член Президиума, руководитель рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Пляйс Яков Андреевич, д-р ист. наук, д-р полит. наук, проф. Департамента политологии Финансового университета при Правительстве Российской Федерации (Москва, Россия).

Понеделков Александр Васильевич, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политологии и этнополитики, зав. лабораторией проблем повышения эффективности государственного и муниципального управления Южнороссийского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии (Ростов-на-Дону, Россия).

Попова Ирина Фёдоровна, д-р ист. наук, профессор, директор Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия).
Рамадан Тарик, Ph. D. (Arabic and Islamic Studies), проф. современного исламоведения, Оксфордский университет, президент Европейской мусульманской сети (Брюссель), член Международного союза мусульманских ученых (Оксфорд, Соединённое Королевство Великобритании и Северной Ирландии).

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

Соловьев Александр Иванович, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политического анализа факультета государственного управления Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, проф. кафедры политической теории факультета политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по политологии (Москва, Россия).

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

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

Тимофеева Лидия Николаевна, д-р полит. наук, проф., зам. зав. каф. политологии и политического управления Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, действ. член Академии политической науки, вице-президент, пред. правления Российской ассоциации политической науки (Москва, Россия).

Фролов Дмитрий Владимирович, д-р филол. наук, проф., член-корр. Российской академии наук, зав. каф. арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

Хайретдинов Дамир Зинюрович, канд. ист. наук, зам. пред. ДУМ РФ по делам образования, науки и культуры, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).

Шабров Олег Федорович, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политологии и политического управления Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, президент Академии политической науки (Москва, Россия).

Шарков Феликс Изосимович, д-р социол. наук, проф., зам. декана факультета журналистики, зав. каф. общественных связей и медиаполитики Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, проректор по науке Академии труда и социальных отношений, президент Международной академии коммуникологии, эксперт Российского экспертного совета по оценке журналов, предложенных для включения в состав SCOPUS (RCAB/ ECSAC for SCOPUS) (Москва, Россия).

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Хабутдинов Айдар Юрьевич, пред. редколлегии, д-р ист. наук, проф., проф. кафедры теории и истории права и государства, Казанский филиал ФГБОУ ВО «Российский государственный университет правосудия», профессор Института международных отношений, ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», член экспертного совета ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии (Казань, Россия).

Члены редакционной коллегии:

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

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

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

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

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

© 2020 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2020 ООО «Издательский дом “Медина”»

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Мухетдинов Д. В.

Демократия в свете исламской политической морали:
концепция Халеда Абу эл-Фадла 27

Хайрутдинов А. Г.

Прижизненные корановедческие публикации Мусы Бигеева
в турецком журнале «Yeni Selâmet» 43

Адыгамов Р. К.

Татарские улемы об особенностях поста у мусульман
Поволжья и северных регионов: вчера и сегодня 61

Хабибуллина Г. Ю.

Осмысленность и ответственность в дискурсе ислама 73

Имамутдинова З. А.

Эволюция традиции чтения Корана у татар и башкир
от Средневековья до эпохи правления Екатерины II 83

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Фролова Е. А.

«Арабский разум» в исламской культуре.
От Средних веков к Новому времени 107

Степанянц М. Т.

Философско-мировоззренческие основания
политического ислама Индии и Пакистана 127

Насыров И. Р.

Абу Хамид ал-Газали в отечественном исламоведении:
советский и раннепостсоветский периоды 147

Юзеев А. Н.

Татарская философия: общее и особенное (Новое и Новейшее
время — конец XVIII — первая половина XX в.) 161

Федорова Ю. Е.

К вопросу о философском контексте поэм Ф. Аттара 179

МОЛОДЫЕ ГОЛОСА

Гаджиев Т. Ф.

Ещё раз к вопросу об исламизации Индонезии 193

РЕЦЕНЗИИ

Ефремова Н. В.

Рецензия на книгу: *Мухетдинов Дамир* Современные
исламские мыслители / Санкт-Петербургский гос. ун-т;
Московский исламский ин-т. — Серия: «Возрождение
и обновление». — М.: ИД «Медина», 2020. — 448 с. 213

Мухаммад Имара (1931–2020).

Некролог

218



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005

Published quarterly

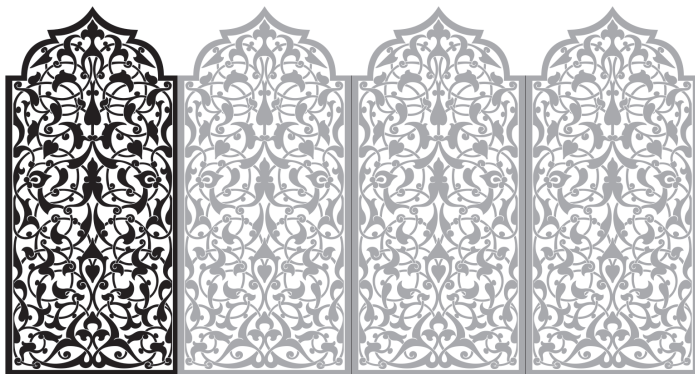
The journal is in the list of leading peer-reviewed scientific journals and publications, where major scientific results of dissertations for academic degrees of doctor and candidate of sciences are to be published in the fields on sciences according to the

Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

07.00.00 Historical Sciences and Archaeology,

23.00.00 Political Science,

26.00.00 Theology



2020

vol. 16

no. 1

March

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

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

Co-chairmen of the editorial board

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

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

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

Kropachev, Nikolay, Dr. Sci. (Law), prof., corresponding member of the Russian Academy of Sciences, head of the Public Council of the Ministry of Justice of the Russian Federation, head of the Council of Rectors of the Northwest Federal District, rector of Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, 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).

Khairetdinov, 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

© 2020 The editorial board of "Islam in the Modern World"

© 2020 "Medina" Publishing House LLC

CONTENTS

THEOLOGICAL THOUGHT IN ISLAM

Damir V. Mukhetdinov

Democracy from the Point of View of Islamic Political Ethics:
Khaled Abou El Fadl's Doctrine 27

Aidar G. Khairutdinov

Musa Bigeev's Works on the Qur'an Published During
His Lifetime in the Turkish Magazine "Yeni Selâmet" 43

Ramil K. Adygamov

The Tatar 'Ulama' on the Features of Fasting Among the Muslims
of Volga Region and North of It: Past and Present 61

Gulfiya Yu. Khabibullina

Meaningfulness and Responsibility in Islamic Discourse 73

Zilya A. Imamutdinova

Evolution of Tatar and Bashkir Qur'an Reading Tradition
from the Middle Ages till Catherine the Great's Epoche 83

PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM

Evgeniya A. Frolova

The 'Arab Reason' in Islamic Culture from
the Middle Ages till the Modern Age 107

Marietta T. Stepanyants

Philosophical and Worldview Grounds
of Political Islam of India and Pakistan 127

Ilshat R. Nasyrov

Abu Hamid al-Ghazali in Russian Islamology:
Soviet and Early Post-Soviet Period 147

Aidar N. Yuzeev

The Modern Tatar Philosophy: General and Particular Traits 161

Yulia E. Fedorova

The Philosophical Context of F. ʿAttar's Poems 179

YOUNG VOICES

Tamerlan F. Gadzhiev

One More Time on the Islamization of Indonesia 193

REVIEWS

Natalia V. Efremova

Review: Damir V. Mukhetdinov. *Sovremennie
islamskie mysliteli* [The Modern Muslim Thinkers].
Moscow: Medina, 2020. 448 p. 213

Muhammad ʿImara (1931–2020).	Obituary	218
-------------------------------------	----------	-----



ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ







26.00.01 Теология

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-27-42

Д. В. Мухетдинов

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

ДЕМОКРАТИЯ В СВЕТЕ ИСЛАМСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МОРАЛИ: КОНЦЕПЦИЯ ХАЛЕДА АБУ ЭЛ-ФАДЛА

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

канд. полит. наук, ректор.

Московский исламский институт

(109382, г. Москва, пр. Кирова, 12);

проф., директор Центра исламских исследований Восточного

факультета. Санкт-Петербургский государственный университет

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

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация: Данная статья посвящена анализу политико-правовой концепции исламского мыслителя Х. А. эл-Фадла. Эта концепция оценивает потенциал исламской традиции для легитимации демократии. В статье говорится, что концепция эл-Фадла является не очередным проектом «исламской демократии», а анализом взаимосвязи демократического этоса и исламских политических ценностей. Показывается, что адекватное понимание данной взаимосвязи требует осмысления коранической антропологии — в частности, идеи человеческого призвания. Обосновывается логический переход от признания суверенитета Бога и статуса человека в качестве Его земного наместника к недопустимости узурпации власти. В статье доказывается, что эл-Фадл допускает историческую изменчивость форм сдержек и противовесов, препятствующих узурпации власти. Следовательно, им акцентируется именно демократический этос, а не частная политическая теория или конкретный политический режим. Отмечается неправомерность монополизации демократического этоса западной культурой,

с одной стороны, и монополизации шариата исламистами — с другой. В заключении автор очерчивает общее понимание природы шариата и шариатских оснований политической практики в концепции эл-Фадла.

Ключевые слова: демократический этос, шура, справедливость, политические добродетели, права человека, женский вопрос, шариат.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Демократия в свете исламской политической морали: концепция Халеда Абу эл-Фадла // Ислам в современном мире. 2020; 1: 27–42;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1-27-42

Статья поступила в редакцию: 15.11.2019

Статья принята к публикации: 09.01.2020

Халед Абу эл-Фадл (р. 1963) — американский юрист и исламовед кувейтского происхождения, профессор Школы права Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе, специалист в области международных прав человека, исламского права, теории правовых систем. Его исследования в первую очередь обращаются к проблеме совместимости демократии и ислама. Основополагающая идея эл-Фадла, если выразить ее в форме простой смысловой связи, заключается в следующем: ислам естественным образом ведет к плюралистическому и демократическому этосу, который, в свою очередь, способствует реализации основных прав человека. Разумеется, речь идет о внутренней, потенциальной нормативности ислама — т. е. о том, что ислам в принципе и без всякого концептуального насилия подлечит такому истолкованию, — а не о простом историческом описании путей его развития. Тем не менее любая идея подобного рода оказывается многосоставной и неизбежно балансирует между нормативной и дескриптивной претензией, поскольку не может совсем отказаться от описания определенных демократических тенденций в самом историческом исламе: как на практике, так и в теории, разрабатываемой многими выдающимися мыслителями (не говоря уже об источниках религии — Коране и Сунне).

Аргументацию эл-Фадла в защиту собственной точки зрения скептик вправе предварить достаточно формальным замечанием: если Аллах знал о демократии, то почему же Он не призвал к ней непосредственно Своим Писанием? Ответ, по всей видимости, состоит в том, что Коран (едва ли сводимый к правовому сборнику) в первую очередь задает этический горизонт, делающий возможным вполне естественный переход к демократическому этосу. Действительно,

в Коране не употребляется соответствующее слово — «демократия», однако подобное наблюдение не доказывает, что идея демократии (или, скорее, демократический этос) противоречит ценностному содержанию Корана. Строго говоря, тот очевидный факт, что демократия по своему генезису является *внекоранической* концепцией, не делает ее чуждой ни духу, ни букве (поскольку именно буква выражает дух) Писания. Не делает ее *антикоранической* или же совершенно чуждой кораническому мировидению. Сам текст содержит свидетельства в пользу моральной оправданности демократии, а также указания на определенные демократические *принципы* (при этом статус данных принципов — этический, а не политический в сугубо техническом смысле) или же на прототипы/аналоги данной идеи. Можно не соглашаться с определенными проектами демократии, конкретными моделями — в том числе теми, которые предлагает эл-Фадл, — однако необходимо признать, что отсутствие понятия «демократия» в Коране и Сунне *само по себе* ничего не опровергает (как, впрочем, и не доказывает). Абу эл-Фадл отмечает, что тезис о рождении современной демократии в ином (не исламском) контексте, т. е. мысль об отсутствии непосредственной *генетической* связи между современными демократическими системами и исламом, не может выступать серьезным возражением против развиваемой им теории:

«...и демократия, и ислам определяются в первую очередь своими моральными ценностями, а также преданным отношением своих сторонников, но никак не способами, с помощью которых эти ценности и обязательства применяются. Если мы сосредоточимся на рассмотрении этих фундаментальных моральных ценностей, то мы увидим, что традиция исламской политической мысли содержит как интерпретационные, так и практические возможности, осуществлением которых может быть демократическая система»¹.

Возможно, эту мысль могло бы прояснить следующее сравнение: в Коране не найти каких-либо упоминаний о законах ядерной физики или же о постулатах специальной теории относительности. Даже если вы сторонник доктрины «исламизации знания», т. е. исходите из того, что Коран уже содержит (пусть на глубоком смысловом уровне и за целой толщей метафор) прообразы формулировок рассматриваемых научных законов, вы все равно не сможете отрицать отсутствие конкретных формул, специальной лексики, т. е. их *прямых формулировок*. Впрочем, программа «исламизации знания»

¹ El Fadl Kh. A. Islam and the Challenge of Democracy // Boston Review. 2003. Vol. 28. No. 2, April/May. P. 5.

берется нами в качестве крайнего случая. Разумеется, ее отличают неадекватные представления как о природе науки, так и о самом Писании. Коран описывают в качестве всеобъемлющего протонаучного текста. Однако та же самая логика лишает Писание подлинного духовно-этического измерения.

Для сторонника «исламизации знания» наука образует серию завершенных учений, а не парадигматически ограниченное и принципиально опровергаемое знание, производимое вполне мирской корпорацией ученых. В действительности же любое научное знание содержит в себе нечто гипотетическое (это не основание сразу сбрасывать его со счетов, поскольку любая критика научной теории вполне конкретна), а потому не может служить в качестве герменевтической оптики для интерпретации Корана. Толкуя Коран в свете *сегодняшнего* научного знания, мы невольно ставим его в зависимость от наших ненадежных эмпирических суждений.

Разумеется, наше сравнение, как и любое другое, имеет свои недостатки. И все же выводы, которые можно из него сделать, вполне понятны: Коран не призывает к установлению конкретных политических систем, подобно тому как он не формулирует конкретные научные теории. Таким образом (и это важное замечание), эл-Фадл не предлагает своеобразную версию некоей «исламизированной демократии» и не устанавливает прямую связь между демократией и историческим исламом. Скорее, его тезис касается именно *совместимости* ислама и демократии или даже более — соответствия демократии исламским ценностям. Согласно анализу эл-Фадла, исламская традиция плюралистична и включает в себя ряд концептов, которые можно сравнить с таковыми в современных демократиях. Один из них — необходимость проведения консультаций — т. н. *шура*. Кораническая шура — это не какой-то конкретный политический механизм или простой формально-процедурный принцип, призванный заменить современные демократии (никакого детального правового описания реализации шуры в Коране или хадисах обнаружить невозможно). Эл-Фадл отмечает, что в широком смысле шура означала сопротивление автократии, которая введена силой или поддерживает угнетение, т. е. в первую очередь представляла собой моральную установку, которая по-своему осуществлялась во времена Пророка (и по-своему осуществляется в современных демократиях).

В связи с этим американскому мыслителю важен именно демократический этос (т. е. *этика шуры*) — важен тот факт, что Коран поручает людям реализовывать его принципы коллективно, но никак не узкая трактовка шуры как процедуры совещания с особой группой людей, достойной консультации (как шура стала пониматься в IX в.). *Историческая шура* имеет значение исключительно в качестве примера

осуществления *этики шурь*. Коран, по наблюдению эл-Фадла, предписывает даже пророку Мухаммаду решать практические вопросы, совещаясь с общиной. Кроме того, добавляет американский мыслитель, ранние мусульманские правоведы соглашались друг с другом в том, что правительство существует по договору между правителем и управляемыми. Имелись некоторые допустимые расхождения во мнениях относительно статуса этого договора, но все были согласны, что в той или иной форме правительству требуется добровольная народная поддержка. Данный взгляд базируется на классической идее *бай'а*, или клятвы верности. Особо отметим этот момент: в соответствии с примером пророка Мухаммада, для того чтобы быть легитимными, правительства должны получать одобрение со стороны народа. У правоведов не было согласия относительно того, как и от кого получить эту клятву и что делать в случае, если таковой не последовало. Но все они придерживались принципа управления по взаимному согласию¹.

Согласно эл-Фадлу, ссылающемуся в данном случае на Ибн Халдуна, исламская политическая теология отвергает как власть старейшин или же наиболее сильных членов племени (т. е. не принимает «*трайбализм*» как таковой), так и наследственную монархию. Халифат, провозвестником которого стал ислам, означает не конкретную политическую систему (форма реализации халифата зависит от места и времени), но принцип *верховенства права*, который воплощается в исторически изменчивых формах. Главный вклад мусульман в осмысление политики и права — это создание первой, по сути, философии права (*усул ал-фикх*), о чем говорит и марокканский мыслитель М. Абид ал-Джабири. Основная интенция науки об основах права (т. е. философии права) — найти способы сократить произвол тех или иных акторов, вовлеченных в осуществление закона. Закон призывает справедливости, и даже если самого наличия закона недостаточно для установления царства справедливости, он обеспечивает пространство для вынесения правосудных решений. Идея действующего механизма сдержек и противовесов, необходимого для торжества правового порядка, не родилась в Новое время в голове Монтескье и иных теоретиков разделения властей, но всегда принадлежала философии права, разрабатываемой мусульманами. Демократия, наилучшим образом поддерживающая механизм сдержек и противовесов, по словам эл-Фадла, является нравственным достоянием (а не просто частной политической системой) — идеалом, который не входил в противоречие с исламом, по крайней мере, с его источниками как

¹ См.: *El Fadl Kh. A. Islam and the State: A Short History* // Benard C., Hachigian N. (eds.) *Democracy and Islam in the New Constitution of Afghanistan*. Conference Proceedings, Rand Corporation and Center for Asia Pacific Policy, March, 2003. Pp. 13–16.

религии. Кроме того, демократия также не противоречит и размышлениям выдающихся исламских правоведов.

Почему же в таком случае существует столько препятствий на пути установления демократии в мусульманских странах? Повторим: речь не идет о некоей «американской демократии» и навязывании чуждых институтов извне. Вопрос касается того, чем ограничен потенциал государств с мусульманским большинством в деле развития демократических институтов на *их внутренней основе*. Американский теоретик права выделяет два вида причин: (1) связанные с укоренившимся в мусульманских странах авторитаризмом (для этого, в свою очередь, существовал ряд исторических предпосылок, которые мы не станем здесь разбирать); (2) связанные с концептуальными трудностями, сохранившимися в самом исламском наследии, — к ним, в частности, относится вопрос о том, как совместить идею абсолютного верховенства Божественной власти и идею народа, понимаемого в качестве источника власти.

Как мы говорили выше, американский мыслитель рассматривает демократию в качестве нравственного достояния человечества. В чем же, по мнению эл-Фадла, заключается моральная сила демократии? Демократический этос (частная реализация которого связана с политическим измерением) предполагает такое отношение к человеку, которое соответствует его высокому статусу в качестве наместника Аллаха на земле:

«Вот твой Господь сказал ангелам: “Я создам наместника на земле”. Они ответили: “Неужели Ты поставишь здесь того, кто будет распространять нечестие и проливать кровь? Ведь мы восхваляем Тебя и славим Твое святое (имя)?” Он сказал: “Я знаю то, что не знаете вы”» (Коран, 2: 30)¹.

Данный аят признает особую космологическую роль человека как носителя свободы и ответственности. Именно с этим признанием, как полагает эл-Фадл, исламская традиция связывала три основополагающие ценности в сфере социальной организации и политического правления, а именно: (1) достижение правосудия (путем сотрудничества различных социальных акторов), поскольку способность утверждать справедливость трактуется Кораном как уникальная человеческая способность; (2) сопротивление авторитаризму и учреждение консультативного принципа принятия решений — речь идет о консультациях внутри правительства и о консультациях правительства

¹ Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. С. 35.

с народом, т. е. о самоценности политического участия (этики шуры); (3) устранение того, что американский философ-прагматист Дж. Дьюи называл «социальным садизмом» институтов — политическая система не должна унижать человека, устанавливать дистанцию посредством бюрократического отчуждения. Иначе говоря, в ее основании должно лежать сострадание и милосердие к отдельному человеку, а значит, ей следует быть достаточно гибкой, чтобы учитывать проблемы и интересы индивида.

Несмотря на такое понимание человеческого призвания, ислам не склонен идеализировать человека: он принимает во внимание многочисленные пороки, которые мешают людям поддерживать справедливый порядок. Среди этих пороков стоит выделить разобщенность, властолюбие и склонность к соперничеству, парадоксально уживающиеся в человеке с такими добродетелями, как стремление к справедливости и защита слабых. Любой человек, кем бы он ни был, не имеет непосредственного доступа к Божественной воле. Человек лишен также и Божественного совершенства в области познания, воли и суждения. Богооткровение (т. е., с точки зрения верующих мусульман, — Коран) является, таким образом, единственным источником информации о том статусе, которым Всевышний наделил человека. По этой причине исламская традиция рассматривает человеческое достоинство, отраженное в упоминаемом Писанием статусе «наместника», как внутреннюю норму, регулятивный принцип права, которым определена главная цель правовой системы — обеспечение возможностей для эффективного осуществления правосудия. По мнению эл-Фадла, мусульмане несут ответственность за создание управленческих структур, способствующих справедливости и милосердию. Иначе говоря, в той степени, в какой социальный порядок успешен в установлении справедливости и милосердия, он пребывает в согласии с верховной Божественной властью. Сошлемся, например, на следующий аят, провозглашающий принцип шуры и ценность милосердия:

«Это милость Аллаха, что ты был мягок по отношению к ним (верующим). Если бы ты был грубым и жестокосердным, то они непременно покинули бы тебя. Извини же их (вину), попроси для них прощения (Аллаха) и советуйся с ними о делах. Когда же ты примешь решение, то уповай на Аллаха, ведь Аллах любит уповающих (на Него)» (Коран, 3: 159)¹.

Поскольку Коран является последним судьей над любыми человеческими судами, но сам по себе не является социальным актором и в силу этого требует толкования, тезис о Божественном суверенитете

¹ Священный Коран. С. 212.

означает в первую очередь доктрину верховенства права, свободного от произвола индивидов. Идея Бога как источника права, осмысленная иначе, рискует оказаться опасным миражом, иллюзией, будто возможно существование идеальной правовой системы, напрямую освященной Божественным авторитетом. Шариат, идея которого центральна в исламском послании, по мнению эл-Фадла, все же дело человека — дело, к которому того призвал Всевышний, указав на моральные условия, позволяющие исторической правовой системе соответствовать Его воле. Со всей необходимой строгостью данную позицию можно выразить следующим образом: неизбежным человеческим делом является использование собственного разума в процессе *разработки* шариата. Признание Божественного суверенитета в таком случае означает согласие с моральными ограничениями. Их начало лежит в онтологическом достоинстве статуса, которым наделил человека Бог. Таким образом, постижение Божественного закона предполагает усилия человеческого разума и тем самым оставляет место для вполне земной активности.

По этой причине Абу эл-Фадл вводит крайне важное в данном контексте различие между самим правом (идеей шариата или шариатом как идеалом) и конкретными нормами права, на разработку которых в исламе наложены определенные ограничения (например, через классический принцип приумножения добра и сокращения зла). Совокупность созданных человеком норм права при всей чистоте его помыслов и верности этим ограничениям, выведенным из идеи права, никогда, тем не менее, не совпадет с правом как таковым — Божественным шариатом в строгом смысле слова. Иначе говоря, Абу эл-Фадл строго различает шариат в собственном смысле слова и фикх, включающий не только специальную дисциплину, но и разработанные в ее рамках правовые кодексы. В данной трактовке под шариатом подразумевается Божественный закон, работа над поиском которого никогда не будет завершена, поскольку он *всегда* дан в субъективной перспективе человеческой практики, т. е. в оптике фикха. Шариат — это одновременно дело человека и ускользающая от него возможность совершенного понимания Божественной воли¹. Когда факих формулирует позитивную правовую норму, эта *выведенная* норма уже не является Божественным законом, поскольку оказывается результатом человеческой деятельности. Последний по определению допускает улучшение, т. е. движение в сторону еще большего совершенства. Отсюда проистекает важное следствие, а именно: ни одна норма права, в том числе выведенная самым праведным человеком, не может считаться фактическим отражением

¹ См. подробнее: *El Fadl Kh. A. Reasoning with God: Reclaiming Shari`ah in the Modern Age*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2014. Pp. 309–311.

закона, установленного Богом, хотя такая интерпретация Его закона (чем и является норма права) потенциально способна соответствовать Его воле. Таким образом, сила человеческого обоснования предложенной формулировки не зависит от каких-либо ссылок на действительное исполнение Божественной воли.

В связи с этим уместно обратиться к проблеме халифата¹. Как утверждает эл-Фадл, в теории исламская политическая доктрина рассматривала власть халифа (наследника Посланника Аллаха) ограниченной общественным договором о соблюдении правителем принципов шариата. Подобный договор обладал прагматической природой и заключался правителем с теми, кто обладал силой его поддерживать и обеспечивать верность основной массы населения. При этом конкретные нормы шариата не считались (по крайней мере в теории и за некоторыми исключениями) создаваемыми государством — государство обязалось выступать лишь в качестве защитника данных норм, на что и указывал соответствующий договор. Факихи, исламские ученые, занятые выведением и кодификацией конкретных законов, достаточно часто легитимировали несправедливое поведение правителя, т. е. служили его интересам, однако они также могли использовать свой авторитет (история знает такие прецеденты) с целью ограничить несправедливость государственной администрации. Современные версии «исламского государства» во многом лишены даже такой возможности, поскольку превращают факихов в своеобразных наемных чиновников. В итоге грань между защитником шариата и его создателем в случае современных государств становится эфемерно тонкой, а это, в свою очередь, ведет к авторитаризму и уничтожению шариата под шариатскими же лозунгами. С институциональной точки зрения, халиф прошлого был лишь исторически конкретной формой народного представительства всех людей как наместников, обязанных со своей стороны представлять Божественную волю. Если внутренние проблемы данной формы становятся более заметны на занимаемой нами временной дистанции, то сегодня следует искать более эффективные пути реализации идеи представительства. По мнению американского мыслителя, современная демократия куда в большей степени отвечает этой идее, нежели практика *бай'а* первых веков ислама, а значит, в большей степени соответствует достоинству человека.

Абу эл-Фадл убежден, что исполняющим Божественный приказ, т. е. признающим суверенитет Бога, может считаться лишь то правительство, которое не претендует на тотальный контроль над душами, свободой и ответственностью индивидов, т. е. не выдает свой

¹ О халифате как морально-политическом концепте см.: *El Fadl Kh. A. Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. С. 391–415.

условный и относительный суверенитет за абсолютный¹. Условием шариатской легитимности правительства, таким образом, оказывается реализация полученных от Бога принципов справедливости и милосердия, одно из обязательных требований которой — обеспечение правосудия и защита прав человека. Признание ответственности человека за формирование, исполнение решений и оценку деятельности этого правительства не ставит под сомнение верховную Божию власть и не претендует на присвоение абсолютного авторитета Аллаха². Скорее, в таком признании выражается нежелание перекладывать на Него ответственность за неудачи и ужасы земной политики. Претензия тех или иных групп и индивидов на абсолютную власть, в свою очередь, всегда оборачивается жадностью власти над человеческой жизнью и смертью, не знающей иных обозримых пределов, кроме своеволия правителей. В таком случае распространение милосердия и справедливости посредством социального сотрудничества способно отвратить человека от порочной склонности к тирании, т. е. от идолопоклонства земной власти, затмевающего для него святость человеческой жизни и свободы.

Выше мы говорили о правовых принципах, призванных ограничить различные ветви власти. Одним из подобных внутренних ограничений, описываемых в традиционном фикхе, являются *макасид аш-шариа ал-исламийа* — цели шариата. Эти цели, а именно: охрана жизни, охрана беспрепятственного исповедания религии, охрана семьи, охрана разума и охрана собственности, — отражают намерения, в соответствии с которыми должны разрабатываться и применяться конкретные нормы права. Согласно эл-Фадлу, поиск эффективных способов достижения *макасид аш-шариа* — одна из насущных задач современной политической теории и практики, которые не могут быть ограничены в своем поиске ничем, кроме самих *макасид*. Следовательно, примеры прошлого не являются неизменными нормативными моделями, а помогают нам осознать исторические ошибки и служат источниками вдохновения. По мнению американского мыслителя, решение упомянутой задачи сегодня естественным образом подталкивает к принятию и защите международных прав человека, но не в качестве совершенной и не подлежащей обсуждению системы, а как обширной сферы совместной работы ученых и политиков. В такой теоретической перспективе система международных прав человека перестает быть очередным недостижимым для критики идолом и становится платформой продвижения универсальных ценностей.

¹ См., например: *El Fadl Kh. A. The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. San Francisco: HarperOne, 2005. Pp. 30–33.

² *El Fadl Kh. A. Speaking in God's Name: Islamic law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Press, 2001.

Из сказанного выше становится ясно, что исламская традиция содержит идеи представительства, совещания с сообществом и процессуальных гарантов правительственной легитимности (договора, который в современных условиях *функционально замещается* конституцией). Одним из главных препятствий реализации воплощенного в этих идеях демократического потенциала ислама стал колониализм¹, заставивший мусульманские народы забыть о богатстве собственного цивилизационного наследия и лишивший их возможности развить локальные институты. Продуктивность обращения к наследию со стороны посвятивших себя антиколониальной борьбе мусульман была объяснимым образом ограничена конфронтационной установкой. Данная установка предопределяла специфику их герменевтической практики: идеи религиозной традиции толковались в таком ключе, чтобы наиболее резко отделить исламские ценности от ценностей «враждебного» Запада. Мало кто ставил вопрос о соответствии действий европейских народов провозглашаемым ими же ценностям и о последовательности в утверждении демократических идеалов.

Можно сказать, что Запад, подобно мусульманам, лишь сейчас перестраивается для себя демократию и учится относиться к ней серьезно. При этом речь не идет о неизбежном прогрессе. Переложение бремени ответственности на автоматически идущий своим ходом прогресс ничем не отличается от переложения ее на Бога. Поскольку демократия, согласно эл-Фадлу, является практикой свободы, она требует неустанной работы, внимания к изменчивым историческим условиям и творческого подхода. В связи с этим современным мусульманам необходимо проявить твердость и воздержаться от поспешной самоидентификации с тем образом, посредством которого их изображают западные СМИ и популярная культура в целом. Запад не имеет монополии на демократические ценности, а потому роковой ошибкой будет реакционное противопоставление собственной традиции и демократии, якобы отражающей все пороки западного человека. Колониальная система неразрывно связана с нехваткой демократического этоса и отрицанием человеческого достоинства, а потому неправомерно отвергать демократию лишь на том основании, что ее *пропагандируют* на Западе. Сегодня уже не вызывает сомнений, что универсализм оказывается более мощным оружием против рецидивов колониализма, нежели антиколониальные идеологии. Таким образом, утрата антиколониальной повесткой дня своей актуальности определяет задачу современных мусульман — проявить чуткость к тем элементам цивилизации (как западной, так и исламской), которые заключают в себе универсальное содержание. Существование последнего всегда протекает в местных уникальных

¹ El Fadl Kh. A. Reasoning with God: Reclaiming Shari`ah in the Modern Age. Pp. 203–215.

формах, однако не превращается благодаря этому в факультативную частность. Выявление в исламском наследии общезначимых ценностей предполагает отказ от апологетической дискурсивной позиции, повышение уровня самокритики и укрепление духа сотрудничества. Одним (но только одним) из условий успеха данного предприятия является глобальное распространение этоса демократии. Эл-Фадл убежден, что нельзя воспрепятствовать демократическим чаяниям индивида иначе как унижая присущее ему человеческое достоинство. Однако необоснованное ограничение свободы и ответственности человека наносит вред и самим правителям, поскольку, как говорил Н. А. Бердяев, «господин знает лишь ту высоту, на которую его возносят рабы». С этим высказыванием мог бы согласиться и Абу эл-Фадл.

Его решительность в переоценке традиционных ценностей — следствие веры в преобразующую силу религии, которая защищает неотъемлемое право человека самостоятельно определять свою судьбу и не хранить верность культурным формам, если те препятствуют реализации его потенциала. Одна из таких культурных форм, по мнению эл-Фадла, связана с неравноправием мужчин и женщин, которое обычно не воспринимается традиционными мусульманскими обществами в качестве проблемы. Более того, поверхностные апологеты идеализированной истории ислама, неспособные обрести критическую дистанцию по отношению к ней в опоре на исламские ценности, с подозрением относятся к любому упоминанию данной темы. Поскольку источником критики и имманентного обновления для них не могут стать транслируемые самой традицией (всегда неоднородной и плюралистичной) универсальные ценности, разговор о пересмотре устоявшегося порядка неизбежно оценивается ими как орудие культурной интервенции Запада. Эл-Фадл считает отношение к женскому вопросу тестом, определяющим степень готовности современных исламских мыслителей к обновлению собственной традиции путем развития ее потенциала в текущих условиях.

Помимо признания полноты политических прав женщин, американский мыслитель убежден в дозволенности женского руководства пятничной молитвой. По мнению эл-Фадла, дело не ограничивается тем, что женщина может знать порядок проведения намаза не хуже мужчины. Даже строгий подход к кандидату на руководство коллективной молитвой, в соответствии с которым последний должен отличаться большей ученостью в вопросах веры, нежели остальные члены общины, не является по умолчанию дискриминационным в отношении женщин. Для того чтобы обосновать свою точку зрения, эл-Фадл ссылается на прецедент Пророка, разрешавшего женщинам возглавлять семейную молитву и обучать других мусульман религии. Таким образом, Мухаммад фактически признавал, что женщины способны

понимать Коран не хуже мужчин, а значит, никаких препятствий для руководства женщиной коллективной молитвой, кроме многовекового обычая, считает эл-Фадл, не существует. Аналогичное отношение он демонстрирует и в дебатах, посвященных проблеме ношения хиджаба. Разбирая два коранических айата, затрагивающих тему женской одежды (Коран, 24: 31 и 33: 59), эл-Фадл проблематизирует устоявшийся в мусульманской среде взгляд, согласно которому Коран с полной однозначностью высказывается о волосах женщины. Он считает, что женщина вправе отказаться от хиджаба, если ощущает нежелательное внимание и опасность, связанные с его ношением. Хотя аргументы американского исследователя, опирающиеся как на толкование Корана, так и на исторические факты, могут показаться не вполне убедительными, они заслуживают критического внимания, а не неистового осуждения автора. Для того чтобы не заниматься пересказом, отсылаем читателей к небольшой фетве эл-Фадла, специально посвященной данному вопросу¹.

Халед Абу эл-Фадл не отходит от традиционной «шариатской парадигмы» в истолковании ислама. И все же было бы несправедливым полагать, будто он демонстрирует некритическое отсутствие дистанции по отношению к традиции исламского права. Об этом свидетельствует его постоянное обращение к этической основе разрабатываемых правовых норм, указание на роль человеческого разума в разработке фикха и подчеркивание недостаточности даже самого безукоризненного толкования правовых источников для обеспечения социальной справедливости и милосердия. По-настоящему справедливое и милосердное общество, раскрывающее простор для самореализации и самопознания человека, требует активного сотрудничества индивидов в практическом поиске добра, истины, красоты и иных добродетелей. Следовательно, никакое знание о праве не приведет нас к исполнению Божественной воли без соответствующих усилий, направленных на достижение целей права. Права личности очерчивают пределы, в которых стремление к добродетелям не лишено смысла, поскольку переступание указанных пределов равнозначно несправедливому (и, тем самым, недобродетельному) поведению. Будучи по своей природе минимальным условием добродетельной жизни, соблюдение прав личности не превращает полноту реализации человеческого потенциала в набор технических или формальных юридических задач.

Эл-Фадлу интересен переход от исторического фикха к более широкой тематической области, а не сведение всех связанных с исламом вопросов к узкой сфере фикха. В этом отношении его подход нельзя

¹ Эл-Фадл Х. А. Фетва о допустимости не носить хиджаб (О том, что разрешено не носить хиджаб). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.scholarofthehouse.org/drabelfafaon.html>

упрекнуть в легализме, узком юридизме или косной фикховости, несмотря на свойственное мыслителю признание большого потенциала исламской политико-правовой традиции, раскрываемого посредством критического анализа соответствующего исторического контекста. Производимое им обращение к шариату не претендует на всеобъемлющее объяснение феномена религии. Скорее, оно продиктовано желанием преодолеть ряд штампов, циркулирующих в современных дискуссиях о шариате, — например, тезис о присущей ему концентрации на обязанностях в ущерб правам. Поскольку американский исследователь считает восприятие традиции исламского права существенным образом искаженным последствиями колониализма, он стремится освободить мусульманскую и немусульманскую общественность от некоторых стереотипов в отношении шариата. Его работа в этом направлении служит отличным примером подлинно критической установки, одинаково далекой от «ваххабитской» апологетики и «западнического» самоосуждения. Такая преданность критическому идеалу позволила Халеду Абу эл-Фадлу внести неоценимый вклад в дискурс неомодернизма, а именно: разрушить исламофобские и исламистские претензии на монополию в понимании шариата.

Литература:

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

El Fadl Kh. A. The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists. San Francisco: HarperOne, 2005. 320 p.

El Fadl Kh. A. Islam and the Challenge of Democracy // Boston Review. 2003. Vol. 28. No. 2. April/May. P. 5–25.

El Fadl Kh. A. Islam and the State: A Short History // Benard C., Hachigian N. (eds.) Democracy and Islam in the New Constitution of Afghanistan. Conference Proceedings, Rand Corporation and Center for Asia Pacific Policy, March, 2003. Los Angeles, California, 2003. Pp. 13–16.

El Fadl Kh. A. Reasoning with God: Reclaiming Shari`ah in the Modern Age. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2014. 556 p.

El Fadl Kh. A. Speaking in God's Name: Islamic law, Authority and Women. Oxford: Oneworld Press, 2001. xxii + 361 p.

References

El Fadl Kh. A. (2005). *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. San Francisco: HarperOne. 320 p.

El Fadl Kh. A. (2003). *Islam and the Challenge of Democracy* // Boston Review. Vol. 28. No. 2, April/May. Pp. 5–25.

El Fadl Kh. A. (2003). *Islam and the State: A Short History* // Benard C., Hachigian N. (eds.) Democracy and Islam in the New Constitution of Afghanistan. Conference Proceedings, Rand Corporation and Center for Asia Pacific Policy, March, 2003. Los Angeles, California. Pp. 13–16.

El Fadl Kh. A. (2014). *Reasoning with God: Reclaiming Shari`ah in the Modern Age*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers. 556 p.

El Fadl Kh. A. (2001). *Speaking in God's Name: Islamic law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Press. xxii + 361 p.

DEMOCRACY FROM THE POINT OF VIEW OF ISLAMIC POLITICAL ETHICS: KHALED ABOU EL FADL'S DOCTRINE

Abstract. This paper focuses on the analysis of the Islamic thinker Kh. A. El-Fadl's political and legal conception. This conception assesses the potential of the Islamic tradition for the legitimization of democracy. We indicate that El-Fadl's concept is not another 'Islamic democracy' project, but an analysis of the relationship between democratic ethos and Islamic political values. It is demonstrated that an adequate understanding of this relationship requires a comprehension of Qur'anic anthropology — the idea of human call, in particular. The logical transition from acceptance of God's sovereignty and the status of man as His earthly governor ('a successive authority') to the inadmissibility of usurpation of power is considered reasonable. The article proves that El-Fadl allows historical variability of the forms of checks and balances that impede usurpation of power. Therefore, he emphasizes precisely the democratic ethos, and not a particular political theory or a specific political regime. The irregularity of the monopolization of a democratic ethos by the Western culture, on the one hand, and the monopolization of Shari'a by Islamists, on the other, is thoroughly noted. In the conclusion the author outlines a general understanding of the nature of Shari'a and the Shari'ah foundations of political practice in the concept of El-Fadl.

Keywords: democratic ethos, shura, justice, political virtues, human rights, women's issue, Shari'a.

Damir V. MUKHETDINOV,

Cand. Sci. (Polit.), rector of Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, 109382, Moscow, Russian Federation);
Head of the Centre of Islamic Studies, professor Faculty of
Oriental Studies, Saint Petersburg State University.
(11, Universitetskaya emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-43-60

А. Г. Хайрутдинов

Институт истории им. Ш. Марджани

Академии наук Республики Татарстан, г. Казань

ПРИЖИЗНЕННЫЕ КОРАНОВЕДЧЕСКИЕ ПУБЛИКАЦИИ МУСЫ БИГЕЕВА В ТУРЕЦКОМ ЖУРНАЛЕ «YENİ SELÂMET»

ХАЙРУТДИНОВ Айдар Гарифутдинович —

канд. филос. наук, доц.; ст. науч. сотр. Отдела истории религий
и общественной мысли.

ГБУ Институт истории им. Ш. Марджани АН Республики Татарстан
(420014, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Батурина, 7).

E-mail: khaidar67@mail.ru

Аннотация. Статья знакомит читателя с некоторыми аспектами корановедческих исследований Мусы Джаруллаха Бигеева, которыми он занимался на протяжении всей жизни. В ней также содержится обзор доступных для исследователя источников, позволяющих получить наиболее полное представление о методике перевода Корана, которой руководствовался ученый. Приводятся ранее неизвестные данные о судьбе искомой рукописи перевода Писания и о перспективах ее обнаружения. Кроме того, в статье сообщается об уникальном прижизненном цикле корановедческих публикаций Мусы Бигеева в турецком журнале «Yeni Selâmet», которые увидели свет в последний год его жизни и в которых ученый представил свое видение предыстории ниспослания Корана, хронологии ниспослания сорока одной его первых сур, особенностей их содержания и структуры.

Ключевые слова: Муса Бигеев, Коран, перевод Корана, корановедение, хронология Корана, татарское богословие.

Для цитирования: Хайрутдинов А. Г. Прижизненные корановедческие публикации Мусы Бигеева в турецком журнале «Yeni Selâmet» // Ислам в современном мире, 2020; 1: 43–60;

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-43-60

Статья поступила в редакцию: 23.01.2020

Статья принята к публикации: 03.02.2020

Одним из главных направлений научно-богословской деятельности Мусы Бигеева было корановедение. Общее число трудов ученого, посвященных Корану и различным корановедческим дисциплинам, исчисляется не одним десятком. Кроме того, следует иметь в виду, что все богословско-правовые решения и религиозно-философские утверждения М. Бигеева, нашедшие отражение в его трудах, так или иначе восходят к аятам Корана. Таким образом, Коран всегда оставался главной доказательной базой для всех его богословских и религиозно-философских утверждений.

Вершиной корановедческой работы ученого стал выполненный им перевод Писания на татарский язык, законченный в 1911 году. В начале 1912 г. М. Бигеев предпринял попытку выпустить его в одном из казанских издательств, однако яростное сопротивление кадимистских кругов не позволило ему сделать это¹. Наши многолетние исследования интеллектуального наследия М. Бигеева и его жизненного пути позволяют со всей уверенностью заключить, что перевод Корана был главным делом его жизни и как мусульманина, и как богослова, и как религиозного мыслителя².

Поиск и обнаружение бигеевского перевода Корана продолжают оставаться важнейшей задачей, стоящей перед российским исламоведением и мусульманской уммой в целом. До настоящего времени местонахождение рукописи не удалось установить ни автору этих строк, ни кому бы то ни было еще из числа исследователей, занимающихся изучением наследия выдающегося татарского богослова-модерниста. Однако нам удалось обнаружить ценнейшее свидетельство, благодаря которому поставленный выше вопрос о том, как сложилась судьба рукописи перевода Корана и где ее следует искать, наконец-то, получил ответ.

¹ Подробнее см.: Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. Казань: Издательство «Фэн» Академии наук РТ, 2005. С. 135–136.

² Подробнее см.: Хайретдинов А. Г. Муса Бигиев тормышының соңгы еллари. Япония–Гиндыстан–Төркия–Мисыр // Научное наследие и общественная деятельность братьев Максуди: материалы Международной научной конференции, приуроченной к 150-летию А. Максуди и 140-летию С. Максуди (Казань, 7 декабря 2018 г.). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. С. 376–403.

Из него следовало, что незадолго до своей смерти в 1949 г. М. Бигеев, проживавший в то время в Каире, передал свой личный архив и рукопись перевода Корана на татарский язык в Генеральное консульство Турции¹.

Шанс выяснить дальнейшую судьбу рукописи бигеевского перевода Корана появился в ноябре 2019 года, когда автор этих строк находился в служебной командировке в Анкаре. Благодаря личным дружеским контактам удалось организовать нашу встречу с господином Ахмедом Демирером, Генеральным консулом Генконсульства Турции в Иерусалиме. Это произошло буквально накануне отъезда дипломата к новому месту работы. Господин Демирер сообщил, что до нашей встречи успел навести справки об искомом документе в архиве дипломатического ведомства Турции. Выяснилось, что вскоре после того, как архив М. Бигеева был передан в Генконсульство Турции в Каире, состоялась его доставка в МИД Турции в Анкаре. В дальнейшем библиотека ученого была передана на хранение в архив Великого национального собрания Турции (ВНСТ). Далее господин Демирер сообщил, что, согласно полученным им данным, рукопись бигеевского перевода Корана в архиве ВНСТ отсутствует, поскольку она была вынесена оттуда неким неизвестным лицом. Г-н Демирер объяснил это тем, что в те далекие годы Турция, в силу материальных трудностей, не могла позволить себе создание надежной системы учета, хранения и контроля за перемещением документов даже в архиве парламента страны.

Таким образом, выяснилось, что рукопись перевода Корана, выполненного М. Бигеевым, действительно была доставлена в Турцию, после чего оказалась в руках неизвестного лица. Увы, мы можем лишь строить догадки о том, кем мог быть этот неизвестный, а также надеяться на то, что присвоенный им ценнейший артефакт все еще хранится у кого-нибудь из его потомков.

Несмотря на то, что рукопись бигеевского перевода Корана пока не обнаружена, исследователи письменного наследия М. Бигеева все же могут получить представление об одном из направлении коранических исследований из его работ.

Во-первых, в книгах и статьях ученого рассыпаны авторские интерпретации и переводы аятов Корана, которые он использовал для обоснования тех или иных своих мыслей, утверждений и фетв.

Во-вторых, нам известны методологические принципы, правила и подходы, на основе которых М. Бигеев осуществлял свой перевод Корана. Они подробно изложены в сборнике его статей «Халык

¹ Хайрутдинов А. Г. Обнаружено важнейшее свидетельство о местонахождении рукописи перевода Корана Мусы Бигеева. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.dumrf.ru/common/opinions/14884> (дата обращения: 21.01.2020).

назарына берничэ мәсьәлә»¹ («Несколько вопросов вниманию публики») в том самом 1912 году, когда он уже было достиг договоренности с руководством казанского издательства «Умид» относительно публикации своего перевода Корана. Тема перевода Корана раскрыта им в специальной посвященной этому вопросу 10-й главе под названием «*Коръан кәрим тәржемәсе*» («Перевод Драгоценного Корана»). Методология работы описана М. Бигеевым в десяти пунктах, занимающих более половины объема упомянутой главы.

Кроме того, на рубеже 2018–2019 гг. вышла в свет замечательная статья Д. В. Фролова и И. А. Зарипова² «“Понимание Корана” Мусы Бигиева», в которой подробно рассмотрен и проанализирован один из доступных нам образцов бигеевского тафсира Корана, изложенный им в работе «*Фикх ал-Кур’ән*»³. В этом написанном на арабском языке тафсире автор ведет речь о содержании и смыслах аятов суры «Фатиха» и нескольких начальных аятов суры «Бакара». Обращает на себя внимание тот факт, что М. Бигеев использовал в названии книги слово *фикх*, которое в общеизвестном дискурсе имеет значение, относящееся к области мусульманского законодательства. Однако если в данном случае перевести слово *фикх* как «право», то сложится неверное представление о содержании этой работы. В действительности ее название следует понимать так, как это обозначено в статье упомянутых выше исследователей, а именно: как понимание или глубокое постижение Корана.

Материал книги М. Бигеева «*Фикх ал-Кур’ән*» разбит на 81 параграф. Трактат представляет собой подробный комплексный анализ и разъяснение как общего смысла аятов, так и значений отдельных слов и понятий, имеющих в сурах «ал-Фатиха» и начальных аятах суры «ал-Бакара». Разбору суры «ал-Фатиха» автор посвятил первые 48 параграфов, остальные параграфы, вплоть до 81-го, посвящены анализу и разъяснению первых четырех аятов суры «ал-Бакара». Возможно, данная работа задумывалась автором как первая часть масштабного комментария к Корану. Книга, как это почти всегда указывал М. Бигеев, была адресована учащимся мусульманских учебных заведений.

Совсем недавно источниковая база, относящаяся к корановедческим исследованиям М. Бигеева, пополнилась еще одной работой. Благодаря любезной услуге нашего друга из Узбекистана Ёркинжона-хазрата

¹ Бигиев, Муса. Халык назарына берничэ мәсьәлә. Казань: Умид, 1912. 93 с.

² См.: Фролов Д. В., Зарипов И. А. «“Понимание Корана” Мусы Бигиева». Ч. 1 // Вестник Московского университета. Серия 13: «Востоковедение». 2018. № 4. С. 70–90. и Фролов Д. В., Зарипов И. А. Понимание Корана Мусы Бигиева. Ч. 2 // Вестник Московского университета. Серия 13: «Востоковедение». 2019. № 1. С. 120–143.

³ Джаруллах, Муса. Фикх ал-Кур’ән. Пг.: Тип. М.-А. МаксUTOва, 1333/1915. 32 с.

١٢٦٩٣ من ربه نعم

فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ. إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ (٢٤: ٤٤)
 «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قُرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ»
 «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ».

كتاب في حروف اوائل السور

(فيه تحليل روح تاريخ الاسلام في ادواره)
 لَفَتْهُ لَابْنَاءُ الْأَمَّةِ وَخَيْرَاتُ بَنَاتِهَا، وَأَهْلَتْ بِهِ
 وَجْهَ اللَّهِ الْكَرِيمِ
 ثُمَّ انْحَفَتْهُ

للغازي مصطفى كمال آتاتورك
 لقد كان أهدي مصلح وأعظم قائد عسكري سياسي
 (اتحاد احترام وثناء وتعظيم)
 عرض الكتاب للإمام السندي فطالعه باهتمام في أيام
 تكتب: هذا كتاب لوبياع بوزنه ذهباً لكان البائع مغبوطاً.
 لاهور بيت الحكمة ١٤ فرودي سنة ١٣٧٢ الهجرية

Рис. 1. Копия титульного листа книги Мусы Бигеева
 «Китаб фи хурӯф авā'ил ас-сувар»

Фозилова, который целенаправленно занимался поиском трудов М. Бигеева в Индии, в нашем распоряжении оказалась электронная копия 243-страничной книги татарского богослова под названием «*Kutāb fī hurūf awā'il as-suvar*»¹, хранящаяся в библиотеке «Darul Uloom Deoband» в индийском городе Девабанд.

Оглавление книги, занимающее семь страниц в конце издания, представляет собой список рассмотренных в ней вопросов, коих насчитывается сто тридцать три. Даже поверхностный обзор этого списка позволяет сделать вывод, что перед нами масштабное и глубокое корановедческое исследование, в котором М. Бигеев не только изложил свои взгляды и разъяснения относительно вопроса, вынесенного в название работы, но и предложил вниманию читателей широчайший спектр других тем, которые прямо или косвенно сопрягаются с главной. Здесь мы находим и размышления ученого о духе, философии и предназначении Корана, о необходимости непрерывного его изучения; об авторской методологии постижения коранических наук, о роли свободомыслия в постижении Корана; о технических вопросах, касающихся унификации графического облика существующих *мусхафов* Корана; о значении очевидных и индизнавательных айатов; об отдельных моментах, касающихся различных вариантов прочтения тех или иных слов, и о многом другом. Фактически перед нами практическая энциклопедия Корана, которая включает в себя как общеизвестные сюжеты традиционного корановедения, так и оригинальные разработки ученого, посвященные наиболее интригующим частностям и особенностям коранического текста. В целом в данной работе ученый осветил те вопросы корановедения, которые он считал нужным сделать достоянием уммы в первую очередь.

До последнего времени это были все известные нам источники, по которым можно было судить о том, насколько глубоко М. Бигеев продвинулся в своих корановедческих изысканиях, о разработанной им для этого методологии и о том, как он интерпретировал и переводил айаты Корана.

Однако некоторое время назад их список пополнился еще одним ценным документом. Речь идет о корановедческом исследовании М. Бигеева, которое в турецком варианте называется «*Kur'an-ı Kerim hakkında*» («О Драгоценном Коране»). Эта работа ученого публиковалась на страницах турецкого еженедельного исламского журнала «*Yeni Selâmet*» начиная с марта по ноябрь 1949 г. и была обнаружена относительно недавно — в январе 2019 года.

Цикл журнальных статей «*Kur'an-ı Kerim hakkında*», напечатанный в рубрике *Dinî-İlmî araştırmalar* («Религиозно-научные исследования») тематически состоит из двух объемных частей, первую из них можно

¹ Джаруллах, Муса. «Китāб фи хурūф авā'ил ас-сувар». Лахор: Байт аль-хикма, 1942. 243 с.

рассматривать как отдельное исследование по предыстории ниспослания Корана. Вторая часть цикла посвящена краткому описанию отдельных сур Корана и общему анализу их содержания. Журнальная публикация М. Бигеева о Коране открывается небольшим редакторским предисловием, перевод которого приведен в Приложении № 1 в конце настоящей статьи.

Из него мы узнаем, что предлагаемые вниманию читателя журнала «Yeni Selâmet» публикации — это перевод с арабского одной из книг М. Бигеева (название ее не сообщается), работа над которой и издание пришлось на годы Второй мировой войны, когда ученый находился под домашним арестом на территории Британской Индии, в княжестве Бхопал. При этом известно, что до этого М. Бигеев в течение полугода содержался в застенках британской колониальной тюрьмы, откуда его вызволил и поселил в своем дворце губернатор провинции, князь тюркских кровей Мухаммад Хамидулла-хан (1894–1960).

Возникает логичный вопрос: какая же из книг М. Бигеева, написанных им в годы содержания под стражей в Индии, была опубликована на страницах журнала «Yeni Selâmet»?

В ходе изучения письменного наследия ученого, нам удалось установить, что в годы, проведенные под арестом в Индии, М. Бигеев написал и издал несколько книг на арабском языке. Речь идет о следующих его трудах «индийского цикла»:

1. *Сахифат аль-фарā'id*. Бхопал, 1944. 188 р.
2. *Саф ал-Кур'ан ал-карīm*. Бхопал: Central India Press, 1944. 104 р.
3. *Kitāb тартīb ас-сувар ал-карīm ва танāсубуху фī ан-нузūл ва ал-масāхиф*. Бхопал: Central India Press, 1363/1944. 344 р.
4. *Kitāb фи хурūф авā'ил ас-сувар*. Лахор: Байт аль-хикма, 1942. 243 р.¹
5. *Та'мйн ал-хайāt ва ал-амлāk*. Бхопал, 1944. 22 р.
6. *Kitāb ас-сунна*. Бхопал, 1945. 119 р.
7. *Ал-Банк фī ал-ислām*. Бхопал, 1946.
8. *Ал-Канūн ал-маданийй фī ал-ислām*. Бхопал, 1946.
9. *Низām ал-хилāфат ал-исламиййа ар-рāшида ал-йаум фī 'усūr ат-тамаддун*. Бхопал, 1946. 42 р.

Анализ названий этих книг показывает, что лишь одно из них созвучно названию публикации М. Бигеева, помещенной на страницах журнала «Yeni Selâmet», а именно: «*Kitāb тартīb ас-сувар ал-карīm ва танāсубуху фī ан-нузūл ва ал-масāхиф*»².

Однако выходные данные книги свидетельствуют о том, что даже если на страницах журнала «Yeni Selâmet» и печатался перевод этой

¹ Известны также выходные данные более позднего издания данной книги, которая в 1944 г. была напечатана в Бхопале.

² *Джаруллах, Муса*. *Kitāb тартīb ас-сувар ал-карīm ва танāсубуху фī ан-нузūл ва ал-масāхиф*. Бхопал: Central India Press, 1363/1944. 344 s.

работы М. Бигеева, то говорить можно о публикации лишь ее части, поскольку общий объем журнального текста явно «не дотягивает» до объема первоисточника, составляющего 344 страницы.

Переходя к разговору об обнаруженном нами цикле журнальных публикаций М. Бигеева о Коране, для начала, обратим внимание на содержание первой ее части «*Kur'an-ı Kerim Hakkında*» («О Драгоценном Коране»). Она состоит из семи параграфов, каждый из которых представлен в отдельном номере журнала, начиная с № 12–80 и заканчивая № 19–87. В этой цепочке публикаций автором раскрыты следующие темы:

- 1. *Hazreti Peygamber* // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 12–80. 30 Mart 1949. S. 4,16. (Достопочтенный Пророк).

- 2. *Hazreti Peygamberin Ashabı* // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 13–81. 6 Nisan 1949. S. 4–5,15 (Сподвижники Пророка).

- 3. *Kur'anı Kerim Ve Mushafı Şerif* // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 14–82. 13 Nisan 1949. S. 6–7,15. (Драгоценный Коран и Священный Мусхаф¹).

- 4. *Her Sûre, sanki tek başına bir yüce kitaptır* // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 15–83. 20 Nisan 1949. S. 4,14. (Каждая сура подобна отдельной большой книге).

- 5. *Kur'anın ezberlenmesi ve yazılması* // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 16–84. 27 Nisan 1949. S. 5,14. (Заучивание и письменная фиксация Корана).

— *Medinede kurulan ilâhî medrese* // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 17–85. 4 Mayıs 1949. S. 4,15. (Божья школа, основанная в Медине).

- 6. *Kur'an üç kere yazılmış ve toplanmıştır* // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 18–86. 11 Mayıs 1949. S. 4, 11. (Коран был собран и записан трижды).

- 7. *Surelerin nuzûl tarihi itibarıyla tertibi* // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 19–87. 18 Mayıs 1949. S. 4–5, 16. (Порядок сур сообразно хронологии их ниспослания).

Ниже, в Приложении № 2, размещен перевод статьи «*Hazreti Peygamber*», которая открывает первый из двух тематических частей (разделов) журнальных публикаций М. Бигеева о Коране.

Как уже было сказано, второй раздел цикла, названный «*Kur'an-ı Kerime dair araştırmalar*» («Исследования, посвященные Драгоценному Корану») включает описание отдельных сур Корана и общий анализ их содержания. Статьи, объединенные под этим названием, печатались в семнадцати номерах журнала «Yeni Selâmet» — с № 20–88 по № 37–165.

Дата последней публикации приходится на 23 ноября 1949 г., т. е. она вышла спустя без малого месяц после кончины М. Бигеева. Символично, что в ней была представлена сура 41-я по порядку ниспослания и 36-я по порядку расположения в мусхафе Корана — а именно сура

¹ Мусхаф — полный текст Корана в собранном виде. Первым мусхафом считается составленный в единственном экземпляре полный список Корана, хранившийся у халифа Абу Бакра. После его смерти этот мусхаф перешел к халифу Умару, а затем хранился у его дочери Хафсы. В дальнейшем понятие мусхаф стало обозначать любой письменный экземпляр Корана.

«Йа Син», которую принято читать у постели умирающего мусульманина, а также во время традиционных поминальных церемоний *Коръан ашы*. На обложке номера с информацией о суре «Йа Син» размещена, как можно полагать, последняя прижизненная фотография М. Бигеева. Символично также и то, что номер журнала с описанием суры «Йа Син» оказался последним в истории самого журнала «Yeni Selâmet», издававшегося под редакцией Омера Рыза Догрула.



Рис. 2. Последняя прижизненная фотография М. Бигеева, опубликованная в № 105 журнала «Yeni Selâmet» от 23 ноября 1949 г.

Параграфы раздела «*Kur'ânî Kerime dair araştırmalar*» носят названия описываемых в них сур Корана. Ниже, в хронологическом порядке, перечислены все параграфы, или, говоря точнее, все суры Корана, рассмотренные во втором разделе журнальной публикации, основанной на предполагаемом нами первоисточнике, который был переведен на турецкий язык в редакции журнала «Yeni Selâmet»:

— ***Kur'anın Mekki Sureleri. Birinci Sure: Alâk Suresi*** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 20–88. 25 Mayıs 1949. S. 4–5. (Мекканские суры Корана. Первая сура: Сура «Сгусток» / 96¹.)

— ***Kur'anın Mekki Sureleri. İkinci Sure: Kalem Suresi*** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 21–89. 01 Haziran 1949. S. 4–5. (Мекканские суры Корана. Вторая сура: Сура «Письменная трость» / 68.)

— ***Müzemmil Suresi*** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 22–90. 08 Haziran 1949. S. 4–5. (Сура «Закутавшийся» / 73.)

— ***Müdessir Suresi. 5. Fatiha Suresi*** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 23–91. 15 Haziran 1949. S. 6,15. (Сура «Завернувшийся» / 74; Сура «Открывающая» / 1²/)

¹ После слеша указан порядковый номер суры в Коране.

² Во всех изданиях Корана сура «Фатиха» («Открывающая») располагается первой, однако согласно хронологическому порядку ниспослания сур, в котором их и описывает М. Бигеев, она является не первой, а пятой.

— **Leheb Suresi. 7. Tekvir Suresi. 8. A'lâ Suresi** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 24–92. 22 Haziran 1949. S. 4,16/ (Сура «Лахаб»¹ / 111; Сура «Скручивание» / 81; Сура «Высочайший» / 87.)

— **Leyl Suresi. 10. Fecr Suresi. 11. Duhâ Suresi. 12. İnşirah Suresi** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 25–93. 29 Haziran 1949. S. 4–5. (Сура «Ночь» / 92; Сура «Заря» / 89; Сура «Утро» / 93; Сура «Раскрытие» / 94.)

— **Asır Suresi. 14. Adıyat Suresi** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 25–93². 06 Temmuz 1949. S. 4. (Сура «Эпоха» / 103; Сура «Мчащиеся» / 100.)

— **Kevser Suresi. 16. Tekâsur Suresi. 17. Maun Suresi** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 27–95. 13 Temmuz 1949. S. 4. (Сура «Изобилие» / 108; Сура «Страсть к приумножению» / 102.)

— **Kâfirun Suresi. 19. Fil Suresi. 20. Felak Suresi** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 28–96. 20 Temmuz 1949. S. 4. (Сура «Неверующие» / 109; Сура «Слон» / 105; Сура «Рассвет» / 113.)

— **Nâs Suresi. 22. İhlâs Suresi. 23. Necm Suresi** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 29–97. 27 Temmuz 1949. S. 4,15. (Сура «Люди» / 114; Сура «Очищение (веры)» / 112; Сура «Звезда» / 53/)

— **Abese Suresi. 25. Kadr Suresi** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 30–98. 03 Ağustos 1949. S. 4. (Сура «Нахмурился» / 80; Сура «Могущество» / 97/)

— **Şems Suresi. 27. Buruc Suresi** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 31–99. 24 Ağustos 1949. S. 4,16. (Сура «Солнце» / 91; Сура «Созвездия зодиака» / 85.)

— **Tin Suresi. 29. Kureyş Suresi. 30. Karia Suresi. 31. Kıyamet Suresi. 32. Hümeze Sûresi** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 32–100. 7 Eylül 1949. S. 6, 14. (Сура «Смоковница» / 95; Сура «Курайшиты» / 106; Сура «Великое бедствие» / 101; Сура «Воскрешение» 75 /; Сура «Хулитель» / 104.)

— **Mürselât Suresi. 34. Kaf Suresi. 35. Beled Suresi. 36. Tarik Suresi** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 33–101. 21 Eylül 1949. S. 6, 15. (Сура «Посылаемые» / 77; Сура «Каф» / 50; Сура «Город» / 90; Сура «Ночной путник» / 86.)

— **Kamer Suresi. 38. Sad Suresi** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 34–102. 5 Ekim 1949. S. 7,16. (Сура «Месяц» / 54; Сура «Сад» / 38.)

— **A'raf Suresi** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 35–103. 10 Ekim 1949. S. 5. (Сура «Преграды» / 7.)

— **Cin Suresi** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 36–104. 02 Kasım 1949. S. 4,16. (Сура «Джинны» / 72.)

— **Yasin Suresi** // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 37–105. 23 Kasım 1949. S. 4. (Сура «Йа Син» / 36.)

Таким образом, цикл статей, состоящий из двух разделов, или, как мы предполагаем, перевод части книги М. Бигеева *«Kutâb tartîb as-сувар аль-карîма ва танâсубуху фî ан-нузûл ва аль-масâхиф»*, печатался

¹ М. Бигеев называет 111-ю суру «**Leheb**», хотя в Коране она носит название «**ал-Масад**» («Пальмовые волокна»). Вероятно, ученый использовал название «**Leheb**» по той причине, что данная сура специально посвящена Абу Лахабу — единственному из врагов Пророка, кто в Коране назван по имени.

² В журнале допущена опечатка. Должно быть: № 26–94.

в двадцати пяти номерах журнала «Yeni Selâmet». В общей сложности в журнале «Yeni Selâmet» в рамках рассматриваемого цикла М. Бигеев описал сорок одну суру Корана в порядке их ниспослания. То, что суры Корана приводились именно в таком порядке, вытекает из соответствующих пояснений, которые М. Бигеев размещал во вводной части текста к каждой описываемой суре.

Для примера обратимся к тому, как М. Бигеев описывает мекканскую суру «Сгусток», поскольку именно эта сура содержит айаты Корана, которые, как принято считать, были ниспосланы пророку Мухаммаду самыми первыми.

Автор начинает свое повествование с упоминания точной даты начала ниспослания Корана. По его мнению, Коран начал ниспосылаться в среду, 2 февраля 610 года. М. Бигеев отмечает, что айаты суры «Сгусток» знаменуют собой как начало откровения, так и начало пророчества. Далее он приводит текст айата. В источнике, т. е. в книге М. Бигеева, послужившей основой для журнальной публикации этот айат, как и все остальные, конечно же, приводился на арабском языке. Для журнальной публикации он был переведен на турецкий язык, что представляет собой предмет особого исследовательского интереса.

Ссылаясь на труды таких великих средневековых ученых, как Хаким¹ и Фирузабади², М. Бигеев сообщает о том, что эти айаты были показаны Пророку на куске выделанной кожи (*diba*). Двукратно произнесенное повеление «Читай!» автор рассматривает, во-первых, как повеление о сотворении (*tekvin*) и, во-вторых, как вменение в обязанность (*tekليف*). Это вытекает из того, что Пророк проговорил эти айаты вслух, а затем прочитал на показанном ему носителе. Поскольку пророк Мухаммад не умел читать, то, благодаря божьему повелению о сотворении ранее отсутствовавшего умения, он приобрел его именно в тот момент, когда началось ниспослание Корана.

Ссылаясь на сообщения выдающегося хадисоведа имама Бухари³, М. Бигеев отмечает, что это событие было самым прекрасным в истории

¹ Хаким — возможно, речь идет об ал-Хакиме аль-Джушами (1022–101), который был известным представителем *калама*, толкователем Корана и богословом-правоведом.

² Фирузабади (тж.: ал-Фирузабади; Фирузабади Ширази; 1329–1415) — выдающийся комментатор Корана, богослов и филолог персидского происхождения. Его перу принадлежит *тафсир* Корана «*Баша'ир зави' ат-тамийиз фи латаиф ал-китаб ал-азиз*», знаменитый словарь арабского языка «*Ал-Камус ал-мухит*», который насчитывал, по разным данным, от 60 до 100 томов. Ф. также составлял тематические словари, например, «*Тахбир ал-мувашиин фи-т-та'бир (фи-ма йукалу) би-с-син ва-ш-шин*», посвященный словам, которые можно было писать и читать как с буквой *син*, так и с буквой *шин*. Еще один интересный словарь этого автора назывался «*Ал-Мусалласат*», в котором собраны слова, значение которых либо менялось, либо не менялось в зависимости от перемены трех корневых огласовок. Также он написал трактат «*Джалис ал-анис фи асма'и (тахрими)-л-хандарис*». В котором собрал все наименования опьяняющих напитков, а также обосновал их недозволенность. Кроме трудов по лексикографии и *тафсиру* оставил после себя труды по хадису, *фикху* и истории.

³ Имам Бухари (Мухаммад бин Исмил Абу Абдаллах ал-Джуфи ал-Бухари, 810–870) — выдающийся суннитский хадисовед, автор канонического сборника хадисов «*Ал-Джами ас-сахих*» (тж.: «Сахих ал-Бухари», «Сахих») и толкования Корана «*Тафсир ал-Кур'ан*».

ислама и величайшим в истории человечества вообще. Далее он напоминает, что сура имеет два названия, затем останавливается на слове *инсан*, пояснив, что в этой суре оно означает все человечество. М. Бигеев отмечает, что, хотя каждый народ имеет свой язык и свою письменность, тем не менее умение изъясняться с помощью устной и письменной речи было даровано человеку Аллахом, поскольку, как следует из аятов суры «Сгусток», Аллах «научил человека тому, чего он не знал». М. Бигеев подчеркивает, что ни язык, ни письменность не являются творением человека, но представляют собой дар Бога, который, что интересно, в публикации обозначен словом *Tengri*. Благодаря этим дарам, заключает М. Бигеев, люди и смогли создать цивилизацию.

М. Бигеев также отмечает, что всего в суре «Сгусток» было ниспослано девятнадцать аятов. Автор обращает внимание на то, что число девятнадцать соответствует количеству букв в *басмале*¹. Из этого следует, что он знал об удивительном феномене, который в последнее время стал называться «цифровой гармонией Корана». Далее автор пишет, что во время собирания полного списка Корана эта сура была установлена Пророком в качестве 96-й суры, которая предшествует 97-й суре «Могущество». М. Бигеев пишет, что, поскольку сура «Могущество» начинается со слов **«низвели Мы его в ночь могущества»**² (97: 1), то такой порядок сур позволяет безошибочно установить, к какому слову относится слитное местоимение «его», присутствующее в этом аяте. М. Бигеев заключает, что благодаря такому порядку сур становится совершенно очевидной цель, которую преследовало самое первое божественное откровение. По мнению ученого, ночь могущества, — *лайлат ал-Кадр*, — приходится на 27-е число рамадана. В сороковой год жизни пророка 27-й день месяца рамадан выпал на среду. В эту ночь и были ниспосланы первые аяты суры «Сгусток». А первым ее аятом была *басмала*. Последнее повеление в этой суре **«соверши земной поклон»**³ (96: 19) (*усджуд*) свидетельствует, как считает автор, во-первых, о выдающейся значимости намаза как важнейшем фундаменте религии и, во-вторых, о том, что намаз был вменен в качестве обязательного акта поклонения-*фард* уже в первые минуты исламской эры.

Приблизительно в таком же ключе М. Бигеев описывает остальные суры Корана, вошедшие в журнальный цикл его корановедческих очерков *«Kur'an-ı Kerime dair araştırmalar»*.

¹ *Басмала* — аббревиатура, образованная сокращением сакральной фразы «*би-исми Аллахи ар-Рахмани ар-Рахими*» («именем Аллаха, оказавшего милость, Милостивого»).

² Перевод мой. — А. Х.

³ Перевод мой. — А. Х.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

О ДРАГОЦЕННОМ КОРАНЕ¹

Если бы, разорвав все завесы этого мира, в него не пришел такой неграмотный человек, как наш господин досточтимый Пророк, то превосходство человека над дикими животными осталось бы под сомнением.

В 1363 году Хиджры, иными словами, около пяти лет тому назад, величайший тюрко-исламский мыслитель нашей эпохи Муса Джаруллах во время своего пребывания в индийской провинции Бхопал добился возможности напечатать и издать один из написанных им трудов о сурах и айатах Драгоценного Корана, который он предложил в дар правителю этой провинции Мухаммаду Хамидулла-хану. Причиной дарения упомянутого произведения этому мусульманскому правителю одной из провинций Индии стал тот факт, что Хамидулла-хан взял на себя роль заступника за нашего уважаемого наставника, которого правительство Индии держало под арестом. Он добился его полного освобождения. Стремясь отблагодарить своего благодетеля, великий учитель издал свой замечательный труд в Бхопале и нашел возможность выразить свою благодарность, подарив его правителю. Мы все присоединяемся к этой благодарности и выражаем свою любовь и почтение этому мусульманскому правителю, который оказал помощь великому турецкому мыслителю и ученому, и который спас его из плена и добился его освобождения. Устаз Муса Джаруллах написал эту книгу на арабском языке. Он подарил нам ее экземпляр и дал разрешение на осуществление ее перевода. Со своей стороны, мы, начиная с этого номера журнала «Yeni Selâmet», будем доводить этот ценный труд до наших читателей. Мы постараемся еженедельно публиковать одну из тем этого произведения и таким образом окажем помощь тем из наших читателей, которые испытывают потребность в изучении всех вопросов, которые только должны быть изучены касательно Драгоценного Корана. О. Р.²

¹ Вводная редакционная статья к публикациям Мусы Бигеева в журнале Yeni Selâmet. Т. IV, Sayı 12–80. 30.03. 1949. С. 4. Перевод с турецкого языка.

² О. Р. (Омер Рыза; тур.: *Omer Rıza Doğrul*, 1892, Каир — 1952, Стамбул) — близкий друг М. Бигеева, известный турецкий историк, переводчик и комментатор Корана, общественный деятель, издатель, публицист. Закончил каирский университет Ал-Азхар, после чего начал свою общественную деятельность в качестве журналиста. В 1915 г. переехал из Каира в Стамбул. Вместе с группой единомышленников заложил основы турецкой исламской энциклопедии «İslâm-Türk Ansiklopedisi». Омер Рыза Догрул является автором первого перевода и тафсира Корана на турецкий язык латинским шрифтом, который был опубликован под названием «Tanrı Buğruğu. Kur'ân-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi». Издавал журнал «Yeni Selâmet» и был его главным редактором. Участвовал в работе Исламского конгресса в Пакистане 1951 г. Служил в Департаменте внешних связей Великого национального собрания Турции (парламента Турецкой Республики).

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Муса Джаруллах Достопочтенный Пророк¹

Драгоценный Коран является Священной книгой, ниспосланной нашему достопочтенному Пророку Мухаммаду Мустафе. Достопочтенный Пророк Мухаммад Мустафа был сыном Абдуллаха, тот — сыном Абдулмуталиба, а он, в свою очередь, сыном Хашима. Абдулмуталиб, как и его отец Хашим, являлся знатным членом племени курайш и был известной персоной на Аравийском полуострове. Он был почтенной и уважаемой личностью в глазах своего народа и признанным лидером племени в глазах современных ему правителей и других племен. Благодаря его стойкости и дальновидности Кааба и Мекка были спасены от нападения и завоевания пришедшим из Йемена «войском слона». Благодаря усердию и непоколебимости достопочтенного Пророка Мухаммада Мустафы, а также благодаря величию его отца Хашима и его дяди Муталиба племя курайшитов установило покой и порядок во всех уголках Аравийского полуострова, повсеместно были созданы условия для свободного передвижения и торговли. Согласно разъяснению Корана, в те времена места, связанные с Домом Аллаха, называемым «Харам», находились в безопасности. Однако в других местах сохранялась опасность и царил беспорядок. Установлением порядка занимались сыновья представителя курайшитского племени по имени Абд Манаф. По этой причине, самые знатные курайшиты также происходили из этого рода. Арабы как в эпоху джахилийи, так и во времена ислама всегда выражали свою благодарность этим людям.

Родословная нашего достопочтенного господина Пророка восходит к достопочтенному Исмаилу. Достопочтенный Исмаил восхваляется в Коране и упоминается в нем языком почтения и уважения.

Достопочтенный Исмаил был весьма значимым пророком, поскольку, когда он был во главе своего народа, беды обходили племя стороной и никто из его общины не был погублен. Сам же Исмаил был старшим сыном достопочтенного Ибрагима, — отца пророков и вождя дружественных народов.

Мать нашего достопочтенного господина Пророка — Амина была дочерью Вахба из рода зухра.

Наш достопочтенный господин Пророк был неграмотным. Говоря о нем, Коран гласит: **«которые последуют за посланником, неграмотным** (не умеющим читать и писать) **пророком»** (7: 157)². Позднее о нем

¹ Источник: Yeni Selâmet. T. IV. № 12–80 от 30 марта 1949 г. С. 4, 16.

² Здесь и далее перевод аятов Корана приводится согласно изданию: Священный Коран с комментариями на русском языке. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2007. 1742 с.

будет сказано: **«Ты не читал прежде ни одного Писания и не переписывал его своей рукой»** (29: 48).

Смысл неграмотности Пророка заключается в том, что этот факт подчеркивает, что он не учился в какой-либо школе и не брал уроки у кого бы то ни было. Его обучение и обретение им знаний были полностью в ведении Господа Истины: **«Аллах ниспослал тебе Писание и мудрость и научил тебя тому, чего ты не знал. Милость Аллаха к тебе велика!»** (4: 113).

Обладатель Торы — достопочтенный Моисей был единственным из числа пророков, кто получил образование. Он обучался во дворце правителя Египта, получал знания в обществах иудейских жрецов. Позже он в течение десяти лет был занят тем, что постигал знания в Мадьяне. Таким образом, Моисей приобрел все знания, какие только существовали в его время. Он был настолько образованным, что сам заявлял о том, что никто на земле не может сравниться с ним в знаниях.

Что касается достопочтенного Пророка, принесшего Драгоценный Коран, то он был неграмотным. Он не посещал какую-либо школу, ни у кого не брал уроки. В течение всей своей жизни он был учеником Аллаха. После избрания его пророком, всему тому, что ему было нужно, его обучал Верный Дух, или Святой Дух. Такой неграмотности не удостаивался ни один пророк, и ни один из тех людей, кто был признан мудрецом. Неграмотность такого рода не имеет ничего общего с невежеством.

Наш пророк Мухаммад Избранный (Мустафа) был человеком величайшего ума, который только приходил в этот мир. Он был самым знающим пророком из всех посланных на эту землю пророков. Он был обладателем самого чистого сердца, который получал любые знания со всеми их тонкостями из самого главного источника. Никто из тех, кто обладает хотя бы крупицей понимания того, что касается цели вселенной, не имеет возможности отрицать эту истину.

Позже в человеческом мире не было такого неграмотного, кто бы претворил в жизнь неграмотность в таком значении. В некоторых аспектах человек хуже животного. Если бы к человечеству не явился человек, прорвавшийся сквозь все завесы этого мира, то был бы повод усомниться в щедрости Аллаха, более того: был бы повод узреть изъян в Его могуществе. Однако щедрость Господа Истины не имеет границ, и не существует преград для Его могущества. Для того чтобы доказать бескрайность своей щедрости и несравненность своего могущества, он воспитал непосредственно одного неграмотного человека и сделал его величайшим лидером людей.

Для того чтобы объяснить состояние своего Пророка, Господь Истины в Драгоценном Коране говорит: **«Ты не читал прежде ни одного Писания и не переписывал его своей рукой»** [29: 48]. Это значит, что до начала ниспослания ему Драгоценного Корана достопочтенный Пророк пребывал в таком состоянии. То есть он не умел ни читать, ни писать.

Возможно, что после того, как ему было низведено Писание, то есть Драгоценный Коран, Аллах обучил его письму и чтению. Поскольку в Коране сказано: «**научил тебя тому, чего ты не знал**» (4: 113).

Да, такие вещи могли иметь место. Однако если мы и знаем что-то доподлинное из жизненного пути нашего господина Пророка, то это то, что он не читал книг и ничего не писал. Такой же незыблемой истиной является тот факт, что он не написал своей рукой ни одного слова или буквы из айатов, ниспосланных ему в качестве Драгоценного Корана.

Литература

Священный Коран с комментариями на русском языке. М.: Издательский дом «Медина», 2007. 1742 с.

Фролов Д. В., Зарипов И. А. «Понимание Корана» Мусы Бигиева. Ч. 1 // Вестник Московского университета. Серия 13: «Востоковедение». 2018. № 4. С. 70–90; ч. 2. 2019. № 1. С. 120–143.

Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. Казань: Издательство «Фэн» АН РТ, 2005. 180 с.

Хайретдинов А. Г. Муса Бигиев тормышының соңгы еллари. Япония–Һиндыстан–Төркия–Мисыр // Научное наследие и общественная деятельность братьев Максуди: материалы Международной научной конференции, приуроченной к 150-летию А. Максуди и 140-летию С. Максуди (Казань, 7 декабря 2018 г.). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. С. 376–403.

Бигиев Муса. Халык назарына берничә мәсьәлә. Казань: Умид, 1912. 93 с. (араб. графика, татаро-османский яз.).

Carullah Musa. Hazreti Peygamber // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 12–80. 30 Mart 1949. S. 4, 16.

Carullah Musa. Kur'anın Mekki Süreleri. Birinci Sure: Alâk Suresi // Yeni Selâmet. Cilt IV. Sayı 20–88. 25 Mayıs 1949. S. 4–5.

Джаруллах Муса. Фикх ал-Кур'ан. Пг.: Тип. М.-А. МаксUTOва, 1915. 32 с.

Джаруллах, Муса. «Китаб фи хуруф ава'ил ас-сувар». Лахор: Байт аль-хикма, 1942. 243 с.

References

Sviashchennyi Koran s kommentariiami na russkom iazyke [The Holy Qur'an Provided with the Russian Commentary] (2007). N. Novgorod: Medina. 1742 p.

Frolov D. V., Zaripov I. A. (2018). "Ponimanie Korana" Musy Bigieva. Chast' 1 [Musa Bigiev's Understanding of the Qur'an. Part 1]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serii 13. Vostokovedenie*. 2018. No. 4. Pp. 70–90.

Frolov D. V., Zaripov I. A. (2019). "Ponimanie Korana" Musy Bigieva. Chast' 2 [Musa Bigiev's Understanding of the Qur'an. Part 2]. *Vestnik Moskovskogo universiteta*. Seriya 13. Vostokovedenie. 2019. No. 1. Pp. 120–143.

Khairutdinov A. G. (2005). *Musa Carullah Bigiev*. Kazan: Fan. 180 p.

Khairutdinov A. G. (2019). Musa Bigiev tormyshynyn songy ellary. Iaponiia-Hindistan-Terkii-Misyr [The Last Years of Musa Bigiev's Life. Japan, India, Turkey, Egypt]. *Nauchnoe nasledie i obshchestvennaia deiatel'nost' brat'ev Maksudi. Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, priurochennoi k 150-letiiu A. Maksudi i 140-letiiu S. Maksudi (Kazan', 7 dekabrja 2018 g.)*. Kazan': Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT. Pp. 376–403.

Bigiev Musa (1912). *Khalyk nazaryna berniche mes'ele* [Some Examples for People's View]. Kazan: Umid, 1912. 93 p.

Carullah Musa (1949). Hazreti Peygamber. *Yeni Selâmet*. Cilt IV. Sayı 12–80. 30 Mart 1949. Pp. 4, 16.

Carullah Musa (1949). Kur'anın Mekki Süreleri. Birinci Sure: Alâk Sure-si. *Yeni Selâmet*. Cilt IV. Sayı 20–88. 25 Mayıs 1949. Pp. 4–5.

Carullah Musa (1915). *Fiqh al-Qur'ân* [Understanding of the Qur'an]. Peterburg: Tip. M.-A. Maksutova. 32 p.

Carullah Musa (1942). *Kitab fi khuruf ava'il as-suvar* [The Book on The First Huruf of the Suras. Lakhori: Bait al-Hikma. 243 p.

MUSA BIGEEV'S WORKS ON THE QUR'AN PUBLISHED DURING HIS LIFETIME IN THE TURKISH MAGAZINE "YENİ SELÂMET"

Abstract. The article introduces some aspects of Qur'anic studies that engaged Musa Carullah Bigeyev in throughout his life. It also offers an overview of the sources, which allow to completely reconstruct the method of Qur'anic translation, which Bigeyev elaborated. The author publishes previously unknown data about the fate of the manuscript of the translation of the Qur'an and the prospects for its discovery. In addition the article introduces a unique lifetime cycle of Qur'anic publications of Musa Bigeyev in the Turkish magazine "Yeni Selâmet", which have been published during the last year of his life. In this cycle Bigeyev presented his vision of the prehistory of the Qur'an, namely the chronology of sending down of the first forty-one suras, as well as the features of their content and structure.

Keywords: Musa Bigeyev, Qur'an, translation of the Qur'an, Qur'anic studies, chronology of the Qur'an, Tatar theology.

Aidar G. KHAIRUTDINOV,

Cand. Sci. (Philos.), associate professor, senior researcher, Department of history of religions and social thought, State Institute of History named after Sh. Mardzhani, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan
(7, Baturina Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420014, Russian Federation).





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-61-72

Р. К. Адыгамов

Институт истории АН РТ им Ш. Марджани
Академии наук Республики Татарстан, г. Казань

ТАТАРСКИЕ УЛЕМЫ ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ПОСТА У МУСУЛЬМАН ПОВОЛЖЬЯ И СЕВЕРНЫХ РЕГИОНОВ: ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

АДЫГАМОВ Рамиль Камилович —

канд. ист. наук, доц., ст. науч. сотр. Отдела истории религий и общественной мысли, Институт истории АН РТ им Ш. Марджани (420014, Республика Татарстан, г. Казань, Кремль, 5 подъезд). E-mail: abu_muhammad@mail.ru

Аннотация: Ислам, зародившись на Аравийском полуострове, распространился на территории от Атлантического океана на западе, до Индии на востоке и Поволжья на севере. Это обстоятельство отразилось на процессе формирования исламского права, который шел под влиянием как географических особенностей разных регионов, так и этнических традиций народов, их населявших. Не стал исключением и самый северный регион, куда проник ислам, — Поволжье. Его географическое положение оказало воздействие на мусульманскую правовую мысль, связанную с основными богослужебными практиками, в частности с постом. Несмотря на то, что в Коране и Сунне содержатся общие правила проведения поста, особые условия в Волго-Уральском регионе — короткие летние ночи и длинные дни, большое количество облачных дней — заставили богословов искать способы определения времени начала как самого поста, так и месяца рамадан. Но проблема оказалась шире, поскольку затрагивала интересы мусульман не только Поволжья, но и более северных регионов, где наблюдаются белые ночи, а также полярная ночь и полярный день. Особенно подробно проблема поста в Поволжье и северных регионах была исследована в трудах Ш. Марджани и М. Бигиева.

Ключевые слова: шариат, пост, исламское право, ислам в Поволжье, рамадан, Марджани, Бигиев.

Для цитирования: *Адигамов Р. К.* Особенности поста мусульман Поволжья и северных регионов в текстах татарских улемов: история и современность // Ислам в современном мире. 2020; 1: 61–72;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1-61-72

Статья поступила в редакцию: 26.09.2019

Статья принята к публикации: 09.01.2020

Введение

Процессы этноконфессионального возрождения, начавшиеся в конце 80-х годов XX в., сформировали новый вектор в развитии мусульманских народов России, в результате чего религия начала играть все более значительную роль в жизни общества. Вновь приобрели актуальность вопросы, волновавшие мусульман до Октябрьской революции. Одним из них был вопрос об особенностях соблюдения поста в Поволжье и северных регионах страны. Как известно, пост является второй обязанностью верующего мусульманина, поэтому точное его соблюдение дарует каждому постящемуся довольство Аллаха.

Естественно, что нормы, установленные в мусульманском праве, оказывали основополагающее влияние на формирование мировоззрения, традиций и обычаев народов, принявших ислам. Однако в силу различий в менталитете, географическом положении регионов проживания практическое применение этих норм у разных народов имело свои особенности. В частности, историография рассматриваемой проблемы тесно связана с Поволжьем, одним из наиболее северных регионов, где получил распространение ислам. Так как ислам проник в Поволжье еще в VIII–IX вв. и успел укорениться в регионе, то оказывал значительное влияние на взгляды и образ жизни болгар, а позднее — татар.

Цель данного исследования — рассмотреть особенности мусульманского поста у жителей Поволжья и северных широт через призму трудов татарских улемов.

Следует отметить при этом, что, несмотря на исторический характер данного исследования, особую актуальность изучаемый вопрос приобрел в последнее время. Это связано с активными миграционными процессами после распада СССР, а также в результате политической и социальной нестабильности в странах Ближнего Востока, Северной

Африки и других. На важность проблемы указывается в статьях таких современных авторов, как Хадж Гибрил Хаддад, Джассер Ауда, а также в таком электронном средстве массовой информации ОАЭ, как «The National»¹.

Пост в классическом исламском богословии

Классические исламские источники, определяя время поста, связывают его с лунным месяцем рамадан. В частности, в Коране сказано: «Тот из вас, кого застанет месяц рамадан, в котором был ниспослан Коран — истинное руководство для людей, разъяснение прямого пути и различение [между истиной и ложью], — пусть проводит его, постясь...»²

Для определения срока начала и конца месяца рамадан Пророк Мухаммад устанавливает следующий критерий: «Начинайте поститься, когда увидите молодой месяц, и разговляйтесь, когда увидите его снова. Если же он будет скрыт от вас за облаками, то дополните месяц до тридцати дней»³.

Тексты Корана и хадисов, в том числе регламентирующие проведение поста, были рассмотрены ханафитскими факихами и отражены в классических трудах. В частности, в одном из авторитетных ханафитских источников «*Фатх ал-кадир*» сказано: «Людьми следует высматривать молодой месяц в двадцать девятый день месяца ша'бан. Если они увидят его, то приступят к посту, если же [небо] будет пасмурным, то они должны дополнять месяц ша'бан до тридцати дней, а затем приступить к посту»⁴.

Проблема поста в трудах татарских богословов XIX–XX вв.

Между тем географические и климатические особенности Поволжья — такие как длинные летние дни, преимущественно облачная погода — затрудняли практическое применение упомянутых предписаний, что способствовало возникновению разногласий в среде имамов и прихожан. Первым татарским богословом, решившим внести ясность в этот вопрос, был Шихабуддин Марджани (1818–1889).

¹ См., например: *Henzell John*. Riddle of fasting in land of the longest day. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.thenational.ae/uae/riddle-of-fasting-in-land-of-the-longest-day-1.532297> (дата обращения: 24.09.2019).

² Коран 2: 185 / пер. с араб. и коммент. М.-Н. Османова. М., 1995.

³ *Ан-Найсабури М.* Ас-Сахих. Каир: Дар ат-Таква, 2004. С. 1299.

⁴ *Ас-Сиваси М.* Шарх_фатх ал-кадир. Бейрут: б. г. Т. 2. С. 313.

Ш. Марджани посвятил проблеме поста свой известный трактат *«Китаб хакк ал-ма'рифат ва хусн ал-идрак бима йалзиму фи вуджуб ал-фитр ва ал-имсак»* («Книга истины познания и прекрасного осознания о причинах обязательности разговения и поста»). Это богословское сочинение состоит из семи глав. В начале трактата автор поднимает проблему определения времени начала и конца поста, указывая при этом, что, по его мнению, «группа имамов казанских мечетей, а также прилегающих к ней деревень и поселков, совершают серьезное религиозное нарушение, отступают от истины, когда начинают и завершают пост месяца рамазан. Они осмеливаются сознательно нарушать правила шариата, основные и дополнительные аргументы»¹. Далее автор приводит примеры, когда одни имамы начинают поститься до наступления месяца рамадан, а другие — через один, два дня после его наступления².

Исследование данной проблемы автор начинает с вопроса о кади³ как о лице, способном принимать решения по различным религиозным вопросам, и в частности по вопросу о начале и конце поста. В первой главе автор высказывает точку зрения, согласно которой имамы Поволжья, так как они назначаются на свои должности Оренбургским магометанским духовным собранием (ОМДС) и их кандидатуры согласовываются с властями Российской империи, могут быть наделены полномочиями кадиев в вопросах, связанных с различными религиозными предписаниями⁴.

Вторая и третья главы трактата посвящены проблемам свидетелей и признанию или отрицанию их свидетельства о созерцании молодого месяца, которое является основанием для установления начала поста и его завершения⁵.

Четвертая глава посвящена критериям определения времени наступления и завершения месяца рамадан. Здесь Ш. Марджани, анализируя классические ханафитские источники, указывает на необходимость наблюдения за фазами Луны и подсчета дней месяца. По его мнению, созерцание месяца в двадцать девятую ночь месяца ша'бан говорит о начале месяца рамадан и необходимости приступить к посту. В противном случае следует дополнить месяц ша'бан до тридцати дней⁶.

В пятой главе автор размышляет над проблемой различия в географическом положении верующих, наблюдающих за появлением

¹ Марджани Ш. Китаб хакк ал-ма'рифат ва хусн ал-идрак бима йалзиму фи вуджуб ал-фитр ва ал-имсак. Казань: Издательство Казанского университета, 1880. С. 2.

² Там же.

³ Шариатский судья.

⁴ Марджани Ш. Китаб хакк ал-ма'рифат ва хусн ал-идрак бима йалзиму фи вуджуб ал-фитр ва ал-имсак. С. 21.

⁵ Там же. С. 11–22.

⁶ Там же. С. 22–38.

молодого месяца. Автор поддерживает точку зрения богословов, которые считают, что географическое положение региона не может быть причиной для изменения даты начала поста¹.

Шестая глава посвящается вопросу передачи информации о созерцании молодого месяца и критериев, на основе которых кади принимает решение о признании этой вести действительной или отказывается признать эту весть².

И, наконец, в седьмой главе Ш. Марджани останавливается на проблеме допустимости использования астрономических расчетов для определения фаз Луны и вынесения на этой основе решения о начале и конце поста. В частности, он указывает: «Знай о том, что нет ни единого предания ни от Абу Ханифы, ни от одного из трех имамов, или гениальных ученых, по степени ниже упомянутых, или критиков, которые отрицали бы допустимость установления положений поста и разговения на основе расчетов. Об этом говорят способности тех, кто исчисляет, а также использование этих знаний при необходимости и в случае сомнений»³.

Следует отметить, что проблема, связанная с особенностями поста, на самом деле значительно шире, чем определение начала и конца месяца рамадан. И затрагивает она интересы мусульман не только Поволжья, но и более северных регионов, где встречаются такие явления, как белые ночи, полярная ночь и полярный день.

Этим вопросом впервые озаботился другой татарский богослов, поднявший проблему поста, — Муса Бигиев (1873–1949). Исследованию данной темы он посвятил трактат «*Озын көннәрдә рүзә*» («Пост в длинные дни»). Свой анализ М. Бигиев начинает с изложения географических особенностей полярных регионов земного шара. В частности, он пишет о путешествии в Финляндию до широты 66°25', где он на личном опыте убедился в том, что солнце в течение нескольких ночей не уходит за линию горизонта. Соответственно, в более северных широтах Солнце может не исчезать за линией горизонта в течение нескольких месяцев. Исходя из этого, он задается вопросом: «...возлагает ли Всевышний пост на тех людей, которые живут в регионах, где невозможно вести правильный подсчет суток, дней, ночей и месяцев?»⁴ Поднимая проблему неизученности этого вопроса, он замечает, что «основоположники мазхабов не оставили указаний по данному вопросу как из-за собственного невежества, так и потому, что они позволяли себе

¹ *Марджани Ш.* Китаб хакк ал-ма'рифат ва хусн ал-идрак бима йалзиму фи вуджуб ал-фитр ва ал-имсак. С. 38–44.

² Там же. С. 44–53.

³ Там же. С. 63.

⁴ *Бигиев М.* Озын көннәрдә рүзә / Избранные труды: в 2 т. Т. I / пер. с осман. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 217.

выставлять исламский шариат в таком свете, словно это он не мог дать ответ на этот вопрос. Поступая так, они лишь пытались скрыть свою собственную неспособность решить существующую проблему»¹. Резюмируя, он высказывается весьма резко: «...эти вещи являются тягчайшим преступлением против авторитета и достоинства (хурма) исламского шариата»².

Опыт пребывания в полярном регионе убеждает М. Бигиева в том, что в этих и более северных широтах условия поста, установленные в основных источниках ислама, не выполняются. В данном случае он усматривает две проблемы: во-первых, определение начала самого месяца, во-вторых, определение начала и конца поста в течение суток.

По поводу первой проблемы он заявляет: «Казалось бы, выражение “пусть постятся в этот месяц” было и полезнее, и уместнее для отражения общего смысла, но почему выбрано выражение: “тот из вас, кто увидел месяц, то пусть постится”? ...Итак, вопрос: возлагает ли Всевышний пост на тех людей, которые живут в регионах, где невозможно вести правильный подсчет суток, дней, ночей и месяцев?»³

По поводу второй проблемы он указывает: «Если мы примем взгляды муфассиров об этих двух коранических положениях, то в таком айте, как “Ешьте и пейте, пока не станут различимыми белая нить от черной на рассвете, и затем завершайте пост до ночи”⁴, станет невозможной естественная для шариата всеохватность. Ибо в местах, где Рамадан приходится на период светлых ночей или длящихся неделями и месяцами дней, этот аят окажется совершенно неуместным. В таких местах не существует таких понятий, как рассвет, вечер, “белая нить”, “черная нить”. В добавление к этому: во время каждого Рамадана на определенных территориях Земли либо постоянно светло, либо всегда темно»⁵.

Для разрешения сложившейся богословско-юридической коллизии М. Бигиев предлагает обратиться к аяту, в котором исключение делается для больных и путешественников, имеющих право исполнить пост после выздоровления или возвращения из путешествия. Богослов указывает: «Мы нашли и использовали очень полезный для нас смысл аята: “...и кто из вас болен или находится в пути”⁶... Пост может причинить вред или вызвать определенные трудности в силу того, что он ограничивает прием пищи, питья и прием лекарств, которые могут оказаться необходимыми. Поэтому благородный Законодатель в целях

¹ Бигиев М. Озын көннөрдө рүзө. Т. 1. С. 148.

² Там же.

³ Там же. С. 216–217.

⁴ Коран, 2: 187. Перевод мой. — Р. А.

⁵ Бигиев М. Озын көннөрдө рүзө. Т. 1. С. 215.

⁶ Коран, 2: 185. Перевод мой. — Р. А.

оказания помощи и облегчения в случае вероятного вреда или трудности позволяет перенести пост на другие дни»¹.

Не обошла стороной проблему поста и татарская периодическая печать начала XX в. Однако в ней данный вопрос имел не столько теоретический, сколько практический характер. Как известно, особенности географического положения Поволжья таковы, что максимальная продолжительность светового дня здесь составляет более шестнадцати часов в сутки, следовательно, продолжительность поста может достигать до девятнадцати часов. Очевидно, что некоторым верующим держать пост в течение всего этого времени физически довольно трудно, особенно если стоит жаркая погода. Поэтому мусульманское население и имамы задавали улемам вопросы, связанные с различными практическими аспектами поста. Например, в номере 9 журнала «Ад-Дин ва ал-адаб» за 1915 г. имам из Орска Хамидулла Юлдашбаев спрашивает: «Достаточно ли человеку, нарушившему пост в жаркий летний день, восполнить его, либо ему необходимо совершить и искупление тоже?»² Автор фетвы (предположительно, Г. Баруди), отвечая на вопрос, поясняет, что все зависит от намерения верующего. Если для него становится очевидным вред для здоровья или гибель, то он может нарушить пост и лишь восполнить его. Однако если вышеупомянутое является всего лишь его предположением, то в случае нарушения поста он будет обязан искупить его. При этом он ссылается на хадис пророка Мухаммада: «Спроси у своего сердца, даже если ты получил фетву»³. При этом автор фетвы обращает внимание, что верующему нужно быть бдительным в этом вопросе, дабы не поддаваться искушению своей плоти и не избрать более лёгкий вариант при отсутствии реальной опасности здоровью и жизни⁴.

Проблема поста в современном российском богословии

В настоящее время на основе географических данных сложилось комплексное представление о том, в каких районах Северного полушария пост может быть сопряжен с проблемами, требующими богословского толкования. Это регионы, расположенные между 66-й параллелью и полюсом, которым свойственно наличие полярных дней и ночей; регионы, расположенные между 66-й и 48-й параллелями, которые

¹ Бигиев М. Озын көннәрдә рүзә. Т. 1. С. 230.

² Ад-Дин ва ал-адаб. Казань: Милләт, 1915. № 9. Т. 5. С. 271.

³ Ибн Ханбал А. Муснад // ал-Мавсу'ат ал-хадис. Бейрут: ар-Рисала, 1999. Т. 29. С. 533.

⁴ Ад-Дин ва ал-адаб. Казань: Милләт, 1915. № 9. Т. 5. С. 272.

характеризуются тем, что полная темнота здесь не наступает; и, наконец, регионы, расположенные между 48-й и 45-й параллелями, которые отличаются очень длинными днями в летнее время.

Один из современных татарских российских богословов — Шамиль Аляутдинов — продолжил традицию исследования проблемы поста и, опираясь на фетву египетского богослова Али Джум'а, высказал идею о допустимости поста по мекканскому времени. Фетва принимает во внимание особенности тех регионов, где промежуток времени от рассвета до заката солнца может составлять девятнадцать часов и более. Богослов указывает: «Учитывая то, что в отдельных государствах дни бывают длинными, далеко выходящими за границы средней продолжительности дня (12 часов), например, достигая 19 часов, что ведет к серьезному обременению мусульман в вопросе соблюдения поста (создает им невыносимые трудности), мы считаем, что местные общины (имамы, муфтии этих регионов) должны определять для себя усредненное время продолжительности дня, используя расписание поста ближайших местностей, где существует умеренная продолжительность дня, либо ориентируясь по мекканскому или мединскому расписанию¹, то есть по времени тех местностей, где формировалось мусульманское законодательство (низводилось Священное Писание)»².

Как видим, автор ссылается на фетву известного египетского богослова Али Джум'а и ограничивается в своих рекомендациях лишь усредненной продолжительностью светового дня. При этом особенности регионов, упомянутые выше, не учитываются.

Заключение

Таким образом, анализ источников показывает, что проблема поста была актуальной для татарских богословов начиная с XIX века. Они рассматривали ее с различных точек зрения. Для Ш. Марджани актуальной была проблема определения времени наступления месяца рамадан и одновременного вступления в пост всех татарских приходов Казани и близлежащих регионов.

Для решения данной проблемы богослов изучил большое количество не только ханафитских источников, но также труды представителей других суннитских мазхабов. В итоге своего исследования он обосновал следующие тезисы: во-первых, имамы, получившие одобрение ОМДС, вправе решать различные богословские вопросы, возникающие в их приходах.

¹ Мухаммад А. Дж. Ал-Калиму ат-таййибу (фатава 'асриййа). Каир: Дар ас-салам, 2010. С. 92.

² Аляутдинов Ш. Пост по мекканскому времени. [Электронный ресурс] // URL: <https://umma.ru/post-po-mekkanskomu-vremeni/> (дата обращения: 22.03.2018).

Во-вторых, созерцание месяца в одном из мусульманских регионов является основанием для начала поста во всех регионах, где проживают мусульмане. В-третьих, допускается использование астрономических расчетов для определения времени начала месяца рамадан.

Другой татарский богослов — М. Бигиев, анализируя данную проблему, останавливается на продолжительности поста в течение дня, а также на правилах поста в северных широтах в условиях полярных дня и ночи. Для облегчения поста верующим данных регионов богослов предлагает переносить его на другие месяцы года, во время которых присутствует смена дня и ночи.

Проблема поста поднимается также в татарской периодической печати начала XX в. Однако рассматривается только вопрос, связанный с нарушением поста по причине его длительности. В ответ верующим предлагается самостоятельно найти решение данного вопроса, исходя из мотивации. Если верующий действительно был не в состоянии продолжать пост, то ему достаточно его восполнить. Если же это было результатом прихоти, то подобно преднамеренному нарушению поста.

Анализ наследия татарских богословов позволяет сделать вывод, что они предвосхитили круг проблем, связанных с постом, и попытались найти их решение. Обзор современных фетв отечественных и зарубежных богословов указывает на то, что проблема актуальна не только в России, но и в странах Европы, Северной Америки и даже для региона Арктики.

В частности, в ряде арабо- и англоязычных электронных средств массовой информации упоминается, например, статья Х. Г. Хаддада «Фетва о сокращении поста в северных странах»¹. Ее автор, ссылаясь на таких богословов, как шейх Джад ал-Хакк, Шейх Мустафа Аз-Зарка и д-р Али Джумаа, приводит мнение о допустимости поста по мекканскому и мединскому времени, но в то же время отмечает, что есть возможность прибегнуть к более строгому воздержанию и поститься в соответствии с реальным рассветом и закатом.

В другой статье «Должны ли мусульмане Севера поститься по 20 часов в день?»², автором которой является Дж. Ауда, дается обзор всех существующих фетв по этому вопросу. Автор при этом замечает, что часть богословов считают необходимым поститься в соответствии с актуальным временем рассвета и заката. Однако, исходя из того, что пост в соответствии с этой фетвой может вызывать трудности, он предлагает еще

¹ Haddad H. G. Fatwa about shortening the fast in Northern countries. [Электронный ресурс] // URL: <https://eshaykh.com/uncategorized/fatwa-about-shortening-the-fast-in-northern-countries/> (дата обращения: 23.09.19).

² Auda J. Should Muslims in the North Fast 20 Hours a Day? [Электронный ресурс] // URL: <https://aboutislam.net/shariah/shariah-and-humanity/shariah-and-life/muslims-north-fast-23-hours-day/2/> (дата обращения: 23.09.19).

четыре варианта фетв: поститься в соответствии с календарем Мекки или Медины; поститься по календарю ближайшего региона с умеренной продолжительностью дня; поститься, начиная от рассвета в течение всего дня, но не более 16 часов в регионах, расположенных на 45-м градусе северной и южной широты, и, наконец, поститься, начиная от рассвета в течение 18 часов в регионах, расположенных на 48-м градусе северной и южной широты.

Таким образом, мусульманские богословы продолжают прилагать как личные, так и коллективные усилия в поисках ответов на вопросы, связанные с постом в северных широтах. В настоящее время существует ряд фетв, предлагающих решения данной проблемы. Но возможно ли появление единой фетвы, удовлетворяющей все точки зрения, — это большой вопрос. Очевидно, что для мусульман Крайнего Севера, которые сталкиваются с такими явлениями, как полярный день и полярная ночь, нужна отдельная фетва. Для регионов, где закат практически сливается с рассветом, — другая. Вероятно, каждое последующее поколение мусульманских богословов будет предлагать свои решения данного вопроса.

Литература

- Ад-дин ва ал-адаб. 1915. Т. 5. № 9.
Бигиев М. Озын көннәрдә рүзә // Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. Т. I. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 145–331.
Ан-Найсабури М. Ас-Сахих. Каир: Дар ат-Таква, 2004. 3396 с.
Ас-Сиваси М. Шарх фатх ал-кадир. Бейрут: Дар ал-фикр. Т. 2. 535 с.
Ибн Ханбал А. Муснад // Мавсу'ат ал-хадис. Бейрут: Ар-Рисала, 1999. Т. 29. 650 с.
 Коран / пер. смыслов с араб. и коммент. М.-Н. Османова. М., 1995. 359 с.
Марджани Ш. Китаб хакк ал-ма'рифат ва хусн ал-идрак бима йалзиму фи вуджуб ал-фитр ва ал-имсак. Казань: Издательство Казанского университета, 1880. 96 с.
Мухаммад А. Дж. Ал-калим ат-таййиб (фатава 'асриййа). Каир: Дар ас-салам, 2010. 415 с.

References

- Al-Din va al-adab [Religion and Literature] (1915). Vol. 5. No. 9.*
Bigiev M. (2005). Ozyn konnjerdje ruzje [Fast on Long Summer Day]. Izbrannye trudy. V dvuh tomah. Vol. 1. Kazan: Tatar.kn. izd-vo. P. 145–331.

Al-Najsaburi M. (2004). *Al-Sakhikh* [Al-Sakhikh]. Cairo: Dar al-Taqla. 3396 p.

Al-Sivasi M. *Sharh fath al-qadir* [Explanation of “The Revelation of the Almighty]. Beirut: Dar al-fikr. Vol. 2. 535 p.

Ibn Hanbal A. (1999) Musnad [Musnad]. *Mawsu‘at al-hadith*. Beirut: Al-risala. Vol. 29, 650 p.

Koran [The Holy Qur’an] (1995). Moscow. 359 p.

Mardzhani Sh. (1880). *Kitab haqq al-ma‘rifa va husn al-idrak bima jalzimu fi vudzhub al-fitr va al-imsak* [The Book on True Knowledge and Perfect Understanding of What Is Compulsory in Beginning and Ending of the Fast]. Kazan: Izdatel’stvo Kazanskogo universiteta. 96 p.

Muhammad A. J. (2010). *Al-kalim at-tajjib (fatava ‘asrija)* [A Good Word. The Fatwas on ‘Asr]. Cairo: Dar al-Salam. 415 p.

THE TATAR 'ULAMA' ON THE FEATURES OF FASTING AMONG THE MUSLIMS OF VOLGA REGION AND NORTH OF IT: PAST AND PRESENT

Abstract: Islam, which originated in the Arabian Peninsula, spread up to the Atlantic Ocean in the West, up to India in the East and up to and across the Middle Volga region in the North. The details of the Islamic law and, more precisely, the features of worship in each regional case depended on the features of the nature and climate resp. on the circumstances of the economy as well as on the ethnic resp. cultural customs and traditions. The practice of Islamic worship in the northernmost region of *Pax Islamica*, i.e. in the Volga-Kama region, also supposed important questions to resolve. The Muslim legal thought should deal with the other length of day and night in comparison to the Middle East. Short nights and long days in summer, a large number of cloudy days in the Volga-Ural region have led theologians to seek ways to determine the time of beginning of fasting period and the month of Ramadan especially for this land. In particular, Sh. Marjani and M. Bigeev have paid their attention to this theme. The paper examines namely these attempts to adapt the rules of worship to the diversity of natural zones.

Keywords: Shari'a, fasting, Islamic law, Islam in Volga region, Ramadan, Marjani, Bigiyev.

Ramil K. ADYGAMOV,

Cand. Sci. (Hist.), associated professor, senior researcher, Department of History of Religions and Social Thought, Institute of History named after Sh. Marjani, Academy of Sciences of Republic of Tatarstan. (5 entrance, Kazan, Republic of Tatarstan, 420014, Russian Federation).
E-mail: abu_muhammad@mail.ru





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-73-82

Г. Ю. Хабибуллина

Московский исламский институт, г. Москва

ОСМЫСЛЕННОСТЬ И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ В ДИСКУРСЕ ИСЛАМА

ХАБИБУЛЛИНА Гульфия Юнысовна —

канд. пед. наук, рук. Центра развития исламского образования

ООВО — Московский исламский институт, ДУМ РФ

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

E-mail: gkhabibullina@gmail.com

Аннотация. Дискурс как процесс языковой деятельности, как сложное коммуникативное явление находит свое отражение в трудах как зарубежных, так и отечественных исследователей. В статье представлен краткий обзор работ, посвященных раскрытию темы глобальной власти дискурсивной коммуникации. В условиях человеческого общения информация не только передается, но и формируется, осмысливается, получает развитие, посредством нее участники коммуникации влияют друг на друга. Также в данной работе рассматривается дискурсивная практика вокруг ислама, описывается характер проблем, связанных с манипуляцией центральными терминами ислама, в частности, опасность переориентирования молодежи в принятии каких-то идей или позиций. Обосновывается необходимость переосмысления некоторых исламских понятий, перевода их на современный язык. Осуществляется анализ терминов, который приводит к выводу о неточном их переводе, в то время как практика требует осмысленности и ответственности в дискурсе ислама.

Ключевые слова: дискурс, дискурсивная практика, коммуникация, осмысленность, ответственность, коннотация.

Для цитирования: Хабибуллина Г. Ю. Осмысленность и ответственность в дискурсе ислама // Ислам в современном мире, 2020; 1: 73–82;

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-73-82

Статья поступила в редакцию: 17.11.2019

Статья принята к публикации: 03.02.2020

В связи с тем, что основу нашего анализа составляет дискурс ислама, определимся, как в данном случае следует трактовать само понятие «дискурс».

Согласно философскому энциклопедическому словарю, дискурс (фр. discours, от лат. discursus — рассуждение, довод) означает «речь, выступление, рассуждение. В русском языке... этому слову нет эквивалента. Оно переводится как дискурс, дискурсия, слово, текст, рассуждение»¹.

Предметом теоретического изучения дискурс стал относительно недавно. Однако, ввиду отсутствия у этого понятия четких рамок, оно не получило однозначной трактовки в современной философии, поэтому под дискурсом понимается как «текст или речь», так и «последовательность совершаемых в языке коммуникативных актов»². В последнее время в отечественной и зарубежной литературе все отчетливее звучит тема глобальной власти дискурсивной коммуникации, повсеместной включенности людей в различные дискурсивные практики. Согласно М. Фуко, под термином «дискурсивные практики» следует понимать «совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и в пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического и лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания»³.

Как нам представляется, дискурсивная практика, сложившаяся вокруг ислама, свидетельствует отнюдь не в его пользу, поскольку не способствует раскрытию гуманистических принципов мусульманской религии. Как пишет Е. Н. Ивахненко, «эпистемологическое острие современного вызова неоглобализма нацелено на “перехват управления” сферой *смыслов и понимания*, а конечная цель всего процесса — демонтаж когнитивной

¹ Философия: энциклопедический словарь. М.: Гардарики / под ред. А. А. Ивина, 2004. [Электронный ресурс] // URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/337/ДИСКУРС (дата обращения: 10.09.2019).

² Гутнер Г. Б., Огурцов А. П. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / под ред. В. С. Степина. М.: Мысль. 2001. [Электронный ресурс] // URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/337/ДИСКУРС (дата обращения: 10.09.2019).

³ Фуко М. Археология знания. [Электронный ресурс] // URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fuko_arh/02.php. (дата обращения: 10.09.2019).

идентичности мыслящего»¹. Чем убедительнее мусульмане опровергают искажения ключевых исламских понятий, приводя доводы из Корана и других авторитетных источников, тем сильнее они оказываются зависимыми от самого предмета дискуссии. «Чем больше вы хотите отвязаться от какой-то мысли, тем больше она прилипает к стенкам вашего сознания, постепенно превращаясь в фактор его переориентации, а по существу — в фактор его смыслообразования, — объясняет механизм этого феномена Е. Ивахненко. — Самими правилами эпистемологической матрицы предусматривается то, что если ты попал в ее силовое поле, то неизбежно становишься агентом ее мыслительных схем. ...Даже если ты возражаешь, ты остаешься в ее формате. Другими словами, знание о самой включенности в процесс вовсе не освобождает от зависимости, поскольку речь идет не о каком-то внешнем источнике влияния (...), а о включенности индивида в дискурсивные практики, а значит — в единственный мир, который ему дан»². В таких условиях смысловой центр принятия молодёжью каких-то идей или позиций может оказаться уже переориентированным на другие практики и переведенным, по выражению Е. Ивахненко, «в другой языковой код приема и передачи смыслов».

Как известно, мышление напрямую связано с речью. Вместе с развитием практики, ее усложнением изменяется и мышление. Оно является активным психическим процессом отражения действительности, т. е., размышляя, человек сознательно осуществляет анализ и синтез, классифицирует, сравнивает или обобщает, отражает то, что осмыслил, в письменной или устной речи. Но часто ли человек адекватно отражает действительность, отслеживает свои эмоции, отношение к ситуации или к человеку? Нередко человека в жизни направляет бессознательное — мы не хотим жить стихийной жизнью, мы хотим жить сознательно, но нами управляют случайности, мы невольно воспринимаем навязанные нам смыслы, подтексты, коннотации.

В рамках преподавания учебной дисциплины «Русский язык и культура речи» в Московском исламском институте на одном из первых занятий мы предлагаем студентам такое письменное задание, отводя на его выполнение минут семь: дать русское толкование часто употребляемому арабскому понятию *джихад*. Свыше 90% вчерашних выпускников светской школы интерпретируют его почти одинаково: «это борьба на пути Аллаха». Такими же комментариями пестрят Интернет, печатные СМИ. В данном случае наши студенты повторяют то, что слышали, не осмысливая информацию. Лишь некоторые из первокурсников — менее 10% — пишут по-иному. Приведем в пример размышления одного из студентов:

¹ Ивахненко Е. Российский университет перед лицом принудительных эпистем неоглобализма // Высшее образование в России. 2008. № 2. С. 123.

² Там же. С. 127.

«...понятие “ислам” означает мир. В исламе мне все нравится. Смущает только это понятие. Отбросив первое значение, нужно применять его только во втором: борьба со своими пороками».

Ничего не «отбрасывая», на том же занятии продолжаем коллективно размышлять — уточняем первое значение понятия *джихад*: обязанность мусульманина защитить свою религию, свою культуру, семью, свой родной дом. Не слишком ли много слов? Но, оказывается, все то, что мы перечислили, в русском языке обозначается одним емким словом — Родина. Итак, первое значение понятия — религиозная обязанность мусульманина защищать Родину, второе значение — обязанность бороться со своими пороками: распущенностью, склонностью к излишествам и т. д. Получается, что это — центральное понятие в гражданском воспитании мусульманина. Несомненно, практика требует осмысленности и ответственности в дискурсе ислама.

Наше понимание ислама формируется на основе тех смыслов, которые существуют. Русский язык ислама активно складывается лишь с 90-х гг. XX века. Многие из исламских понятий либо искажены, либо перегружены, необходимо их переосмыслить, переводя на современный язык. О незавершенности разработки исламской терминологии на русском языке пишут исследователи М. Кемпер и А. Бустанов¹, о проблемах передачи исламских терминов средствами русского языка неоднократно говорил в своих выступлениях и публикациях муфтий Равиль Гайнутдин². Али Вячеслав Полосин подчеркивал необходимость систематического описания всех основных исламских терминов на современном русском языке³.

Мы же несем ответственность за ту дискурсивную среду, которая окружает наших студентов. Какие же меры по ее совершенствованию актуальны в настоящий момент?

- Построение обучения в исламском университете на основе фундаментальных принципов исламского образования, а не на базе поверхностных знаний и случайно подобранных фактов, как это часто наблюдается;
- преподавание как процесс одновременного продуцирования знания и — что крайне важно! — его воспроизведения в устной и письменной речи студентов;

¹ См.: Bustanov A. K., Kemper M. (eds.) *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Amsterdam: Pegasus, 2012.

² См., например: *Муфтий Равиль Гайнутдин. Приветствие* // Работа с мусульманской молодежью в образовательных учреждениях и религиозных объединениях в России и за рубежом: сборник материалов и научных статей, представленных на IV международной научно-практической конференции «Работа с мусульманской молодежью в образовательных учреждениях и религиозных объединениях в России и за рубежом». Москва, 25–26 ноября 2011. М.: Изд-во Московского исламского университета, 2012. С. 6.

³ См.: Полосин А. В. *Преодоление язычества: Введение в философию монотеизма*. М.: Ладомир, 2001. С. 188.

- глубокое осмысление всех ключевых понятий с позиции разума.

Понятия «осмыслить», «осмысленный» включают в себя такие значения, как «открыть смысл», «понять значение чего-либо», «разумный», «сознательный»¹.

Необходимо разумно открывать смысл некоторых ключевых исламских терминов, формул. Сложность при переводе заключается как в особенностях арабской фонетики, так и в невнимательности переводчиков.

Примером такой невнимательности можно считать перевод известной богословской формулы «саллаллаху алейхи ва саллам», которую принято произносить после упоминания имени пророка Мухаммада. Первым на эту ошибку обратил внимание В. В. Наумкин, предложив иную версию перевода. Об этом, в частности, пишут Д. Хайретдинов и М. Хайретдинов, указывая на необходимость корректировки русскоязычного варианта выражения «да благословит его Аллах и приветствует»: «По мнению проф. В. В. Наумкина, арабский глагол «саллам» в данном случае никоим образом не имеет здесь такого значения, поскольку абсолютно не соответствует смыслу фразы. Действительно, исходя из перевода, получается, что мы просим, чтобы «Аллах приветствовал пророка»?! Поэтому вполне справедливым следует признать мнение уважаемого ученого о том, что глагол «саллам» должен переводиться в данном случае, как «облагодетельствует». В результате подобной корректировки фраза приобретает стройный ряд и законченную форму — «да благословит его Аллах и облагодетельствует» (или «спасет»)»².

Действительность отражается в языке в первую очередь благодаря значению слов. Значение — это сложная многосоставная категория, включающая, помимо лексического и грамматического компонентов, так называемый коннотативный компонент, или коннотацию, — дополнительные оттенки или свойства языковой единицы, которые определяют особенности ее употребления в речи³. В стилистике наличие дополнительных оттенков слова называется стилистической маркированностью, которая может быть связана со сферой употребления или выполняемой функцией, а также с интенсивностью проявления описываемого признака или явления.

Возьмем для анализа арабское понятие *ихтилаф*, которое часто переводят на русский язык как «разногласие», тем самым придавая слову отрицательную коннотацию. Было бы оптимально и разумно

¹ Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. 4-е изд., доп. М., 2002. С. 463.

² Хайретдинов Д. З., Хайретдинов М. З. К проблеме перевода и транскрипции арабских слов // Минарет, 2007. № 4(14). [Электронный ресурс] // URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/14/khairatdin.htm (дата обращения: 08.10.19).

³ См. об этом также: Хабибуллина Г. Ю. Проектная технология в исламском образовательном учреждении // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 2. С. 79–92.

перевести его как «разночтение», «разнообразие мнений»¹. В Коране же понятие *ихтилаф* употребляется в значении «разница», «смена», например, дня и ночи (Коран, 3: 190)².

Такие случаи непродуманного перевода исламских понятий встречаются часто: сам термин «ислам» нередко переводят как «покорность». Объективнее и логичнее было бы переводить его как «смирение» — это внутренне состояние и моральное качество, характеризующее отношение человека к самому себе. Критически оценивая интерпретацию слова «смирение» в толковом словаре С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой, объясняющем его как «отсутствие гордости, готовность подчиняться чужой воле»³, согласимся с иной, более точной, на наш взгляд, трактовкой этого понятия — «скромность духа, отсутствие гордыни, кротость»⁴.

Еще одно арабское понятие — *‘абд*, несущее в себе глубокое мировоззренческое значение, часто переводят как «раб», «раб Аллаха», тогда как более подходящим было бы существующее в русском языке понятие «служитель». В интернет-пространстве активно обсуждается также не вполне аутентичный перевод ведущего для всех мусульман выражения «Бисмил-лахи-р-рахмани-р-рахим» — «Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного». Хотя дословно выражение «бисмиллах» переводится как «приступаю к чему-либо с именем Аллаха». Поэтому с учетом точного перевода понятий «ар-Рахман» и «ар-Рахим» вся фраза будет выглядеть следующим образом: «С именем Аллаха Всемилоственного и Милостивейшего»⁵. И такого рода претензии к переводу нельзя считать необоснованными.

К выпускникам исламских вузов предъявляются требования наличия у них не только высокого профессионализма, но и глубокого понимания принципов общения, особенно речевого. Действительность побуждает нас к комплексному подходу в общении — искать общую платформу коммуникации не только на уровне догматов⁶, но и осмысливая понятия по-новому, изучая контексты. В случае цитирования аятов необходимо учитывать обстоятельства их ниспослания, анализируя каждый

¹ Материалы из примера кейса. См.: Хабибуллина Г. Ю. Проектная технология в исламском образовательном учреждении. Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 2. С. 79–92.

² Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями Абдуллы Юсуфа Али / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. С. 222.

³ Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. С. 735.

⁴ The World Book Dictionary. Т. 1. Р. 1030. Цит по: [Электронный ресурс] // URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/683552#cite_note-2 (дата обращения: 08.10.19).

⁵ Яруллин Ф. А милосердный ли Аллах? [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnews.ru/news-a-miloserdnyj-li-allah/> (дата обращения: 08.10.19).

⁶ Об этом шла речь на XV Международном мусульманском форуме, состоявшемся в декабре 2019 года в Берлине по инициативе председателя ДУМ РФ муфтия Р. Гайнутдина и руководства Московского исламского института. См: [Электронный ресурс] // URL: <https://berliner-telegraph.de/xv-mezhdunarodnyj-musulmanskij-forum-v-berline/berlin/> (дата обращения: 25.12.19).

конкретный случай. В религиозных текстах заложены принципы сосуществования в мире, в них изложены великие идеи о том, как поддерживать жизнь — других и свою, как человеку справляться с невзгодами, как совершенствоваться, как использовать ресурсы собственной души для того, чтобы жить осмысленно.

В контексте темы нашего исследования возьмем для рассмотрения два близких по значению понятия — *муракаба* и *мухасаба*. Согласно арабско-русскому словарю, понятие *муракаба* в переводе с арабского языка означает: 1) наблюдение, надзор, инспекция; 2) контроль, проверка; 3) монитор. Второе понятие — *мухасаба*, тоже многозначное, в переводе на русский язык означает: 1) отчет, отчетность, проверка, контролирование; 2) счетоводство, бухгалтерия; 3) внимательность по отношению к кому-либо¹.

Используя понятие *муракаба*, мусульмане имеют в виду чувство, что Всевышний постоянно наблюдает за всеми. В Коране сказано: **«О человечество! Бойтесь вашего Господа, Который сотворил вас из одного человека, сотворил из него пару ему и от них обоих рассеял (как семена) множество мужчин и женщин. Бойтесь Аллаха, (именем) Которого вы требуете свои взаимные права и проявите заботу о тех, (кто вас родил), ведь Аллах всегда наблюдает за вами»** (Коран, 4: 1)².

Применение второго понятия — *мухасаба* — предполагает рефлекссию, самоотчет, направленный на анализ собственной деятельности и ее результатов (в отличие от метода самонаблюдения, который направлен на фиксацию сознательных действий). Посланник Аллаха однажды сказал: **«Отчитайте себя до того, пока вас не отчитали»**³. Человек пытается контролировать свои действия, свои слова, пытается придать смысл всему. Осмысление мира во многом связано с использованием языка. Поэтому наше восприятие мира изменяется в зависимости от того, какими словами мы называем то, что видим.

В социальной психологии выделилась сравнительно новая область, связанная с ломкой определенных предубеждений, — исследование аттракции.

Понятие «аттракция» (от лат. *attrahere* — привлекать, притягивать) означает привлечение, привлекательность, «это и процесс формирования привлекательности какого-то человека для воспринимающего, и продукт этого процесса, т. е. некоторое качество отношения»⁴. Каков механизм формирования дружеских чувств, или, наоборот, неприязни

¹ Арабско-русский словарь. Т. 1. Ташкент, 1994. С. 161.

² Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. С. 228.

³ Суанат ат-Тирмизи, 2383.

⁴ Андреева Г. М. Социальная психология: учебник для вузов. 5-е изд., доп. М.: Аспект Пресс, 2006. С. 131.

в процессе общения, включающего и обмен информацией, и взаимопонимание? Безусловно, всестороннее исследование такого вопроса в рамках одной статьи не представляется возможным. Наметив основные векторы развития исследований, сформулируем выводы с учетом сферы деятельности Московского исламского института. Востребованными в жизни сегодня оказываются люди, не только способные мыслить самостоятельно, но и умеющие ответственно выражать свои мысли; умеющие, транслируя даже сложную информацию, говорить на понятном другим языке, не искажая ее смысла; умеющие вызывать к себе интерес слушателей и делать их своими единомышленниками. Сделать людей своими единомышленниками — вот одна из профессиональных задач, стоящих перед нами.

Литература

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

Андреева Г. М. Социальная психология: учебник для вузов. 5-е изд., доп. М.: Аспект Пресс, 2006. 363 с.

Арабско-русский словарь. Т. 1. Ташкент: Камалак, 1994. 456 с.

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

Ивахненко Е. Н. Российский университет перед лицом принудительных эпистем неоглобализма // Высшее образование в России. 2008. № 2. С. 122–129.

Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. 4-е изд., доп. М., 2002. 944 с.

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

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

References

Svyashchennyj Koran. Smyslovoj perevod s kommentariyami Abdully Yusu-fa Ali [The Holy Qur'an. Translation of Meanings Provided by the Commen-tary of 'Abdullah Yusuf 'Ali] (2015). Moscow: Medina. 1888 p.

Andreeva G. M. (2006). *Social'naya psihologiya: uchebnik dlya vuzov* [Social Psychology: Manual for Universities]. 5-e izd., dop. Moscow: Aspekt Press. 363 p.

Arabsko-russkij slovar' [Arabic-Russian Dictionary] (1994). Vol. 1. Tash-kent: Kamalak. 456 p.

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

Ivahnenko E. N. (2008) Rossijskij universitet pered licom prinuditel'nyh epistem neoglobalizma [Russian Universities Face to Compulsory Epistems of Neoglobalism]. *Vysshee obrazovanie v Rossii*. 2008. No. 2. Pp. 122–129.

Ozhegov S. I., Shvedova N. Yu. (2002). *Tolkovyj slovar' russkogo yazyka* [Explanatory Dictionary of Russian]. 4-e izd., dop. Moscow. 944 p.

Muftij Ravil' Gajnutdin (2012). Privetstvie [Greeting]. *Rabota s musul'man-skoj molodezh'yu v obrazovatel'nyh uchrezhdeniyah i religioznyh ob'edineniyah v Rossii i za rubezhom: sbornik materialov i nauchnyh statej, predstavlenykh na IV mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii «Rabota s musul'man-skoj molodezh'yu v obrazovatel'nyh uchrezhdeniyah i religioznyh ob'edineni-yah v Rossii i za rubezhom»*. Moskva, 25–26 noyabrya 2011. Moscow: Moskovskiy islamskiy universitet. Pp. 5–6.

Polosin A. V. (2001). *Preodolenie yazychestva: Vvedenie v filosofiyu monoteizma* [Overcoming the Paganism: Introduction into the Philosophy of Monotheism]. Moscow: Lodomir. 196 p.

MEANINGFULNESS AND RESPONSIBILITY IN ISLAMIC DISCOURSE

Abstract. The discourse as the process of linguistic activity, as the complicated communicative phenomena is broadly studies in the works of Russian as well as European scholars. The paper deals with the short outline of works, which are devoted to the study of theme of global power of discursive communication. In the circumstances of human interaction the information is not only a mode to interact; it is also a factor, which unites people, lets it develop and influence mutually. This paper deals with discursive practices of Islam, describes problems of false understanding of Islamic theology. The author strives for rethink some Islamic concepts, because of being aware of necessity to translate them into the modern language. Some important terms, as it was shown, are incorrectly translated. It requires meaningfulness and responsibility while speaking about Islam and for Muslims.

Keywords: discourse, discursive practice, communication, meaningfulness, responsibility, connotation.

Gulfiya Yu. KHABIBULLINA,

Cand. Sci. (Pedag.), head of the Centre of Development of Islamic Education,
Moscow Islamic Institute (12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).
E-mail: gkhabibullina@gmail.com





07.00.02 Отечественная история

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-83-104

З. А. Имамутдинова

Государственный институт искусствознания, г. Москва;
Московский исламский институт, г. Москва

ЭВОЛЮЦИЯ ТРАДИЦИИ ЧТЕНИЯ КОРАНА У ТАТАР И БАШКИР ОТ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ ДО ЭПОХИ ПРАВЛЕНИЯ ЕКАТЕРИНЫ II

ИМАМУТДИНОВА Зиля Агзамовна —

канд. искусствоведения, ст. науч. сотр. Сектора теории музыки. Государственный институт искусствознания (125009, Россия, г. Москва, Козицкий пер., д. 5); рук. Центра исследования исламского искусства. Московский исламский институт, ДУМ РФ (109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).
E-mail: zilimam@mail.ru

Аннотация: В статье намечаются вехи в эволюции традиции напевного чтения Корана в Урало-Поволжье с периода ее формирования на рубеже IX–X вв. до эпохи Екатерины II — последней четверти XVIII столетия. Выявляются факторы, диктующие стилевые изменения и расслоение традиции чтения сакрального текста в классическом арабском и этническом мелодическом стилях. Указывается на обусловленность мелодических характеристик этнической традиции чтения Корана особенностями развивающейся народной музыкальной культуры, определяемыми прежде всего пентатонической (пятиступенной) ладовой основой. В исследовании впервые применяется этнорегиональный подход, диктуемый близостью культуры двух родственных народов. Традиции чтения Корана урало-поволжских мусульман — татар и башкир рассматриваются как целостное явление, обретающее

общие свойства в ходе исторического развития. Используется пласт сведений, содержащийся в средневековых трактатах, исторических работах, а также в культурологических трудах.

Ключевые слова: эволюция, чтение Корана, татары, башкиры, Средневековье, трансформация традиции.

Для цитирования: *Имамутдинова З. А.* Эволюция традиции чтения Корана у татар и башкир от Средневековья до эпохи правления Екатерины II // Ислам в современном мире. 2020; 1: 83–104;

DOI: DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-83-104

Статья поступила в редакцию: 24.10.2019

Статья принята к публикации: 09.01.2020

Проблематика исследования и круг источников

За рубежом исследование напевного чтения Корана как особого феномена предпринимается с первой трети XX века. Причем вплоть до конца столетия внимание специалистов закономерно фокусируется на арабской традиции, выступающей в исламском мире в качестве образца. Важно отметить, что в работах прежде всего Л. ал-Фаруки (L. I. Al-Faruqi), К. Нельсон (K. Nelson)¹, имеющих методологическое значение, характеризуются в основном особенности чтения Корана выдающимися курра' (чтецами) эпохи. В центр анализа выводится кораническая просодия египетских (арабских) шейхов, рассматриваемая, исходя не только из норм чтения Корана, диктуемых *ат-таджвидом* (наукой, регулирующей эту практику во всем исламском мире в течение столетий), но и из особенностей интонационно-ладовой организации арабской музыки. При этом о стилевой эволюции коранического чтения в контексте исторически развивающейся арабской культуры в публикациях речь не идет.

Напевное чтение Корана российских мусульман-тюрков — татар и башкир, исторически локализующихся в регионе Урало-Поволжья², в разных ракурсах рассматривается отечественными исследователями

¹ См., например: Nelson K. The Art of Reciting the Qur'an. Austin: University of Texas Press, 1985.

² Понятие Урало-Поволжье имеет свою морфологическую инверсию — Волго-Уралье, распространяясь на территории, находящиеся на стыке Европы и Азии, выделяя тем самым одну из историко-этнографических областей России. Данные понятия обосновываются исследователями в последней трети XX века. См.: Антонов И. Э. Этнокультурная история Волго-Уральского региона в XIII — начале XV в.: автореферат дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2000.

(И. И. Хисамутдинов, В. Н. Юнусова, Г. Р. Сайфуллина, автор данной статьи¹), начиная с переломных для России 1990-х годов. Эти работы описывают специфику бытования чтения Корана в данный период, фиксируя утрату преемственности традиции и ее разрушение в десятилетия советской власти вследствие атеистической политики государства.

Новая эпоха характеризуется возрождением традиции напевного чтения Корана, которое последовало после тотальных потерь и стиливой трансформации. При этом рубеж веков и последующие годы отмечены стиливым расслоением традиции, когда чтение Корана мусульманами, получившими религиозное образование на Ближнем Востоке, следует формам арабского чтения Корана, в то время как другие носители традиции — обычно более преклонного возраста, но и не только, — по их собственным высказываниям, читают на «боронгы» (старинный) *макам*. Это чтение Корана отражает влияние народной «пентатонической» музыкальной культуры татар и башкир.

Указанный период является крайне небольшим в более чем тысячелетней истории становлении форм чтения Корана у мусульман Урало-Поволжья (татар и башкир). Напрашивается вопрос, каким могло быть состояние традиции не только в предшествующий дореволюционный (досоветский) период, но и столетиями раньше. Эта проблема не разрабатывается исследователями, хотя и важна в плане понимания эволюции традиции².

С точки зрения характера источников и методов исследования исторически в традиции чтения Корана татар и башкир можно условно выделить следующие периоды: первый, охватывающий огромный путь развития от формирования до времени прогрессивных реформ императрицы Екатерины II (с рубежа VIII–IX вв. до последней трети XVIII в.); второй, берущий начало в правление императрицы Екатерины II, формально завершающийся в 1917 г., однако фактически накладывающийся на первые годы советской власти (с последней трети XVIII по начало XX в.); третий, охватывающий советские десятилетия (с 1920-х по 1991 г.), и, наконец, четвертый — современный (постсоветский, с конца 1990-х гг. по настоящее время).

Данная статья призвана отметить вехи в развитии традиции напевного чтения Корана урало-поволжских мусульман-тюрков во внутренне

¹ См., например: *Имамутдинова З. А.* Культура башкир. Устная музыкальная традиция («чтение» Корана, фольклор). М.: ГИИ, 2000; *Имамутдинова З. А.* Хафиз как реалия традиции чтения Корана // Музыка народов мира: проблемы изучения: матер. междунаучных конф. Вып. I / ред.-сост. В. Н. Юнусова, А. В. Харуто. М.: Московская государственная консерватория, 2008. С. 287–297. *Имамутдинова З. А.* Музыкально-мелодические особенности просодии Корана у мусульман-тюрков (татар и башкир) России в дореволюционный период // Художественная культура. М.: ГИИ, 2019. № 2. С. 128–145.

² Дань этой проблематике отдана автором статьи в англоязычной публикации, см.: *Imamutdinova Z. A.* The Qur'anic Recitation of the Tatars and Bashkirs in Russia: Evolution of Style // *Performing Islam*. University of Leeds, UK, 2017. V. 6. № 3. P. 97–121.

дробный исторический промежуток, когда закладываются и получают яркую форму выражения обязательные составляющие исламской культуры татар и башкир. Это происходит как в болгарскую¹ домонгольскую эпоху (ориентировочно с конца VIII по первую треть XIII в.), так и в татаро-монгольский период, связанный с завоевательной политикой Золотой Орды, возникновением Казанского, Астраханского, Сибирского ханств и Ногайской Орды (вторая треть XIII — первая половина XVI в.). В указанные столетия исламская культура на этих территориях достигает своих вершин, но время расцвета заканчивается, когда вследствие поэтапного присоединения к Русскому государству заселенных татарами и башкирами земель происходят губительные разрушения, жесткие ограничения мусульман в их правах, насильственная христианизация и русификация и, несмотря на это, сохранение традиции.

Сложность в изучении этого длительного и противоречивого исторического отрезка заключается в отсутствии в настоящее время исторических материалов, содержащих какие-либо конкретные отсылки к традиции напевного коранического чтения. В статье для характеристики того или иного периода привлекаются косвенные источники — средневековые записки путешественников, а также исследования исторического, искусствоведческого и культурологического плана.

Вопрос о том, можно ли проецировать на предшествующие столетия выводы о стиле чтения Корана по аудиозаписям, фиксирующим практику конца XIX в. в арабском мире и начала XX в. у татар и башкир², представляется дискуссионным. Хотя не исключено, что этот слуховой материал может указывать в общем плане на направление эволюции форм чтения Корана. Нельзя не учитывать, что религиозные традиции отличает стремление к самосохранению: верующие в обрядах следуют установкам, вытекающим из вероучительных источников, из мнения признанных в каждую эпоху богословов.

Немаловажно и то, что рецитации Корана уралополюжских тюрок (как и других мусульманских этносов) впитывали из эпохи в эпоху стилистику народных музыкальных традиций, также трансформирующуюся во времени.

¹ Традиционно употреблявшаяся форма записи этнонима болгар (как и, соответственно, название государства — Болгария) на современном этапе заменяется на фонетически более близкую реальному произношению в тюркских языках — болгар (Болгария).

² К исторически наиболее ранним аудиозаписям относятся 1) чтение Корана жителем Мекки (1885 г., запись на фонографе Христиана Снук-Хюргронье). [Электронный ресурс] // URL: <http://youtube.anluong.info/xemvideo-rYqSFs9XgWE.html> (дата обращения: 17.10.2017);

2) чтение Корана татарским богословом и просветителем Камилом Мутыги-Тухватулиным (1914–1915 гг., запись была предоставлена исполнителем и исследователем вокальной национальной профессиональной школы И. Газиевым); 3) азан военнопленного Нурмухаммада Хисаметдина (1885 г. р., Тобольск), прочитанный в концентрационном лагере в г. Вюнсдорфе (1915 г., Германия). [Электронный ресурс] // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=YZZa8p4Ktg> (дата обращения: 22.08.2016).

Стилевая общность традиций чтения Корана татар и башкир обуславливается в первую очередь заметной близостью народной музыкальной культуры народов. Духовное родство татар и башкир было вызвано родственностью языков, особенностями расселения в сочетании со спецификой развития культуры, а кроме того, характером распространения ислама на этих территориях.

Это делает правомерным использование этнорегионального метода исследования, предполагающего охват практики чтения Корана двух народов как единого целого.

До настоящего времени в современной отечественной науке чтение Корана у татар и башкир изучалось обособленно друг от друга, отражая тем самым сосуществование автономий — Татарстана и Башкортостана — в структуре России¹. В то же время в дореволюционный период в трудах известных богословов Ш. Марджани и Р. Фахреддина практика чтения Корана у мусульман края подобным образом не разделялась. Хотя этническая принадлежность священнослужителей в ряду других их биографических сведений порой отмечалась². В опубликованной в первое советское десятилетие работе Д. Валидова подчеркиваются духовное единство и родство культур двух народов как результат особенностей территориального расселения (исторически имели место как автономный, так и смешанный виды вследствие миграций) и хода исторических событий³.

Эволюция традиции чтения Корана у татар и башкир в домонгольский период

Миропонимание предков мусульман — татар и башкир складывается в доисламский период под влиянием культа Тенгри и шаманизма. На эти истоки, в частности, указывает бытование по сей день имени Тенгри (применяемого, наряду с персидским доисламским словом «Ходай») среди определенного круга населения, использующегося в том

¹ Этнорегиональный метод исследования автором реализуется впервые в работе: *Imamutdinova Z. A. The Qur'anic Recitation of the Tatars and Bashkirs in Russia: Evolution of Style.*

² Примечательно, что Р. Фахреддин указывает на наличие среди мюридов имама и шейха Яхья бин Сафара бин Арслана (ум. 1838 г., село Шека Казанского уезда) в основном мишарей, то есть из числа сословно-диалектной группы татар (*Фахреддин Р. Асар. Книга о биографиях, датах рождения и смерти, о других событиях из жизни мусульманских ученых нашего государства. Т. I / пер. на тат. и рус. яз. Казан: Рухият нэшрияты, 2006. С. 150, 325*). Им отмечается принадлежность Абуссаяма бин Абдуррахима бин Абдуррахмана, (ум. 1840 г.) — второго муфтия Оренбургского духовного управления мусульман Российского государства к тептярям, относящимся, как известно, к сословию со смешанным этническим (преимущественно тюркоязычным) составом (Там же. С. 328–336).

³ На основании этого Д. Валидов со своей стороны даже предлагает ввести понятие татаро-башкирская культура. См.: *Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М.-Пг., 1923. С. 8, сноска 1.*

числе в современном переводе Корана на башкирский язык в качестве синонима арабскому сакральному понятию Аллах¹.

Принятие ислама вело к изменению модуса мышления и в той или иной мере всех сфер культуры Урало-Поволжских тюрок.

Традиция чтения Корана обретает своих носителей среди предков татар и башкир², заселявших Волжскую Болгарию и граничащие с ней территории, не позднее IX века. Искусствовед Г. Ф. Валеева-Сулейманова указывает, что «миграционные потоки болгар в Волго-Камье осуществлялись в основном из Хазарии»³, обобщая: «Они были тенгрианцами, но часть их, и, по-видимому, в основном элита, исповедовала ислам». По свидетельству историков, вначале ислам принял хакан (правитель), а позже — его окружение и другие хазары вследствие победы над ними Мервана ибн Мухаммеда, последнего из династии Омейядов⁴. В г. Итиле — столице Хазарии были выстроены тридцать мечетей и к X веку насчитывалось уже более пятидесяти тысяч мусульман.

Предметный мир ранних болгар (VIII–X вв.), выстраиваемый благодаря раннеболгарским городищам, свидетельствует об их обращении к арабским письменам, наносящимся, наряду с тамгами, на мелкие изделия (украшения) из металла и кости, на что указывает Г. Ф. Валеева-Сулейманова⁵. Если исходить из этих фактов, то этому не могло не сопутствовать расширение практики чтения Корана, которому обучались наряду с арабским письмом.

Официальное принятие ислама в Волжской Болгарии (при хане Алмуше) в 922 году, отраженное в известных записках Ибн Фадлана, секретаря посольства аббасидского халифа ал-Муктадира (895–932), фактически подтверждает наличие к тому времени в государстве общины мусульман, при этом не только из числа собственно болгар. Один из башкир, сопровождавших посольство, по словам Ибн Фадлана, был верующим⁶.

¹ См. опыт поэтического перевода 50 сур башкирского писателя и кураиста М. Ямалетдина: Корьән. М. Ямалетдиндың шиғри тәржемәләре. Өфө: Башк. изд-во. 2002.

² Сведения о том, что в Болгаре проживала часть башджардов (башджиртов, то есть предков башкир), содержатся в известных арабских географических трудах Абу Зайда ал-Балхи (850–934), Абу Исхака Ибрагима ал-Истахри (ок. 850–934). См.: Антонов И. В. Башкиры в эпоху средневековья (очерки этнической и политической истории). Уфа: ИП Галиуллин Д. А., 2012. С. 47.

³ Миграция шла в несколько потоков: на эти же территории перемещались угро-финские племена, шедшие из прикамско-приуральских степей, вливаясь в новую общность.

⁴ Позже, как известно, официальной религией у хазар становится иудаизм, что свидетельствует о приверженности части общества этой религии. См.: Ланда Р. Г. Россия и мир российского ислама. М.: Мастер Лайн, 2011. С. 14.

⁵ Валеева-Сулейманова Г. Ф. Мусульманское искусство в Волго-Уральском регионе. Казань: Магариф, 2008. С. 32.

⁶ Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1939.

Другой источник начала X века — «Китаб ал-а'лак ан-нафиса» («Книги драгоценных сокровищ») Ибн-Руста (Ибн Даста)¹ указывает на существование у болгар мечетей и учебных заведений, на их одежды и кладбища, похожие на мусульманские.

Роль болгар в дальнейшем распространении ислама на соседних землях оказалась очень значительной. Не случайно предки башкир связывают в преданиях проникновение к ним ислама именно с болгарами². Башкирские роды бурзяне, усерганы, тангауры принимают ислам в XI–XII вв., как пишет Р. Г. Кузеев, в силу сопредельности в тот исторический период их территорий с Волжской Болгарией³.

Мусульмане в чтении Корана всегда идут по пути подражания выразительному чтению Корана, при этом *курра'* (чтецы), даже обучаясь у одного и того же имама, обычно используют напевы, разные по характеру мелодики и интонационной сложности. Это во многом определяется развитостью музыкальной памяти, особенностями голоса (тембровыми свойствами, диапазоном, глубиной дыхания), опорой на типы мелодического развертывания, моделируемые этническими музыкальными традициями.

Безусловно, мусульманская община урало-поволжских тюрков во все эпохи пополнялась верующими, перенимавшими благодаря музыкальному слуху и уникальным возможностям памяти манеру арабского витиеватого чтения еще в детстве, когда любые интонации легко закрепляются в сознании⁴.

О наличии с древности особого музыкального потенциала татар и башкир можно судить по вызревшей в столетиях классике фольклора — жанру озон-кюй, отличающемуся длительным импровизационным развитием, крайне долгими устоями и значительным звуковым диапазоном.

Музыкальные традиции мусульман не могли не подвергнуться процессу «унификации» в контексте исламского мира, постепенно наращивая новые жанровые формы со специфическими стилевыми элементами. В древнейшие эпохи глубинные особенности музыкального мышления двух народов проявлялись в народных эпических формах,

¹ Из «Книги драгоценных сокровищ» Абу-Али Ахмеда Ибн-Омар Ибн-Даста (По изданию «Известия о Хазарах, Буртасах, Болгарах, Мадьярах, Славянах и Руссах Ибн-Дасты» / пер. и коммент. Д. А. Хвольсона. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1869). [Электронный ресурс]. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/X/Garkavi_mus_pis/23.htm (дата обращения: 04.07.2017).

² Юнусова А. Б. Башкирия // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. Вып. 1. М.: Вост. лит-ра, 1998. С. 15.

³ Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. С. 158.

⁴ Звуковой строй арабской музыки является неравномерным, обнаруживая различные расстояния между звуками, например, в одну четверть, треть, три четверти и др. части тона. Манера интонирования в столь дробном звуковом строе естественно перенимается в раннем возрасте при условии врожденных музыкальных данных.

выделяющихся мелодической декламационностью и архаической патетикой¹. Исламизация ведет к постепенной кристаллизации новых речитативных фольклорных жанров — баитов и мунаджатов, вбирающих в свою поэтику наиболее значимые для предков татар и башкир темы и сюжеты.

Традиция чтения Корана на этих территориях еще не могла вызвать как целостное стилевое явление относительно всего исламского мира: музыкально-поэтическое мышление мобильных этнических образований, как и отдельных родо-племенных кланов определялось географически разными генетическими истоками и на том этапе скорее не совпадало в необходимой мере в векторах развития.

В то же время в арабском мире к X веку (времени официального появления миссионеров в Волжской Болгарии) стилистика чтения Корана уже, несомненно, сформировалась как музыкально-мелодический феномен с рядом характерных свойств, отражая достигнутый к тому времени высочайший уровень духовного развития в обществе².

Что же являлось нормативным для уммы? Как известно, в соответствии с источниками ислама это означало следование нормам *ат-таджвида* и ориентацию на арабский мелодический стиль.

Кристина Нельсон, ставя проблему музыкальных стилевых истоков арабской традиции чтения Корана, считающейся базовой для всех мусульман, пишет об адаптации в арабской практике системы макамов (ладо-интонационных структур, лежащих в основе устной арабской профессиональной музыки) и в дальнейшем превращении их в доминантный стилевой признак чтения Корана не позднее, чем в X в.³ Это не могло не распространиться со временем по всему исламскому миру, учитывая интенсивность контактов между различными странами и регионами, чему способствовали практика хаджжа (паломничества в Мекку, предполагающего передвижение по разным странам) и, в частности, путешествия, осуществлявшиеся по маршрутам Шелкового пути.

Первые сведения о совершении хаджжа болгарами относятся к 1041/42 гг. Арабский историк Ибн ал-Джаузи сообщает.: «И был один человек из булгар — говорят, что он один из больших людей

¹ Активным возрождением некоторых форм, в частности башкирских кубаиров, занимается собиратель, исполнитель, доктор филологических наук, главный научный сотрудник УНЦ РАН Р. А. Султангареева. В древности исполнение кубаиров сопровождалось игрой на двухструнном смычковом инструменте кул-кубыз, в дальнейшем особую популярность у татар и башкир приобретает трехструнная щипковая думбыра.

² О богатой практике светского музицирования в Арабском халифате с V–VI по начало X века свидетельствуют факты, собранные энциклопедистом Абу ал-Фараджем ал-Исфахани в многотомной антологии «Китаб ал-Агани» (араб. «Книга песен»).

³ Frishkopf M., Nelson K. On Koranic Recitation, Egypt 1: Cairo Soundscape. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.afropop.org/2397/michael-frishkopfkrystina-nelson-on-koranic-recitation/> (Accessed 17 November 2015).

того народа, — со свитой из 50 человек, направляясь совершить хадж»¹. В хаджж-наме — описаниях хаджжа Муртазы ас-Симети (является исторически первым из дошедших), датируемых 1110 годом хиджры (1697/1698 гг.), рассказывается о путешествии через Бухару, Мешхед и Багдад².

Показателен факт совершения хаджжа в 1494 и 1517 годы казанской царицей Нурсултан, отправившейся в первом случае через Каир, а во втором — через Стамбул. Жена казанского правителя Менгли-Гиреева, состоявшая в личной переписке с русскими царями, по дороге из первой поездки извещает «...о своем возвращении из Мекки...» Иоанна III Васильевича³.

Татары и башкиры с давних времен поддерживали двусторонние связи с Ближним Востоком, что подтверждается в письменных источниках. В «Булгарских хрониках» («*Таравих-е Булгарийе*», XIX век), повествуя о древних ученых и их трудах и, при этом, выражая сомнение и указывая на полулегендарный характер сохранившихся сведений, татарский богослов Хусаин Амирхан пишет: «Одними из первых к асхабам за знаниями пришли с Западного Урала представители племени “башкорт” — Аиткул, сын Зайта, Котлыбай, сын Эт Кушты, с берегов “Лунной реки”...»⁴ Башкир, обучавшихся в медресе, встретил в Алеппо (Сирия) арабский географ Якут ал-Хамави, совершавший в начале XIII века свое путешествие⁵.

Монах-францисканец Гильом Рубрук из Брабанта в первой трети XIII века пишет: «...булгары — самые злейшие сарацины (то есть мусульмане), крепче держащиеся закона Магометова, чем кто-нибудь другой»⁶. Если исходить из этой характеристики, в болгарский период мусульмане были весьма усердны в совершении религиозных ритуалов, а значит, тщательно постигали нормы чтения Корана (обязательной для всех науки *ат-таджвид*). Обычно это происходило под

¹ Халидов А. Б. Сообщение арабской хроники XII века о посольстве Булгара в Багдад // Марджани: наследие и современность: матер. Междунар. науч. конф. Казань: Мастер Лайн, 1998. С. 82–84.

² Хабутдинова М. Симети М. // Ислам на европейском Востоке: энциклопедический словарь. Казань: Магариф, 2004. Цит. по: Нуриманов И. Хадж глазами паломников, госслужащих и улемов // Хадж российских мусульман. Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. Н. Новгород: Медина, 2012. № 4. [Электронный ресурс] // URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?4750 (дата обращения: 04.05.2015).

³ Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства. М.: Вост. лит-ра, 1991. С. 181; Карамзин Н. М. История государства Российского. Продолжение государствования Иоанна III Васильевича. 1495–1503. Т. 6. [Электронный ресурс] // URL: <https://web.archive.org/web/20051225103345/http://legends.by.ru/library/karamsin-57.htm> (дата обращения: 06.05.2015).

⁴ Амирханов Х. Таравих-е Булгарийа (Булгарские хроники) / пер. со старотат., вступ. ст. и коммент. А. М. Ахунова. М.: ИД Марджани, 2010. С. 56.

⁵ Аль Холи А. Связи между Нилом и Волгой в XIII–XIV вв. / сокр. пер. с араб. М.: Вост. лит-ра, 1962.

⁶ Рубрук Гильом де. Путешествие в восточные страны // Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М.: Гос. изд-во геогр. лит-ры, 1957. С. 119.

руководством священнослужителя на дому или в учебных заведениях, даже уезжали и в другие страны.

Очевидно, что к этому времени у тюрков уже выработался механизм передачи классической арабской традиции чтения Корана, что должно было означать распространение напевов, используемых в религиозных ритуалах (*таравих, маулид*). Думается, на этом этапе уже вырисовывается классический облик религиозных *мунаджатов*, характеризующихся ритмической прихотливостью (закрепляя новую ступень в развитии музыкального мышления тюрков под влиянием арабской поэтической арудной системы).

Несомненно, укорененность традиции чтения Корана в сознании предков татар и башкир выражается по-своему в домонгольский период в развитии традиции книжного чтения на распев. На конец первой трети XIII века приходится вершинное произведение болгар — поэма «Кисса-и Юсуф» Кол Гали, приобретающая небывалую популярность в огромном регионе и читавшаяся все последующие столетия (вплоть до Новейшего времени) нараспев¹.

Привычка к речитативному чтению рифмованных текстов была распространена на всем мусульманском Востоке, выступая средством, способствующим изначально запоминанию аятов и сур Корана (что было особенно необходимо неарабам), а позже — религиозных трудов по разным областям знания, начиная с *ат-таджвида* вплоть до *фикха* и арабского языка, обретающих стихотворные версии на языках мусульманских народов.

Как известно, текст болгарской поэмы «Кисса-и Юсуф» Кол Гали, выступающей первым литературным произведением двух народов, сохраняет в себе общий древнетюркский лексико-стилевой пласт. Древнетюркская просодия, обладая (как и любая другая) своим интонационным рисунком, могла способствовать прорастанию характерных мелодических попевок, формирующих мелодический базис музыкального мышления у татар и башкир.

В домонгольский период Болгария заявляла о себе как о северной части исламского мира, где сохраняющиеся реликты перерождались в народном сознании, обеспечивая своеобразие тюрко-мусульманской культуры².

Выгодное экономическое положение, развитие торгово-экономических связей как с Востоком, так и с западными странами способствовали подъему государства и становлению прежде всего исламской культуры городского типа, что в целом во многом характеризовало исламскую

¹ Поэма (первая версия была создана в 1212-м, вторая — в 1233 г.) переведена на английский язык: «The Story of Joseph» by Kul Gali. Transl. Fred Beake_ and and Ravil Bukharaev. Global Oriental Ltd, 2009.

² Валева-Сулейманова Г. Ф. Мусульманское искусство в Волго-Уральском регионе. С. 49.

цивилизацию. Если болгары активно развивали городские традиции, то предки башкир, жившие вблизи границ Волжской Болгарии, развивали мусульманские традиции и в условиях кочевой жизни.

Археологические раскопки обнаруживают существование в городах Волжской Болгарии мечетей, медресе, дворцов, бань, торговых рядов, что позволяет говорить о влиянии того или иного типа исламского зодчества. Например, мечеть в городе Биляре, расширенная за счет громадного (41 на 26 метров) каменного многоколонного зала, может рассматриваться как доказательство следования в своей стилистике арабскому классическому типу¹. При этом в художественных мастерских Болгара, Биляра и других поселений удовлетворялся спрос разных социальных слоев — ханского двора, обычных горожан и жителей окрестных деревень².

Аналогично этому религиозная музыкальная культура мусульман Волжской Болгарии не могла не складываться как из незатейливых напевов, так и из сложного орнаментального интонирования, лежащего в основе чтения Корана, отражая тем самым стилевые ориентиры и профессиональный уровень ее носителей, прежде всего — имам хатыбов.

Традиция чтения Корана у татар и башкир в период распада Золотой Орды

Сокрушительные завоевания татаро-монголов привели к падению Болгарии (была окончательно завоевана в 1236 году) и захвату соседних территорий. Жившим здесь народам, в том числе части башкирских племен, судьба уготовила ту же участь, что и болгарам. Эти события означали разрушение достигнутого за столетия уровня культуры мусульман — предков современных татар и башкир. Однако вслед за этим историческим переломом в образовавшихся после распада Золотой Орды Казанском, Астраханском, Сибирском ханствах и Ногайской орде, где было суждено оказаться покоренным народам, восстанавливаются и вновь укрепляются исламские традиции³.

Ислам в качестве государственной религии учреждается в Золотой Орде ханом Узбеком (1283–1341 гг.). Именно на этом этапе (а также, при его сыне Джанибеке (прав. 1342–1357 гг.), по распространенному мнению историков) Золотая Орда достигает своего могущества.

¹ Валеева-Сулейманова Г. Ф. Мусульманское искусство в Волго-Уральском регионе. С. 53–54.

² Материальные свидетельства владения ремеслами позволяют говорить о создании произведений различной эстетической ценности. См.: Там же. С. 55.

³ Образованное в 1452 году и просуществовавшее до 1681 года Касимовское ханство имело особый путь развития.

Расцветает культура, при этом особый размах получают градостроительство и караванная торговля, обеспечивающая связи как с Центральной Азией и Китаем, так и с Европой. После распада золотоордынского ханства Волжская Болгария вошла в Казанское ханство, при этом территории башкирских родов разделились также между Ногайским и Сибирским ханствами.

Как указывает Р. Г. Кузеев: «...хозяйственно-культурное влияние Казанского ханства на башкир, безусловно, было значительным»¹. Большую роль играло привлечение башкирской родо-племенной знати на службу (в дальнейшем она участвовала в военных сражениях, в том числе в защите Казани в 1552 году), в то же время другие башкирские кланы заявили о себе в военном противостоянии на стороне Ногайской орды и пр.

Завоевания не могли не повлиять на различные стороны жизни мусульман-тюрков. Разрушение Волжской Болгарии коснулось прежде всего городов, вызвав мощную миграцию и смещение традиций во множество сельских поселений. Фактически в определенный промежуток истории болгарская городская культура оказалась растворена либо необратимо разрушена, возрождаясь в обновленных формах прежде всего в Казанском ханстве.

Изменения коснулись всех пластов культуры урало-поволжских тюрков, начиная с устной и письменной форм языка и вплоть до архитектуры и искусства. Столица государственного образования, Казань превратилась в центр караванной торговли. Как пишет М. Г. Худяков: «Из городов Восточной Европы Казань уступала по величине, населению и богатству только Москве да Новгороду, быть может — Вильне»².

Примечательно, что болгарская по своим истокам культура оказалась способной влиять и содействовать, отмечает М. Г. Худяков, процессу градостроительства и распространению ремесел на территории Нижнего Поволжья³.

Очевидно, в Казанском и других ханствах не могла не формироваться своя прослойка профессиональных чтецов Корана, следовавшая разным стилевым школам в соответствии с нормами, диктуемыми Ближним Востоком. В городах Казанского ханства были соборные мечети, куда стекалось на джума намаз по пятницам большое количество верующих; наличие караванных путей облегчало совершение хаджа в Мекку и рихла — путешествий с целью получения знаний и т. д.

¹ Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. С. 482.

² Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства. С. 234.

³ Более того, как указывает исследователь, болгарское (татарское) влияние начинает проследиваться в русской культуре, в частности в архитектуре, ярким примером чему стал храм Василия Блаженного в Москве, воздвигнутый в честь покорения Казани и унаследовавший в определенной мере стиливые особенности разрушенной мечети Кул-Шариф. См.: Там же. С. 295–296.

Несомненно, именно в этот период активно развивается традиция профессионального мелодически развитого чтения Корана, адаптирующего принципы макамата, если исходить из фактов о приверженности казанских ханов этому искусству. В известных записках Захир ад-дина Бабура (1483–1530 гг.), уникальном источнике по истории музыкальной культуры Средней Азии, Ирана, Афганистана и Индии конца XV — первой трети XVI в., в круг названных музыкантов эпохи вошла знаменитая семья потомственных музыкантов — отец Шади хонанде (певец) и его сыновья Гулам Шади и Шади Бача. Как пишет А. Джумаев, Бабур особо выделял Гулама Шади, являвшегося не только исполнителем, но и сочинителем невероятного (для того времени) количества музыкальных савтов и накшей (разные жанровые формы. — *З. И.*). Как оказывается, «Шейбанихан отослал Гулама Шади в качестве подарка казанскому хану Мухаммаду Амин-хану»¹.

Урало-поволжские тюрки приобщились к звучаниям высокой макамной традиции благодаря ее носителям из Средней Азии. Одновременно музыкальное мышление татар и башкир подверглось воздействию музыкальных традиций монголов, следы чего сохранялись в народной музыке, обнаруживаясь, в частности, у обоих народов в опоре на пентатонику². В то же время этому не могло не сопутствовать прорастание специфических свойств этнорегиональных форм напевного чтения Корана.

Этот пласт формировался прежде всего в сельских поселениях, отличавшихся густонаселенностью и особым уровнем культуры. Причем если Казань, будучи столичным городом, притягивала поселенцев, стекавшихся отовсюду, то в деревнях это, вероятно, было следствием наплыва людских масс, спасавшихся от связанных с завоевателями бед и междоусобиц.

Процессы миграции были характерны и для других ханств, в них оказались вовлечены предки современных и татар, и башкир. Это меняло картину расселения народов и служило интенсивным толчком к развитию культуры повсеместно.

Тогда же получила развитие вокальная и инструментальная музыка, последняя из которых обрела опыт виртуозного исполнительства на народных (курай) и общевосточных (трехструнный щипковый танбур) инструментах. В селениях, где также находилось немало

¹ Речь идет об основателе узбекской династии Шейбанидов хане Шах-Бахт Мухаммеде (1451–1510). См.: *Джумаев А.* Музыка в жизни и творчестве Захир ад-дина Бабура // *Ижтимоий фикр. Инсон ҳуқуқлари. Ўзбекистон гуманитар журнали.* Тошкент: Илмий-ахборотнашри, 2007. № 2(38). С. 110–121.

² На связь башкир с монгольской музыкальной культурой, например, указывает и узелу — традиция горлового пения и др. См.: *Ихтисамов Х. С.* К проблеме сравнительного изучения двухголосного гортанного пения и инструментальной музыки у тюркских и монгольских народов // *Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка: сборник статей и материалов.* Ч. II / под общ. ред. Е. В. Гиппиуса. М.: Сов. композитор, 1988. С. 197–216.

мечетей, происходило наибольшее соприкосновение фольклорного и религиозного пластов, что способствовало проникновению в традицию чтения Корана элементов народного музыкального искусства, привнесивших в том числе обороты ладового пятиступенного строя (пентатоники).

Как указывает М. Г. Худяков, в Казанском ханстве были повсюду «большие многолюдные селения с остроконечными башнями минаретов», где жители насчитывались тысячами; среди них выделялась деревня Ия, «после падения ханства распавшаяся на 5 отдельных селений»¹. В государстве был достигнут высокий уровень изобразительно-прикладного искусства и словесности. При этом, что важно, исследователь отмечает близость образа жизни в Казанском и Ногайском ханствах².

На этом фоне в городах и селениях не могла не развиваться высокая профессиональная традиция чтения Корана, которой сопутствовали непрофессиональные формы.

Традиция чтения Корана уралоповолжских мусульман — татар и башкир в период присоединения к Руси

Очередной переломный исторический этап, когда произошло разрушение религиозной культуры, приходится на XVI век, связанный, прежде всего, с завоеваниями Иваном Грозным (1530–1584 гг.) Казанского, Астраханского и Сибирского ханств. Взятие в 1552 году Казани и дальнейшее покорение Поволжья (территорий, входивших в Казанское и Астраханское ханства) вызвали активную миграцию мусульман в Приуралье, на земли, принадлежавшие башкирам³, а также другим народам. Эти процессы означали, с одной стороны, разрушение привычного уклада жизни для мусульман Казанского и других ханств, сокращение и даже исчезновение элиты, обеспечивавшей расцвет мусульманской культуры, с другой — укрепление мусульманских общин на новых территориях, прежде всего — заселенных башкирскими родоплеменными союзами.

Присоединение земель башкирских родов, живших на том историческом этапе большей частью в Ногайской орде, а также в Казанском, Астраханском и Сибирском ханствах, происходило по-разному. Башкирские роды,

¹ Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства. С. 233.

² Там же. С. 234.

³ К этому периоду, безусловно, башкиры (как и татары) уже представляют собой самостоятельную народность.

принявшие решение о вхождении в Российское государство¹, в 1557 году получили от государя жалованные (владельческие, утверждающие право на земли) грамоты, однако главным условием договоренностей, как указывает А. Б. Юнусова, было «сохранение ислама в неприкосновенности». Автор подчеркивает: «К середине XVI в. ислам стал важной составляющей образа жизни башкирских родов...»²

Однако в последующем политика государства полностью меняется, приводя к кампаниям по христианизации и русификации инородцев. С конца XVI века притеснение мусульман начинает приобретать самые разные формы, выражаясь во все большем ограничении их прав, в разрушении мечетей. Это порождает очередные волны миграции татар и башкир, вызванные продолжением политики насильственного расширения границ Российского государства (окончательный разгром Сибирского ханства), а также использованием новых земель для переселенцев и горного строительства на Урале, начатого в конце XVII–XVIII вв.

Мусульмане пытались оказывать сопротивление, поднимая восстания и, как известно, присоединяясь к бунтам других народов России в этот период.

Примечательно, что на XVII–XVIII вв. приходится время религиозной активности мусульман. Как указывал миссионер Е. А. Малов, в XVII веке количество мечетей в Приуралье заметно увеличивается³. А. Б. Халидов указывает, что «...ислам в России и на ее границах не только постоянно терял приверженцев, но и приобретал неопитов»⁴.

В 1742 г. по Указу «О недопущении в Казанской губернии строить мечети и о разведывании губернаторам и воеводам об обращенных в магометанский закон новокрещеных людей» было велено сурово наказывать новокрещеных, отпадавших опять в ислам, не разрешать строить мечети в их селениях и разрушать уже имеющиеся. В результате в Казанском уезде из 546 осталось только 128, Нижегородской и Астраханской губерниях из 40 сохранились 11, в Сибирской в городах Тобольске и Таре из 133 остались 35 мечетей⁵.

Власть обрушивает жесткие экономические санкции (вводятся налоги за совершение религиозных обрядов — коллективных намазов, одновременно священнослужителей превращают в безземельников)⁶.

¹ В интерпретации этих событий существуют разные точки зрения. Часть исследователей пишет о добровольном волеизъявлении (Р. Г. Кузеев), другая — о принудительном характере действий башкир при принятии российского подданства (Н. А. Мажитов). Исторические факты свидетельствуют об участии башкирских родов в сражениях, происходящих на землях Ногайского ханства.

² Юнусова А. Б. Башкирия // Ислам на территории бывшей Российской империи. С. 15.

³ Малов Е. А. О татарских мечетях в России. Казань: Унив. тип., 1868. С. 11.

⁴ Халидов А. Б. Восточная Европа // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. Вып. 1. М.: Вост. лит.-ра, 1998. С. 23.

⁵ См.: Курбан-Гали. Хронология истории булгаро-татар (II т. лет до н. э. — 2005 г.). Казань: КГУ, 2005.

⁶ Там же. С. 17.

В XVIII веке волны миграции влекут мусульман дальше, в северную и восточную части региона, способствуя при этом определенной татаризации западных и северо-западных башкир, что по-своему усиливает близость культур двух народов, обуславливая стилевое сходство их музыкально-поэтических традиций, в том числе напевного чтения Корана.

Татары и башкиры вынужденно оседают в деревнях, где сельская культура обогащается признаками городской профессиональной. Можно предположить, что именно в этот период озон-кюи (долгие вокальные и инструментальные напевы) закрепляются в значении классического жанрово-стилевого фольклорного пласта у татар и башкир, выступая ведущей лиро-эпической стилиевой сферой и вырабатывая, как импровизационное профессиональное искусство, признаки типологического сходства с классическим искусством Востока (его устной профессиональной ветвью — макама́том).

При этом нужно учесть, что на данном историческом этапе музыкальное мышление татар и башкир оперировало звукорядами с нетемперированным строем, определявшимся настройкой бытующих в регионе народных духовых и струнных музыкальных инструментов (в их числе были курай, думбра, кул-кубыз, татарская скрипка, кубыз). Однако именно это во многих случаях свойственно напевному чтению Корана.

Такой строй создает условия для более гибкого и выразительного интонирования, открывая возможности для сближения мелодических интонаций с речевыми. При чтении Корана это способствует передаче эмоционального напряжения и привнесению в мелодизацию — в соответствии с существующими богословскими предписаниями — настроения печали (*хузна*). Применяемое татарами и башкирами понятие *моң*, распространяемое на проникновенное исполнение длинных протяжных напевов (озон-кюев), несет в себе именно это эмоциональное начало. Это же понятие нередко используется верующими для характеристики выразительного напевного орнаментального чтения Корана.

Практика такого чтения поддерживалась в веках. Несмотря на все притеснения и драматические события, в период со второй половины XVI — вплоть до последней трети XVIII в. в сельских поселениях, несомненно, были чтецы, следующие традиции мелодически развитого, развернутого по своему диапазону чтения Корана, синтезирующего принципы классического и этнического стилиевых направлений.

Заключение

Напевное чтение Корана у урало-поволжских мусульман-тюрков на рубеже IX–X вв. и вплоть до последней четверти XVIII столетия обрело разнообразные мелодические формы. (В данном случае не

ставится вопрос об особенностях произношения арабского текста, то есть о наличии акцента, различающегося у татар и башкир в связи со спецификой фонетики их языков.)

Анализ исторического фона, культурологических фактов, свидетельств, сохранившихся в средневековых историко-географических трудах, позволяет наметить некоторые важнейшие тенденции и переломные этапы в развитии традиции чтения Корана в регионе. Очевиден циклический характер ее становления, постепенно ведущего к формированию единой этнорегиональной традиции. Эта линия эволюции развивается на фоне сложных процессов образования этнических целостностей с общим модусом мышления и культуры.

Укрепление ислама в регионе обусловило в чтении Корана укоренение арабской стилистики. Как и в других этнических культурах исламского мира, здесь не могло не произойти расслоения традиции коранического рецитирования на арабское (ближневосточное) и этническое стилевое направления. Соотношение двух видов практик было подвижным, зависело от происходящих вновь и вновь исторических катаклизмов и разрушения механизмов преемственности в традиции сакрального чтения татар и башкир.

Десятилетия рубежа XX–XXI вв. в России позволяют сделать вывод о высокой мобильности и исторической прочности традиции чтения Корана, оказавшейся способной к быстрому возрождению даже при утрате преемственности, что дает основания для целого ряда предположений. Так, очевидно, что в процессе эволюции традиция, имея подъемы и спады, неминуемо расширяла свое поле действия и упрощалась в стилевых предпочтениях.

Отдельные исторические факты позволяют предположить, что расслоению стиля сопутствовала борьба богословских мнений, в частности в Казанском ханстве (происходившая из века в век во всем исламском мире), о допустимости богатых распевов в мелодизированном чтении Корана и возможности следования принципам маканного мелодического развертывания.

Принятие указа о веротерпимости в правление Екатерины II и создание в 1789 году в Оренбурге Духовного управления мусульман России ознаменовало начало нового этапа в развитии исламской культуры и особый взлет в эволюции традиции напевного чтения Корана татар и башкир, сопровождаемый стилевой неоднородностью. Имеющиеся исторические сведения об этом историческом периоде, сохранившиеся благодаря трудам Ш. Марджани и Р. Фахреддина, создают достаточно полную картину о состоянии традиции и о профессионализме чтецов Корана в последующие столетия.

Исследования в данном направлении, безусловно, требуют своего дальнейшего продолжения и расширения.

Литература

Аль Холи А. Связи между Нилом и Волгой в XIII–XIV вв. / сокр. пер. с араб. М.: Вост. лит-ра, 1962. 40 с.

Амирханов Х. Таравих-е Булгарийа (Булгарские хроники) / пер. со старотат., вступ. ст. и коммент. А. М. Ахунова. М.: ИД Марджани, 2010. 219 с.

Антонов И. В. Башкиры в эпоху Средневековья (очерки этнической и политической истории). Уфа: ИП Галиуллин Д. А., 2012. 308 с.

Валеева-Сулейманова Г. Ф. Мусульманское искусство в Волго-Уральском регионе. Казань: Магариф, 2008. 223 с.

Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М.-Пг.: Гос. изд-во, 1923. 106 с.

Джумаев А. Музыка в жизни и творчестве Захир ад-Дина Бабура // Ижтимоий фикр. Инсон ҳуқуқлари // Ўзбекистон гуманитар журнали. Тошкент: Илмий-ахборотнашри, 2007. № 2(38). С. 110–121.

Имамутдинова З. А. Культура башкир. Устная музыкальная традиция («чтение» Корана, фольклор). М.: ГИИ, 2000. 211 с.

Имамутдинова З. А. Хафиз как реалия традиции чтения Корана // Музыка народов мира: проблемы изучения: материалы Международных научных конференций. Вып. I / ред.-сост. В. Н. Юнусова, А. В. Харуто. М.: Московская государственная консерватория, 2008. С. 287–297.

Имамутдинова З. А. Музыкально-мелодические особенности просодии Корана у мусульман-тюрков (татар и башкир) России в дореволюционный период // Художественная культура. 2019. № 2. С. 128–145.

Ихтисамов Х. С. К проблеме сравнительного изучения двухголосного гортанного пения и инструментальной музыки у тюркских и монгольских народов // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка: сб. статей и материалов. Ч. II / под общ. ред. Е. В. Гиппиуса. М.: Сов. композитор, 1988. С. 197–216.

Корьән. М. Ямалетдиндың шиғри тәржемәләре. Өфө: Башк. изд-во. 2002. 160 с.

Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 576 с.

Курбан-Гали. Краткая хронология истории булгаро-татар (II т. лет до н. э. 2005 г.). Казань: КГУ, 2005. 214 с.

Ланда Р. Г. Россия и мир российского ислама. М.: ИД «Медина», 2011. 507 с.

Малов Е. А. О татарских мечетях в России. Казань: Унив. тип., 1868. 80 с.

Нуриманов И. Хадж глазами паломников, госслужащих и улемов // Хадж российских мусульман. Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. Н. Новгород: Медина, 2012. № 4. 104 с.

Путешествие Ибн Фадлана на Волгу / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М. — Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1939. 228 с.

Рубрук Гильом де. Путешествие в восточные страны // Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М.: Гос. изд-во геогр. лит-ры, 1957. 272 с.

Фахреддин Р. Асар. Книга о биографиях, датах рождения и смерти, о других событиях из жизни мусульманских ученых нашего государства. Т. I / пер. на тат. и рус. яз. Казан: Рухият нэшрияты, 2006. 359 с.

Халидов А. Б. Восточная Европа // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. Вып. 1. М.: Вост. лит-ра, 1998. С. 20–27.

Халидов А. Б. Сообщение арабской хроники XII в. о посольстве из Булгар в Багдад // Марджани: Наследие и современность: материалы международной научной конференции. Казань: Мастер Лайн, 1998. С. 82–84.

Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства. М.: Изд-во «Инсан», 1991. 318 с.

Юнусова А. Б. Башкирия // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. Вып. 1. М.: Вост. лит-ра, 1998. С. 15–18.

Imamutdinova Z. A. The Qur'anic Recitation of the Tatars and Bashkirs in Russia: Evolution of Style // Performing Islam. University of Leeds, UK, 2017. Vol. 6. No. 3. P. 97–121.

Nelson K. The Art of Reciting the Qur'an. Austin: University of Texas Press, 1985. Xxviii + 241 p.

References

Al Kholi A. (1962). *Svyazi mezhdu Nilom i Volgoy v XIII–XIV vv.* [Connections between Nile and Volga in the 13–14th Centuries]. Moscow: Vostochnaya literatura. 40 p.

Amirkhanov Kh. (2010). *Taravikh-e Bulgariya (Bulgarškiye khroniki)* [The Bulgar Chronicles]. Moscow: Marjani. 219 p.

Antonov I. V. (2012). *Bashkiry v epokhu srednevekovia (ocherki etnicheskoy i politicheskoy istorii)* [Bashkirs in a Middle Ages Era (Essays of Ethnic and Political History)]. Ufa: IP Galiullin D. A. 308 p.

Valeyeva-Suleymanova G. F. (2008). *Musulmanskoeye iskusstvo v Volgo-Uralskom regione* [The Muslim Art in the Volga-Ural Region]. Kazan: Magarif. 223 p.

Validov D. (1923). *Ocherk istorii obrazovannosti i literatury tatar (do revolyutsii 1917 g.)* [An Essay on History of Tatars Education and Literature (before the Revolution of 1917th)]. Moscow–Petrograd.: Gos. izd-vo. 106 p.

Jumayev A. (2007). Muzyka v zhizni i tvorchestve Zakhir ad-Dina Babura [Music in Zahir al-Din Babur's Life and Work]. *Izhtimoiy fikr. Inson huquqlari. Uzbekiston gumanitar zhurnali*. Tashkent: Ilmiy-akhborotnashri, 2007. No. 2 (38). Pp. 110–121.

Imamutdinova Z. A. (2000). *Kultura bashkir. Ustnaya muzykalnaya traditsiya («chteniye» Korana. folklor)* [The Culture of Bashkirs. The Oral Musical Tradition (the Qur'anic Recitation and Folklore)]. Moscow: GI. 211 p.

Imamutdinova Z. A. (2008). Khafiz kak realiya traditsii chteniya Korana [Hafiz as a Reality of the Tradition of the Qur'anic Recitation]. *Muzyka narodov mira: problemy izucheniya. Mater. mezhdun. nauchnykh konf. Vyp. I*. Red.-sost. V. N. Yunusova. A. V. Kharuto. Moscow: Moskovskaya gosudarstvennaya konservatoriya. Pp. 287–297.

Imamutdinova Z. A. (2019). Muzykalno-melodicheskiye osobennosti prosodii Korana u musulman-tyurkov (tatar i bashkir) Rossii v dorevolutsionnyy period [Music and Melodic Features of the Qur'an Prosody of Turkic Muslims (Tatars and Bashkirs) during the Pre-Revolutionary Period in Russia]. *Khudozhestvennaya kultura*. Moscow: GII, 2019. No. 2. Pp. 128–145.

Ikhtisamov Kh. S. (1988). K probleme sravnitel'nogo izucheniya dvukhgolosnogo gortannogo peniya i instrumentalnoy muzyki u tyurkskikh i mongolskikh narodov [The Problem of Comparative Studying of Two-part Guttural Singing and Instrumental Music Among the Turkic and Mongolian People]. *Narodnyye muzykalnyye instrumenty i instrumentalnaya muzyka. Sbornik statey i materialov*. Part II. Pod obshch. red. Evgeniya Vladimirovicha Gippiusa. Moscow: Sov. kompozitor. Pp. 197–216.

Qor'en (2002). *Maylit Yamaletdindyn shigri terzhemelere* [Poetic translation of the Qur'an by Maulit Yamaletdin, in Bashkir]. Ufa: Bashk. entsikl-iya. 160 p.

Kuzeyev R. G. (1974). *Proiskhozhdeniye bashkirskogo naroda* [Origin of the Bashkir People]. Moscow: Nauka. 576 p.

Kurban-Gali (2005). *Khronologiya istorii bulgaro-tatar (II t. let do n. e. — 2005 g.)* [Chronology of the History of Bulgaro-Tatar (the II Millennium BC — 2005)]. Kazan: KGU. 214 p.

Landa R. G. (2011). *Rossiya i mir rossiyskogo islama* [Russia and World of the Islam of Russia]. Moscow: Medina. 507 p.

Malov E. A. (1868). *O tatarskikh mechet'yakh v Rossii* [On the Tatar Mosques in Russia]. Kazan: Univ. tip. 80 p.

Puteshestviye Ibn Fadlana na Volgu (1939) [Ibn-Fadlan's Travel to Volga]. Moscow–Leningrad: AN SSSR.

Rubruk Guillaume de (1957). *Puteshestviye v vostochnyye strany* [Travel to the Countries of East]. *Puteshestviye v vostochnyye strany Plano Kartini i Rubruka*. Moscow: Gos. izd-vo geogr. lit-ry. 272 p.

Fakhreddin R. (2006). *Asar. Kniga o biografiyakh, datakh rozhdeniya i smerti, o drugikh sobyitiyakh iz zhizni musulmanskikh uchenykh nashego gosudarstva*

[Asar: The Book of Biographies, Dates of Birth and Death, and Other Events in Life of Muslim Scholars in Our Country]. Vol. 1. Kazan: Rukhiyat neshriyaty. 359 p.

Khalidov A. B. (1998). Soobshcheniye arabskoy khroniki XII v. o posolstve iz Bulgara v Bagdad [The Message of the Arab Chronicle of the 12th Century about Embassy from Bulgar to Baghdad]. *Mardjani: Naslediye i sovremennost. Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii*. Kazan: Master Layn. Pp. 82–84.

Khudyakov M. G. (1991). *Ocherki po istorii Kazanskogo khanstva* [Essays on the History of Kazan Khanate]. Moscow: Insan. 318 p.

Yunusova A. B. (1998). Bashkiriya [Bashkortostan]. *Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii. Entsiklopedicheskiy slovar*. Vol. 1. Moscow: Vost. lit-ra. Pp. 15–18.

Imamutdinova Z. A. (2017). The Qur'anic Recitation of the Tatars and Bashkirs in Russia: Evolution of Style. *Performing Islam*. 2017. Vol. 6. No. 3. Pp. 97–121.

Nelson K. (1985). *The Art of Reciting the Qur'an*. Austin: University of Texas Press. Xxviii + 241 p.

EVOLUTION OF TATAR AND BASHKIR QUR'AN READING TRADITION FROM THE MIDDLE AGES TILL CATHERINE THE GREAT'S EPOCHE

Abstracts: The article traces the most important stages in the development of the tradition of the Qur'anic reciting by the Tatars and Bashkirs of Russia in the pre-Catherine time, i.e. from the epoch of Middle Age islamization up to the late 18th century. The author reveals some factors, which let the tradition develop diachronically. It is pointed out that the melodic characteristics of the ethnic tradition of reciting of the Quran are conditioned by the peculiarities of the developing folk music culture, determined primarily by the pentatonic (five-stage) mode basis. The closeness of the Tatar and Bashkir cultures dictates the use of the ethno-regional research methodology. According to it, the tradition of the Tatar and Bashkir Qur'anic reciting is considered as a whole phenomenon due to the ethnical resp. linguistic closeness of the both peoples. The information from medieval treatises, historical works, as well as cultural works is also involved into the horizon of this interdisciplinary research.

Keywords: evolution, reciting of the Qur'an, Tatars, Bashkirs, Middle Ages, transformation of tradition.

Zilya A. IMAMUTDINOVA,

Cand. Sci. (Arts), senior researcher at the Department of Music Theory,
The State Institute for Art Studies
(5, Kozitski Lane, 125009, Moscow, Russian Federation);
head of the Centre for Islamic Art Studies, Moscow Islamic
Institute, Spiritual Board of Muslims of Russian Federation
(12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).
E-mail: zilimam@mail.ru



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ







26.00.01 Теология (Отрасль науки: Философия)

УДК 141.336

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-107-126

Е. А. Фролова

Институт философии РАН, г. Москва

«АРАБСКИЙ РАЗУМ» В ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ. ОТ СРЕДНИХ ВЕКОВ К НОВОМУ ВРЕМЕНИ

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. В настоящей статье, написанной в продолжение работы ««Арабский разум» в культуре ислама (Средние века)», автор задается вопросом: что современность сохранила из прошлого и что в ней появилось как свидетельство о наступлении новой эпохи в развитии арабской культуры, «арабского разума»? Поиск ответа на этот вопрос приводит к следующему выводу: традиционные проблемы философии сохраняются, но теперь интерес к ним определяется тем, насколько они значимы для осуществления задач общественного, культурного развития, для видения места арабских народов в современной цивилизации. В контексте решения этих проблем рассматривается и содержание «арабского разума», его эпистемологические особенности и насыщенность новыми историко-культурными образованиями, такими как значение личности и сознания (индивидуального и общественного), понимание взаимосвязи с другими народами, отношение к ценностям своей культуры и важность их сохранения для культуры общечеловеческой.

Ключевые слова: ислам, «арабский разум», арабский язык, современная арабская культура, национальная идеология.

Для цитирования: Фролова Е. А. «Арабский разум» в исламской культуре. От Средних веков к Новому времени // Ислам в современном мире, 2020; 1: 107–126;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1-107-126

Статья поступила в редакцию: 15.10.2019

Статья принята к публикации: 09.01.2020

«Арабский разум» является центральным понятием, вокруг которого строятся новые о нём рассуждения, продолжающие те, что составляли содержание нашей статьи «Арабский разум в культуре ислама (Средние века)»¹. Напомним кратко содержание этих рассуждений.

Прежде всего это настаивание на том, что нет такой духовной субстанции, как разум вообще, он — достояние отдельных индивидов. Разум Лабида иной, чем ас-Санаубари, Башшара, ал-Маарри², тем более чем поэтический разум Ибн Араби или Ибн ал-Фарида. Можно, конечно, выделить общие черты, присущие разуму поэта в отличие от разума прозаика, но, скорее, эти отличия и общие черты исходят из общей, порожденной этими разумами культуры — именно она является воплощением, носителем разума, всеобщим Духом человечества.

Более конкретные рассуждения в предыдущей статье касались *илм ад-дин* (богословие), а также *фикха* и *фалсафы*, которые становятся оплотом *ratio*. «*Фалсафа* и *калам* имеют много общего в плане метода (например, обе дисциплины пользуются логической аргументацией)»³. Правда, с зарождением и укреплением суфизма «разум», а точнее рационализм, в теологии перестает быть единственным способом постижения и объяснения бытия, а интуиция, через выделение в суфизме умеренного направления, приобретает статус полноценной формы познания.

Первоначальной целью калама как спекулятивной богословской дисциплины было рациональное толкование коранических установлений и выработка на их основе общего вероучения. Это прежде всего учение о едином и единственном Боге. Особое место в каламе заняла доктрина посмертного воскрешения, Судного дня и воздаяния за грехи. Эти же проблемы обсуждались и в философии, особенно в концепции независимости души от тела, настойчиво развиваемой Ибн Синой

¹ Фролова Е. А. «Арабский разум» в культуре ислама (Средние века) // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 4. С. 37–54.

² Речь о представителях арабской поэзии Средних веков. Подробнее см., напр.: Фильштинский И. Арабская поэзия средних веков. М.: Изд-во «Художественная литература», 1975. С. 697–718. — Примеч. ред.

³ Кныш А. Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия // «Ишрак». Ежегодник исламской философии. № 2. М., 2011. С. 460.

через понятие «парящего человека». Кстати, близкие к суфизму мотивы в учении Ибн Сины (980–1037) позволили ему увидеть иные, отличные от аристотелизма возможности философии. Попытки решить вопросы, связанные с трактовкой единого начала и множественности мира, потенции и действительности, возможности, случайности и необходимости, на деле прикрывались словесной эквилибристикой, были скорее риторикой, чем подлинным доказательством, аподейктикой, — да и вряд ли здесь может наличествовать строгая аподейктика, претендующая на абсолютную истину. Гораздо честнее, на наш взгляд, поступали философы-исмаилиты (ал-Кирмани и другие), которые на вопрос о существовании Бога предлагали апофатическую или даже «агностическую» формулу: Бог не может быть субстанцией, поскольку тогда в нем была бы неизбежна множественность, но Бог не может быть и акциденцией, так как она предполагает наличие субстанции, а это в отношении Бога невероятно и доказывает, что Бог не есть «нечто», — он является Творцом, о котором никто ничего не может сказать, даже того, существует он или не существует¹.

Понятно, что и для теологов и *фаласифа* утверждения о единстве Бога, творении им множественного мира и другие не менее важные вопросы были насущными и не только по идеологическим или же политическим соображениям. Вряд ли можно в идеологическом пристрастии обвинить ал-Фараби (870/872–950/951) с его аскетическим образом жизни, отказывавшегося от благ, предлагаемых властителем. Для него теологические проблемы были содержанием философских построений, возможностью дать иное, чем в теологии, объяснение бытия. Иное направление мысли представлено Ибн Синой, который, будучи медиком, увидел в углубленном изучении особенностей психики возможность отличной от аристотелизма трактовки связи души с телом. Он всесторонне — на практике и в сфере метафизики — исследовал эти отношения, предлагая рассматривать субъекта, «Я», как центральный пункт, исходя из которого можно понять место человека в этом мире, увидеть мир через человека, его глазами постичь мудрость коранического изречения: «Аллах — тот, который сотворил небеса и землю, и низвел с небес воду, и вывел ею плоды в ваш удел, и подчинил вам суда... и подчинил вам реки, и подчинил вам солнце и луну... и дал вам все, что вы просите» (Коран 14: 37, пер. И. Ю. Крачковского). Отмеченные идеи Ибн Сины сблизили *фалсафу* с суфизмом, ишракизмом и дали новый импульс развития философии, освободившейся от диктата перипатетизма. Стоит, правда, отметить особый путь развития арабского

¹ См.: аль-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума / предисл., пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»: ТОО «ВРС», 1995. С. 51.

аристотелизма, представленного Ибн Рушдом (1126–1198) и породившего направление рушдизма, или аверроизма, связанного уже с судьбой европейской философии¹.

Кратко очерченная тематика, которой занимались теология и философия, детальнейшим образом отражена в многочисленных трудах исследователей, поэтому в данной статье ее рассмотрение опускается. Остановимся только на отдельных вопросах, которые, как представляется, имеют отношение к концепции «арабского разума».

Одна из тенденций в развитии «разума» касалась его «социального» аспекта и связана была с нарастающей потребностью освободиться от оков знания богословского и «фикхового», выработкой концепции разделения знания на «явленное» (экзотерическое) и «сокрытое» (эзотерическое), то есть знание, доступное простолюдинам (*‘амма*, *джумхур*), и знание для избранных (*хаҗҗа*). Необразованные или малообразованные читатели и слушатели должны ограничиться знаниями, представленными в символах и аллегориях. Истинная мудрость — это прерогатива элиты, которой доступно знание, не подлежащее разглашению². На таком отношении к знанию настаивал и Ибн Рушд, который, как и его предшественники, различает три социально-культурные категории: «*джумхур*», «*ахл ал-джадал*» (диалектики) и «*хукāmā*» (мудрецы). Последние занимаются интерпретацией религиозного закона, которая не подлежит разглашению, — в противном случае неподготовленный читатель или слушатель, не могущий разобраться в тонкостях аргументации, впадает в растерянность. В данной позиции нет стремления противопоставить философское знание религиозному, они вполне могут сосуществовать, нужно только понять и признать наличие у них разных адресатов, а также более высокий эпистемологический статус философии — ее способность выразить религиозные понятия и проблемы на языке философии. Взгляды *фаласифа*, часто близких к власти, отличались известной лояльностью. Но, как заметил Фахми Джадаан, они позволяли себе «отклоняться внутри конформности»³. Нередко это отклонение выражалось достаточно радикально, о чем свидетельствует позиция «Братьев чистоты», воплотивших в своем творчестве взгляды и настроения «всех оппозиционеров аббасидскому порядку»⁴, которые стремились «выйти за пределы традиционной мусульманской культуры». Такое радикальное «отклонение» имело следствием подпольность

¹ См.: Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: «Мысль», 1973; Ефремова Н. В. Аверроизм // Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс] // URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH44362818278521dc43a844> (дата обращения: 30.01. 20).

² Ибн Сина. Указания и наставления // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М.: «Наука», 1980. С. 331–332, 364, 367–368, 372.

³ Jadaane F. Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // Studia islamica. 1973. No. 38. P. 27.

⁴ Ibid. P. 43.

и социальное одиночество, и потому их «Послания» были в конечном счёте «лишь криком в ночи»¹.

Здесь позволим себе развить затронутую тему. Представляется, что она дает основание обратить внимание ещё на один аспект в развитии не столько «арабского», сколько «разума» как такового, точнее — его социальной и политической составляющей. Известно, что в Античности в качестве идейной опоры развивавшегося полиса шёл активный поиск политической модели его укрепления: Платон, а вслед за ним Аристотель предлагают учения о государстве — появляются «Законы» и «Государство» Платона, «Политика» Аристотеля. Халифат, созданный Мухаммадом, также нуждался в теоретическом обосновании. Казалось бы далёкий от мирской суеты и власти, ал-Фараби создает исламский вариант утопического государства, в котором продуманы все его элементы — иерархичность его организации, на верху которой находится мудрый, именно мудрый, властитель, которому должны повиноваться все слои общества, начиная с приближённых к халифу эмиров, визиров и пр. и кончая самым низким слоем населения, фактически бесправным. Постулаты «Добродетельного города» ал-Фараби развивает в трактатах «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля»². Это учение было утопией, оно не сыграло реальной роли в политике Сайфа ад-Даулы (прав. 945–967), к которому обращалось, и поэтому вряд ли о таком направлении мысли можно говорить как об идеологии, но зачатки её налицо, — учения Томаса Мора или Фурье тоже были утопией, но с ними так или иначе связано зарождение мощного движения социализма. Вспомним ещё о другом сходном по тенденции явлении, таком как споры относительно сотворённости Корана (худус ал-кур'ан). Эти споры были откровенно связаны с политически направленной кратковременной акцией (833–848 гг.), которая проводилась халифами и имела целью выявление оппозиционных власти богословов (анализу этого явления посвятил свой труд «Михна: диалектика религиозного и политического в исламе» Фахми Джадаан³).

И снова обратимся к позиции «Братьев чистоты», выразившей наличие двух социальных видов знания — явленного и скрытого. Эта идея, казалось бы, тоже не имела непосредственных реальных результатов. Однако позиция «Братьев» нашла отклик у многих арабских мыслителей и получила идейное оформление в учении Ибн Рушда о двоякой истине. А оно уже породило философское движение, утверждавшее не совмещение религии и философии, а их

¹ Jadaane F. Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique. P. 46.

² См.: Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1973.

³ Джад'ан, Фахми. Ал-Михна: Бахс фи джадалият ад-дин ва-с-сийаса фи ал-ислам (Михна: диалектика религиозного и политического в исламе). Амман: Дар аш-шурук ва-т-тавзи, 1989.

принципиальное различие и необходимость каждой развиваться по собственному пути. Так философия и наука обрели в Европе основу для относительной свободы.

Основной приметой науки делается доказательность ее положений, их способность выдержать испытание логикой. Основной задачей науки является правильное построение цепочки абстракций, через которые достигается достоверное знание. Возникает вопрос о начальных основаниях цепочки, об *иснаде*, о создании дополнительных параметров достоверности «сущностно-необходимых» исходных принципов. Такими принципами видятся философам и мутакаллимам самоочевидные, непосредственно данные уму достоверности. «В конце концов, — писал ал-Фараби, — мы должны прийти к таким представлениям, кои не связаны с другими, предшествующими им представлениями, и останавливаться на них. Таковы, например, представления о необходимости, существовании, возможности... Они суть ясные, правильные, утвердившиеся в уме понятия»¹.

Американский исследователь творчества Ибн Сины Ленн Эван Гудман в книге «Авиценна» характеризует данную концепцию таким образом: «Необычайной проницательностью Авиценны как философа было признание совместимости метафизики случайности (*contingency*)... и метафизики необходимости»². Это замечание Гудмана, подтверждающее то, о чем говорил ал-Фараби, следует дополнить и развить: Ибн Сина видит предел возможностей логического разума и настаивает на признании фундаментальной значимости непосредственной очевидности, лежащей в основании знания вообще. Все эти посылки имеют разную первичную познавательную ценность и подвергаются проверке с помощью логики. Но дедукция оказывается недостаточной, и эта недостаточность восполняется через выход из умозрительной области в область интуиции, а также в сопредельную сферу — сферу практики.

Ал-Фараби, утверждая идеи Аристотеля, учил, что «интеллект — это не что иное, как опыт»³. Об опыте как одном из видов посылок, применяемых в силлогизмах, говорил и Ибн Сина⁴, но в его понимании, отличном от взглядов Галена и Секста Эмпирика, влияние которых он испытал, прослеживаются новые тенденции. Это связано с тем, что Ибн Сина видел в творении вещного мира не только его «необходимость»,

¹ Аль-Фараби. Существо вопросов // Аль-Фараби. Естественные-научные трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР. 1987. С. 229–230.

² Goodman L. E. Avicenna (Arabic Thought and Culture). London–N. J.: Routledge, 1992. P. IX.

³ Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1970. С. 79.

⁴ Ибн Сина. Книга знания // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М.: «Наука», 1980. С. 90.

но и его «возможность», «случайность», а это требовало не только признания важности непреложных истин и оперирования ими, но и методологического осмысления новых сведений, поставляемых практической жизнью, или, говоря языком логики, важности синтеза наряду с анализом.

В исследованиях Авиценны понятие опыта расширяется и усложняется. Появляются также элементы аргументации, которые в Новое время будут определяться как *эксперимент*, включающий в себя активно воздействующую на опыт теорию. «Действие становится экспериментальным, т. е. теоретически нацеленным, когда в него включается противодействие, возвращающее наше внимание к исходному предмету»¹. Это означает сознательную установку на практически-предметную деятельность, стремление, не довольствуясь видимой истинностью, истиной на уровне вывода, подвергнуть ее «испытанию на прочность», а также выдвигание на передний план принципа сомнения. Экспериментализм — это новая рациональность, построенная системы, целенаправленно опирающейся на *факт*. Обращение к антитетике как методологическому принципу вызывалось необходимостью определения достоверности исходных посылок. Ими признавались не только аксиомы, но и накопленные опытом впечатления, знания, полученные путем воспитания, общепринятые мнения и даже предположения, допущения. Таким образом, «возможность», «вероятность», «противоречивость» вводились в науку арабов как фундаментальные характеристики исследования. Опытнo-экспериментальная практика давала сознанию дополняющую разум опору, усиливала его возможности.

Большой вклад в развитие научной методологии внёс Абу Райхан ал-Бируни (973–1048/50). В своих исследованиях он использовал сравнительный метод: «Я привожу теории индийцев, как они есть, и параллельно с ними касаюсь теорий греков, чтобы показать их взаимную близость»².

Картину средневековой арабо-исламской мысли можно расширять, углублять, но это уже выходит за рамки стоявшей перед нами задачи — дать приблизительный набросок культурно-исторического массива, в котором развивался «арабский разум». Дальнейшая его история связана с выходом в современность, и этот выход видится в том, что прерогатива при обсуждении проблем метафизики передаётся теологии, а философия обращается в сторону практики, решения задач, выдвигаемых реальной жизнью, культурой.

¹ Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента от античности до XVII в. М.: «Наука», 1976. С. 13.

² Аль-Бируни Абу Райхан. Индия / пер. с араб. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995. С. 60.

Интересно проследить изменения, которые претерпели рассмотренные раньше его аспекты. Но, как и прежде, мы не будем касаться особой области — эпистемологии: это направление, связанное с арабо-исламской мыслью, детально разработано в фундаментальных трудах А. В. Смирнова «Процедуры формирования смысла в средневековой арабо-мусульманской философии» (1998, докторская диссертация), «Логика смысла. Теория и ее приложения к анализу классической арабской философии и культуры» (2001), «Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл» (2015), «Событие и вещи» (2017) и др. Мы же коснемся историко-культурной стороны трансформации «арабского разума».

Переломным от Средневековья к Новому веку временем стало XIX столетие с его идеями просветительства и постановкой вопросов об отношении к собственной прошлой культуре, её сопоставимости с новой западной культурой и возможности приобщения к последней. Появилась обширная литература, посвященная теме исторического развития, прогресса (эта литература подробно описана в труде Фахми Джадаана¹), но, увы, не затрагивающая вопроса о сути имеханизмах развития: является оно линейно-поступательным или цикличным, что такое эволюция в природе и обществе. В следующем веке встанет также тема трансформаций через революции.

Проблема развития перекликалась с проблемой наличия в культуре исторического сознания, пренебрежение которым отмечает один из глубоких современных философов-культурологов Хасан Ханафи. Историческое сознание, утверждает он, прослеживается только в концепции *иснада* — ни у «Братьев чистоты», ни у ал-Фараби исторического аспекта сознания нет, и данное обстоятельство стало тем препятствием, с которым столкнулась «*нахда*» в XIX веке.

Тема смены цивилизаций составляла предмет исследования у Ибн Халдуна (1332–1406), но его глубокие выводы получили признание только в том же XIX столетии. Одной из причин отсутствия исторического сознания Ханафи считает устремлённость исламской религии к миру потустороннему — она, по определению, нацеливает человека прежде всего на временное его пребывание в земном мире и пренебрегает в силу этого исторической памятью, отказывается от проектов, связанных с сугубо земным будущим². Это лишь один пробыл в состоянии арабо-мусульманской культуры, с которым столкнулись в Новое время сторонники ее преобразований — ал-Афгани (1838/39–1897) и Мухаммад Абдо (1849–1905), настаивавшие на том, что любой вариант обновления ислама должен происходить посредством опоры на разум: «Первый принцип ислама — предоставление

¹ Джадаан Фахми. Назариййа ат-турас ва дирасат арабиййа ва исламиййа ухра. Амман, 1985.

² См.: Ханафи Х. Дирасат ал-исламиййа. Бейрут, 1962.

разуму права решать спор в выяснении вопросов шариата»¹. Именно знание способствует улучшению жизни человека, и через него вера очищает души людей от иллюзий. Но о каком разуме идет в данном случае речь? Ал-Джабири считал, что «*нахда*», на которую так уповали ее родоначальники, не принесла ощутимых успехов, потому что она оперировала прежним представлением о разуме как об орудии просветительства. Необходимо, утверждал он, пересмотреть такое представление: «оружие критики», то есть критика прошлого и настоящего с помощью традиционного «арабского разума» предполагает обязательную критику самого этого оружия. Нельзя проектировать новое возрождение, используя разум, созданный в прошлом и для прошлого².

Ал-Джабири ставит вопрос: «Что сохранилось неизменным в арабской культуре из периода джахилийи до сегодняшнего дня? Или: что изменилось в арабской культуре сегодня по сравнению с джахилийей?»³ «Есть многие неизменные вещи в арабской культуре с доисламских времён, которые используются сегодня, живут в своей вечной неизменности этой культуры, представляют принадлежащую ей субкультуру ума — это и есть арабский разум»⁴, то есть бессознательное, забытое, но живущее как структура ума, воспроизводимая в культуре и воспроизводящая ее. Ал-Джабири считает задачей проанализировать эпистемологический базис арабской культуры, которую произвёл арабский разум. Этот эпистемологический пласт размышлений ал-Джабири поддерживает известный российский философ-арабист А. В. Смирнов, на чьи работы мы ранее ссылались. У позиции Смирнова и ал-Джабири, есть сторонники, руководствующиеся в своих исследованиях их методологией.

«Фикховый», по определению ал-Джабири, разум, сформированный еще джахилийей, сохраняет ее эпистемологическую систему и сопротивляется позднейшим изменениям. Исламская эпистемологическая система не устранила джахилийную, а «нахдийная», противостоящая той и другой, только обозначила разрыв с ними. Пока что, замечает ал-Джабири, «разум» остаётся «арестантом» прошлого, он продолжает переписывать и повторять сделанное предками, игнорируя то обстоятельство, что их достижения были сделаны в своё время и связаны с условиями того времени. Культурное наследие должно быть и является основой сохранения единства арабов, но, к сожалению, целостной истории культуры у арабов нет, есть только

¹ «Ал-Манār», 1901. С. 56. Цит. по: Ал-Фикр ал-фалсафй фи ми'а сана. Бейрут, 1962. С. 404.

² М. А. ал-Джабири. Ал-хитаб ал-'арабийй ал-му'асир. Бейрут, 1982. С. 7.

³ 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. С. 36.

⁴ Ibid. P. 37.

«фрагменты» её — знание отдельных направлений, отдельных учений, масхабов. Задача современной исторической мысли — переписать историю заново, «построить историю единого целого»¹, оценить вклад арабов в мировую историю, увидеть и понять не только «синхронность» в арабском мире, но и его единство с общечеловеческой цивилизацией. Только таким путём может быть научно решена проблема прогресса в арабской мысли.

Для реализации проекта в качестве одного из направлений ал-Джабири предлагает провести преобразование языка, дискурса, через который происходит общение. Фундаментальным качеством языка является его устойчивость, благодаря ей на протяжении столетий и даже тысячелетий сохраняется культурная преемственность, единство народа. Но не менее важной особенностью языка является и его подвижность, способность адаптироваться к изменениям. Сегодняшний арабский ум не имеет, считает ал-Джабири, языкового инструмента, чтобы выразить произошедшие исторические изменения. Язык продолжает оставаться традиционным, и поэтому он антиисторичен, замыкается в пределах разума, сложившегося в век записи. Чтобы изменить его, нужно переосмыслить содержание наличного политического и культурного дискурса, таких его конструктов, как «возрождение», «революция», «демократия», «нация», «народ» и т. п. Не менее важны преобразования в языке, которые вызываются развитием науки, техники и требуют овладения новым словарным запасом. Язык становится международным (с доминированием английского), он тяготеет к структурному минимализму, краткости. «Технологические» потребности отражаются на состоянии всего языка культуры — он упрощается, стремится к концентрированности, возникает «эпистемологический разрыв» между языком классической культуры и культуры массовой, которая склоняется к языку как к набору технических знаков. Ал-Джабири считает, что использование арабскими интеллектуалами (например, Х. Ханafi, С. ал-Азмом, М. Аркуном) иностранных языков — написание книг, статей, чтение лекций, то есть превращение этих языков в постоянные рабочие языки — ведёт к тому, что речь этих интеллектуалов «начинает подчиняться понятийным, мыслительным орудиям, которые связаны с проблемами, находящимися вне проблем арабского разума, и даже когда их сочинения переводятся на арабский язык, они не свободны от давления специфики исходных понятий и толкований, которыми они пользуются»².

Просматривается также другой аспект современного состояния языка культуры.

¹ *Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. P. 47.*

² *М. А. ал-Джабири. Ал-хитаб ал-'арабий ал-му'асир. С. 13.*

Один из наиболее значительных арабских мыслителей второй половины XX — начала XXI веков Мухаммад Аркун (1928–2010) считал, что жесткое привязывание *разума* к *арабскому* языку, исторически обоснованное, в Новейшее время стало неоправданным и даже мешающим развитию этого самого разума. Священность языка Корана, запрет перевода его на другие языки препятствовали в новых условиях знакомству с Писанием многочисленных верующих, живущих далеко за пределами арабского мира и не владеющих арабским. Помимо прочего, это освобождало дорогу примитивным, далеким от учения ислама его толкованиям. В последние десятилетия запрет на перевод Корана, на переложение его смыслового содержания снят компетентными религиозными инстанциями, благодаря чему проповедь Мухаммада стала, как никогда полно, доступна многим мусульманам. Это означает, что область, в которой действует «арабский разум», спаянный с арабским языком, начала сужаться, при том что сфера «разума» как «исламско-го» — расширяется.

Эти размышления позволяют поднять еще одну тему, которая рассматривалась применительно к прошлым временам, — тему народа.

Ранее при описании культуры прошлых времен отмечалось если не пренебрежение, то безразличие к слою населения, под которым подразумевался простой народ. Властители смотрели на народ как на «стадо», которое к тому же нередко выходило из подчинения, начинало бунтовать и нуждалось в усмирении. В XX веке ситуация резко изменилась — это столетие стало эпохой освободительных революций, успех которых зависел от участия в них народа, от поддержки их народом. Народ и власть объединились. Именно в этом акте (или процессе) произошло действительное образование наций — не просто фиксация существования данного народа на данной территории с данной религией и данным языком, но и осознание общих интересов, общих целей, общей участи.

Мы не ставим себе задачей анализ такого этнополитического образования, как нация, а только констатируем колоссальные сдвиги (по сравнению с прошлым) — возникновение интереса к народу. Это выразилось прежде всего в содержании художественной литературы. Героями произведений стали не отдельные комичные персонажи (хотя они тоже присутствуют), а персонажи из реальной жизни. В 1914 году появляется книга Мухаммада Хусейна Хайкала (1888–1956) «Зейнаб» о жизни феллахов, занятых тяжелым трудом. С 1929 года, частями, стала выходить автобиографическая повесть Тахи Хусейна (1889–1973) «Дни»¹, а позже «Записки провинциального следователя»

¹ См.: Хусейн Таха. Дни / пер. с араб., ввод. ст. и примеч. И. Ю. Крачковского. Л.: Госполитиздат, 1934. В 1935 году в Египте был опубликован роман Тауфика ал-Хакима «Возвращение духа» (Впервые на русском: Аль-Хаким Тауфик. Возвращение духа / пер. с араб. М. А. Салье. Л.: Гослитиздат, 1935. 312 с.).

Тауфика ал-Хакима (1898–1987) и другие¹. В пятидесяти пяти главах-зеркала романа Нагиба Махфуза (1911–2006) «Зеркала»² многие его современники узнавали себя, свои переживания, правдивое описание египетского общества, прошедшего через революцию 1952 года и поражение Египта в войне с Израилем. Во всех этих романах и повестях изображалась реальная жизнь с ее бытовыми мелочами, с проблемами простого человека. Это уже были не повествования о властителях — жизнь, персонифицируясь, представляла как история обычных людей. Наше внимание также привлекла небольшая книжка, написанная Хинд Аль Кассеми³. Будучи членом одной из королевских семей Арабских Эмиратов, она добилась признания как художник, архитектор. В ней видят представителя нового поколения восточных женщин, которые, почитая традиции, могут преодолевать их жёсткие каноны. В повести «Принцесса и нищая» одна из её героинь решает не выходить замуж, пока не закончит образование и не получит степень бакалавра информационных технологий в Великобритании, чтобы в будущем начать своё дело. Героиня другого рассказа («Зеница ока») говорит о себе: «Я — перфекционистка. Я стараюсь во всем быть лучшей и очень, очень много работаю». Немало героинь книги не столь и даже вовсе не благополучны, но они справляются с трудностями, стремясь найти место в жизни.

Рассказывая о современниках, писатели показывают возникновение новых ценностей, таких как труд, свобода, индивид; они создавали и создают биографию поколения, фиксируя живые события — революции, успехи, поражения, помогают новыми глазами увидеть историю и тем самым как бы дают новое представление о ней.

Хасан Ханафи в книге «Исламские исследования» задаётся вопросом: почему в арабо-исламском наследии отсутствовало изучение человека? Постараемся вслед за Ханафи дать ответ на этот вопрос. Отчасти он освещался в связи с социально-политической оценкой ислама, поэтому здесь эта сторона вопроса отойдет на второй план, а интерес сконцентрируется на особенностях «культурного» сознания как аспекта «арабского разума». Для этого потребуется достаточно пространный экскурс в историю мысли.

Во времена становления ислама, особенно на этапе его рождения, человек выступал как центральная фигура, к которой обращены проповеди Мухаммада. Интерес к человеку как партнеру, союзнику Бога, сохранялся во всех направлениях мысли. Душа, ее роль

¹ См.: ал-Хаким Тауфик. Лотерея. Рассказы и драматические сценки / пер. с араб. М.: Наука, 1983. 183 с.

² Махфуз, Нагиб. Зеркала / пер. с араб. М.: «Прогресс», 1979.

³ Хинд Аль Кассеми. Чёрная книга. Истории женщин Востока / пер. с англ. А. В. Голубцова. М.: Издательство АСТ, 2017.

в выявлении всех нюансов связи человека с божественным были предметом особого внимания суфиев. В Энциклопедии «Братьев чистоты» специальная часть посвящена наукам о душе и разуме. Особую область, согласно Ханафи, представляет фикх, в котором за оболочкой законов, установлений содержится вся практическая жизнь человека. Фикх направлен на объективность знания о человеке и его отношений с обществом. Огромное место человек во всех его качествах занимает и в философских трудах. Ибн Сина, будучи медиком и исследуя функции разных отделов головного мозга, отмечал тесную связь работы ума с процессами, происходящими в мозге. Но одновременно он отмечал нематериальность разумной души, такую особенность ее деятельности, как непосредственное узрение сути предмета — способность, которую мистики называют прозрением, а учёные интуицией, — нахождение простых очевидностей, достоверностей, на которых базируется всезнание.

В наши дни человек как индивид теряется в структуре социальной жизни — в обилии групп, организаций и партий. И всё же индивид видится не одномерным образованием, единицей, а имеющим разные измерения. Сохраняя только ему присущие качества, он превращается из индивида в «персону», личность, — такой подход к человеку нашёл выражение в философии персонализма. Но в арабской мысли, в общественном сознании (как уже замечалось раньше, термин «общественное» достаточно условен для состояния философской, политической и социальной мысли арабских стран) мыслителей, к сожалению, по-прежнему интересует «общее» — государство, религия как таковая, наука.

С этим связана и судьба «разума» как существенной характеристики индивида, его персональности. Таким образом, понятие индивида как атома замещается условным понятием сознания «молекулярного», группового (партийного, корпоративного, национального, относящегося к какому-то слою населения и т. д.), и в него вторгается такой компонент, как идеология, выражающая интересы группы или навязывающая внешние ей интересы. Так «разум» снова условно становится «общим». Интерес к нему как к единице сосредоточивается на отдельных группах, направлениях, а основное внимание опять занимает «общее» как достояние если не всех, то многих; рядом с понятием «арабский разум» нередко, и обоснованно, возникает понятие «исламский разум».

Здесь кажется уместным обратиться к теме хаджжа. Нас поразила книга западного журналиста-мусульманина, совершившего хаджж и подробно, с репортерской прямоотой описавшего внешние неудобства и трудности, которые переживают десятки тысяч паломников, вынужденных пребывать рядом друг с другом, тесниться на

ограниченном пространстве и притом выполнять все предписания, налагаемые ритуалом, в частности соблюдать чистоту тела в условиях чрезвычайной скученности людей, всех со своими привычками, совершать молитву рядом с теми, кто молится иначе, чем ты, и т. п. За последние десятилетия обстановка, связанная с исполнением хаджа и умры радикально изменилась: паломникам предоставляется удобное проживание в гостиницах с кондиционером и душем, бесплатное питание, круглосуточная охрана, особенно тщательная во время церемонии прохождения по вновь отстроенному мосту Джамарат (на нем в 2006 году погибло 362 паломника). Но все равно трудности, связанные с наплывом верующих (в дни хаджа — больше 2 млн), остаются. Нужна сила веры, сохранение покоя, терпение, способность отстраниться от внешних неудобств, несуразностей, сомнений рассудка и полностью погрузиться в состояние близости к Аллаху. И если при обходе Каабы тебе не удалось прикоснуться к камню, а ты смог увидеть его лишь издали, все равно есть уверенность, что когда-нибудь ты предстанешь перед Богом, а здесь, в Мекке, облаченный, как и другие, в белые одежды, ты воспринимаешь себя мусульманином, членом огромной общины единоверцев. «Мекка, — замечает журналист, — символ божественного присутствия и изначальной сплочённости уммы»¹, единства *исламского разума*.

Если отойти от темы религии, то обнаруживается ещё один аспект проблемы «арабского разума» в современном мире — проникновение и языка, и культуры арабов в культуру Запада. Ещё в 1716 г. по указу Петра I был издан русский перевод Корана, который, как считается, был сделан П. В. Постниковым (1666–1703), не знавшим, правда, арабского языка, а потому осуществившим перевод с французского («Алкоран о Магомете, или Закон Турецкий»). Д. К. Кантемиром (1676–1723) создана типография с арабским шрифтом. Были предприняты и другие переводы Корана, в частности в 1787 г. — М. И. Верёвкиным (1732–1795), но тоже с французского, — этим переводом воспользовался Пушкин при написании «Пророка». Самым популярным стал перевод с арабского, сделанный Гордием Саблуковым (1803–1880). Один из крупнейших востоковедов Х. Д. Френ (1782–1851) был основателем «Азиатского музея»; в 1854 г. в Петербургском университете при факультете восточных языков была учреждена кафедра арабского языка; арабистикой интересовался молодой Лев Толстой, пытавшийся изучить этот восточный язык. В XIX столетии многие арабы, желая ближе познакомиться с западной культурой, считали необходимым получить образование в университетах Европы, в том числе и в России. Большую роль

¹ Зегидур, Слиман. Повседневная жизнь паломников в Мекке / пер. с фр. А. Б. Овезовой. М.: Молодая гвардия: Палимпсест, 2008. С. 198.

в установлении культурных связей арабского мира с Россией играло Императорское православное палестинское общество, осуществлявшее просветительскую работу в Сирии и Ливане. Стипендиатом этого общества был обучавшийся в Полтавской духовной семинарии будущий крупный арабский писатель Михаил Нуайме (1889–1988). Интересовавшийся творчеством Льва Толстого, он стимулировал создание переводов на арабский язык классиков русской литературы. В Россию эмигрировал, приняв ее подданство, М. О. Аттая (1852–1924) — он стал преподавателем в Лазаревском институте восточных языков; в 1920 г. способствовал организации Института живых восточных языков и был первым его директором.

С 1967 года, сначала во Франции, в Сорбонне, а потом в Ливии (до 1973 г.) и Кувейте работал один из виднейших египетских философов Абд ар-Рахман Бадави (1917–2002). В Сорбонне также не одно десятилетие преподавал известный историк арабо-мусульманской философии Мухаммад Аркун; им написано на французском языке несколько трудов, которые дают современное представление о философии и культуре арабов. Временным или постоянным стало по разным причинам пребывание в США Хасана Ханафи, Садика ал-Азма (1934–2016). Их лекции, книги и статьи на английском языке заставляют западного слушателя и читателя отказываться от шаблонных представлений об исламе, исламизме. Не одно десятилетие работают в России выпускники МГУ сириец Тауфик Ибрагим и вынужденный покинуть Ирак Мейсам аль-Джанаби.

Разумеется, в старые времена ученые тоже переезжали с места на место, от двора одного правителя к другому. Но разница в том, что при смене места пребывания они всё же не покидали пределов своей культуры. В наши дни те же ученые попадают не только в иную культурную, языковую, но и в иную религиозную среду, что требует навыков адаптации, предполагающих и модификацию «арабского разума». Конечно, они не порывают связей со своими странами, с родной культурой, продолжают писать труды на арабском языке, однако трансформация стиля их мышления наверняка происходит.

Имеется еще немало сфер, где можно искать «арабский разум», — теология, политика, философия, психология, поэзия и т. д. Однако изложенный материал уже позволяет подвести некоторые итоги и ответить на вопрос: «арабский разум» — это иллюзия или реальность? Есть немало интеллектуалов, которых раздражает неопределенность этого понятия, нам же представляется, что отвергать правомочность его нельзя. М. А. ал-Джабири, вдумчивый исследователь арабской культуры, предложивший данное понятие, многие годы посвятил анализу основных его аспектов — эпистемологическому и историко-культурному. Фундаментальные труды этого учёного показывают,

что отмахнуться от предложенной им концепции, даже при кажущейся её спорности, было бы легкомысленно. Можно только предлагать альтернативный или корректирующий ее вариант. Такой компонент рассматриваемого понятия, как «разум», не вызывает у нас вопросов, недоумений. Сложнее дело обстоит с другим компонентом понятия — «арабский», который в первую очередь предполагает *непременную* связь с арабским языком, на чём настаивает и ал-Джабири. В прошлом такая связь, хотя и ограничивавшаяся определенными социальными параметрами, несомненно, была. Что же касается современности, то роль этого компонента, как нам представляется, если не сужается, то изменяется в силу того, что носители культурного арабского языка зачастую становятся билингвами или даже полиглотами, перенимая вместе с другими языками иной стиль мышления. На «твердой арабской почве» остаются лишь низовые, малограмотные народные слои, ограниченные старым и потому устаревшим — о чём постоянно напоминают культурологи — словарным запасом и устаревшими, примитивными понятиями, мешающими принятию новых научных представлений, концепций, учений. Таким образом, *функциональность* «арабского» разума остаётся под вопросом: здесь исследователю предоставляется возможность выбора той или иной позиции. В любом случае мы благодарны исследователям данного феномена, так как принятие понятия «арабского разума» в качестве «рабочего» позволило нам привлечь внимание к проблемам, которые прежде оставались нами незамеченными.

Литература

Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента от античности до XVII в. М.: Наука, 1976. 292 с.

Аль-Бируни Абу Райхан. Индия / пер. с араб. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995. 727 с.

Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума / предисл., пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»: ТОО «ВРС», 1995. 510 с.

Кныш А. Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М.: Изд. «Восточная литература РАН», 2011. С. 460–501.

Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М.: «Наука», 1980. 554 с.

Ал-Манār, 1901. С. 56. Цит. По: Ал-Фикр ал-фалсафй фи ми'а сана. Бейрут, 1962.

- Махфуз, Нагиб.* Зеркала / пер. с араб. М.: «Прогресс», 1979. 265 с.
- Сагадеев А. В.* Ибн Рушд (Аверроэс). М.: «Мысль», 1973. 207 с.
- Зегидур, Слиман.* Повседневная жизнь паломников в Мекке / пер. с фр. А. Б. Овезовой. М.: Молодая гвардия; Палимпсест, 2008. 417 с.
- Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1973. XXXII, 398 с.
- Аль-Фараби.* Существо вопросов // *Аль-Фараби.* Естественно-научные трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР. 1987. С. 227–250.
- Аль-Фараби.* Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // *Аль-Фараби.* Философские трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР — 1970. — С. 39–104.
- Аль-Хаким Тауфик.* Возвращение духа / пер. с араб. М. А. Салье. Л.: Гослитиздат, 1935. 312 с.
- Аль-Хаким Тауфик.* Лотерея. Рассказы и драматические сценки / пер. с араб. М.: Наука, 1983. 183 с.
- Хусейн Таха.* Дни / пер. с араб., вводная статья и прим. И. Ю. Крачковского. Л.: Госполитиздат, 1934. 127 с.
- Фролова Е. А.* Арабский разум в культуре ислама (Средние века) // «Ислам в современном мире». 2019. № 4. С. 37–54.
- Хинд Аль Кассеми.* Чёрная книга. Истории женщин Востока / пер. с англ. А. В. Голубцова. М.: Издательство АСТ, 2017. 192 с.
- Джад'ан, Факми.* Ал-Михна: Бахс фи джадалиийат ад-дин ва-с-сий-аса фи ал-ислам (*Михна: диалектика религиозного и политического в исламе*). Амман: Дар аш-шурук ва-т-тавзи', 1989. 403 с.
- Джад'ан Факми.* Назариййа ат-турас ва дирасат арабиййа ва исламиййа ухра. Амман, 1985. 251 с.
- Ал-Джабири М. А.* Ал-хитаб ал-'арабийй ал-му'асир. Бейрут, 1982. 191 с.
- Ханафи Х.* Ад-дирасат ал-исламиййа. Бейрут: Дар ат-танвир ли-т-таба'и ва-н-нашр, 1982. 346 с.
- Jadaane F.* Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique // *Studia islamica*. No. 38. 1973. Pp. 5–60.
- Goodman L. E.* Avicenna (Arabic Thought and Culture). London–N. J.: Routledge, 1992. xv, 240 p.
- 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.

References

- Ahutin A. V. (1976). *Istoriya principov fizicheskogo eksperimenta ot antichnosti do XVII v.* [History of the Principles of a Physical Experiment from Antiquity to XVII c]. Moscow. 1976. 292 p.
- Al-Biruni Abu Raihan (1995). *India* [India]. Moscow. 727 p.
- Al-Kirmani Abu Hamid (1995). *Uspokoenie razuma* [Peace of Mind]. Moscow. 510 p.
- Knysh A. (2011). Bor'ba idey v srednevekovom islame: teologia i filosofia [The Struggle of Ideas in Medieval Islam: Theology and Philosophy]. *Ishraq. Ezhegodnik islamskoy filosofii*. 2011. No. 2. Pp. 460–501.
- Ibn Sina (1980). *Kniga znaniya* [Book of knowledge]. *Izbrannie filosofskie proizvedeniya*. Moscow: Znanie. 554 p.
- Mahfuz Nagib (1979). *Zerkala* [Mirrors]. Moscow: Progress. 265 p.
- Sliman Zegidur (2008). *Zhizn' palomnikov v Mekke* [The Life of Pilgrims in Mecca]. Moscow: Molodaya gvardiya. 417 p.
- Sagadeev A. V. (1973). *Ibn Rushd (Averroes)*. Moscow: Mysl. 207 p.
- Al-Farabi (1973). *Social'no-eticheskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. 398 p.
- Al-Farabi (1987). *Sushestvo voprosov* [The Substance of the Issues]. Al-Farabi. *Estestvenno-nauchnye traktaty*. Alma-Ata: Nauka. Pp. 227–250.
- Al-Farabi (1970). Ob obshnosti vzglyadov dvuh filosofov — bozhestvennogo Platona i Aristotelya [About the Common Views of Two Philosophers — the Divine Platon and Aristotle]. Al-Farabi. *Filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. Pp. 39–104.
- Tawfiq al-Hakim (1935). *Vozvrashenie duha* [Return of the spirit]. Moscow. 312 p.
- Taha Hussein (1934). *Dni* [Days]. Leningrad: Gospolitisdats. 127 p.
- Frolova E. A. (2019). “Arabskiy razum” v islamskoy kul'ture (srednie veka) [“Arab reason” in Islamic culture (Middle Ages)]. *Islam v sovremenom mire*. 2019, No. 4. Pp. 37–54.
- Hend Al-Qassemi (2016). *Chernaya kniga. Istorii zhenshin Vostoka* [The Black Book of Arabia]. Moscow: AST. 189 p.
- Jad'an Fahmi (1989). *Al-Mikhna: bahth fi jadaliyyat al-din va al-siyasa fi al-islam* [The Mihna: Dialectic of the Religious and Political in Islam]. Amman: Dar al-Shuruq va al-Tawzi'. 403 p.
- Jad'an Fahmi (1985). *Nazariyat al-turath va dirasat 'arabiyya va islamiyya ukhra* [Theory of Heritage and Other Arabic and Islamic Studies]. Amman. 251p.
- Hanafi Hassan (1962). *Al-Dirasat al-islamiyya* [Islamic Studies]. Beirut. 346 p.

Jadaane F. (1973). Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique. *Studia islamica*. No. 38. 1973. Pp. 5–60.

Goodman L. E. (1992). *Avicenna (Arabic Thought and Culture)*. London–N. Y. xv, 240 p.

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

THE 'ARAB REASON' IN ISLAMIC CULTURE FROM THE MIDDLE AGES TILL THE MODERN AGE

Abstract. What has modern times preserved from the past and what appeared in it as evidence of the onset of a new era in the development of Arab culture, in the Arab mind, "Arab reason"? The traditional problems of philosophy remain actual, but now interest in them is determined by the issue, how important they are for the implementation of the goals of social and cultural development as well as for understanding the place of the Arab nations in modern civilization. In the context of solving these problems we also consider the content of the concept "Arab mind". The key points to pay attention are its epistemological features and saturation with new historical and cultural concepts, such as the importance of personality and consciousness (individual and collective), understanding of the interconnections with other nations, attitude to the values of one's culture and importance of their preservation for the universal culture.

Keywords: Islam, "Arab reason", Arab language, modern Arab culture, ideology of nation.

Evgeniya A. FROLOVA,

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

Department of Philosophy of Islamic World,

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

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

E-mail: ea-frol@yandex.ru





23.00.02 Политические институты, процессы и технологии

УДК 304.42

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-127-146

М. Т. Степанянц

Институт философии РАН, г. Москва

ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО ИСЛАМА ИНДИИ И ПАКИСТАНА

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. История мусульманского мира подтверждает универсальность обоюдного взаимовлияния бытия и сознания. Проповедь пророка Мухаммада была встречена арабами с энтузиазмом именно потому, что в ней был схвачен дух времени, острое ощущение необходимости перемен политических, социально-экономических и духовных. Так было в истории других вероучений, так будет и в будущем. Начиная с XIX века главные вызовы времени потребовали от уммы мобилизации и совместного объединения, первоначально во имя освобождения от колониализма, а в настоящее время — от отрицательных последствий глобализации. Отсюда естественное и оправданное возникновение того, что условно можно назвать политическим исламом. В данной статье речь идет о философско-мировоззренческих взглядах тех, кто оказал наибольшее влияние на общественное сознание мусульман Индостана до и после раздела в 1947 г. на два государства — Индия и Пакистан. Если в период Средневековья в империи Великих Моголов (1555–1858) мусульманская мысль развивалась исключительно в рамках теологии, в Британской Индии (1858–1947) она приобретает характер социально-философский, связанный с проблемами сохранения идентичности индийских мусульман в переломный период освобождения от колониальной зависимости и обретения политического суверенитета. Рассматриваются

основные направления, в рамках которых развивалась мусульманская мысль со второй половины XIX века, и их наиболее яркие представители. Центральной фигурой в просветительском движении мусульман Индии был Сайид Ахмад-хан (1817–1898). Никто так полно не представил философские основания реформаторства, как выдающийся поэт-философ Мухаммад Икбал (1877–1938) в «Реконструкции религиозной мысли в исламе». Прямо противоположный реформаторству мусульманский «фундаментализм» аргументировал Абул Ала Маудуди (1903–1979) — основатель и бессменный руководитель организации «Джамаат-и ислами». Перспективным и соответствующим интересам новых поколений является подход, сочетающий уважение к духовному наследию с пониманием необходимости приобщения к достижениям современной науки и техники. Межкультурная философская позиция была реализована Мухаммадом Шарифом (1893–1965), признанным авторитетом среди мусульманских философов Индии и Пакистана.

Ключевые слова: религия, ислам, просветительство, реформаторство, фундаментализм, межкультурная философия, Сайид Ахмад-хан, Мухаммад Икбал, Маудуди, М. Шариф.

Для цитирования: Степанянц М. Т. Философско-мировоззренческие основания политического ислама Индии и Пакистана // Ислам в современном мире, 2020; 1: 127–146;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1-127-146

Статья поступила в редакцию: 01.12.2019

Статья принята к публикации: 03.02.2020

В энциклопедиях, антологиях, обобщающих трудах о выдающихся мыслителях Индии в подавляющем большинстве случаев не принято упоминать имена тех, кто принадлежит к числу мусульман, как будто они не имели влияния на сознание своих соотечественников в целом и на интеллектуальную среду в особенности. Такое умолчание — следствие напряженности в отношениях между индусами и мусульманами, приведшей в 1947 году к кровопролитному разделу страны по религиозному принципу и используемой в политической борьбе между Индией и Пакистаном по сей день.

Тех, кого называют «великими умами человечества», отличает способность мыслить широко, всеобъемлюще, не обращая внимания на границы, будь то расовые, этнические, классовые или религиозные. В контексте темы настоящей статьи приведем пример К. Сатчидананда Мурти (1924–2011), о котором говорят, что «профессорская мантия Радхакришнана достойна была бы украсить его плечи». Профессор К. С. Мурти известен своими трудами по классической

индийской философии, более всего — по адвайте-веданте. Но его перу принадлежат «пионерские» работы, посвященные индийской философии в широком смысле, включая анализ воззрений лидера *далитов* Б. Р. Амбедкара (1891–1956), индийских мыслителей христианского и исламского вероисповедания. В 1982 году им была опубликована книга под названием «Индийская философия с 1497»¹, включающая специальную главу «Философская мысль индийских мусульман» (гл. VIII, с. 137–153).

Мурти начинает свое повествование со времен основания империи Великих Моголов (1555–1858), просуществовавшей около 300 лет. Он отмечает, что в средневековый период индийским мусульманам «не удалось создать ничего достойного в сравнении достижениями Ибн Сины, ал-Газали или Ибн Рушда»². Следует, однако, признать, что **Бабур** (1483–1530), основатель династия Великих Моголов в Индии, вошел в историю не только как полководец и правитель, но также как мыслитель, оставивший богатое творческое литературное и научное наследие. Его перу принадлежат трактаты по мусульманской юриспруденции («*Мубайин*»), поэтике («*Аруз рисоласи*»), музыке, военному делу. Особую ценность представляет собой памятник прозы — исторический труд «*Бабур-наме*». Бабур пытался ввести в качестве государственной идеологии синкретичную религиозную доктрину **Дин-и илахи** («Божественную веру») — синтез верований и обрядов ислама, индуизма, парсизма, джайнизма и христианства. Падишах надеялся, что созданная им религия упразднит межрелигиозную напряженность между подданными и утвердит веротерпимость.

Акбар Великий (1542–1605) — внук Бабура, как замечает К. С. Мурти, продолжил усилия по внедрению новой веры — монотеистической по содержанию, суфийской по духу, включающей некоторые элементы зороастризма (поклонение Солнцу как символу света разума). Правнук Акбара — султан **Дара Шикох** (1615–1659) изучал Упанишады, которые считал «древнейшими сакральными книгами», «монотеистическим кладом», «источником океана единства со Святым Кораном».

Распад империи Великих Моголов и завоевание Индии англичанами радикальным образом изменили положение индийских мусульман. Сипайское восстание 1857–1859 гг. усугубило карательную политику колонизаторов по отношению к мусульманам, которые первыми подняли солдатский бунт. Жестокость подавления восстания и расправа не только над его участниками, но и над их единоверцами, стали

¹ Satchidananda Murty K. Indian Philosophy since 1498. Waltair: Andhra University Press, 1982. Проф. Мурти в 1981 г. ознакомил меня с текстом рукописи главы, посвященной мусульманской философии, желая получить критические замечания и советы.

² Ibid. P. 137.

импульсом к поиску индийскими мусульманами пути освобождения от колониального ига.

Сравнение исторического опыта Запада с положением дел, сложившимся в колониальных странах Востока, убеждало в том, что прогресс в Европе порожден национализмом, понимаемым как сплочение людей одной расы, языка, религии и обычаев. Осознание необходимости такого сплочения могло быть обеспечено только просвещением народа. Просветительские настроения стали главной приметой общественной жизни в среде индийских мусульман на начальном этапе становления идеологии национализма.

Центральной фигурой в просветительском движении мусульман Индии был **Сайид Ахмад-хан** (1817–1898). Главную причину плачевного положения мусульман он усматривал в присущей им приверженности к устаревшим религиозным догмам и во враждебности по отношению к современной западной цивилизации. Он считал необходимым просвещать единоверцев по двум магистральным направлениям. Во-первых, познакомить их с европейской культурой. Для чего он основал в 1864 г. научное общество, сначала в Газиапуре, а затем в Алигархе. Это общество занялось переводом на урду и популяризацией английской литературы.

После поездки в Англию в 1870 г. Сайид Ахмад-хан начал выпускать еженедельный журнал *Tahdhīb al-Akhlāq* («Social Reform») с целью «пробудить мусульман Индии и приобщить их к самой высокой культуре, дабы цивилизованные люди перестали относиться к ним пренебрежительно и приняли их в круг цивилизованных народов...»¹

В 1877 г. им был основан Алигархский колледж, преобразованный вскоре в центр распространения светского образования и европейской культуры. Но, как было сказано выше, просветительская деятельность Сайида Ахмад-хана не ограничивалась европейским вектором. Вторым, более значимым направлением, было его просветительство религиозно-реформаторского характера, в основании которого лежало убеждение в насущной потребности свободомыслия! Такое утверждение может показаться чрезмерной модернизацией взглядов индийца-мусульманина середины — конца XIX века. Но вчитайтесь в выдержки из перевода статьи «Свободное мнение» (*Azadi Ra'i*) в сборнике его работ (*Maqalat-i Sir Sayyid*): «Ограничения свободы мнений крайне нежелательны — их нельзя оправдать ни религиозными, ни семейными, ни общинными соображениями. Государство не вправе порочить честное имя инакомыслящего или угрожать ему репрессиями. ...Ограничение свободы мнений означает нарушение прав всех людей и наносит ущерб всем, в том числе и грядущим

¹ Цит. по: *Dar B. A. Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan. Lahore, 1957. P. 12.*

поколениям. ...Без свободы мнений истинность какой бы то ни было идеи не может быть удостоверена с должной тщательностью. ...Мы не можем подтвердить или обосновать приемлемость или правильность идей... до тех пор, пока всем не предоставлена возможность попытаться их опровергнуть. Конечно, и прошедшие самое широкое обсуждение взгляды нельзя с полной уверенностью считать безупречными. Тем не менее, допустив такое обсуждение, мы получаем максимально полное в существующих условиях подтверждение правильности обсуждаемой идеи. Если дискуссия по этому вопросу продолжится, то у нас есть основания надеяться, что понимание предмета со временем улучшится и уточнится... у смертного, подверженного заблуждениям, нет иного способа судить о чем бы то ни было, хоть с какой-либо уверенностью, нежели тот, что описан нами. Именно к этому и сводятся мои скромные комментарии к знаменитому положению исламского учения: «Истина превыше всего, и нет ничего выше истины»¹.

Следует иметь в виду, что, рассуждая о свободомыслии, просветитель говорил о нем применительно к религиозным верованиям, осознавая при этом, что догматический подход в вопросах веры губительно сказывается на судьбах мусульман. «Для мусульман, — утверждал он, — обязательно признание только таких традиций святого Пророка, которые относятся к религиозным предписаниям; традициям же, связанным с мирскими делами, мы следовать не обязаны»². При трактовке принципов ислама, просветитель призывал опираться на собственный разум. Он исходил из убеждения, что «человеку присуща способность делать выводы на основании наблюдения объективных явлений или мышления, способность, позволяющая творить и контролировать силы природы»³. В этом высказывании очевидно, во-первых, нетрадиционное отношение Сайида Ахмад-хана к *иджтихаду* (самостоятельному суждению), «врата которого были закрыты» в IX–X вв. для всех мусульман, кроме *улама* (богословов). Во-вторых, — созвучность его взгляда с духом европейского Просвещения, с характерными для того безграничной верой в силу разума и признанием человека «царем природы», контролирующим и управляющим ею.

Как свидетельствует история всех времен и народов, в кризисные периоды просветительство не получает широкого признания и поддержки. В обществе распространяются полярные реформаторские и традиционалистские настроения. К числу наиболее выдающихся

¹ Sayyid, Akhmad Khan. Azadi Ra'i // Maqalat-i Sir Sayyid. Ed. Maulana Muhammad Isma'il Pani Pati. Lahore: Majlis-i Taraqqi-yi Adab, 1962. Pp. 151–164.

² Dar B. A. Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan. Pp. 273–274.

³ Ibid. P. 161.

реформаторов Индостана относится **Мухаммад Икбал** (1877–1938). Его высоко чтят как великого поэта, автора одного из двух вариантов индийского государственного гимна, его же в Пакистане называют «Отцом нации».

Мухаммад Икбал родился в семье набожного мусульманина. С четырёх лет он изучал Коран; затем окончил самое престижное пенджабское учебное заведение — Правительственный колледж, получив в 1899 г. степень магистра философии и золотую медаль. Икбал продолжил образование в Англии (Кембриджский университет) и Германии (Мюнхенский университет Людвига-Максимилиана), где защитил диссертацию по теме «Развитие метафизики в Персии» («The Development of Metaphysics in Persia», 1908)¹.

М. Икбал желал пробуждения единоверцев и осознания ими необходимости такого толкования исламского вероучения, которое бы стало для них духовной опорой в преобразовании социума. Он ратовал за перемены посредством эволюции — не реформации ислама, а его реконструкции. Он так и озаглавил свою знаменитую книгу «Реконструкция религиозной мысли в исламе»², куда включил лекции, шесть из которых были прочитаны им в 1928–29 гг. по просьбе мусульманской ассоциации в Индии, а седьмая была его докладом на сессии Аристотелевского общества в Лондоне (1932 г.)

Собрание своих реформаторских по сути лекций Икбал озаглавил «реконструкцией» мусульманской религиозной мысли, понимая под этим восстановление первоначального, подлинного духа ислама. Он считал необходимым для этого научное осмысление идеалов ислама, которое позволило бы понять, что стержневой идеей исламского мировоззрения является «представление о мире как о реальности»³, которая может быть изменена, усовершенствована, освобождена от зла и страданий. Икбал был убежден, что человек — «свободное ответственное существо, творец собственной судьбы, освобождение которого находится в его собственных руках. Не существует посредника между Богом и человеком»⁴. Приведенное утверждение в определенной степени перекликается с реформаторской позицией в христианстве. Лютер признавался Икбалом «врагом деспотизма в религии», а потому «освободителем европейского общества от пут папской власти»⁵.

¹ Подробнее о жизни и творчестве М. Икбала смотрите: Степанянц М. Т. Динамика взаимосвязи традиционализма, революционности и реформаторства в мировоззрении Мухаммада Икбала // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 3. С. 25–36.

² Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. L., 1934.

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. 34.

⁴ Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P. 38.

⁵ Ibid. P. 36.

В противовес широко распространенному в мусульманской среде фатализму поэт-философ признает свободу воли человека, исходя из трактовки его метафизической природы как «единство силы, энергии, воли, зародыш беспредельной власти, постепенное развитие которого должно стать задачей всей человеческой деятельности. Следовательно, сущностная природа человека проявляется в воле, а не в интеллекте»¹. При этом воля должна проявляться не в мятеже, а в эволюции, опирающейся на критическое осмысление вероучения и адаптацию к новой реальности.

Икбал осмеливается дать отличное от традиционно принятого толкование второй части сокровенной для всех мусульман формулы (*шахада*): «Нет бога, кроме Бога, и Мухаммад — его посланник»². Он выдвигает поистине революционное по своей сути объяснение смысла этой, по его словам, «великой идеи в исламе»³. А именно: «Пророчество в исламе достигает своего совершенства в обнаружении необходимости собственного упразднения»⁴. Для того чтобы человек реализовал заложенные в нем потенции, следует наконец позволить ему положиться на 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»⁵.

Подход Мухаммада Икбала открывает путь к реформированию традиционного общества и признанию главенствующей роли в этом процессе за человеком, который должен осознать, что «мир — это не только то, что можно ощутить и познать, но и то, что можно сотворить и переделать»⁶.

Полученное Икбалом в Англии высшее образование в области юриспруденции позволяет ему с уверенностью утверждать, что мусульманское право «способно к эволюции»⁷. Он убежден в том, что углубленное изучение собственно мусульманской юридической литературы обязательно избавит современного критика от поверхностного суждения относительно мусульманского права (*фикх*) как неподвижного и неспособного к развитию. «Святое Писание ислама, — пишет Икбал, — не может быть враждебным по отношению к идее эволюции.

¹ *Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal*. P. 35.

² Существует и другой перевод формулы: «Нет бога, кроме Аллаха, и его пророк — Мухаммад».

³ *Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе* / пер., вступ. ст. и коммент. М. Т. Степанянц. М.: «Восточная литература», 2002. С. 124.

⁴ Там же. С. 126.

⁵ Там же. С. 127.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 155.

Однако мы не должны забывать, что жизнь не есть чистое и простое изменение. Она содержит в себе также элементы консервации... В своем поступательном движении человек не может не оглядываться на прошлое и смотрит на собственное продвижение с некоторой долей страха...»¹ Икбал предчувствовал, что в противовес реформаторским настроениям может возникнуть «возрожденчество», ратующее за восстановление ранних верований и культовой практики. Он трезво оценивал свою роль: «Я — голос поэта завтрашнего дня».

Предвидение Икбала оправдалось: произошла активизация мусульманского «фундаментализма», идеологом которого в Индостане выступил **Абул Ала Маудуди** (1903–1979) — основатель, единственный теоретик и бессменный руководитель организации «Джамаат-и ислами».

Маудуди родился в селении близ Аурангабада. Его предком был Кутуб ад-дин Маудуди, шейх одного из *тарики* (суфийских орденов). Образование, преимущественно религиозное, он получил дома благодаря отцу-адвокату. В 15–16 лет начал заниматься религиозно-политической деятельностью. Вначале работал в редакции религиозно-националистической газеты «Медина», а затем редактором газеты «Тадж» в Джабалпуре. Подлинное начало литературной и политической карьеры Маудуди связано с организацией «Джамаат ал-улема-и Хинд»², редактором главного печатного органа которой, «Джамаат», он стал в 1918 г. Со временем Маудуди перестал одобрять близость позиций «Джамаат» политическому курсу Индийского национального конгресса. Он считал, что во имя обретения Индией государственного суверенитета будет принесена в жертву идентичность мусульман. В 1928 г. он окончательно порвал с «Джамаат» и переехал в г. Хайдарабад.

Настроения, царившие в то время среди мусульманской верхушки княжества Хайдарабад, оказали решающее влияние на формирование взглядов Маудуди. Мусульманское меньшинство (из 16,5 млн населения Хайдарабада мусульмане составляли 200 тыс.) занимало господствующее положение в княжестве. Мусульманские феодалы и крупные чиновники были самым тесным образом связаны с английскими колониальными властями. Они опасались, что с обретением Индией независимости власть из рук благоволивших им англичан перейдет в руки индусского большинства и тем самым будут серьезно ущемлены их политические и экономические интересы. Вот почему они выступили против национально-освободительного движения, борясь

¹ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. С. 157.

² «Джамаат ал-улема-и Хинд» — общество антианглийски настроенного высшего духовенства, созданное сторонниками Шейх-ул Хинда в 1919 г. при непосредственном участии Абул Калам Азада с целью религиозного обоснования халифатского движения.

за превращение Хайдарабада, а затем и всей страны в *дар ал-ислам* — мусульманское общество. Маудуди с помощью хайдарабадской правящей элиты начал издавать с 1932 г. ежемесячник «Тарджуман ал-Куран» (Перевод Корана).

В то время, когда вся страна была охвачена движением за независимость, «Тарджуман ал-Куран» объявил его националистическим и тем самым противоречащим самому духу ислама. «Ислам, — писал Маудуди в статье “Мусульмане и современная политическая борьба”, — враждебен любому виду национализма, будь то индийский, или так называемый мусульманский национализм»¹. Для истинных мусульман, считал он, движение за уничтожение английского колониализма и создание национальной демократии не представляет никакой ценности, так как оно приведет к замене одного зла другим: колониализм будет заменен демократией. Согласно Маудуди, мусульмане в своем выступлении против англичан исходят «не из того, что они господствуют над народом страны, к которой не принадлежат, а из того, что они не признают верховной власти Бога и Его законов»². Главное, по мнению политика, — это создать *дар ал-ислам* (мир ислама), где суверенная власть принадлежала бы Богу, а вовсе не приобрести национальную независимость. Маудуди заявлял: «Какое мне дело до того, останется ли Индия единой страной или рассыплется на тысячи частей? Если мне встретится такая квадратная миля земли, где бы над человеком не было другой власти, кроме власти Бога, я отдал бы за этот кусок земли больше, чем всю Индию»³.

На страницах своего журнала Маудуди выступал также против теории «единой нации», в защиту принципа «мусульманской нации». Если принцип «единой нации» будет осуществлен, мусульманское меньшинство в Индии «потеряет свою индивидуальность», а ислам станет чуждым для населения страны в целом. «Вот почему, — продолжал Маудуди, — я старался пробудить в мусульманах чувство мусульманской нации... и выдвинул перед ними принцип *дар ал-ислам*, для того чтобы устранить разброд в их мыслях и действиях и вооружить общим принципом, который бы их объединял»⁴.

Лозунг «мусульманской нации», как известно, широко пропагандировала и Мусульманская лига. Однако практическое осуществление одной и той же идеи виделось ими по-разному. Если Маудуди стремился к созданию *дар ал-ислам* в рамках Индии, то Мусульманская лига требовала выделения мусульманских провинций и создания

¹ Surur M. Maulana Maududi ki tahrir-i islami. Delhi, 1956 (на урду).

² Ibid. P. 156.

³ Ibid. P. 157.

⁴ Ibid.

самостоятельного государства. Маудуди выступал против идеи образования Пакистана, утверждая, что она противоречит духу ислама. «Мусульмане, — заявлял он, — должны рассматривать себя в качестве идеологической партии, подобно социалистам или коммунистам. Поэтому их главная цель — бороться за принятие исламской идеологии всей Индией и превращение ее в дар ал-ислам». Он писал: «Почему мы должны по-глупому тратить свое время на создание так называемого государства мусульманской нации и растрачивать по мелочам свою энергию на его установление, когда мы знаем, что это не только будет для нашей цели бесполезно, но скорее окажется препятствием на пути к ее осуществлению»¹.

К 1940 г. сепаратистская идея создания самостоятельного мусульманского государства приобрела настолько широкую популярность, что Мусульманская лига на Лахорской сессии оформила её в виде резолюции, требовавшей выделения провинций с большинством мусульманского населения и образования Пакистана. В ответ Абул Ала Маудуди основал организацию «Джамаат-и-ислами», выступившую против Мусульманской лиги, за возрождение истинного ислама. Он видел ее цель «в создании сначала в Индии, а затем во всем мире такого общества, которое соблюдало бы совершенно искренне и сознательно истинные принципы ислама... которое подрывало бы материалистические основы существующей системы (интеллектуальные, моральные, социальные, политические и экономические) и положило бы в ее основу истинную покорность Богу»².

Маудуди при этом считал, что истинно мусульманское государство может быть создано только при наличии лидеров, преданных делу ислама. Ни мусульмане, получившие западное образование, ни *улама*, воспитанные на традициях *мадрасе*, по его мнению, не подходили для выполнения этой роли. Основной задачей организации Маудуди считал подготовку и воспитание группы людей, которые не только были бы безгранично преданы духу ислама, но и могли бы управлять делами современного государства³.

Период с 1941 по 1947 г. был организационным в истории движения «Джамаат-и ислами». Маудуди развернул пропаганду программы своей организации, чтобы объединить тех, кто придерживался его образа мыслей, и подготовить их в качестве будущих лидеров⁴. За этот период он опубликовал ряд статей с изложением своих взглядов в журнале «Тарджуман ал-Куран», а также такие работы, как «К пониманию

¹ Maudoodi A. A. The Process of Islamic Revolution. Lahore, 1955. С. 37.

² Maudoodi A. A. The Message of Jama'at-i-islami. Lahore. 1955. P. 11.

³ Maudoodi A. A. Islamic Law and Constitution. Karachi, 1955. С. 51–52.

⁴ Maudoodi A. A. Jama'at-i-islami. С. 36.

ислама», «Мусульмане и их современная политическая борьба», «Проблемы национализма», «Политическая теория ислама», «Новая программа образования», «Экономическая проблема человека и ее разрешение исламом», «Коммунизм и ислам», «Этика ислама» и др. Все эти работы были написаны на языке урду, позднее многие были переведены на английский язык.

Организационный период движения был завершен к 1947 г. В результате раздела Индии и возникновения Пакистана были созданы две организации «Джамаат-и ислами» — в Индии и Пакистане. Пакистанскую организацию после раздела возглавил сам Маудуди, переехавший в Лахор (Западный Пакистан).

Маудуди отстаивал идею теократического государства. Основные принципы «мусульманской конституции» он определял следующим образом:

а) Бог — для каждого мусульманина верховный суверен. «Только Богу должен поклоняться и быть верен в своей личной и общественной жизни мусульманин»¹.

б) Поклонение верховному суверену — Богу — возможно лишь путем поклонения его Пророку, ибо «он является единственным источником, через который доходят до нас указания и предписания нашего повелителя»².

в) Верность Богу и его Пророку требует от гражданина исламского государства верности и покорности по отношению к тем, кто призван поддерживать *ул ул-амр* — исламский порядок. «*Ул ул-амр* — это понятие, охватывающее всех тех лидеров мусульманского общества, которые контролируют и управляют его делами... *Ул ул-амр*, во-первых, должен быть обязательно мусульманином, а во-вторых, он должен сам повиноваться Богу и его Пророку, его действия должны соответствовать букве и духу шариата»³.

Маудуди признавал безусловный авторитет исламского законодательства. «Основной и отличительной чертой исламского государства, — писал он, — является то, что в отличие от немусульманского государства, оно признает Бога и его Пророка в качестве главных арбитров и конечных авторитетов»⁴. По мнению Маудуди, шариат делит законодательство на три категории: а) обязательные законы — это законы, запрещающие алкогольные напитки, ростовщичество, азартные игры, воровство, супружескую неверность и др.; б) рекомендательные законы — законы не обязательные, но которые шариат рекомендует

¹ Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran // The Voice of Islam. Karachi. Vol. IX. 1961. № 6. P. 277.

² Ibid.

³ Ibid. P. 278.

⁴ Ibid. P. 280.

выполнять; в) определенная сфера законодательства, где можно действовать свободно, руководствуясь запросами времени¹.

Таким образом, Маудуди отстаивал истинность и непогрешимость исламского законодательства, разрешая «свободное и независимое действие только в том случае, если в Коране или Сунне нет на этот счет специальных предписаний»². При этом «свобода действия» может быть дозволена лишь членами специального подкомитета «Маджлис-и шура», которые, будучи знатоками исламских законов, одни только имеют право толкования законодательства шариата и принятия новых законов.

Маудуди занимал особую позицию и в таком важном политическом вопросе, как проблема гражданства и гражданских прав. «Поскольку исламское государство является государством идеологическим, — заявлял политик, — оно делит своих граждан на две категории, а именно, мусульмане и *зимми*... Ислам проводит дифференциацию на основе принципа и идеологии. Тот, кто признает его идеологию... получает все гражданские права». Немусульманские граждане должны получить все права, одинаковые с мусульманами, за исключением политических. Что же касается политических прав, то немусульмане лишены их, так как в исламском государстве, базирующемся на идеологии ислама, «только тому, кто верит в эту идеологию, может быть доверено управление государственными делами»³.

Экономическая концепция Маудуди дает наиболее ясное представление о классовых корнях движения «Джамаат-и ислами». Маудуди заявлял, что феодальная система соответствует самому духу ислама, а те, кто, объявив *джагирдари* и *заминдари* незаконными системами, доказывают необходимость их уничтожения, выходят за рамки исламского закона»⁴. Капитализм, по Маудуди, хорош только тем, что признает за человеком его «естественные» права, а именно право частной собственности. Все пороки капиталистического общества объясняются тем, что в системе взглядов буржуазного общества «нет ничего, что побуждало бы человека работать или творить ради этого общества. По существу, капитализм воспитывает у индивида такое эгоистическое сознание, при котором каждый человек ради своих личных интересов борется против интересов общества в целом»⁵. Это и ведет к неравномерному распределению богатств: «С одной стороны, несколько счастливицов, сосредоточив в своих руках средства

¹ Sayeed K. The Jama'at-i-islami Movement in Pakistan // Pacific Affairs. 1957. Vol. XXX. No. 1. С. 65–66.

² Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran. P. 281.

³ Ibid. P. 287.

⁴ Ibid. P. 33.

⁵ Ibid. P. 36.

производства, становятся миллионерами и миллиардерами, с помощью силы своего капитала захватывают остальное богатство. С другой стороны, экономическое положение большинства населения становится все хуже и хуже...»¹

Цель социализма, заявлял Маудуди, в принципе правильна и благородна, ибо она заключается в том, чтобы «излечить капитализм от его пороков». Но для достижения правильной цели избран «ошибочный путь». Главная ошибка социализма, по мнению Маудуди, состоит в том, что он отменяет частную собственность на средства производства. «Ликвидация частной собственности и превращение ее в общественную губительно. Оно вредно не только для экономики, но, в еще большей степени, для всей общественной жизни людей»². Не менее ошибочной и порочной, считал Маудуди, является присущая социализму тенденция к социально-экономическому уравниванию членов общества. Он, напротив, старался доказать естественность экономического неравенства людей, обращаясь при этом к предписаниям Корана.

Коран учит, говорил Маудуди, что «неравенство, вызванное естественными причинами, а не искусственными барьерами, не является по существу злом и, следовательно, ни в коем случае не должно быть уничтожено, заменено неестественным равенством»³. Для большей убедительности Маудуди даже обращался к истории раннего ислама. В ней он видел подтверждение своего тезиса о том, что исламское государство признавало, а следовательно, в будущем тоже должно признавать «естественные» различия людей. Оно должно строить общество, в котором «экономические различия, вместо того чтобы стать орудием подавления или эксплуатации, стали бы факторами, способствующими социальному, моральному и экономическому благоденствию»⁴. Исходя из всего этого, Маудуди считал порочной и недопустимой классовую борьбу, которая должна быть заменена классовым миром.

Вместо «порочного» капитализма и социализма Маудуди предлагал так называемый «исламский» путь развития. Основной принцип последнего заключается в том, что «индивиду в полной мере предоставляют все его личные и естественные права и в то же время не нарушается баланс распределения национального дохода»⁵. «Справедливое, в рамках, предписанных Богом», распределение доходов между членами общества должно быть обеспечено посредством «трех столпов». Первый из них — *закат*, мусульманский налог в пользу бедных. Второй — мусульманский закон наследования, по которому собственность умершего делится между

¹ Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran. P. 36.

² Ibid.

³ Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran. P. 342.

⁴ Ibid. P. 343.

⁵ Ibid. P. 37.

прямыми и косвенными наследниками, что должно препятствовать сосредоточению богатства в руках немногих. И, наконец, запрещение ростовщичества. К этим законодательным ограничениям на владение частной собственностью присовокупляются моральные предписания. Например, Маудуди утверждал, что Коран предписывает мусульманину не тратить все, что им заработано, на удовлетворение лишь собственных потребностей, а отдавать часть своего дохода в пользу нуждающихся в виде пожертвований, милостыни, филантропии и т. д. Подобная экономическая система, по утверждению Маудуди, является «золотой серединой» между капитализмом и социализмом. С одной стороны, она «не может помешать человеку стать миллионером», с другой — обеспечивает «каждому человеку часть созданного Богом богатства»¹.

На фоне всего сказанного выше, несколько парадоксально выглядит поведение Мудуди, проведшего последние годы жизни в США (умер в Буфалло). Неожиданный конец для пламенного борца против «двух зол» — капитализма и социализма, — позволяющий задуматься, не правы ли были идейные противники «Джамаат», утверждавшие, что к поддержке мусульманского «фундаментализма» были причастны соответствующие службы США. Последним импонировали воззрения «фундаменталистов», утверждавших, что коммунизм «может быть нейтрализован только в одинаковой мере всеохватывающим и позитивным движением, которое могло бы выдвинуть в ответ на коммунистическую идеологию свою идеологию... В ответ на коммунистическую философию дать собственную, еще более высокоразвитую политическую философию, более эффективный и превосходный план экономических реформ... «Джамаат-и ислами» — идеолог и организатор именно такого движения, которое ведет к полному интеллектуальному и культурному возрождению, являющемуся единственно правильным методом борьбы против коммунизма»².

«Джамаат-и ислами» в настоящее время действует помимо Пакистана в Индии, Бангладеш, Шри-Ланке, и имеет близкие отношения с исламистскими движениями и миссиями, работающими в различных континентах и странах, особенно с теми, которые связаны с «Братьями-мусульманами». Примечательно, однако, что организация и ее идеология претерпели значительное изменение. Это особенно очевидно на примере Индии.

Идеологическая трансформация индийской «Джамаат-и ислами хинд» проявилась прежде всего в том, что, в отличие от Маудуди, который ратовал за фактически невозможное — превращение Индии в *дар ал-ислам* (в мир ислама) — современные его последователи выступают

¹ Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran. P. 37.

² Siddiqi P. Fighting Communism by Oppression. Karachi, 1955. Pp. 20, 24.

сторонниками поддержания секулярности и демократии. Они критикуют нынешнее правительство Нарендра Моди за отход от светской политики «династии Неру–Ганди».

Сравнительно небольшая партия насчитывает около 10 тыс. членов и 500 тыс. симпатизирующих при общей численности индийских мусульман в 130 млн. Организация дважды запрещалась правительством Индии, хотя оба решения были отменены постановлениями Верховного суда страны.

Только в середине 80-х годов прошлого столетия «Джамаат» разрешила своим членам участвовать в голосовании на выборах в Индии. К 2002 году об этой организации стали говорить, что она проводит активные кампании в поддержку усиления секуляризма и демократии, перед реальной угрозой возрастающего индуистского национализма.

Индийская «Джамаат» активно занимается образованием и социальной поддержкой единоверцев. В 2011 году она инициировала создание национальной партии «Благосостояние Индии» под руководством представителей не только своей партии, но и более широкого круга мусульманской общины и даже христианских священников.

Показательны резолюции, принятые *Markazi Majlis e Shoora* (Центральным консультативным советом) «Джамаат-и ислами хинд» в мае 2018 года в Дели. К ним относится прежде всего резолюция «О возрастающем в стране беззаконии», в которой выражается озабоченность по поводу разносторонней дискриминации мусульман и их культуры и выдвинуты требования к правительству — отменить несправедливые законы, положить конец беспределу, царящему в тюрьмах и полицейских участках, предотвратить нарушение прав человека.

Ни апологетическое, ни нигилистическое отношение к традициям собственной культуры не стало доминирующим для индийских мусульман. Преобладающим оказался подход, более реалистичный и перспективный, в наибольшей степени соответствующий интересам новых поколений. В этом подходе сочетаются уважение к отечественному духовному наследию и трезвая критическая оценка устаревших традиций, незыблемость религиозной веры и понимание необходимости приобщения к достижениям современной науки и техники. Разумнее и предпочтительнее строить жизнь на фундаменте национальной культуры, что не исключает, а, напротив, обязательно предполагает усвоение ценностных элементов западной цивилизации.

На профессиональном уровне межкультурная философская позиция была реализована **Мухаммадом Шарифом** (1893–1965), признанным авторитетом среди мусульманских философов Индии и Пакистана, который входит в число наиболее видных индийских философов. Например, он единственный из авторов-мусульман, чья работа вошла

в авторитетную антологию «Современной индийской философии»¹, составленную С. Радхакришнаном и опубликованную под совместной редакцией с британским философом Джоном Генри Мьюирхедом, прославившимся созданием многотомной «Философской библиотеки» в 1890 году (позднее названной его именем). В качестве автора М. М. Шариф фигурирует в антологии и в настоящее время — в категории «Философы современной Индии»².

Миан Мухаммад Шариф родился в престижном пригороде Лахора — подлинного центра мусульманской культуры в Британской Индии. Он получил начальное и среднее образование в Англо-восточном колледже Алигарха и в Алигархском мусульманском университете. После присвоения степени бакалавра по философии продолжил учебу в Великобритании, где в Университете Кембриджа получил степень магистра, а затем защитил докторскую диссертацию под научным руководством известного английского философа Джорджа Эдварда Мура (1873–1958), который вместе Бертраном Расселом, Людвигом Витгенштейном был одним из основателей аналитической традиции в философии.

По возвращении в Британскую Индию Шариф заведовал кафедрой философии Алигархского мусульманского университета. В 1945 г. стал директором Института исламской культуры (Лахор). В годы, предшествующие разделу Индии и образованию Пакистана, М. М. Шариф выступал сторонником Мусульманской лиги и разделял ее идею независимого мусульманского государства. До конца жизни оставался членом Совета по исламской идеологии и профессором Исламия-колледжа.

Накануне раздела Индии он был президентом Индийского философского конгресса, а после образования Пакистана Шариф в 1950 г. стал основателем и пожизненным президентом Пакистанского философского конгресса. Самым прославленным его трудом является фундаментальная «История мусульманской философии»³. Он выступал разработчиком ее концепции, составителем и автором многих статей. Шариф умер и был похоронен в родном Лахоре в 1965 г.

Из написанных М. М. Шарифом работ С. Радхакришнан счел уместным включить в упомянутую выше «Антологию современной индийской философии» его статью «Диалектическая монадология»⁴. Выбор этот не случаен: замысел статьи был близок Радхакришнану, неоднократно выражавшему приверженность к творческому синтезу восточной и западной философии.

¹ Contemporary Indian Philosophy. Eds. S. Radhakrishnan & J. H. Muirhead. L.: George Allen & Unwin LTD. 1936. P. 585.

² Pages in category «Contemporary Indian philosophers» // Wikipedia.

³ A History of Muslim Philosophy. Vol. I–II. Wiesbaden, 1963–1966.

⁴ Sharif M. M. Dialectical Monadism // The Contemporary Indian Philosophy. L. 1952.

В основу выстроенной Шарифом «диалектической монадологии» положены атомистические построения *калама*, мусульманского схоластического богословия. Вслед за приверженцами *калама* — *мутакаллимами* — М. Шариф утверждал, что вся Вселенная и каждое тело в ней состоят из мельчайших неделимых частиц, которые он именует монадами. Монады — один из трех типов бытия. Первый — конечное Бытие (Бог). Второй — духовные сущности (монады). Третий — пространственно-временной мир ощущений. Все в мире, начиная с электрона и кончая человеком, представляет собой духовные монады, порождаемые Богом. Поскольку Он имманентен каждой из них, монады вечны, неделимы и невидимы. Низшие монады пользуются меньшей свободой, чем высшие. Божественная свобода — источник одновременно детерминированности и свободы монад.

Монадология Шарифа во многом напоминает лейбницевскую. Однако он отрицал принцип непроницаемости монад, утверждая их взаимодействие и даже взаимопроникновение. Он «дополняет» также принципы Лейбница диалектикой (явно заимствованной у Гегеля). Шариф утверждает, что монады по своей природе диалектичны, процесс развития в них протекает по триадам: движение «я» через «не-я» или, скорее, «еще не-я» к синтезу обоих в более развитое «я». Построения М. Шарифа интересны тем, что в них онтологическая схема исламской схоластики выражена в западных философских терминах и понятиях. Это позволяет представить мусульманскую традицию как вполне вписывающуюся в то, что принято считать мировыми философскими стандартами. Еще более существенным является «диалектическое» переосмысление мутакаллимовской атомистики, подводящее идейное обоснование под процесс развития во всех его проявлениях — природных и общественных.

Несмотря на все призывы к синтезу, попытки реализации последнего сводились в большинстве случаев к переводу философских идей собственной традиции на язык западной философии. Это, с одной стороны, открывало и делало мусульманские традиции доступными внешнему миру, не ограниченными культурно-цивилизационными пределами, тем самым способствуя складыванию некоего общего языка, необходимого для взаимопонимания. С другой стороны, использование различных философских языков оказывалось благотворным не только для более полного выражения, но и для раскрытия различных культурных опытов, тем самым стимулируя в конечном счете процесс философствования как таковой.

Мусульмане оставались активной частью индийского философского сообщества в первые десятилетия после раздела страны в 1947. То было в основном поколение, получившее образование еще в Британской Индии. Положение мусульман в целом и их философского

сообщества в частности постепенно менялось. По мере отхода от секулярной политики Дж. Неру и Индиры Ганди в Индии стало радикально сокращаться число мусульман в философской среде. После прихода к власти на федеральном уровне индусских националистических сил имена мусульманских философов практически исчезли из философских изданий, они отсутствуют в Индийском философском конгрессе и Индийском совете по философским исследованиям.

Литература

- Dar B. A.* Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan. Lahore. 1957. viii + 304 p.
- 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. L.: Oxford University Press, 1934. 198 p.
- Maudoodi A. A.* Islamic Law and Constitution. Karachi, 1955. 204 p.
- Maudoodi A. A.* The Message of Jama'at-i-islami. Lahore. 1955. 48 p.
- Maudoodi A. A.* Political Concepts in the Quran // The Voice of Islam. Karachi. Vol. IX. 1961. № 6, 7.
- Maudoodi A. A.* The Process of Islamic Revolution. Lahore, 1955. 71 p.
- Murty K. Satchidananda.* Indian Philosophy since 1498. Waltair: Andhra University Press. 1982. x, 161 [7].
- Radhakrishnan, Muirhead (eds.).* Contemporary Indian Philosophy. Eds. S. Radhakrishnan & J. H. Muirhead. L.: George Allen & Unwin LTD. 1936. 650 p.
- Sayeed K.* The Jama'at-i-islami Movement in Pakistan // Pacific Affairs, 1957. Vol. XXX. № 1. Pp. 59–68.
- Sharif M. M. (ed.).* A History of Muslim Philosophy. Vol. I–II. Wiesbaden, 1963–1966; Vol. I. 1963. xi, 1–787 p.; Vol. II. 1966. viii, 789–1792 p.
- Sharif M. M.* Dialectical Monadism // The Contemporary Indian Philosophy. L. 1952. Pp. 565–590.
- Siddiqi P.* Fighting Communism by Oppression. Karachi. 1955. 24 p.
- Maudoodi, A. A.* Jama'at-i-islami, Lahore, 1952.
- Sayyid, Akhmad Khan.* Azadi Ra'i // Maqalat-i Sir Sayyid. Ed. Maulana Muhammad Isma'il Pani Pati. Lahore: Majlis-i Taraqqi-yi Adab, 1962.
- Surur M.* Maulana Maududi ki tahrik-i islami. Delhi. 1956.
- Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл. и коммент. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2002. 200 с.

References

- Dar B. A. (1957). *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*. Lahore. viii + 304 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.
- Iqbal M. (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. L.: Oxford University Press. 198 p.
- Maudoodi A. A. (1955). *Islamic Law and Constitution*. Karachi. 204 p.
- Maudoodi A. A. (1955). *The Message of Jama'at-i-islami*. Lahore. 48 p.
- Maudoodi A. A. (1961). Political Concepts in the Quran. *The Voice of Islam*. Karachi. Vol. IX. No. 6, 7.
- Maudoodi A. A. (1955). *The Process of Islamic Revolution*. Lahore. 71 p.
- Murty K. Satchidananda (1982). *Indian Philosophy since 1498*. Waltair: Andhra University Press. x, 161 [7].
- Radhakrishnan S., Muirhead J. H. (eds.) (1936). *Contemporary Indian Philosophy*. L.: George Allen & Unwin Ltd. 650 p.
- Sayeed K. (1957). The Jama'at-i-islami Movement in Pakistan. *Pacific Affairs*, 1957. Vol. XXX. No. 1. Pp. 59–68.
- Sharif M. M. (ed.) (1963, 1966). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. I–II. Wiesbaden, 1963–1966; Vol. I. xi, 1–787 p.; Vol. II. viii, 789–1792 p.
- Sharif M. M. (1952). Dialectical Monadism. *The Contemporary Indian Philosophy*. London. Pp. 565–590.
- Siddiqi P. (1955). *Fighting Communism by Oppression*. Karachi. 24 p.
- Maudoodi A. A. (1952). *Jama'at-i-islami*. Lahore.
- Sayyid, Akhmad Khan. Azadi Ra'i (1962). *Maqalat-i Sir Sayyid*. Ed. Maulana Muhammad Isma'il Pani Pati. Lahore: Majlis-i Taraqqi-yi Adab.
- Surur M. (1956). *Maulana Maududi ki tahrik-i islami*. Delhi.
- Iqbal M. (2002). *Rekonstrukcia religioznoj mysli v islame* [Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Moscow: Vostochnaya literatura. 200 p.

PHILOSOPHICAL AND WORLDVIEW GROUNDS OF POLITICAL ISLAM OF INDIA AND PAKISTAN

Abstract. The history of the Muslim world confirms the universality of the mutual interaction of existence and consciousness. Since the nineteenth century, the main challenges of the time have required from the umma mobilization and joint unification, initially in the name of liberation from colonialism and later — from the negative effects of globalization. Hence the natural and justifiable emergence of what can be called political Islam. The article is devoted to Muslim thinkers who had the greatest influence on public consciousness in India before and after its partition (1947) into India and Pakistan. The central figure in the Muslim enlightenment movement of India was Sayyid Ahmad Khan (1817–1898). No one has fully presented the philosophical foundations of reformation than the eminent poet-philosopher Muhammad Iqbal (1877–1938) in his “The Reconstruction of Religious Thought in Islam”. Diametrically opposite to reformation stand was taken by Abul Ala Maududi (1903–1979), the founder and the leader of Jamaat-i-Islami, justified Muslim “fundamentalism”. The intercultural philosophical position was implemented by Muhammad Sharif (1893–1965), a recognized authority among Muslim philosophers of India and Pakistan.

Keywords: religion, Islam, Muslim enlightenment, Reformism, fundamentalism, intercultural philosophy, Sayyid Akhmad Khan, Muhammad Iqbal, Abu-l-‘Ala Mawdudi, Mian Mohammad Sharif.

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





ТЕМА 07.00.02 Отечественная история

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-147-160

И. Р. Насыров

Институт философии РАН, г. Москва

АБУ ХАМИД АЛ-ГАЗАЛИ В ОТЕЧЕСТВЕННОМ ИСЛАМОВЕДЕНИИ: СОВЕТСКИЙ И РАННЕПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ

НАСЫРОВ Ильшат Рашитович —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр. Институт философии Российской академии наук (109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: ilshatn60@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается состояние исследований творчества Абу Хамида ал-Газали (1058–1111) — крупнейшего мусульманского мыслителя, теолога и правоведа, — которые проводились в советский и постсоветский периоды отечественной истории. Изучение идей ал-Газали сохраняет свою актуальность благодаря тому, что в культурных кругах Запада (а затем и советской России) сформировалось стереотипное представление, согласно которому он сыграл большую роль в угасании потенциала рационализма на исламском Востоке и погружении мусульман в мистику. В первой части статьи рассматриваются основные подходы к изучению творчества ал-Газали и оценке его учений. Автор показывает, что отечественные исследователи добились существенного прогресса в формировании объективного представления об интеллектуальном наследии ал-Газали за счет отказа от односторонних оценок его идей, доминировавших в советском исламоведении. По их мнению, ал-Газали продолжал развивать рационалистическую линию исламской теологии (калам) и мусульманского («восточного») перипатетизма. Об исследованиях творчества ал-Газали, проводившихся в поздний советский и в постсоветский периоды в России, будет рассказано во второй части статьи.

Ключевые слова: газалиеведение, философия, теология, суфизм, рационализм, антирационализм.

Для цитирования: Насыров И. Р. Абу Хамид ал-Газали в отечественном исламоведении: советский и раннепостсоветский периоды // Ислам в современном мире. 2020; 1: 147–160;

DOI:10.22311/2074-1529-2020-16-1-147-160;

Статья поступила в редакцию: 21.10.2019

Статья принята к публикации: 09.01.2020

В России существуют давние традиции изучения творчества Абу Хамида ал-Газали. В настоящей статье автор поднимает тему исследования его трудов в советский и постсоветский периоды отечественной истории. Несколько слов о самом ученом. Абу Хамид ал-Газали (1058–1111 г.) — выдающийся исламский теолог, философ и правовед (*факих*), один из тех мыслителей, кто узнаваем и за пределами мусульманского Востока. От самих мусульман он удостоился почетного прозвища «Довод ислама» (*Худжжат ал-ислам*). Неоспоримо глубокое воздействие идейного наследия ал-Газали на различные направления научной, философской и религиозной мысли исламского мира. Он является автором многочисленных сочинений, имеющих оригинальные решения проблем теологии, философии и этики, из которых наиболее известен его энциклопедический труд «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*) (далее *Ихйа'*). Идеи ал-Газали продолжают оказывать воздействие непосредственно на арабо-мусульманскую культуру и косвенным образом — на мировую культуру в целом. Выдающийся немецкий философ Гегель был знаком с идеями ал-Газали¹.

Западноевропейскими исламоведами начиная с XIX века проделана большая работа по исследованию творчества ал-Газали. Свой вклад в газалиеведение на Западе внесли Д. Б. Макдональд, Б. Карра де Во, М. Асин Паласиос, Л. Массиньон, У. М. Уотт, Дж. Хаурани, Ф. Жабре, Абд ар-Рахман Бадави и многие другие².

В России газалиеведение — это традиция с многолетней историей. К творчеству ал-Газали, пусть и косвенно, обращались еще русские востоковеды дореволюционной России (А. Э. Шмидт и А. Е. Крымской), затем — русские и советские исламоведы В. В. Бартольд, И. Ю. Крачковский, советские исламоведы Л. И. Климович, И. П. Петрушевский, Е. Э. Бертельс и В. К. Чалоян. Г. М. Керимов издал монографию «Газали и суфизм» (1969). В работе С. Н. Григоряна «Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока» есть глава, где изложены идеи

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. Соч. Т. XI. М., Л.: Соцэкгиз, 1935. С. 105.

² Аль-Джанаби М. М. Теология и философия ал-Газали. М.: ИД Марджани, 2010. С. 24–27.

и взгляды ал-Газали¹. Е. Э. Бертельс в своей работе «Суфизм и суфийская литература» также отвел главу для оценки роли ал-Газали в суфизме². В целом различные аспекты творчества ал-Газали получили освещение в СССР и в современной России в трудах таких исследователей, как, например, Б. Э. Быховский, И. П. Петрушевский, А. В. Сагадеев, М. Б. Пиотровский, С. М. Прозоров, В. В. Наумкин, М. М. аль-Джанаби, А. В. Смирнов, М. Т. Степанянц, Л. Р. Сюкияйнен, А. А. Игнатенко, Т. Ибрагим, Н. В. Ефремова, Н. С. Кирабаев, А. Д. Кныш, А. А. Хисматулин, А. К. Аликберов, И. Р. Насыров и других.

При оценке вклада исламоведов России в газалиеведение следует подчеркнуть, что творчество ал-Газали рассматривалось ими в контексте многолетних дискуссий о его реальном или мнимом антирационализме. Дело в том, что с самого начала исламоведческих штудий на Западе и в России одной из обсуждаемых тем стал вопрос о причине отставания мусульманского мира от Запада. Долгое время среди западных ученых и интеллектуалов (Э. Ренан, В. Дрепер, А. Кремер, Р. Дози, А. Массэ, П. Валери, Г. Лебон, О. Шпенглер, А. Тойнби, В. Дюран и другие) была распространена точка зрения, согласно которой Запад, благодаря унаследованному от Античности способности и тяги к исследованию, является миром, преисполненным духа активности, где человек движим требованиями разума и природы, а Восток представляет мир, погруженный в покой и самосозерцание, бездеятельный и неспособный к умственной рефлексии, озабоченный прошлым и не придающий особого значения будущему³. В итоге в культурных кругах Запада укрепилось мнение, что причиной отсталости мусульманского Востока является подчинение там светского начала религиозному, науки — религии. Подобные утверждения коррелируют с другой точкой зрения, согласно которой ал-Газали чуть ли не лично способствовал своим мистицизмом угасанию потенциала рационализма у мусульман и их погружению в мистику. Вот некоторые характеристики, данные ал-Газали сторонниками такой точки зрения: «иррационалист» (Эрнст Ренан), «скептик, считавший слова пророка чистой истиной» (Гегель), «противник рационализма арабо-мусульманской философии» (Б. Э. Быховский), «главный оппонент Ибн Сины (Авиценны) в теологии» (А. В. Сагадеев), «представитель философско-реакционного обскурантизма» (Г. Лей), «философствующий теолог» (Дж. Хаурани), «тяготеющий к бездеятельности субъект с заметной долей наивности... причина спада философии на Востоке» (З. Мубарак) и т. д.⁴. Нужно ли особо говорить, что усиление

¹ Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М.: Наука, 1966.

² Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. М.: Наука, 1965. Т. 3. С. 42–43.

³ Togan, Zeki Velidi. Tarihte Usûl. İstanbul: Enderun kitabevi. 1981. S. XIII–XXVII.

⁴ Аль-Джанаби М. М. Теология и философия ал-Газали. С. 26.

в последние десятилетия политического ислама и превращение ислама в фактор мировой политики делают актуальным дискуссии о роли религии на исламском Востоке в целом и роли ал-Газали в судьбе рационалистической традиции в мире ислама в частности.

Точка зрения, что ал-Газали сыграл едва ли не ведущую роль в нивелировании рационализма у мусульман и погружении их в мистицизм и иррационализм, опирается на два положения. Во-первых, ал-Газали соединил суннитский ислам с суфизмом (Игнаций Гольдциер¹). Во-вторых, ал-Газали окончательно завершил оформление исламской ортодоксальной теологии (Р. Николсон²). У. М. Уотт полагал, что ал-Газали для защиты суннитской теологии, уже неспособной удержать свои позиции под давлением аргументов философии, изучил последнюю, чтобы опровергнуть ее³. Д. Б. Макдональд настаивал, что ал-Газали довел до конца дело ал-Ашари по оснащению мусульманской мысли греческой диалектикой⁴. В результате сложилось стереотипное представление, согласно которому ал-Газали первоначально как ашаритский теолог-мутакаллим защищал основы религии с помощью доводов разума, усвоенных им из античного наследия (аристотелевская логика), но затем разочаровался в возможностях рационализма и погрузился к мистику. Так как ал-Газали считается крупнейшим авторитетом в исламе, то для многих исследователей исламской религии и культуры он превратился в олицетворение мусульманской «ортодоксии» и стал рассматриваться как причина ослабления и упадка рационализма на исламском Востоке.

Стоит сказать, что российское исламоведение в лице его лучших представителей рассматривает ислам и творчество мусульманских мыслителей в широком историческом и социокультурном контексте. Такой подход, не отрицая роли личности в истории, выделяет в качестве ведущих причин развития государств и обществ социальные, экономические, политические и культурные факторы. Русский и советский историк и востоковед В. В. Бартольд (1869–1930) на основе исторических данных отстаивал точку зрения, согласно которой причиной впадения исламского Востока в духовный и материальный кризис начиная с XV в., являются социально-экономические факторы, а не исламская религия.

Тем не менее отечественные исламоведы в той или иной мере разделяли вышеуказанное стереотипное представление западных востоковедов об ал-Газали как о мистике и антирационалисте. Ситуация усугубилась с утверждением в России коммунистического режима. В условиях

¹ Джулджир, Иджнас (Гольдциер И.) Ал-'акида ва аш-шари'а фи-л-ислам. Каир: Дар ал-кутуб ал-хадиса би-Миср, 1959. С. 179.

² Nicholson R. A. The Mystics of Islam. London, Arkana Penguin Books, 1989. P. 24.

³ Watt W. M., *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972. P. 42.

⁴ Macdonald D. B. Al-Ghazzālī // *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden, 2008. P. 160.

господства марксистской идеологии в СССР советские исламоведы обращались к проблематике философского наследия мусульманского Востока исключительно под углом рассмотрения становления и развития рационалистической, атеистической и антирелигиозной мысли в исламском мире¹. Неудивительно, что в итоге за ал-Газали закрепился образ реакционного мусульманского теолога и мистика, выступавшего против прогрессивных общественно-философских течений, и критика представителей исламского, или «восточного» перипатетизма (*фалсафа*) (Л. Климович)².

В 60–70-е годы XX в. в СССР постепенно происходит отказ советских исламоведов от представления, что основным содержанием мусульманской интеллектуальной мысли была борьба материалистической и идеалистической тенденций. Несмотря на давление официальной коммунистической идеологии, советские исламоведы вели целенаправленное исследование творческого наследия исламского Востока с целью выявления различных аспектов учений мусульманских мыслителей разных эпох и регионов мира ислама. Такие работы, как монография советского историка-востоковеда И. П. Петрушевского «Ислам в Иране в VII–XV веках» (1966), свидетельствуют о том, что в советском исламоведении шло накопление знаний о конкретных персоналиях, основных первоисточниках и религиозных и философских направлениях и школах исламского Востока. Хотя, отдавая дань господствующей идеологии, И. П. Петрушевский и пишет, что своей главной задачей ал-Газали видел превращение философии в служанку теологии, тем не менее в целом он дает взвешенную оценку взглядам этого мусульманского мыслителя. Как и указанные выше западные исламоведы (например, Р. Николсон, У. М. Уотт и Д. Б. Макдональд), И. П. Петрушевский характеризует ал-Газали как представителя умеренного (монотеистического) суфизма, примирившего исламский мистицизм с ортодоксальной теологией (*калам*) в формате ее ашаритской школы, а также как сторонника философского скептицизма, разочаровавшегося в возможности познать объективную истину на основе разума и тем не менее остававшегося под влиянием философии. Согласно И. П. Петрушевскому, ал-Газали переосмыслил ряд гностико-идеалистических идей по большей части неоплатонического происхождения для развития своих концепций в области гносеологии, онтологии и этики, как, например, учение о богоподобии (но не тождественности) души Богу. Это учение использовалось ал-Газали для обоснования возможности мистического познания. Концепция троимирия (эмпирический мир, промежуточный мир могущества

¹ Kemper M. The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933 // *Die Welt des Islam* 3009. No. 49. Pp. 1–48.

² Климович Л. И. Последователь и продолжатель Ашари // Советская историческая энциклопедия: в 16 т. М.: Советская энциклопедия. 1973–1982. Т. 4. — 1963. С. 30.

и божественный мир) является переосмыслением ал-Газали неоплатонических учений о бытии. С этими концепциями ал-Газали связано его учение о трех типах людей (простолюдины, теологи-мутакаллимы и высшие человеческие души, «познавшие [Бога]» (*'арифун*)) с разными способностями к познанию, превосходной степенью которого является ступень постижения «высшей истины» (Бог), божественной реальности, посредством внутреннего озарения, экстаза¹.

Как уже говорилось, советский иранист и тюрколог Е. Э. Бертельс в своей работе «Суфизм и суфийская литература» посвятил рассмотрению роли ал-Газали в суфизме отдельную главу. В ней ал-Газали рассматривается как примиритель официального правоверия с его закосневшим формализмом и суфиев, не всегда соблюдавших меру в своих учениях. Благодаря усилиям ал-Газали «создается суфизм ортодоксальный, приемлемый для верхушки духовенства»².

Г. М. Керимов в своей монографии «Аль-Газали и суфизм» (1969) считает неверными оценки ал-Газали как врага философии и рационализма. По его мнению, творчество ал-Газали следует рассматривать с учетом уровня социально-культурного и политического развития Арабского халифата в XI–XII вв. Г. Керимов полагает, что ал-Газали не подвергал философию огульной критике, более того, именно благодаря ему мусульманская теология обрела научно-методологический аппарат. Одновременно ал-Газали легализовал философию в системе знания своей эпохи и сыграл важную роль в развитии философских вопросов. Также ал-Газали предвосхитил методологический принцип сомнения Декарта. Критикуя философию, ал-Газали не отвергал науку (естествознание, медицина и т. д.). Г. М. Керимов настаивает, что упадок философии на исламском Востоке нельзя связывать исключительно с влиянием сочинений ал-Газали. В целом культурное отставание мира ислама следует объяснять социальными и историческими причинами (монгольское нашествие, застойный характер феодализма и т. д.). Что касается суфизма, то Г. М. Керимов считает, что ал-Газали реформировал его и сделал приемлемым для шариата. Ал-Газали не противопоставлял опыт мистического мировидения шариату, поскольку последний превосходит первое. Ал-Газали полагал, что суфийское учение будет иметь прочную основу только в том случае, если станет опираться на Коран и Сунну (мусульманское предание о словах и поступках пророка Мухаммада)³.

В 80–90-е годы XX в. в исследованиях советских и российских специалистов получил развитие новый подход к творчеству ал-Газали. Был поставлен под сомнение распространенный в течение десятилетий

¹ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. 2-е изд. / под ред. В. Н. Беляева. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 235–246.

² Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. М.: Наука, 1965. С. 42–43.

³ Керимов Г. М. Аль-Газали и суфизм. Баку: «Элм», 1969. С. 96.

в европейском востоковедении взгляд на ал-Газали как на «сокрушителя философов», человека, который якобы свел на нет роль философов в Арабском халифате, укрепились позиции сторонников объективного подхода в исследовании творчества «Довода ислама». Началась переоценка стереотипного представления об ал-Газали как об «ортодоксальном» теологе-ашарите, нанесшем смертельный удар по философии на исламском Востоке и способствовавшем погружению мусульман в мистику и обскурантизм.

Положительно повлияли на пересмотр стереотипных оценок творчества ал-Газали работы С. М. Прозорова — видного советского и российского арабиста, специалиста по истории исламской религиозной и богословской мысли, и советского и российского философа и арабиста А. В. Сагадеева. С. М. Прозоров опубликовал комментированный перевод доксографической работы аш-Шахрастани «Книга религий и сект» (*Китаб ал-милал ва-н-нихал*)¹. Исследование С. М. Прозоровым исламской доктринальной мысли, в том числе ашаритской школы мусульманской рациональной теологии (*калам*), позволило лучше понять идейное наследие ашарита ал-Газали. С. М. Прозоров также является автором комментированного перевода двух первых глав «Основ вероучения» из первой четверти сочинения ал-Газали «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа'*)². С. М. Прозоров — составитель и ответственный редактор энциклопедического словаря «Ислам» (далее ИЭС) (1991), в котором в том числе присутствуют статьи, посвященные различным аспектам творчества ал-Газали³. А. В. Сагадеев перевел ряд произведений крупнейших арабо-мусульманских философов — ал-Фараби, ал-Кинди, Ибн Сины, Ибн Баджи, Ибн Рушда, ас-Сухраварди, а также трактат ал-Газали «Избавляющий от заблуждения» (*Мункиз мин ад-далал*). Он перевел фрагменты сочинения Ибн Рушда «Опровержение опровержения» (*Тахафут ат-тахафут*), написанного видным представителем восточного перипатетизма в мусульманской Испании в качестве ответа на критику Абу Хамидом ал-Газали арабо-мусульманских философов *фаласифа* за их неспособность совместить метафизику со Священной книгой ислама (Коран)⁴. Работы С. М. Прозорова и А. В. Сагадеева способствовали определению действительного места ал-Газали в теологическом и философском наследии исламского Востока, выявлению

¹ *Аш-Шахрастани, Мухаммад*. Книга о религиях и сектах (*Китаб ал-милал ва-н-нихал*). Ч. 1. Ислам / пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы. 1984.

² «Основы вероучения» Абу Хамида аль-Газали / коммент. пер. с араб. С. М. Прозорова // *Письменные памятники Востока*. 2006. № 2(5). С. 57–80.

³ *Ислам: энциклопедический словарь* / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991.

⁴ *Ибн Рушд*. Опровержение опровержения (фрагменты) / пер. А. И. Рубина и А. В. Сагадеева // *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв.* М.: Соцэкгиз, 1961. С. 399–554.

источков его творчества и объективной оценке степени влияния разработанных им концепций на интеллектуальную жизнь мира ислама. А. В. Сагадеев внес большой вклад в формирование добротной основы для исследований в России философской мысли исламского Востока, подготовил ряд специалистов, которые продолжили и развили идеи и замыслы своего учителя (Т. Ибрагим, Н. С. Кирабаев и др.).

Советские и российские исследователи В. В. Наумкин, Т. Ибрагим, А. А. Игнатенко, Н. С. Кирабаев и М. М. аль-Джанаби полагают несостоятельными обвинения ал-Газали в нивелировании потенциала рационализма в мусульманской культуре¹. Причины ошибочной интерпретации отношения ал-Газали к философии и к рационализму заключаются, во-первых, в неверной оценке ашаризма как ортодоксии ислама (Т. Ибрагим), во-вторых, в неверном отождествлении Газалиевой критики философии за доктринерство с критикой рационализма вообще (М. М. аль-Джанаби, А. А. Игнатенко, Н. С. Кирабаев, В. В. Наумкин).

В 80-е гг. XX в. большой вклад в развитие истории философии исламского Востока и исследование творчества ал-Газали внес В. В. Наумкин (Институт востоковедения РАН), видный советский и российский историк-востоковед и арабист, доктор исторических наук и академик РАН. Им был выполнен и опубликован в 1980 г. комментированный перевод некоторых глав произведения ал-Газали «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*). Его перевод предваряется большой вводной статьей. Перевод В. В. Наумкиным фрагментов сочинения ал-Газали и анализ его учения и сегодня остаются образцом академического исследования. Также В. В. Наумкиным переведено и издано на русском языке еще одно произведение ал-Газали — «Правильные весы» (*Ал-Кустас ал-мустахим*) (2008)².

Исследование учения ал-Газали В. В. Наумкин осуществляет не только на основе анализа главного сочинения ал-Газали — «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа'*), но и других его трактатов. Разделяя мнение многих исследователей, что система ал-Газали была направлена на примирение двух противоположных систем (суфизм и ортодоксальный суннизм), В. В. Наумкин настаивает на необходимости выявления способов, с помощью которых ал-Газали пытался соединить ценности суннизма и суфизма в своей интегральной системе. В доктрине ал-Газали, по мнению В. В. Наумкина,

¹ Ибрагим Т. К. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама / Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 205–212; Игнатенко А. Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. С. 95; Кирабаев Н. С., аль-Джанаби М. Знание и вера в философии ал-Газали // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М.: Восточная литература, 2008. С. 163–171; Kirabaev N. S., al-Janabi M. Faith and Reason in the Thought of al-Ghazali / Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures. Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA, Eastern and Central Europe; V. 39. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011. Pp. 143–150.

² Абу Хамид аль-Газали. Правильные весы (ал-Кустас ал-мустахим). Исследование, перевод и комментарий В. В. Наумкина. М.: Институт востоковедения, 2008.

соединены все три главных направления мусульманской мысли — традиционализм, рационализм и мистицизм¹.

В центре внимания ал-Газали находится индивидуальный человек. Действительной его задачей, по мнению В. В. Наумкина, было создание новой идеологической системы социального регулирования посредством реформации ислама. Задача его сочинения «Ихйа'» — попытка кодифицировать сдвиги, произошедшие в социальной, экономической и духовной жизни Халифата². Задача ал-Газали — примирить противоположные идейные тенденции в обществе, где доминировала религия, и снять остроту социальных и идейных противоречий в Арабском халифате.

По мнению В. В. Наумкина, интегральная система ал-Газали включает учения о бытии, познании и о человеке (антропология). Он выделяет принципы, которые организуют онтологические, гносеологические и этические взгляды ал-Газали. Первым принципом является дихотомия, выделение антитезных пар, двоичное членение объекта познания и дуалистическое противопоставление двух начал, что было характерно для античной Греции и Востока — древней Индии, Китая и стран Передней Азии. Бинарные оппозиции в главном трактате ал-Газали «Ихйа'» можно найти на языковом уровне («явное»–«скрытое» (*захир*–*батин*), «исчезновение–пребывание» (*фана'*–*бака'*) и т. д.; в космологии — «чувственный мир–божественный мир» (*мулк*–*малакут*), в онтологии — «акциденция–субстанция», «атрибут–сущность» (*'ард*–*джавхар*, *сиф*–*зат*) и т. д.; в антропологии — «человеческое начало–божественное начало» (*насут*–*лахут*) и т. д.; в этике — «подчинение–свобода воли» (*джабр*–*ихтийар*) и т. д. Другим методологическим принципом ал-Газали является триадность структур, трехчленная конструкция, используемая им, во-первых, для триадного членения объекта, когда элементы образуют систему без иерархии или противопоставления, во-вторых, в его учении о трех мирах, где антиномия двух начал (чувственный мир и божественный мир) разрешаются в третьем (духовный мир).

В. В. Наумкин признает сходство космологии ал-Газали (Аллах — малакут — джабарут — мулк) с неоплатоническим учением о сущем (Единое — Ум — Душа — Материя указывает на параллели с учением псевдо-Дионисия Ареопагита. Но В. В. Наумкин возражает против редукции концепций ал-Газали к античным учениям, полагая, что космология ал-Газали (учение о троимирии) восходит к древним представлениям самих арабов, к древним космологиям народов Востока, ссылаясь на то, что идею множественности миров воспроизводили все мифы

¹ *Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере* (Ихйа' 'улум ад-дин). Избранные главы / пер. с араб., иссл. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1980. С. 86.

² *Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере* (Ихйа' 'улум ад-дин). С. 82.

древности независимо друг от друга, то есть космологические мифы народов Севера, Мезоамерики, Месопотамии, Ирана, Индии и Китая. Другими словами, существует общетипологический характер членения мира на три сферы. Триадный принцип также характерен не только для онтологии, но и для учения ал-Газали о человеке как микрокосме. Здесь можно обнаружить опосредованное (через неоплатонизм) влияние Платона на арабо-мусульманскую религиозно-философскую мысль. Речь идет о платоновском учении о микрокосме — идее, развиваемой Платоном в его «Тимее», и обнаруживаемой в Газалиевой концепции человека, соединяющего два начала (материальное и идеальное), и в его сотериологии (приобщение человека к божеству как условие спасения).

Учение о познании ал-Газали, пишет В. В. Наумкин, интересно тем, что из скептицизма мыслителя выросли две противоположные тенденции его гносеологии — рационалистическая и мистическая. Знание явлений материального мира, или материальных подобий «таинственных сущностей», подчинено подлинной задаче — интуитивному богопознанию. Высшая способность человека, мистическое внутреннее зрение, стоит выше сферы знания. То есть скепсис ал-Газали служит сотериологии, учению о мистическом приобщении человека к божественному миру как условию спасения. Именно в свете учения ал-Газали о познании следует понимать критику им причинности. В. В. Наумкин полагает, что отрицательное отношение ал-Газали к механистической концепции причинности и его индетерминизм не были связаны только с утилитарной защитой религиозного положения о божечудотворце. Критика ал-Газали примитивного детерминизма предшествующей арабо-мусульманской мысли была позитивной в том смысле, что ставила вопрос о недостоверности знания, стимулировала эпистемологическую проблематику.

В. В. Наумкин проводит детальный анализ этической проблематики в сочинении ал-Газали «Ихйа'». Основной мотив ал-Газали: уважение к законности должно быть уравновешено уважением к внутреннему миру человека, работой по «очищению» сердца ради достижения состояния присутствия при Боге, искренности в намерениях и чистосердечия в делах. Идея «высшего состояния» (*хал*), которое реализуется через безусловное исполнение действия, диктуемого знанием, полученным от Бога (опосредствованным (через Коран и Сунну) или непосредственным путем (мистическое озарение)), служит эталоном в системе поведенческих предписаний ал-Газали¹.

Подводя предварительные итоги, отметим следующее. Уже в дореволюционной России возникает традиция по изучению творческого

¹ Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере» (Ихйа' 'улум ад-дин). С. 83.

наследия ал-Газали, выдающегося средневекового мусульманского мыслителя. Долгое время русские и советские исламоведы разделяли стереотипное представление своих западных коллег о нем как антирационалисте. **Начиная со второй половины XX в.** отечественные исследователи начинают пересматривать привычные оценки творчества ал-Газали. Их исследования показали, что ал-Газали не отвергал философию, напротив, он продолжал развивать рационалистическую линию мусульманского богословия (*калам*) и арабо-мусульманского перипатетизма (*фалсафа*).

Литература

Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература // *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Т. 3. М.: Наука, 1965. 524 с.

Аль-Газали А. Х. «Основы вероучения» Абу Хамида аль-Газали. Комментированный перевод с арабского С. М. Прозорова / Письменные памятники Востока. 2006. № 2(5). С. 57–80.

Абу Хамид аль-Газали. Правильные весы (ал-Кустас ал-мустаким) // иссл., пер. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Институт востоковедения, 2008. 134 с.

Аль-Газали — Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. (Ихйа' 'улум ад-дин). Избранные главы / пер. с араб., иссл. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1980. 376 с.

Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Соч. Т. XI. Кн. 3. М.—Л.: Соцэкгиз, 1935. 527 с.

Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М.: Наука, 1966. 351 с.

Аль-Джанаби М. М. Теология и философия ал-Газали. М.: ИД Марджани, 2010. 240 с.

Джулджир, Иджнас (Гольдциер И.) Ал-'акида ва аш-шари'а фи-л-ислам. Каир: Дар ал-кутуб ал-хадиса би-Миср, 1959. 408 с.

Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты) / пер. А. И. Рубина и А. В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М.: Соцэкгиз, 1961. С. 399–554.

Ибрагим Т. К. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама / Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 205–212.

Игнатенко А. Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. 216 с.

Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.

Керимов Г. М. Аль-Газали и суфизм. Баку: «Элм», 1969. 109 с.

Кирабаев Н. С., аль-Джанаби М. Знание и вера в философии ал-Газали // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М.: Восточная литература, 2008. С. 163–171.

Климович Л. И. Последователь и продолжатель Ашари // Советская историческая энциклопедия: в 16 т. М.: Советская энциклопедия. 1973–1982. Т. 4. 1963. С. 30.

Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций / под ред. В. Н. Беляева. 2-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. 428 с.

Аш-Шахрастани, Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прокурова. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы. 1984. 272 с.

Kemper M. The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933 // *Die Welt des Islams*. 2009. No. 49(1). Pp. 1–48.

Kirabaev N. S., al-Janabi M. Faith and Reason in the Thought of al-Ghazali / Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures (Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA, Eastern and Central Europe; V. 39). Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011. Pp. 143–150.

Macdonald D. B. Al-Ghazzālī // *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden, 2008. P. 160.

Nicholson R. A. The Mystics of Islam. London, Arkana Penguin Books, 1989. vii, 178 p.

Togan, Zeki Velidî. Tarihte Usûl. Istanbul: Enderun kitabevi. 1981. 350 s.

Watt W. M. The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972. viii, 125 p.

References

Bertel's E. E. (1965). *Sufizm i sufijskaya literatura. Izbrannye trudy*. [Sufism and Sufi Literature. Selected works]. Vol. 3. Moscow. 524 p.

Al-Gazali A. H. (2006). Osnovy veroucheniya Abu Hamida al-Gazali [The Foundations of the Religious Doctrine by Abu Hamid al-Gazali]. *Pis'mennye pamyatniki Vostoka*. Vol. 2 (5). Autumn — Winter 2006. Pp. 57–80.

Al-Ghazali Abu Hamid (2008). *Pravil'niye vesy (al-Qustas al-Mustaqim)* [The Right Balance]. Moscow: IV RAN, 2008. 134 p.

Al-Gazali Abu Hamid (1980). *Voskreshenie nauk o vere (Ikhia' 'ulum ad-din)*. *Izbrannye glavy* [The Revival of Religious Sciences (Ihya' 'Ulum al-Din). Selected Chapters]. Moscow: Nauka. 376 p.

Grigoryan S. N. (1966). *Srednevekovaya filosofiya narodov Blizhnego i Srednego Vostoka* [Medieval Philosophy of Peoples of Near and Middle East]. Moscow: Nauka. 351 p.

Al-Janabi M. M. (2010). *Teologiya i filosofiya al-Ghazali* [The Theology and Philosophy of al-Ghazali]. Moscow: Mardzhani. 240 p.

Goldziher I. (1958). *Al-ʿAqida wa al-Shariʿa fi al-Islam* [The Creed and Religious Law in Islam]. Baghdad: Dar al-kutub al-haditha. 408 p.

Hegel G. W. F. (1935). *Lekcii po istorii filosofii* [Lectures on the History of Philosophy]. Section III. Vol. XI. Moscow — Leningrad: Socekiz. 527 p.

Ibn Rushd (1961). *Oproverzhenie oproverzheniya (fragmenty)* [The Incoherence of the Incoherence (fragments)]. *Izbrannye proizvedeniya mystitelej stran Blizhnego i Srednego Vostoka (IX–XIV veka)*. Moscow: Socekiz. Pp. 399–554.

Ibragim T. (1986). “O kalame kak ‘ortodoksal’noi filosofii’ islama” [On Kalam as ‘Orthodox Philosophy’ of Islam]. *Narody Azii i Afriki*. 1986. No 3. Pp. 205–212.

Ignatenko A. (2004). *Zerkalo islama* [The Mirror of Islam]. Moscow: Russkii institut. 216 p.

Islam: Entsiklopedicheskii slovarʼ [Islam: Encyclopaedic Dictionary] (1991). Moscow: Vostochnaya literatura. 315 p.

Kemper M. (2009). The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933 / *Die Welt des Islams*. Vol. 49. No. 1. Pp. 1–48.

Kerimov G. M. (1969). *Al-Gazali i sufizm* [Al-Ghazali and Sufism]. Baku: Elm. 109 p.

Kirabaev N. S., al-Janabi M. (2011). Faith and Reason in the Thought of al-Ghazali. *Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures (Cultural Heritage and Contemporary Change)*. Series IVA, Eastern and Central Europe; V. 39). Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy. Pp. 143–150.

Kirabaev N. S., Al-Janabi M. (2008). Znanie i vera v filosofii al-Gazali [Faith and Reason in the Thought of al-Ghazali]. *Sravnitelʼnaya filosofia: znanie i vera v kontekste dialoga*. Moscow: Vostochnaya Literatura Publishers, 2008. Pp. 163–171.

Klimovich L. I. (1963). Posledovatelʼ i prodolzhatelʼ ʿAshari [The Follower and successor of al-ʿAshari]. *Sovetskaya istoricheskaya enciklopediya*. Moscow: Sovetskaya enciklopediya. Vol. 4. S. 30.

Macdonald D. B. (2008). Al-Ghazzālī. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden, 2008. P. 160.

Nicholson R. A. (1989). *The Mystics of Islam*. London: Arkana Penguin Books. 178 p.

Petrushevskij I. P. (2007). *Islam v Irane v VII–XV vekah: Kurs lekcij*. [Islam in Iran in the VII–XV centuries]. Saint Petersburg: SPbGU. 428 p.

Al-Shakhrastani (1984). *Kniga o religiiakh i sektakh (Kitab al-milal va-n-nikhal)* [Book of religious and philosophical sects]. Moscow: Nauka. 272 p.

Togan Zeki Velidi (1981). *Tarihte Usûl* [Basic History] (in Turkish). Istanbul: Enderun kitabevi. 350 s.

Watt W. M. (1972). *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 125 p.

ABU HAMID AL-GHAZALI IN RUSSIAN ISLAMOLOGY: SOVIET AND EARLY POST-SOVIET PERIOD

Abstract. The article provides a comprehensive picture of the state of research on the thought of Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111), the greatest Islamic jurist, theologian and thinker, in Soviet and Post-Soviet Russia. The research is important because there is a widespread stereotypical view in the West and Russia that the decline of rationalism in the Muslim world and strengthening of Mysticism is due to al-Ghazali. The first part of the article traces down a number of research projects carried out during the aforementioned period, the dominant research trends and different approaches to al-Ghazali's thought in general and certain his teachings. The author demonstrates that Soviet and Russian researchers have made a substantial progress in studying the intellectual legacy of al-Ghazali due to forsaking the one-sided approach that prevailed in Marxist Oriental studies during the Soviet era. According to their views, al-Ghazali developed a rationalistic trend of the Islamic Theology (Kalam) and Muslim Peripatetic Philosophy. Studies on al-Ghazali carried out in the late Soviet era and in Post-Soviet Russia will be analyzed in the second part of the paper.

Keywords: studies on al-Ghazali, philosophy, theology, Sufism, rationalism, irrationalism.

Ilshat R. NASYROV,

D. Sci. (Philos.), chief research fellow. Institute
of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

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

E-mail: ilshatn60@mail.ru





26.00.01 Теология

УДК 930.85

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-161-178

А. Н. Юзеев

Казанский филиал Российского университета правосудия, г. Казань

ТАТАРСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ (НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ — КОНЕЦ XVIII — ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX В.)

ЮЗЕЕВ Айдар Нилович —

зав. каф. социально-гуманитарных дисциплин РГУП,

д-р филос. наук, проф.

Казанский филиал Российского

государственного университета правосудия,

(420088, Россия, Республика Татарстан,

г. Казань, 2-я Азинская ул., д. 7а).

E-mail: youzeev@yandex.ru.

Аннотация. Новое и Новейшее время в татарской общественно-философской мысли связано с такими ее течениями, как религиозное реформаторство, просветительство, социализм, либерализм и либеральная теология. Татарское религиозное реформаторство прошло в своем развитии два этапа: этап становления, отраженный в творчестве первых реформаторов А. Утыз-Имьяни и А. Курсави, и реформаторство Нового и Новейшего времени, связанное с наследием Ш. Марджани, Р. Фахраддина, М. Биги и З. Камали. Татарское просветительство также претерпело в своем развитии два этапа: просветительство XIX века, представленное Х. Фаизханом, Ш. Марджани и К. Насыри и просветительство начала XX в. — к его сторонникам относятся Р. Фахраддин, М. Биги и Г. Тукай. В начале XX века появляются новые течения: либерализм (С. Максуди, Ю. Акчура), теологический либерализм (М. Биги, И. Гаспринский) и социализм (Г. Исхаки — начальный этап, М. Вахитов, Г. Ибрагимов).

Ключевые слова: татарская философия, религиозное реформаторство, просветительство, социализм, либерализм, либеральная теология.

Для цитирования: Юзеев А. Н. Татарская философия: общее и особенное (Новое и Новейшее время — конец XVIII — первая половина XX в.) // Ислам в современном мире. 2020; 1: 161–178;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1-161-178

Статья поступила в редакцию: 11.01.2020

Статья принята к публикации: 01.03.2020

На протяжении многих столетий, вплоть до второй половины XVIII в., духовную культуру татарского народа и его религиозно-философскую мысль определяла мусульманская цивилизация. Новое время (конец XVIII — первая половина XIX в.) вызвало к жизни иные ориентиры, когда татарская духовная культура подверглась цивилизаторскому воздействию культуры западной, в том числе русской, ставшей определяющей в формировании татарской просветительской и общественно-философской мысли. Теперь перед татарской культурой стояла задача адаптировать научные достижения западной цивилизации к мусульманским ценностям.

Прежде всего необходимо было приспособить религию к современной действительности, поскольку она занимала значительное место в духовной культуре татарского народа, на протяжении веков была одной из основных духовных ценностей. Именно татары, являясь одним из многочисленных мусульманских этносов России, оказались у истоков религиозного реформаторства, которое прошло в своем развитии два этапа. Первый представлен творчеством теолога, поэта А. Утыз-Имяни (1754–1834) и теолога-реформатора А. Курсави (1776–1812). Второй этап, пришедшийся на Новое и Новейшее время, связан с именами реформаторов-просветителей Ш. Марджани (1818–1889), Р. Фахраддина (1859–1936) и реформаторов-либеральных теологов М. Биги (1875–1949) и З. Камали (1873–1942).

Главная идея татарского религиозного реформаторства, как и мусульманского в целом — это концепция «открытия дверей иджитхада», то есть вынесения самостоятельного суждения по вопросам общественно-правовой жизни мусульман. При этом реформаторы обращались к раннему исламу, фактически отказавшись от многих средневековых традиционалистских сочинений, на которых основывали свои взгляды традиционалисты, составляющие большинство татарских теологов. Поэтому выступление первых татарских реформаторов с новаторскими

идеями было сопряжено со многими трудностями, которые им чинили традиционалисты-теологи. Религиозные реформаторы осознали, что татарское общество должно идти в ногу со временем, которое требовало освоения научных достижений, совершенствования образования и получения знаний, соответствующих уровню развития современной науки. Идейными вдохновителями начального этапа татарского религиозного реформаторства были А. Утыз-Имяни и А. Курсави. Их реформаторские взгляды, не различаясь по сути, имели и отличительные особенности. Так, А. Курсави выступал за «абсолютный иджтихад», предполагающий толкование основных канонов религии в свете современности в зависимости от компетентности того или иного теолога, в то время как А. Утыз-Имяни исповедовал обращение к концепции «открытия дверей иджтихада» в рамках своего мазхаба — правовой школы.

Татарское религиозное реформаторство второй половины XIX — XX в. — новый этап в развитии татарского религиозного реформаторства, который характеризуется все большей открытостью татарского общества к восприятию новейших научных достижений, естественно требовавших оценки с позиций религии. Тем не менее главные принципы религиозного реформаторства не меняются. Это — возврат к «золотому» веку ислама, вынесение иджтихада. Важная особенность системы взглядов татарских религиозных реформаторов этого периода — сочетание различных мировоззренческих пластов, образующих некое единство. Ш. Марджани, Р. Фахраддин, М. Биги (начальный этап творчества) и З. Камали (начальный этап творчества) — религиозные реформаторы и просветители одновременно; два последних — еще и либеральные теологи.

Возврат к временам Мухаммада Ш. Марджани мыслил как «обновление» веры, причем использовал именно этот термин (араб. — *тадждид*). В «Мукаддима» («Введение») он писал, что обновление (*тадждид*) духовной жизни мусульман начинается с правления Умара б. Абд ал-Азиза (717–720 гг.). Этот процесс длился на протяжении веков и нашел отражение в фикхе, хадисах, тафсире, философии, языке, основах религии. В качестве доказательства своего тезиса об обновлении религии Марджани приводит хадис: «Из слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует — следует, что Аллах посылает общине мусульман в начале каждого века того, кто обновляет ей веру»¹. Он называет имена наиболее видных, по его мнению, личностей, внесших значительный вклад в поступательное развитие общества. Например, в X–XI вв. он выделяет среди ханафитов — Абу Бакра Мухаммада б. Мусы ал-Хорезми, из шафиитов — Ахмада б. Мухаммада ал-Исфараини,

¹ Марджани Ш. Мукаддима. Казань, 1883. С. 286–287.

из маликитов — Абдалваххаба б. Али ат-Тамими ал-Багдади, из ханбалитов — Хусайна б. Али б. Хамида, среди имамитов — Абу-л-Хасана Мухаммад б. Хусайна ал-Алави, из чтецов Корана — Мухаммада б. Хусайна ал-Куфи, из хадисоведов — Мухаммада б. Абдаллаха ан-Нишапури, из суфиев — Али б. Ахмада б. Джафара ал-Бистами, известного как ал-Хиркани, из факихов — Мухаммада б. ат-Тайиба ал-Багдади, известного как Ибн ал-Бакиллани, среди философов — Ибн Сину¹. Выделяя наиболее видных ученых-мужей каждого столетия, специалистов в различных областях духовной культуры, Марджани утверждает преемственность концепции «открытия дверей иджтихада» (начиная с VII по XIX в.). В суннитском исламе после XII в., делает он вывод, «двери иджтихада не закрывались».

Это течение стремилось, оставаясь на принципах ислама, заимствовать все лучшее из западноевропейской и русской культуры. Через последнюю наряду с турецкой культурой и происходило главным образом проникновение новых знаний и современных достижений науки. В начале XX в. необходимость соответствия религии современной действительности реформаторы-просветители обосновывали, обращаясь к *иджме* — консенсусу авторитетов различных слоев татарского общества (в начальный период — консенсусу общины).

Р. Фахраддин, продолжая традиции Марджани, становится одним из ведущих идеологов татарского религиозного реформаторства. Избавление от современных общественных пороков он связывал с очищением ислама от позднейших наслоений, с творческим толкованием Корана и Сунны Пророка (хадисов) — основных источников мусульманской догматики. Доказывал, что ислам «золотого века», времени пророка Мухаммада и праведных халифов, не только не противоречит современной действительности, а наоборот, предполагает необходимость толкования догматов религии в соответствии со знанием Нового времени.

В мусульманском государстве, согласно Р. Фахраддину, законы должны основываться на традиционном суннитском праве, источниками которого являются Коран и Сунна. Если в них нет явных совпадений, то доказательством для принятия решений может служить *иджма* (консенсус авторитетов ислама) и *кийас* (суждение по аналогии). Он полагал, что *иджма* выносится по определенному вопросу, касающемуся гражданских прав (*муаммалат*). В зависимости от времени последняя *иджма* отрицает предыдущую, поскольку противоречит первой². При этом, по Р. Фахраддину, в наше время *иджма* может выноситься не только муджтахидами, но и светскими учеными людьми: руководителями

¹ Марджани Ш. Мукаддима. С. 289–290.

² Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар. Оренбург, 1914. Б. 4–5, 66–67.

различных благотворительных обществ, военными главами и другими руководителями обществ, адвокатами, докторами, инженерами, торговцами, редакторами и писателями, трудящимися. Все они могут быть выбраны в Собрание по вынесению иджмы¹.

В наше время, утверждает Р. Фахраддин, в государстве существует парламент, представители которого составляют законы, а те законы, которые не обосновываются Кораном и Сунной, должны приниматься на Собрании (меджлисе), где выносятся иджма. Поэтому в мусульманских странах Собрание, где выносятся иджма, должно находиться под защитой халифа. Мусульманские государства должны будут использовать эти иджмы, принятые Собранием. Если члены парламента избираются представителями различных наций, то те, кто выносит иджмы, должны избираться мусульманами (Р. Фахраддин, видимо, пишет это применительно к России). В независимых мусульманских странах может быть создан Государственный совет («Шура даулат»), где выносятся иджма². Совет (Шура), принимающий правовые решения, превращается в совещательный орган мусульманской общины Нового времени и должен отражать реальное положение дел в экономике и духовной жизни общества и представлять собой союз различных социальных слоев общества. Основным законом должна отражать Конституция, основанная на Коране и Сунне, а парламент и Совет должны согласовывать свои действия в соответствии с основными источниками мусульманского права³.

Р. Фахраддин также пишет о проблеме *иджтихада* — вынесения самостоятельного решения по общественно-правовой жизни мусульман — и полагает, что время для вынесения *иджтихада* не прошло. Но в отличие от *иджмы* — законотворческого права — *иджтихад* касается решений одного человека и потому не имеет юридической силы. Таким образом, Р. Фахраддин как религиозный реформатор обосновывал совместимость науки и разума, не противоречащих шариату, а составляющих его сущность, кроме того, он придавал большое значение *иджме*, предлагая собственное практическое применение этого понятия в современной ему российской действительности.

Другой известный татарский религиозный реформатор начала XX в. — Муса Биги впервые обнародовал свои религиозно-реформаторские взгляды, всколыхнувшие часть мусульманского мира, далеко за пределами России, опубликовав в 1911 г. сочинение «*Рахмат илахия борханнары*» («Доказательства божественной милости»)⁴. Биги в новой

¹ Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар. Б. 63–64.

² Там же. Б. 67.

³ Там же. Б. 67–69.

⁴ Биги М. Рахмат илахия борханнары. Оренбург, 1911.

социокультурной ситуации, сложившейся в татарском обществе начала XX века, вызволил из «небытия» эту сложную богословскую тему. Он решал проблему веры и знания в русле самой веры, выдвинув в своей книге положение о «всеобщности божественной милости». Эта его идея вызвала широкий резонанс как в российской прессе, так и в турецкой. Вслед за первой книгой в том же году вышло ее продолжение «*Инсанларның акыйда илахияларына бер назар*» («Взгляд на верования людей в божество»)¹.

Татарский реформатор, в отличие от своих предшественников, выступил как наиболее радикальный мыслитель, полагая, что Аллах настолько всемилостив, что наказания может и не быть или же наказание в Аду не является бесконечным, а его продолжительность зависит от Бога, а Он рано или поздно простит за грехи всех, как верующих, так и неверующих, и вообще, на том свете может спастись все человечество.

Истина, по Биги, должна утверждаться не страхом перед Адом, а рациональными доказательствами, изложенными в Коране. Он не открывал нечто новое в теологии, однако призывал при решении любого вопроса руководствоваться разумом, толковать некоторые места Корана, если они не соответствуют духу времени, иносказательно, а не следовать букве Текста, как это делали большинство традиционалистов того времени. Для мусульман, полагал Биги, насущно необходимо породить принцип всеобщности божественной милости, который свидетельствует о неизбежности спасения всех народов мира.

Он выступил с этой концепцией в то время, когда насущно необходимо было не разъединять мусульманские народы России с русским народом, а наоборот найти пути сближения и уменьшить значение практики *такфира* — нетерпимости традиционалистов из среды мусульман ко всякому неверному, немусульманскому. М. Биги не пытался выделить ислам как лучшую религию (к этой мысли человек должен прийти сам), он толерантно относился ко всем вероисповеданиям. Своей концепцией всеобщности божественной милости Биги выступил против традиционных устоев татарского общества, значительную часть которого составляли фанатики-традиционалисты, понимавшие Коран и Сунну буквально, и показал, что с помощью соответствующего знания основных источников религии можно пояснить многие религиозные проблемы, стоящие перед татарским обществом в начале XX в.

Тогда же, в начале XX в., одним из лидеров татарского религиозного реформаторства становится Зиаддин Камали. Свои новаторские взгляды на мусульманское образование Камали изложил в «*Пруграм*

¹ Биги М. *Инсанларның акыйда илахияларына бер назар*. Оренбург, 1911.

макатиб диния» («Программа религиозных школ»)¹. Он выступал за специализацию преподавателей по отдельным дисциплинам; введение специально разработанных преподавателями программ для различных ступеней образования, предусматривающих экзаменационный контроль за учебной *шакирдов* (четыре уровня — начальный, средний, подготовительный и высший); за участие учащихся в разработке правил внутреннего распорядка; за перевод руководства учебным процессом в ведение педагогических советов по примеру системы образования в Турции и Египте. Камали пришел к выводу о необходимости открытия медресе высшей ступени образования для подготовки педагогических кадров для низшей и средней ступеней образования. Его медресе «Галия» в Уфе становится одним из передовых учебных заведений, программа которого включала изучение светских дисциплин — 71,8%. Камали пропагандирует свои реформаторские идеи среди населения, ведет кружки по изучению религии и демонстрирует свой перевод Корана на татарский язык.

Он считает, что ислам установил всеобъемлющий закон, согласно которому образование вошло в обязанность (*фард*) для мусульманина. З. Камали полагает, что для процветания государства необходимо приводить законы религии в соответствие с действительностью, отмечая, что мусульманские ученые дали решение этой проблемы в формуле: «решения изменяются с течением времени»². При этом он полагает, что шариат тоже будет развиваться с течением времени и потому, возможно, ислам в результате постоянной работы по согласованию с требованием времени станет двигателем прогресса.

Камали пытается решить проблему веры и знания, отдавая приоритет вере, полагая, что Коран обосновал все законы мироздания. Задача реформатора-теолога состоит в том, чтобы найти и растолковать айаты Корана, в которых содержатся многие современные научные истины. Главной причиной отставания мусульман от мировой цивилизации он считает отход большей их части от законов, которые были установлены четырнадцать веков назад, в счастливый век ислама. В дальнейшем реформаторское движение привело к европеизации жизни татарского общества при сохранении основных мусульманских ценностей.

Татарское просветительство прошло в своем развитии два этапа: просветительство XIX века, представленное Х. Фаизханом (1823–1866), Ш. Марджани (1818–1889) и К. Насыри (1825–1902) и просветительство начала XX века — Р. Фахраддином (1859–1936), М. Биги (1875–1949) и Г. Тукаем (1886–1914).

¹ Камали З. Пруграм макатиб диния. Уфа, 1906.

² Камали З. Фальсафа итикадия. Уфа, 1910. Ч. 1. Б. 121.

Татарское просветительство второй половины XIX в. стало качественно иным. Это было уже не просто общекультурное движение, связанное с проблемами расширения сфер народного образования, распространением знаний, как это было в предшествующий период, а такое просветительское движение, которое вполне сопоставимо типологически с классическими моделями просветительской идеологии (хотя татарское просвещение, его реформаторско-просветительское направление, не достигло уровня наиболее развитых классических форм и отличалось целым «набором» радикальных просветительских проблем).

Просветители намеревались развеять мифы (выступали против любых предрассудков) и с помощью научных знаний полностью изменить человеческое сознание. Они верили в культ Разума, который призван обеспечить прогресс человечества, поскольку подразумевает защиту научного познания как орудия преобразования мира и постепенного улучшения условий жизни людей, критику суеверий, воплощенных в религии, и защиту деизма (также и материализма), борьбу против тирании и угнетения.

Татарские просветители воспевали разум и научное знание, хотя не столь последовательно, как западные философы. Воспитанные на теологическом мировоззрении, они впоследствии смогли освободиться от многих традиционалистских толкований религии, во многом заимствуя идеи арабо-мусульманской философии и примеряя их к современной действительности. При этом, несмотря на то, что татарские просветители XIX века и пропагандировали знание Нового времени, они «не поднялись» до отрицания метафизики, оставшись верными некоторым принципам средневековой арабо-мусульманской философии.

Татарские просветители подвергли критике «изжившие себя» методы преподавания, застой в национальной культуре, отстаивая новый образ жизни, прогресс и свободу человеческого разума.

Одной из особенностей татарского просветительского движения было обращение к проблеме этногенеза татарского народа. Большое внимание в своем творчестве ей уделяли Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри. Это обстоятельство было вызвано рядом объективных причин.

Вторая половина XIX века — наступление эпохи Нового времени для татарской духовной культуры. На передний план выдвинулась задача определения исторического места татарского народа среди других цивилизованных народов мира. Это был период сложения татарской нации и пробуждения национального самосознания, зарождения прослойки предпринимателей-меценатов, осознающих себя частью татарского народа.

Само время диктовало необходимость исследования этой проблемы и со стороны татарских ученых-просветителей. В первых рядах

движения за изучение прошлого, истории татарского народа стояли Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри. Осознав веление времени, они взяли на себя выполнение этой нелегкой задачи, которая была сопряжена со многими трудностями как научного, так и социального характера. Уже во второй половине XIX в. татарские просветители предложили собственные концепции происхождения татарского народа.

Татарские просветители стояли в авангарде использования в письменных сочинениях татарского языка в противовес арабскому — языку Корана, что предполагало столкновение патриотического чувства с мусульманским космополитизмом. Так, Х. Фаизхан писал свои произведения на тюркском/старотатарском языке; Ш. Марджани — как на тюркском/старотатарском, так и арабском языке, К. Насыри — на тюркском/старотатарском и татарском языках. Они первыми заговорили о правах нации в том же духе, что и о правах человека. Патриотизм — это производное от более широкого понятия гуманности, человечности. Поэтому в своих сочинениях они призывали к искоренению фанатизма и консерватизма в религиозной жизни, уважению людей, исповедующих иную религию, справедливости как одной из основных общественных добродетелей.

Получению татарским населением светского образования первые татарские просветители — Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри — уделяли первостепенное внимание. Они понимали, что без овладения современными знаниями татарский народ не встанет вровень с русским, европейскими народами. Татарские просветители, осознав необходимость открытия медресе, в котором бы преподавались науки Нового времени, создали собственные проекты подобного учебного заведения. Они подготовили почву для джадидского медресе, были предшественниками новометодного (*усул ал-джадид*) образования, в основе которого стоял звуковой метод обучения в противовес кадимистскому — «зубрежке».

Для татарского просветительства была характерна борьба против любых форм косности и традиционализма в общественной жизни и вступление на путь прогресса, в то время как большей части татарского общества были присущи средневековые, патриархальные отношения в быту, которые, согласно просветительским идеалам, необходимо было изменить с помощью распространения научных знаний и приобщения к современным достижениям русской и западноевропейской культуры.

Просветительская философия самым тесным образом связана с политикой, моралью, юриспруденцией, практикой общественной жизни. И именно эти социальные категории определяют суть философской части Просвещения. В определенной степени это свойственно и татарскому просветительству.

Если в XIX в. татарская философская мысль развивалась в основном в трех направлениях — религиозное реформаторство, консерватизм (традиционализм) и просветительство, то в начале XX в. наряду с религиозным реформаторством, которое перекрещивалось с просветительством, образуя реформаторско-просветительское направление (Р. Фахраддин, М. Биги — начальный этап) и консерватизмом (С. Баязитов (1877–1937), Ш. Мухаммади), зрелым просветительством (Г. Тукай), появляются новые течения — либерализм (С. Максуди (1878–1957), Ю. Акчура (1876–1935)), теологический либерализм (М. Биги, И. Гаспринский (1851–1914)) и социализм (Г. Исхаки (1878–1954) — начальный этап, М. Вахитов (1885–1918), Г. Ибрагимов (1887–1938)), которые развиваются под влиянием русской (западноевропейской) общественно-философской мысли. Джадидизм как культурно-идеологическое движение, сутью которого является реформа образования в медресе, идея обучения по новому звуковому методу, является лишь частью вышеназванных течений. Эти направления татарской общественно-философской мысли образовали теоретическую основу татарского национального движения в первой четверти XX века.

Начало XX в. — это период расцвета, «золотой век» для татарского общества и культуры, когда в результате Манифеста от 17 октября 1905 г. для народов России появляется возможность образовывать общественные организации, партии, свободно выражать свои политические взгляды. И российские мусульманские народы стремятся воспользоваться представившейся возможностью для того, чтобы каждая нация заняла достойное место в российском обществе.

Татарская общественно-философская мысль начала XX в. имеет свою особенность — она развивается как политическая мысль, под воздействием российской революции 1905–1907 гг., которая сыграла важную роль в подъеме самосознания татарского народа, способствовала пробуждению народных масс, когда были поколеблены основы традиционного мировоззрения — светское стало занимать все больше места в общественной жизни татар в сравнении с религиозным. В это время появляется значительный слой татарских мыслителей, светски образованных, самостоятельных личностей, в основном из предпринимателей, осознающих себя представителями татарской нации, стремящихся поднять культурный уровень татарского народа. Европейски образованные татары-интеллектуалы начинают формировать собственную идеологию. Многие выезжают для получения образования на Ближний и Средний Восток, а также в известные европейские, американские, японские учебные заведения (Г. Сагди, Х. Файзи, М. Биги, З. Кадыри, З. Камали, Г. Буби, И. Рамиев, Х. Байбулатов). Сорбонну в Париже окончили не только С. Максуди и Ю. Акчура, но и женщины (например,

С. Шакулова). Диплом Женевского университета получили С. Сыртланова, М. Габдрахманова¹.

Татары, обладая значительным духовным потенциалом, стояли в авангарде политической жизни мусульман России: активно участвовали в выборах в Государственную думу, в деятельности различных общественных организаций, политических партий, проведении первых мусульманских съездов России, создали собственные органы печати. Так, в 1905–1907 гг. на татарском языке легально выходили 33 издания (21 газета и 12 журналов)².

В условиях небывалой демократизации общественной жизни интеллектуальная элита татар направила всю энергию не только на просвещение своего народа, приобщение его к сокровищницам мировой цивилизации, но и на обретение татарами суверенных прав в составе России. Одна часть национальной элиты выступала за права татарского народа, исповедуя демократические принципы парламентаризма, — во главе этого движения стоял С. Максуди. Другая — Г. Исхаки (в начале своей деятельности), М. Вахитов, М. Султангалеев, Г. Ибрагимов — придерживалась взглядов социалистов и выступала за революционное изменение общества.

На передний план развития татарского общества выходят проблема происхождения татарского народа и женский вопрос. Проблема этногенеза становится ключевой, поскольку для обретения любой формы самостоятельности в России необходимо было показать, что государственность присуща татарам «испокон веков». Кто такие татары и какое место они занимают в жизни Российского государства? Эти вопросы требовали скорейшего ответа, поскольку касались всех татар России. Политическая элита татар пыталась ответить на них в своих сочинениях, публицистике, в общественно-политической деятельности.

Новое наблюдалось и в семейном укладе: женщины выступали за равноправие с мужчинами в семейном быту, за открытие школ для девушек, участие в общественно-политической жизни. Женский вопрос вышел на первый план, так как без образованной женщины, социальные функции которой все более расширяются, поступательное развитие татарского общества становилось невозможным. А поскольку семейная жизнь татарской женщины регламентировалась исламом, необходимо было религиозное обоснование изменений в ее современном статусе. В российском обществе женская проблема начала освещаться в произведениях татарских писателей еще в конце XIX в., тогда как на

¹ Амирханов Р. У. Татарская дореволюционная пресса (в контексте «Восток — Запад»). Казань, 2002. С. 13.

² Амирханов Р. У. Татарская демократическая печать (1905–1907). М., 1988. С. 10.

мусульманском Востоке женский вопрос был подвергнут анализу значительно позже в двух произведениях египетского писателя Касима Амина — «*Тахрир ал-мар'а*» («Освобождение женщины», 1899) и «*Ал-мар'а ал-джадида*» («Новая женщина», 1901), переводы которых на татарский язык были выполнены и опубликованы соответственно З. Кадыри (1909) и А. Буби (1914–1916). Египетский писатель, показывая униженное положение женщины в мусульманском обществе, оправдывал ислам, поскольку считал, что всему виной низкий культурный уровень общества. Он выступал за изменение социального статуса женщины, необходимость получения девушками образования, но в отличие от татарских просветителей не отрицал многоженства, выступая за главенствующее право мужчины на развод.

И. Гаспринский на страницах газеты «Тарджиман» уделял женскому вопросу значительное место. Он полагал, что предоставление женщинам широких возможностей для получения образования и повышения культуры является одним из необходимых условий прогресса нации, так как женщина выступает первым воспитателем детей. В 1908 году И. Гаспринский учредил даже специальную газету «Алим нисван» («Мир женщин»), редактором которой стала его дочь Шафика. Правда, газета просуществовала недолго — до 1910 года.

Обновление затронуло и татарскую литературу. Появились жанры, похожие на западноевропейские и русские: роман, повесть. Родились драматургия, театр. Обновился и литературный татарский язык: средневековый литературный язык трансформировался в современный, доступный каждому. Были созданы литературные произведения, в которых женский вопрос занимает центральное место. Так, в повести Мусы Акъегет-Заде «*Хисаметдин мелла*» (1886) и драме Абдрахмана Ильяси «Несчастливая девушка» (1887) самой актуальной становится проблема согласия девушки на брак, вопреки мусульманским традициям самостоятельно выбирающей себе спутника жизни. Уже в этих сочинениях рисуются образы женщин, защищающих свои права и борющихся с устаревшими порядками и предрассудками. Женский вопрос поднимал в своих сочинениях «*Олуф, яки Гүзалкыз Хадича*» («Тысячи, или Красавица Хадича», 1887), «*Гонаһе кабаир*» («Великие грехи», 1890) Захир Биги, представляя образ образованной и воспитанной женщины в качестве идеала женщины-мусульманки. Ф. Карими в «*Салих бабайның ойлануе*» («Женитьба деда Салиха», 1899), Ф. Амирхан в «*Татар кызы*» («Татарская девушка»), Г. Исхаки в «*Зулейхе*» (1912) отстаивали свободу женщин в социальном, религиозном и политическом плане, говорили о необходимости признания их человеческого достоинства и права.

Предстояло преодолеть еще много преград для достижения настоящего равноправия женщин-мусульманок во всех областях жизни

русского общества. Поэтому женскую проблему не могли обойти стороной в своем творчестве татарские просветители Р. Фахраддин, М. Биги и Г. Тукай.

Татарские просветители выступали за рационализацию знания человека, за интеллектуальную личность, связывали поступательное развитие татарского общества с необходимостью внедрения в его жизнь знания Нового времени. Они понимали, что в развитии духовной культуры татарского народа особую роль играет русская культура. Татарские просветители стремились поднять культурный уровень своего народа до уровня русской культуры и изменить общественное сознание, сформировавшееся на традиции, обращенное в прошлое, привить ему новые понятия, ориентированные на будущее. Просветителям необходимо было преодолеть присущую восточному обществу инерцию общинного сознания, являющегося основой различных форм традиционализма и авторитаризма, и заменить его представлением о самоценности и социальной значимости индивида.

Татарское просветительство начала XX века имеет свои особенности, связанные главным образом с социально-экономической и политической действительностью того времени. Социально-экономическая жизнь татарского общества на рубеже XIX–XX вв. определялась общими условиями социально-экономического и политического развития Российской империи. В это время появляются торговые дома, учрежденные в форме товариществ, созданные различными группами татарских предпринимателей с целью концентрации национального капитала для осуществления программ, призванных обеспечить удовлетворение экономических и духовных нужд татарского народа. Татарской буржуазии необходимо было завоевать политическое, гражданское и религиозное равноправие с русской буржуазией, что обусловило ее оппозиционность царскому правительству и поддержку национального движения.

Как мы уже упоминали, философская мысль начала XX века также имеет свои особенности: ее религиозно-реформаторская и просветительская составляющие образуют единое направление — реформаторско-просветительское, представленное наследием Р. Фахраддина, М. Биги, А. Баязитова, другая особенность — ее политическая направленность: деятельность С. Максуди, Г. Исхаки, Ю. Акчуры и М. Вахитова.

Социализм как одно из направлений татарской общественно-философской мысли начала XX в. был наиболее популярным течением в период между тремя российскими революциями с его социальными, коллективистскими программами, касающимися всех слоев многонационального населения России. Широкие массы населения воспринимали идеалы социализма как символ всенародной борьбы, идейное оружие в борьбе за справедливый общественный строй без эксплуатации

и угнетения наций. И это было естественным явлением для политической жизни периода революции 1905–1907 гг. В сознании татарского населения понятие «социализм» ассоциировалось со светлым будущим, где не будет ни бедных, ни богатых, и не связывалось с различными его сторонниками от разных фракций и партий — большевиками, меньшевиками и эсерами, напротив, за ним виделось некое целостное, единое учение. Тем более что социалисты — социал-демократы (большевики, меньшевики) и социалисты-революционеры (эсеры) — временно объединялись в политической борьбе против самодержавия, поскольку были против монархии, видели в государстве гаранта, устанавливающего права и свободы. Даже известные татарские писатели — общественные деятели Г. Тукай и Ф. Амирхан (1886–1926) воспринимали социалистические идеалы прежде всего как торжество человеческого разума над силами реакции, представляли социалистическое общество как общество высокого уровня развития науки, техники, расцвета культуры, гармонически развитой личности. Так, Г. Тукай писал: «Путь социалистов — это и моя дорога, справедливая, прямая»¹. Мировоззренческая позиция Г. Тукая и его единомышленников в отношении социализма была не научно-материалистическая, а скорее, утопическая.

Татарские социалисты — это и лагерь эсеров (Г. Исхаки, Ф. Туктаров (1880–1938) и Ш. Мухамедьяров (1884–1967)), так называемых «тангистов», публиковавшихся в газете «Таң йолдызы» («Утренняя звезда», 1906), не признававших ведущей роли пролетариата и его партии в революционной борьбе, выступавших за общинное землевладение, насильственную конфискацию земли у помещиков, восьмичасовой рабочий день, повышение зарплаты, и большевики во главе с Х. Ямашевым (1882–1912), стоявшие на позициях научного коммунизма, прозванные «уралчилар», поскольку группировались вокруг газеты «Урал», которая была создана при Казанском комитете РСДРП в 1907 г., просуществовала недолго и была разгромлена полицией в апреле того же года. В 1912 г. после смерти Х. Ямашева движение большевиков сходит с политической арены татарского общества². Вновь татары, поддерживавшие большевиков, появляются на политической арене во время Февральской и Октябрьской революций 1917 г. Это были М. Вахитов и М. Султангалиев (1892–1940) с идеями исламского социализма, а также Г. Ибрагимов. Их союз с большевиками был вызван главным образом надеждой на осуществление национальной идеи — провозглашение суверенитета татарского народа. На этом тернистом пути они один за другим сошли с дистанции, став в одночасье ненужными

¹ Тукай Г. Избранное: в 2 т. Казань, 1960. Т. 1. С. 23.

² Фахрутдинов Р. Р. Татарский либерализм в конце XIX — начале XX века (очерки политической истории). Казань, 1998. С. 55.

большевикам, поскольку выполнили свою миссию на определенном этапе исторического развития.

Татарский либерализм начал формироваться лишь в начале XX в. под влиянием русского либерализма и наиболее известных его представителей П. Н. Милюкова (1859–1943), П. Б. Струве (1870–1944). Особенность русского либерализма, берущего начало с 50-х годов XIX в., состояла в том, что политическая составляющая в нем постепенно соединилась с экономической, ему была также свойственна синкретичность, то есть соединение либеральных идей с другими направлениями (демократией, просветительством). Зрелое либеральное движение в России отмечено лишь с начала XX в., времени формирования либеральных партий. Либералы стремились изменить в европейском духе политическую систему в России, ограничить самодержавие законом, ввести в стране правовой порядок, сделать Россию правовым государством и добивались от правительства свободы печати, слова и собраний, защиты прав личности.

Среди татар идеи либерализма стали распространяться в постклассической форме лишь в начале XX в., со времени Первой русской революции 1905–1907 гг. Татарский либерализм имел по сравнению с постклассическим типом западного, русского либерализма как схожие черты, так и свои особенности, связанные с политико-экономическим положением татар в составе России, но формировался в основном под влиянием русского либерализма. Сущность татарского либерализма больше проявилась в политической и философской сферах, чем в экономической. Татарские либералы провозгласили суверенитет нации как центральную идею либерального конституционализма, противопоставив ее суверенитету народа. Феодальному мировоззрению они противопоставили принцип классического либерализма: «свобода во всем — в религии, в философии, в литературе, в политике». Татарские либералы стали приверженцами стихийно складывающегося общественного порядка, эволюционного развития общества в результате равновесия социальных сил. Они выступали за равные права всех религий и наций в Российской империи, за то, чтобы мусульмане обладали равными правами с христианами. По мнению либералов, сохраняя культуру, язык, религию, татары смогут сохранить свою нацию и идентичность, и стать вровень с русским народом. Главными представителями идей либерализма в татарской философии были С. Максуди и Ю. Акчура.

Разновидностью либерализма, оформившегося в Западной Европе, являлся теологический либерализм, характеризовавшийся новым религиозным сознанием начала XIX в. В России теологический либерализм не получил большого распространения. Хотя известны работы прозванного «новым Лютером» профессора Московской, а затем Казанской духовной академии А. М. Бухарева (1822–1871), ратовавшего

за религиозное раскрепощение, считавшего необходимым преодолеть разрыв между передовой частью общества и церковью; известны богословские идеи начала XX в. Льва Толстого (1828–1910) и христианская философия Владимира Соловьева (1853–1900), дающие повод говорить о либеральной теологии в России. Ярким представителем татарской либеральной теологии были М. Биги и З. Камали.

Таким образом, автор пришел к следующим выводам: во-первых, татарское религиозно-реформаторское движение возникло на рубеже XVIII–XIX вв. и предшествовало просветительскому направлению, которое оформляется со второй половины XIX в.; во-вторых, начиная со второй половины XIX века татарское религиозное реформаторство и просветительство сосуществуют одновременно как два относительно самостоятельных направления татарской философской мысли, но в ряде случаев они перекрещивались (Ш. Марджани был одновременно и религиозный реформатор и просветитель); в-третьих, татарская философская мысль начала XX в. характеризуется реформаторско-просветительским направлением и общественно-политической направленностью (социализм, либерализм и консерватизм), джадидизм является лишь частью вышеперечисленных движений.

Литература

Марджани Ш. Мукаддима. Казань: Тип. Г. М. Вячеслава, 1883. 411 с.
Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар. Оренбург: Каримов тип., 1914. 208 б.

Биги М. Рахмат илахия борханнары. Оренбург: Каримов тип., 1911. 97 б.

Биги М. Инсанларның акыйда илахияларына бер назар. Оренбург: Каримов тип., 1911. 25 б.

Камали З. Пруграм макатиб диния. Уфа, 1906. 18 б.

Камали З. Фальсафа итикадия. Ч. 1. Уфа, 1910. 330 б.

Амирханов Р. У. Татарская дореволюционная пресса (в контексте «Восток — Запад»). Казань: Таткнигоиздат, 2002. 240 с.

Амирханов Р. У. Татарская демократическая печать (1905–1907). М.: Наука, 1988. 188 с.

Тукай Г. Избранное: в 2 т. Т. 1. Казань: Таткнигоиздат, 1960. 343 с.

Фахрутдинов Р. Р. Татарский либерализм в конце XIX — начале XX века (очерки политической истории). Казань: Таткнигоиздат, 1998. 127 с.

References

- Marjani Sh. (1883). *Muqaddima* [The Introduction]. Kazan: Tip. G. M. Vyacheslava. 411 s.
- Fahraddin R. (1914). *Dini va ijtimai masalalar* [Religious and Social Problems]. Orenburg. 208 b.
- Bigi M. (1911). *Rahmat ilahiya borhanlari* [Evidence of Divine Mercy]. Orenburg: Karimov tip. 97 b.
- Bigi M. (1911). *Insanlarnin aqida ilahiyalarina ber nazar* [A Look at People's Religious Beliefs]. Orenburg: Karimov tip. 25 b.
- Kamali Z. (1906). *Program makatib diniya* [Program of Religious Schools]. Ufa, 18 b.
- Kamali Z. (1910). *Falsafa i 'tiqadiya* [Philosophy of Religious Doctrine]. Vol. 1. Ufa, 330 b.
- Amirhanov R. U. (1988). *Tatarskaya demokraticeskaya pechat' (1905–1907)* [The Tatar Democratic Press (1905–1907)]. Moscow: Nauka. 188 s.
- Amirhanov R. U. (2002). *Tatarskaya dorevolyutsionnaya pressa (v kontekste «Vostok–Zapad»)* [The Tatar Pre-Revolutionary Press (in the Context of the “East–West” Problem)]. Kazan: Tatknigoizdat. 240 s.
- Tukai G. (1960). *Izbrannoe: v 2 t.* [Selected Works: In 2 vols.]. T. 1. Kazan: Tatknigoizdat. 343 s.
- Fakhrutdinov R. R. (1998). *Tatarskiy liberalism v kontse XIX — nachale XX veka. Ocherki politicheskoi istorii* [The Tatar Liberalism of the Late XIX — Early XX century (Essays on Political History)]. Kazan: Tatknigoizdat. 127 s.

THE MODERN TATAR PHILOSOPHY: GENERAL AND PARTICULAR TRAITS

Abstract. The paper deals with the history of Tatar thought, including ideas of religious reformists, Enlightenment, socialist, liberal thinkers as well as liberal theologians during the Early Modern Age and later contemporary period up to the 20th century. It is revealed, Tatar religious reformation could be separated into two big periods: first, the stage of emergence, (the works of the first reformers A. Utyz-Imyani and A. Kursavi), and second, the later real reformation, which is associated with the legacy of Sh. Marjani, R. Fakhraddin, M. Bigi and Z. Kamali. Tatar Enlightenment also developed in two periods: the Enlightenment of the 19th century, represented by H. Faizkhan, Sh. Marjani and Q. Nasyri and the Enlightenment of the early 20th century, i. e. doctrines of R. Fakhraddin, M. Bigi and G. Tukai. Moreover, at the beginning of the 20th century there emerged some new trends: liberalism (S. Maqsudi, Yu. Akchura), theological liberalism (M. Bigi, I. Gasprinsky) and socialism (the early stage of G. Iskhaki's activity, M. Vakhitov and G. Ibragimov).

Keywords: Tatar philosophy, religious reformation, Enlightenment, socialism, liberalism, Liberal theology.

Aidar N. YUZEEV,

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





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-179-190

Ю. Е. Федорова

Институт философии РАН, г. Москва

К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ ПОЭМ Ф. АТТАРА

ФЕДОРОВА Юлия Евгеньевна —

канд. филос. наук, науч. сотр. Институт философии РАН

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

E-mail: juliia_fedorova@mail.ru

Аннотация. Цель, которую ставит перед собой автор данной статьи, состоит в том, чтобы выявить особенности подхода Фарид ад-дина 'Аттара Нишапури (1145/46–1221) к проблеме познания Бога, опираясь на сравнительный анализ его философских построений с идеями представителей *фалсафы*, суфизма и исмаилизма. В основе исследования — текст «Славословия Богу» из пролога к поэме «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*), в котором развивается тема «несравненности Бога», т. е. принципиальной невозможности его описания через различные категориальные отношения. Автор привлекает методы историко-философской реконструкции, филологического и текстологического анализа текста, сопоставляя концепции богопознания Ибн Сины, Руми, Шабистари с философскими построениями Аттара. Показано, что, как и представители других философских направлений, 'Аттар пытался добиться непротиворечивого истолкования основных положений исламской доктрины. Новизна исследования состоит в том, что автор впервые в отечественном 'аттароведении предпринимает попытку осмыслить философские взгляды 'Аттара в контексте общей традиции арабо-мусульманской философской рефлексии.

Ключевые слова: классическая исламская философия, суфизм, *фалсафа*, исмаилизм, персидская поэзия, 'Аттар, Руми, Шабистари, Ибн Сина.

Для цитирования: Федорова Ю. Е. К вопросу о философском контексте поэм Ф. ‘Аттара // Ислам в современном мире, 2020; 1: 179–190;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1-179-190

Статья поступила в редакцию: 27.11.2019

Статья принята к публикации: 03.02.2019

Биограф суфийского поэта Фарид ад-дина ‘Аттара Саид Нафиси (1896–1966) очень точно подметил одну закономерность. «Чем большую известность снискал человек, — писал он, — тем темнее и туманнее история его жизни»¹. И вот что интересно, не только в многочисленных жизнеописаниях ‘Аттара очень сложно отделить точные и достоверные сведения от ненадежных и полупоэтичных. Если мы попытаемся систематизировать философские взгляды ‘Аттара, то окажемся в схожей ситуации. Опираясь на одни лишь тексты поэм, крайне трудно систематизировать его взгляды, сопоставить их с учениями основных представителей крупных философских течений того времени. Тем не менее сделать первый шаг в этом направлении непременно стоит. В настоящей статье будет предпринята попытка очертить философский контекст творчества ‘Аттара: мы увидим, каким образом из поэтического текста «вычитывается» его отношение к *фалсафе*, суфизму и исмаилизму.

Фарид ад-дин ‘Аттар Нишапури (1145/46–1221) многими исследователями признавался «величайшим мастером *маснави* во всей истории персидской мистической поэзии»². Он написал немало поэтических сочинений, ставших «нормативными произведениями суфийской литературы, из которых черпали вдохновение целые поколения мистиков и поэтов»³. Совершенно особое место в поэтическом наследии ‘Аттара занимает *маснави* «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*). Поэт писал, что поводом к ее созданию послужило стремление прервать долгий и томительный сон людского неведения, открыть им (людям) тайну души-птицы и направить на путь богопознания⁴. По форме поэма представляет собой обрамленную повесть, которая, тем не менее, не лишена ряда существенных особенностей. По замечанию Г. Риттера, «*Мантик*

¹ Нафиси Са‘ид. Зиндигинама-и шайх Фарид ад-Дин ‘Аттар Нишабури (Жизнеописание шейха Фарид ад-дина ‘Аттара Нишапури). Та‘лиф-и Са‘ид Нафиси. Тихран: Интишарат-и Икбал, 2006. С. 12.

² Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра», 2012. С. 299.

³ Там же. С. 301.

⁴ [‘Аттар Фарид ад-дин]. Мантик ат-тайр. Асар-и Фарид ад-Дин ‘Аттар Нишабури (Язык птиц. Сочинения Фарид ад-дина ‘Аттара Нишапури). Бар асар-и нусх-и Парис. Тасхих ва шарх-и Казим Дизфулийан. Тихран: Тилайа, 2014. С. 259.

ат-тайр» «имеет ясную архитектонику и четко продуманную драматическую композицию, которая ведет [...] к достижению определенной цели»¹, кульминационной встрече тридцати птиц (*си мурғ*) и их царя (*Симурғ*).

Сюжет поэмы «Язык птиц» довольно прост и незатейлив: Аттар рассказывает об удивительном путешествии птиц, которые однажды собираются все вместе и под предводительством Удада, знатока сокровенных тайн, отправляются на поиски царя Симурга². Параллельно «явному» сказочному сюжету у Аттара обнаруживается «скрытый» суфийский подтекст, при реконструкции которого мы получаем историю путешествия душ человеческих к Богу. Вся глубина и цельность авторского замысла открываются нам постепенно, после неоднократного вдумчивого прочтения *маснави* и последовательного соотнесения двух пластов смысла — «явного» (сказочного) и «скрытого» (суфийского). В «*Мантик ат-тайр*» описан опыт непосредственного познания Бога. Предваряет это описание подробное изложение этапов духовного пути к Богу, со всеми сложностями, сомнениями и открытиями, которые ожидают каждого путника. Эта тема «пути к Богу» чрезвычайно важна для Аттара: «В каждом стихе так или иначе речь идет об этом пути. Аттар называет его по-разному: дорогой к Истине, к собственной душе или к океану души, дорогой к себе, восхождением, дорогой смыслов или к смыслу. В любом случае это путь из “мира явного” в “мир тайны”»³. Кроме того, текст поэмы «Язык птиц» позволяет нам проследить, каким образом ее автор осмысливал важнейшие философские концепции своего времени.

Существует устойчивое представление о том, что суфийские авторы находились в резкой оппозиции к *фаласифа*. Но когда речь заходит о позиции Аттара, приходится признать, что однозначную оценку его взглядам дать практически невозможно. Мы вправе лишь с некоторой уверенностью говорить о том, что отношение Аттара к *фаласифа* не было резко отрицательным, поскольку он стремился всячески избегать излишне категоричного тона в рассуждениях.

При всем многообразии суфийских братств, развивавших собственные учения о пути к Богу (*тарик*), о них все-таки можно говорить как о едином философском направлении как минимум по двум причинам. Во-первых, из-за схожего понимания сущности Бога и его «особой»

¹ Ritter H. The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar. Tr. O'Kane J. with the editorial assistance of Radtke B. Leiden: Brill, 2003. P. 3.

² Подробнее см.: *Фарид ад-Дин Аттар*. Язык птиц (первая и вторая главы) / пер. с перс., предисловие и комментарии Ю. Е. Федоровой. Ишрак: ежегодник исламской философии. 2016. № 7. М.: Наука — Вост. лит., 2016. С. 337.

³ *Лахути Л. Г.* Маснави Фарид ад-Дина Аттара «Илахи-наме». К проблемам понимания и перевода // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2011. № 2(63). М.: Издательский центр РГГУ, 2011. С. 199.

связи с миром. Во-вторых, благодаря сложившемуся представлению о сверхчувственном характере истинного знания: «Авторы суфийских руководств называют этот вид знания “непосредственным лицезрением” (*мушахада*), “вспышками [прозрений]” (*лаваких*), “потаенным знанием” (*марифа*), “озарением” (*ишрак*), “вкушением” (*заук*), “подтверждением” (*тахкик*) и т. д.»¹

Приверженность этим двум положениям отличала суфийских мыслителей от представителей *фалсафы*, что особенно ярко видно на примере Аттара и Ибн Сины (980–1037). Последний развивал учение о едином необходимо-сущем Боге и «божественной науке» (теологии), предмет которой — «познание создателя всех вещей, его единства и зависимости от него всех вещей»². Аттар же понимал Бога как «сокрытую реальность» и писал, что, когда речь идет о познании Бога во всей полноте, нельзя опираться на разум, т. к. его способности сильно ограничены: «У разума и души нет пути к Тебе Самому, // никто не знает ничего о Твоих атрибутах»; «Хотя разум знает о Твоем существовании, // но как он когда-нибудь найдет путь к Твоей сущности?!»³

Развиваемое Аттаром суфийское понимание богопознания как непосредственного и интуитивного обусловлено представлением о том, что между Творцом и творением отсутствует онтологический разрыв как таковой: «божественное бытие и множественный мир есть противоположности, онтологически фундирующие друг друга, что мир есть *неиное* Бога, несмотря на асимметричность отношения между абсолютным божественным бытием и профанным миром»⁴. Такое восприятие связи Бога и мира открывало новые возможности для познающего его (мир) человека, который теперь мог установить т. н. «диалогическое общение» с Богом. Аттар, как и многие суфийские поэты, развивал далее тему «общения» человека с Богом, привлекая весь корпус любовной образности, и писал об отношениях между человеком и Богом как о «влюбленном» и «Возлюбленном»: «Зачем нужна душа, если нет Возлюбленного? // Если ты муж, не позволяй душе быть без Возлюбленного»⁵. Так в поэме Аттара «Язык птиц» благодаря разъяснениям удода-путеводителя птицы (взыскающие Бога) осознают свою предвечную связь с Симургом (Богом), которую поэт усиливает традиционными любовными мотивами.

¹ Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история / пер. с англ. М. Г. Романова. СПб.: «Диля», 2004. С. 361.

² Ибн Сина. Книга знания // Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения. М.: Изд. «Наука», 1980. С. 106.

³ [Аттар Фарид ад-дин]. Мантик ат-тайр. Асар-и Фарид ад-Дин Аттара Нишабури (Язык птиц. Сочинения Фарид ад-Дина Аттара Нишапури). Бар асас-и нусх-и Парис. Тасхих ва шарх-и Казим Дизфулийан. Тихран: Тилайя, 2014. С. 42. Здесь и далее перевод с персидского Ю. Е. Федоровой.

⁴ Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 140.

⁵ [Аттар Фарид ад-дин]. Мантик ат-тайр. Асар-и Фарид ад-Дин Аттара Нишабури (Язык птиц. Сочинения Фарид ад-Дина Аттара Нишапури). С. 70–71.

Ибн Сина стоял на прямо противоположной позиции: для того чтобы познать какую-либо вещь, необходимо выяснить, что она собой представляет, т. е. последовательно подвести ее под каждый из четырех видов вопросов: «...первый: “есть ли?” (*хал*), который спрашивает о бытии или небытии. Второй: “что такое?” (*ма*), который спрашивает о качестве предмета. Третий: “какой?” (*аййю*), который спрашивает о конкретных предметах. Четвертый: “почему?” (*лима*), который спрашивает о причине»¹. В поиске истинного определения вещи важнейшая роль отводится разуму (*‘акл*), ведь, согласно Ибн Сине, «он является самым близким бытием к бытию необходимо-сущего»².

Аттар принципиально иначе понимал сущность основного метода философствования. Поэт не разделял гносеологические установки *фаласифа*, которые видели основное содержание философии в поиске ответов на вопросы о Первопричине всех вещей. Он склонялся к мысли, что любое рациональное вопрошание о Боге не принесет ничего, кроме череды заблуждений: «Не суди по аналогии, о познающий истину! // Не годятся аналогии для Того, о ком не спросишь “каков?”»³ Аттар настаивал на том, что абсолютное знание о Боге недостижимо, если человек остается на пути рационального постижения. Казалось бы, теперь после краткого знакомства с основными идеями Аттара у нас не должно оставаться сомнений в том, что именно суфизм стал для него основополагающим способом мировосприятия. Давлатшах Самарканди (1438–1494/1507), автор антологии «Поминание поэтов» (*Тазкират аш-шу‘ара*), посвященной жизнеописаниям персидских поэтов, приводил одну красивую легенду: однажды в аптечную лавку Аттара в Нишапуре забрел странствующий дервиш, который в доказательство своей любви к Богу умер прямо на глазах поэта⁴. Эта встреча заставила Аттара отринуть приносящее доход ремесло и обратиться к суфизму. Тем не менее до сих пор не удалось доподлинно установить, где и под чьим руководством он постигал основы суфийского учения. Нет каких-либо сведений об учениках Аттара или основанном им *тарикате*. К тому же, сам он избегал называть себя «суфием», предпочитая более нейтральное именование — «рассказчик» о духовных подвигах друзей Божиих.

Можно попытаться разобраться в этом запутанном вопросе, опираясь на свидетельства поздних биографов Аттара. Абд ар-Рахман Джами (1414–1492) в антологии «Дуновение дружбы из чертогов святости»

¹ Ибн Сина. Книга знания. С. 100.

² Там же. С. 155.

³ [Аттар Фарид ад-дин]. Мантик ат-тайр. Асар-и Фарид ад-Дин Аттар Нишабури (Язык птиц. Сочинения Фарид ад-Дина Аттара Нишапури). С. 44.

⁴ [Давлатшах Самарканди]. Тазкират аш-шу‘ара. Аз тасниф Амир Давлатшах б. Ала’ ад-давла Бахтишах ал-Гази ас-Самарканди. Ба са’и ва ихтимам ва тасхих Идвард Бараун. Тихран: Асатир, 2004. С. 187–188.

(*Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс*) упоминал, что Фарид ад-дин Аттара был *мюридом* хорезмского шейха Мадж ад-дина Багдади (ум. 1209 г.)¹. Вероятно, что Мадж ад-дин Багдади мог бы быть наставником Аттара, если мы принимаем версию, согласно которой у поэта на самом деле был духовный учитель. Джамии указывал, что Аттара мог оказаться *увайси*². Так называли человека, который, следовал по пути самого Увайса Карани, т. е. получал духовное знание напрямую от суфийского наставника, жившего задолго до него, или же от самого Пророка. Тем не менее подтвержденное текстологическими исследованиями влияние Аттара на последующих суфийских поэтов не позволяет нам сомневаться в том, что его творчество занимает совершенно особое место в традиции персидского суфизма.

В поэтических сочинениях Джалал ад-дина Руми (1207–1273) это влияние проявилось наиболее сильно как в стилистическом плане, так и содержательно. Его знаменитая дидактическая «Поэма о [скрытом] смысле» (*Маснави-йи ма'нави*) представляет собой тематическое продолжение главных поэм Аттара: «Книги тайн» (*Асрар-нама*), «Языка птиц» (*Мантик ат-тайр*), «Книги несчастья» (*Мусибат-нама*), «Книги о Боге» (*Илахи-нама*). Сохранилась даже легенда о «передаче» духовной преемственности от престарелого Аттара юному Руми. Ее предметным выражением стала рукопись поэмы «Книга тайн», подаренная Джалал ад-дину³.

Как и Аттара, Руми излагал свои философские идеи поэтическим языком, объясняя через притчи и истории, с одной стороны, как основные положения суфийского учения могут быть реализованы на практике, а с другой — как любое событие жизни может служить назидательным духовным примером. Он размышлял о мире, Боге и человеке и показывал, каким образом они соотносятся друг с другом. Рассуждая о связи Бога и мира, Руми говорил о мире как о форме (*сура*), которая выявляет стоящий выше и вне нее смысл (*ма'нан*), т. е. Бога: «Что есть форма перед лицом смысла? Нечто весьма презренное. Божественный смысл располагает и сохраняет их...»⁴ С одной стороны, отмечал Руми, наши глаза свидетельствуют о том, что мир существует, значит, форма — это «бытие», а смысл — не что иное, как «небытие». Однако в сравнении с подлинной реальностью (Богом) любая форма (мир) не есть нечто подлинное. Следовательно, Бог и смысл — это «бытие», а мир и форма — «небытие»: «Этот мир небытия предстает в виде существующего, а мир

¹ [Джами 'Абд ар-Рахман]. Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс. Та'лиф-и Нур ад-Дин 'Абд ар-Рахман Джами. Мукаддама, тасхих ва та'ликат дуктур Махмуд 'Абади. Тихран: Сухан, 2008. С. 596.

² Там же. С. 597.

³ Акимушкин О. Ф. Вдохновенный из Рума // Акимушкин О. Ф. Средневековый Иран. Культура, история, филология. СПб.: Наука, 2004. С. 330.

⁴ Читтик У. В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми / пер. с англ., араб., сост., предисл. М. Т. Степанянц. М.: Ладомир, 1995. С. 42.

Бытия в высшей степени скрыт и неявлен»¹. В то же время Руми неоднократно указывал, что противопоставление «форма — смысл» нельзя воспринимать как нечто подлинное. Он полагал, что это некая видимость, ведь на самом деле они взаимосвязаны: смысл дает начало форме, а форма выявляет смысл. Они оба необходимы, т. к. представляют собой внешний и внутренний аспекты единой реальности.

Степень влияния Аттара на Махмуда Шабистари (1288–1321) трудно переоценить. Шабистари высоко отзывался о его поэтическом мастерстве, пассажи из поэм Аттара неоднократно встречаются в его текстах. Тем не менее в вопросе об истолковании сущности Первоначала (Бога) Шабистари шел своим, совершенно особым путем. Аттар, описывая связь мира и Бога, наделял подлинным бытием Бога, а мир оставлял в статусе воспринимающего это бытие от своего Творца. Шабистари в поэме «Цветник тайны» (*Гушан-и раз*) отстаивал противоположный тезис. Он полагал, что «единственным реально сущим... является самостно-необходимый Бог, в то время как все остальное — иллюзия, умозрительность и небытие»². Если следовать логике Шабистари, мир оказывается лишь зависимым и несамостоятельным отражением единого Бога: «Сам мир в совокупности есть нечто умозрительное, // Подобно той точке, что идет по окружности»³. В то время как Аттар никогда не говорил об иллюзорности онтологического статуса мира, скорее наоборот: каждая вещь в мире является воплощением божественной реальности. И хотя подлинным бытием обладает только Бог, онтологический разрыв между Творцом и творением сохраняется. Именно в преодолении этого разрыва для Аттара заключен смысл «путешествия к Богу» через самопознание и духовное восхождение.

О том, насколько близко Аттар был знаком с исмаилитским учением, мы можем судить лишь по косвенным свидетельствам. Абд ар-Раззак б. Фувати (ум. 1323), ученик видного философа-исмаилита Насир ад-Дина Туси (1201–1274), указывал, что его наставник лично встречался с Аттаром в Нишапуре и высоко отзывался о его красноречии и глубиной знания учений великих суфийских подвижников⁴. Вероятно, на суждения Туси могло повлиять знакомство с «Поминанием друзей Божиих» (*Тазкират ал-авлийа*) Аттара — антологией жизнеописаний ранних наставников-суфиев. Также появляются предположения, что

¹ Читтик У. В поисках скрытого смысла. С. 47.

² Лукашев А. А. К вопросу об универсальности категориальных отношений (на материале произведений Сана'и и Шабистари) // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры / отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издательский дом ЯСК, 2017. С. 353.

³ Там же. С. 349.

⁴ Landolt H. Attar, Sufism and Ismailism. Lewisohn L., Shackleton Ch. [Ed.] Attar and the Persian Sufi Tradition: the Art of Spiritual Flight. London; New York: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2006. P. 12.

беседы с Аттаром пробудили у Туси интерес к суфизму, который проявился в поздний период его жизни¹.

В поэмах самого Аттара весьма не просто найти высказывания, которые могли бы подсказать нам, какие исмаилитские концепции находили у него живой отклик. Но важнейшая для его философского мировоззрения идея о том, что каждая душа человеческая должна стремиться обрести истинное знание, оказывается в чем-то даже созвучна воззрениям исмаилитского мыслителя, поэта и проповедника Насира Хусрава (1004 — после 1074). Он писал о том, что «душа человека, обретшая исмаилитское знание, т. е. освободившая его из «плотной» оболочки в результате процедуры *та'вил*, способна вернуться к своему источнику — Всеобщей Душе»².

В заключение хотелось бы отметить, что, благодаря пусть и довольно схематичному обзору идей Аттара в контексте трех основных направлений классической исламской философии, нам удалось выявить принципиально важную тенденцию. Философский поиск Аттара явился органичным отражением тех интеллектуальных тенденций, которые сформировали уникальный облик той эпохи. Теоретические проблемы, к которым Аттар предпочитал обращаться на страницах суфийских поэм, формировали общее проблемное поле в пространстве средневековой исламской культуры. То есть он искал ответы на те самые вопросы, которые оказались парадигмальными для классической исламской философии: соотношение единого Бога и множественного мира, возможности богопознания и пути обретения истинного знания и др. И в этом смысле можно говорить о некоторой общности познавательных установок у представителей *фалсафы*, суфизма и исмаилизма. Хотя в то же самое время нельзя не признать и принципиальных различий в их понимании истины, средств ее достижения и способов изложения идей.

Литература

Акимушкин О. Ф. Вдохновенный из Рума // Акимушкин О. Ф. Средневековый Иран. Культура, история, филология. СПб.: Наука, 2004. С. 330–350.

[*Аттар Фарид ад-дин*]. Мантик ат-тайр. Асар-и Фарид ад-Дин Аттар Нишабури (Язык птиц. Сочинения Фарид ад-дина Аттара Нишапури). Бар асас-и нусх-и Парис. Тасхих ва шарх-и Казим Дизфулийан. Тихран: Тилайа, 2014. 613 с.

¹ Landolt H. 'Attar, Sufism and Ismailism. P. 13.

² Корнеева Т. Г. Философские взгляды Насира Хусрава. Рукопись.

[Джами 'Абд ар-Рахман]. Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс (Дуновение дружбы из чертогов святости). Та'лиф-и Нур ад-дин 'Абд ар-Рахман Джами. Мукаддама, тасхих ва та'ликат дуктур Махмуд 'Абади. Тихран: Сухан, 2008. 1216 с.

Ибн Сина. Книга знания // Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения. М.: Изд. «Наука», 1980. С. 59–228.

Корнеева Т. Г. Философские взгляды Насира Хусрава. Рукопись.

Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история / пер. с англ. М. Г. Романова. СПб.: «Диля», 2004. 464 с.

Лахути Л. Г. Маснави Фарид ад-Дина 'Аттара «Илахи-наме». К проблемам понимания и перевода // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2011. № 2(63). М.: Издательский центр РГГУ, 2011. С. 180–220.

Лукашев А. А. К вопросу об универсальности категориальных отношений (на материале произведений Сана'и и Шабистари) // Лукашев А. А. «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабомусульманской культуры / отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издательский дом ЯСК, 2017. С. 342–383.

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

Нафиси Са'ид. Зиндигинама-и шайх Фарид ад-дин 'Аттар Нишабури (Жизнеописание шейха Фарид ад-дина 'Аттара Нишапури). Та'лиф-и Са'ид Нафиси. Тихран: Интишарат-и Икбал, 2006. 180 с.

[Самарканди Давлатшах]. Тазкират аш-шу'ара (Поминание поэтов). Аз тасниф Амир Давлатшах б. Ала' ад-давла Бахтишах ал-Гази ас-Самарканди. Ба са'и ва ихтимам ва тасхих Идвард Бараун. Тихран: Асатир, 2004. 621 с.

Фарид ад-Дин Аттар. Язык птиц (первая и вторая главы) / пер. с перс., предисл. и коммент. Ю. Е. Федоровой // Ишрак: ежегодник исламской философии: 2016. № 7. М.: Наука — Вост. лит., 2016. С. 335–354.

Читтик У. В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми / пер. с англ., араб.; сост., предисл. М. Т. Степанянц. М.: Ладомир, 1995. 543 с.

Шиммель А. Мир исламского мистицизма. 2-е изд., испр. и доп. / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорта. М.: ООО «Садра», 2012. 536 с.

Landolt H. Attar, Sufism and Ismailism // Lewisohn L., Shackle Ch. [Ed.] Attar and the Persian Sufi Tradition: the Art of Spiritual Flight. London; New York: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2006. Pp. 3–26.

Ritter H. The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar. Tr. O'Kane J. with the editorial assistance of Radtke B. Leiden: Brill. 2003. xxvi + 832 p.

References

- Akimushkin O. F. (2004). *Vdokhnovennyi iz Ruma* [Inspired from Rum]. Akimushkin O. F. *Srednevekovyi Iran. Kul'tura, istoriya, filologiya*. Saint Petersburg: Nauka Publ. Pp. 330–350.
- [Āṭṭar Farid al-Din] (2014). *Mantiq al-tayr. Asar-i Farid al-Din Āṭṭar Nishaburi* [The Language of the Birds. The Complete Works of Farid al-Din Āṭṭar Nishapuri]. Bar asas-i nush-i Paris. Tashih va sharh-i Kazim Dizfuliyan. Tehran: Tilaya Publ. 613 p.
- [Āṭṭar Farid al-Din] (2016). *Yazyk ptic (pervaya i vtoraya glavy)*. [Farid al-Din Āṭṭar. The Language of the Birds. An Annotated Russian Translation of Chapters 1 and 2]. Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook: 2016. Issue 7. Moscow: Vostochnaya Literatura. Pp. 335–354.
- Jami Ābd al-Rahman (2008). *Nafahat al-uns min hadarat al-kuds* [The Breaths of Familiarity from the Lords of Sanctity]. Ta'lif-i Nur al-Din Ābd al-Rahman Jami. Muqaddama, tashih va ta'liqat duktur Mahmud Ābadi. Tehran: Suhan Publ. 1216 p.
- Ibn Sina (1980). *Kniga znaniya* [Book of Knowledge]. Ibn Sina [Avitsenna]. Izbrannye filosofskie proizvedeniya. Moscow: Nauka Publ. 552 p.
- Korneeva T. G. (n. y.). *Filosofskie vzglyady Nasira Khusrava* [Nasir Khusraw's Philosophical Views]. Manuscript.
- Knysh A. D. (2004). *Musul'manskii mistitsizm. Kratkaya istoriya* [Islamic Mysticism: A Short History]. Saint Petersburg: Dilya Publ. 464 p.
- Lahuti L. G. (2011). *Masnavi Farid ad-Dina Āṭṭara "Ilahi-name". K problemam ponimaniya i perevoda* [The Mathnawi of Farid-al-Din Āṭṭar "Ilahi-Nama". Problems of Understanding and Translation]. Vestnik Rossiyskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. No 2 (63). Moscow: RGGU Publ. Pp. 180–220.
- Lukashev A. A. (2017). K voprosu ob universal'nosti kategorial'nykh otnosheniy (na materiale proizvedeniy Sana'i i Shabistari) [On the Question of Universality of Categorical Relations (on the Material of the Poetic Compositions of Sana'i and Shabistari)]. *Rassypannoe i sobrannoe: kognitivnye priemy arabo-musul'manskoy kul'tury*. Moscow: Sadra: LRC Publ. Pp. 342–383.
- Nasyrov I. R. (2009). *Osnovaniya islamskogo mistitsizma (genezis i evolyutsiya)* [The Foundations of Islamic mysticism (genesis and evolution)]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ. 552 p.
- Nafisi Sa'id (2006). *Zindiginama-i shaih Farid al-Din Āṭṭar Nishaburi* [The Life Story of Farid al-Din Āṭṭar Nishapuri]. Tehran: Iqbal Publ. 180 p. (in Persian).
- [Samaqkandi Dawlatshah] (2004). *Tazkirat al-shu'ara'* [Memories of the Poets]. Tehran: Asatir Publ. 621 p.

Chittik U. (1995). *V poiskah skrytogo smysla. Sufiiskiy put' lyubvi. Dukhovnoe uchenie Rumi* [In Search of the Hidden Meaning. The Sufi Path of Love. The Sufi Doctrine of Rumi]. Moscow: Lodomir. 543 p.

Schimmel A. (2012). *Mir islamskogo misticizma* [Mystical Dimensions of Islam]. 2nd ed. Moscow: Sadra. 536 p.

Landolt H. (2006). Attar, Sufism and Ismailism. Lewisohn L., Shackle Ch. [Ed.] *Attar and the Persian Sufi Tradition: the Art of Spiritual Flight*. London; New York: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies. Pp. 3–26.

Ritter H. (2003). *The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar*. Leiden: Brill. xxvi + 832 p.

THE PHILOSOPHICAL CONTEXT OF F. 'ATTAR'S POEMS

Abstract. The author of this article wanted to define a special approach to the problem of how to know God, which developed in the poems of Farid al-Din 'Attar (1145/46–1221). She based on a comparative analysis of the 'Attar's philosophical views with the ideas of the thinkers of Falsafa, Sufism and Isma'ilism. The author carefully analyzed the prologue named "Concerning the Unity of God" of 'Attar's major poem "The Language of the Birds" (*Mantiq al-tayr*). In this prologue 'Attar deals with theme of "God's incomparability", which means the fundamental impossibility of description of God through various categorical combination. The author used the methods of historical and philosophical reconstruction, philological and textological analysis of the text. Particular attention in this article was given to comparison of the theories of the knowledge of God, developed by Ibn Sina, Jalal al-Din Rumi, Mahmud Shabistari, with 'Attar's philosophical ideas. The novelty of the research is: for the first time in Russian philosophical Iranian studies 'Attar's philosophical views was considered in the context of the general tradition of Arab-Muslim philosophy.

Keywords: Classical Islamic philosophy, Sufism, Falsafa, Isma'ilism, Persian poetry, Farid al-Din 'Attar, Rumi, Shabistari, Ibn Sina, Nasir Khusraw.

Yulia E. FEDOROVA,

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

E-mail: juliiia_fedorova@mail.ru



МОЛОДЫЕ ГОЛОСА







07.00.03 Всеобщая история (история Древнего мира и Средних веков)

УДК 930.85

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-1-193-210

Т. Ф. о. Гаджиев

Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета имени
М. В. Ломоносова, г. Москва

ЕЩЁ РАЗ К ВОПРОСУ ОБ ИСЛАМИЗАЦИИ ИНДОНЕЗИИ

ГАДЖИЕВ Тамерлан Фархад оглы —

студент 3-го курса кафедры стран Юго-Восточной Азии, Кореи и Монголии.

Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета имени
М. В. Ломоносова

(125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, 11).

E-mail: tamerlan.gadzhiev.2017@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена истории проникновения ислама на территории Индонезии. В работе исследуются существующие в исторической науке теории исламизации архипелага, в частности три наиболее известные. Первая теория, авторами которой являются такие западные ученые, как В. Ф. Стуттерхейм, Х. Снук-Хюргронье, Х. ван ден Берг, связывает процесс исламизации архипелага с индийским регионом Гуджарат. В ее пользу свидетельствуют тесные контакты населения архипелага с выходцами из индийского субконтинента и некоторые археологические находки. Вторая теория, поддерживаемая в основном самими индонезийцами, объясняет процесс исламизации деятельностью арабских мореплавателей. Наиболее известный ее сторонник — индонезийский богослов Хаджи Абдул Карим Амуллах, или Хамка. Существует также третья, персидская, теория, довольно похожая на вторую, с единственным отличием — главный акцент в ней делается на мореплавателях персидского происхождения. Чаще всего её сторонники (Хусейн Джаядининграт и Умар Амир Хусейн) используют культурологический подход в объяснении своей позиции. В статье также исследуется характер распространения религии на раннем этапе. Содержится описание первых мусульманских государств на территории Индонезии. Немалое внимание уделяется специфике индонезийского ислама.

Ключевые слова: Индонезия, процесс исламизации, султанаты, индонезийский ислам, мусульмане.

Для цитирования: Гаджиев Т. Ф. Ещё раз к вопросу об исламизации Индонезии // Ислам в современном мире. 2020; 1: 193–210;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1-194-210

Статья поступила в редакцию: 26.10.2019

Статья принята к публикации: 09.01.2020

Индонезия — самая густонаселённая мусульманская страна в мире: согласно данным Всемирного банка¹, сегодня в ней проживает более 267 миллионов человек, из которых 87% — мусульмане. По другим данным, индонезийцы, исповедующие ислам, составляют 13% всей мировой уммы, которая насчитывает примерно 1,8 миллиарда верующих. В ближайшие десятилетия, по оценкам экспертов, эти показатели будут только увеличиваться². Кроме того, сегодня Индонезия — одна из немногих мусульманских стран, где происходит динамичное развитие различных течений и толков ислама и разных этнорелигиозных общин, живущих бок о бок в мире и в согласии. Страна в настоящий момент переживает бурный расцвет исламской идеи, что, к сожалению, остается на периферии внимания прочего мусульманского мира. Огромное количество интересных публикаций, регулярно появляющихся в местной печати, не находит отклика у зарубежной аудитории. Только малая их часть переводится на английский и арабский языки. Тем не менее, вырабатываемая собственную повестку дня, не похожее ни на одно другое индонезийское общество трансформируется с фантастической скоростью, оказывая влияние и на облик современного ислама в целом.

Ключом к пониманию значимости индонезийского ислама могут служить сложившиеся испокон веков традиции веротерпимости его последователей. Вместе с мусульманами в стране проживают представители других религиозных конфессий: христиане, индуисты, буддисты. В индонезийских реалиях уже стало обыденностью, когда мечети, католические или протестантские церкви, буддийские или индуистские храмы находятся в пределах одного двора, а имамы, святые отцы и ламы проводят очередную теплую встречу в дружественной обстановке. В этом отношении Индонезия может стать успешной платформой

¹ Аналитические данные Всемирного банка. [Электронный ресурс] // URL: <https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=ID> (дата обращения: 24.10.2019).

² Desilver D., Macsi D. World's. Muslim population more widespread than you might think. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/01/31/worlds-muslim-population-more-widespread-than-you-might-think/> (дата обращения: 24.10.2019).

для продвижения столь необходимых человечеству идей межрелигиозного диалога. Вполне вероятно, что опирающемуся на свой умеренный характер индонезийскому исламу есть что предложить мусульманскому миру. Не исключено, что в будущем страна сможет позиционировать себя как центр или даже как флагман исламской цивилизации, а пока эта роль традиционно отводится странам Ближнего Востока.

Все труднее игнорировать растущее влияние Индонезии в мусульманском мире. С крушением авторитарного режима в 1998 году во внутренней и внешней политике страны, ориентированной на демократизацию, стал прорисовываться и исламский ракурс. С тех пор позиции Индонезии в международном исламском движении значительно укрепились. Это и активное представительство в Организации исламского сотрудничества, реакция на военную акцию США и их союзников против талибов, поддержка мусульман в палестинском вопросе, призывы к прекращению насилия против рохинджа в Мьянме. Безусловно, подобные действия обусловлены в большинстве случаев внутренними потребностями исламской общины Индонезии. Для более глубокого понимания дальнейшего развития индонезийской уммы необходимо разобраться в первую очередь в том, что такое индонезийский ислам. К сожалению, даже сегодня его особенности и прежде всего его история остаются «загадкой» для большей части мира. В настоящей статье предпринята попытка описать в общих чертах, что такое индонезийский ислам, как и в каких исторических условиях он сформировался.

Основные концепции исламизации Индонезии

Когда и каким образом ислам распространился на Индонезийском архипелаге? Кто и откуда были те, кто сыграл решающую роль в этом процессе? К сожалению, до сих пор история исламизации Индонезии, или Нусантары¹, в особенности её начальный период, изобилует «белыми пятнами». Поэтому и сегодня подобные вопросы вызывают горячие дискуссии в научных кругах².

В настоящее время выделяется ряд теорий, которые дают представления об исламизации архипелага. Остановимся на трех основных. Первая гипотеза связывает этот процесс с индийским штатом Гуджарат. Её основоположниками были преимущественно западные

¹ Нусантара — это поэтическое название Индонезии, в переводе с яванского означающее «архипелаг» (от яванского *nusa* — остров, *antara* — другой, отдаленный).

² *Latifa Annum Dalimunthe. Kajian Proses Islamisasi Di Indonesia (Studi Pustaka) // Jurnal Studi Agama dan Masyarakat. 2016. Vol. 12. No. 1. P. 117–119.*

специалисты — В. Ф. Стуттерхайм, Х. Снук-Хюргронье, Х. Ван ден Берг¹. Теория индийского происхождения индонезийского ислама имеет под собой ряд оснований. Во-первых, она вызвана довольно скудной фактической базой и недостаточностью существенных доказательств, которые могли бы подтвердить «арабский фактор» в исламизации данного региона. Во-вторых, достоверно известно, что население Нусантары ещё до укоренения здесь ислама находилось в тесном контакте с выходцами из индийского субконтинента. Предполагается, что они же и распространили новую религию (как и индуизм, и буддизм в прошлые столетия²). В-третьих, некоторые археологические находки также свидетельствуют в пользу этой гипотезы. Обычно ее сторонники ссылаются на сохранившуюся могильную плиту Малика ас-Салеха (до принятия ислама известного как Марах Силу, вождь деревни Самудра), которая датируется 1297 г.³ Он являлся султаном княжества Пасей — одного из самых первых мусульманских государств, зафиксированных на территории Нусантары. Предполагается, что мрамор, из которого сделана плита, был привезен напрямую из Камбея, с давних пор известного как место производства мусульманских надгробий. Архитектурные черты надгробия также недвусмысленно намекают на его индийское происхождение⁴. Кроме того, подтверждение данной гипотезы, как считают ее сторонники, содержат и путевые заметки Марко Поло, датируемые 1292 г. В них известный венецианский купец, возвращавшийся из Китая и проплывавший интересующие нас земли, отмечал Перлак (восточная часть провинции Ачех) как территорию, заселенную мусульманами⁵. Гуджаратская теория подкрепляется также глубоким проникновением в Нусантару суфийских идей, влияние которых можно обнаружить и сегодня. Тем не менее у этой версии есть уязвимые места. Во-первых, мусульмане Гуджарата по преимуществу исповедуют ислам ханафитского толка, в то время как на архипелаге более прижилась шафиитская правовая школа, что, кстати говоря, было замечено ещё в XIV веке известным арабским путешественником Ибн Баттутой⁶. Кроме того, нужно принимать во внимание, что в XIII веке, когда уже возникали первые индонезийские султанаты, Гуджарат всё ещё находился под сильным влиянием индуизма.

¹ Rahayu Permana, Ag S., Hum M. Sejarah masuknya islam ke Indonesia, 2015. P. 4.

² Тюрин В. А. История Индонезии. М.: Восточный университет, 2004. С. 17.

³ Johns A. H. Islamization in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism // Southeast Asian Studies. 1993. Vol. 31. No. 1. P. 50.

⁴ Gordon A. (ed.) The Propagation of Islam in the Indonesian-Malay Archipelago. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 2001. P. 30.

⁵ The Book of Sir Marco Polo / translated and edited with notes by Sir Henry Yule. London: John Murray, 1929. P. 23.

⁶ Michael Wolf. Perjalanan Haji Ibnu Batuta pada tahun 1346 // Historia: Jurnal Pendidikan Sejarah. 2001. Vol. II. No. 03. P. 45–48.

Вторая теория, поддерживаемая главным образом самими индонезийцами, связана непосредственно с деятельностью арабских мореплавателей. Один из её сторонников — индонезийский богослов Хаджи Абдул Карим Амруллах (1908–1981), более известный как Хамка, опровергает индийское происхождение индонезийского ислама, акцентируя внимание на том, что для путешественников и торговцев, привёзших в Нусантару ислам, Гуджарат являлся лишь перевалочным пунктом, в то время как сами они были родом из Аравии. Кроме того, ставится под сомнение один из постулатов гуджаратской теории, согласно которому именно в XIII веке началось обращение местного населения в ислам с последующим развитием первых султанатов. По мнению большинства индонезийских исследователей, для формирования политических институтов исламского типа были необходимы серьёзные предпосылки и социальные трансформации в обществе, что не могло произойти в течение лишь одного века. Поэтому ряд ученых склоняются к тому, что исламизация Индонезии случилась значительно раньше XII–XIII вв., и связывают этот процесс с интенсификацией торговли между Ближним Востоком и Китаем. Уже в VII–VIII веках в Кантон (который сегодня известен как Гуанчжоу) прибывало огромное количество ближневосточных торговцев. Территории Западной Нусантары являлись важными торговыми артериями на пути из Ближнего Востока в Китай¹. Кроме того, ещё в хрониках династии Тан было зафиксировано прибытие послов третьего праведного халифа Усмана (644–656)². Предполагается, что возглавляемая Саад ибн Абу Ваккасом делегация останавливалась также на территории Малайского архипелага³. Налаживание дипломатических связей, безусловно, должно было привести к ещё более быстрому росту торговли между двумя регионами, а также к увеличению потока мореплавателей из Ближнего Востока. Так, известный исследователь индонезийского ислама Абдулла бин Нух (1905–1987) для подтверждения данной точки зрения ссылается непосредственно на сохранившиеся арабские источники⁴. На их основе он делает вывод, что контакты между ближневосточными торговцами и жителями Нусантары начались, по крайней мере, в VIII веке. Арабская версия происхождения индонезийского ислама также довольно часто фигурирует в работах известного историка и археолога У. Чандрасамиты (Uka Tjandrasmita, (1930–2010)). Для ее обоснования он прибегает к китайским источникам, согласно

¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas. Preliminary Statement on General Theory of the Islamitization of the Malay-Indonesian Archipelago. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969. P. 11.

² Abdullah bin Nuh KH. R. Ringkasan Sejarah Wali Songo. Surabaya: Teladan, P. 2.

³ Dru C. Gladney. Islam in China: Accommodation or Separatism? // China Quarterly. 2003. Vol. 174. Pp. 451–467.

⁴ Mohammad Noviani Ardi, Fatimah Abdullah. The history of islam in the Malay archipelago: An analytical study of Abdullah Bin Nuh's works // Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). 2018. Vol. 23. No. 1. P. 258.

которым отношения между жителями архипелага и Ближнего Востока начали складываться задолго до XIII века¹. Так, он упоминает отрывок из танских хроник, где описываются взаимоотношения между представителями арабского поселения и правительницей одного из индо-буддийских царств на Яве Рату Симы. У. Чандрасасмита утверждает, что приход ислама в Нусантару был обусловлен активизацией международной торговли, в стабильном развитии которой были заинтересованы прежде всего три сильных государства VII–VIII веков: Арабский халифат, китайская империя Тан и Шривиджая в Западной Нусантаре². Кстати, в 1963 г. при поддержке правительства в городе Медан был организован международный исторический семинар, посвященный всестороннему исследованию проблемы исламизации Индонезии. Его участники пришли к выводу, что именно арабы из Аравии сыграли решающую роль в распространении исламской религии на территории архипелага. Таким образом, формально арабская теория была признана главенствующей, хотя, конечно, это не послужило поводом для прекращения дискуссий в исторической науке.

Существует также персидская теория, довольно похожая на вторую, с единственным отличием — главный акцент в ней делается на мореплавателях персидского происхождения. Чаще всего её сторонники (Хусейн Джаядининграт и Умар Амир Хусейн) используют культурологический подход в объяснении данной позиции. Так, они ссылаются на культурные сходства, которые сегодня можно обнаружить между жителями Нусантары и Ирана. К примеру, это значительная часть лексикона, заимствованная из персидского языка³. Кроме того, именно персидская терминология применяется в индонезийском языке для характеристики арабской фонетической системы⁴. Лингвистическое сходство прослеживается также в персидском письме и в пегоне — разновидности арабского письма, использовавшегося яванскими мусульманами. Кроме того, исследователи обращают внимание на глубоко укоренившиеся в духовной жизни некоторых этносов признаки шиитского влияния, несмотря на то, что они являются приверженцами суннизма шафиитского толка. К примеру, у минангкебау (один из индонезийских этносов, проживающих в Восточной Суматре) первый месяц мусульманского календаря мухаррам недвусмысленно называется Хасан-Хусейн. А жители юго-западной провинции Бенкулу известны своей давней и пышной церемонией Табут,

¹ *Tjandrasasmita U. Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2009. P. 12.

² *Ibid.* P. 13.

³ *Suwirta A. Sejarah Islam: Tasawuf dan Proses Islamisasi di Indonesia*. Bandung: Jurusan Pendidikan Sejarah FPIPS UPI, 2002. P. 64.

⁴ *Alif Danya Munsyi. 9 dari 10 Kata Bahasa Indonesia Adalah Asing*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2003. P. 22–23.

которая проводится в память о погибших в ходе событий при Кербеле. Стоит также упомянуть, что часть правителей султанатов в Нусантаре носили персидский титул «шаха» (например, такие ачехские султаны, как Али Мугаят Шах, Махмуд I Шах). Также прослеживается определённое сходство в мистических учениях известного персидского суфия Мансура ал-Халладжа и одного из известных индонезийских «святых» Сунан Сити Дженера. Впрочем, последний аргумент считается не вполне убедительным, так как оба богослова жили и проповедовали в разные исторические эпохи (IX–X вв. и XV–XVI вв. соответственно), что, как предполагается, давало возможность одному непосредственно ознакомиться с религиозной философией другого. Безусловно, было бы опрометчиво игнорировать персидский фактор в процессе исламизации Индонезии. Но вопрос о его роли в исторической ретроспективе до сих пор остаётся открытым. В целом персидская теория в силу отсутствия конкретных материальных свидетельств пользуется среди исследователей меньшей популярностью, чем две предыдущие.

Что касается других гипотез, то, как уже говорилось, все они широко обсуждаются в исторической науке. Так, существует, например, китайская теория исламизации Индонезии, и хотя ее нельзя причислить к популярным, она также имеет своих сторонников.

Исходя из сказанного выше относительно происхождения индонезийского ислама, можно сделать, по крайней мере, два вывода. Во-первых, как считает автор, было бы опрометчиво выделять какую-либо одну «правильную» теорию, которая могла бы ответить на все вопросы. Напротив, лишь в совокупности они могут дать наиболее полное представление о процессе исламизации на архипелаге. Во-вторых, все теории обозначают именно XIII век как исходную точку, когда началось образование первых султанатов, из-за влияния которых исламизация приняла по большей части уже не локальный, а массовый характер. От нее и будет отталкиваться автор в дальнейшем исследовании.

Султанаты Западной Нусантары в конце XIII — первой половине XVII в.

Ранние мусульманские государства на архипелаге формировались, как правило, на периферии, где было слабо развито сельское хозяйство и, как следствие, слабой была связь с крупными индо-буддийскими региональными центрами. Зато здесь была прекрасно развита торговля. Это и обусловило их открытость внешнему миру, более быстрому культурному обмену, а в конечном счёте — и новой религии. В авангарде исламизации оказались прежде всего прибрежные территории острова Суматра, в особенности его северная часть. Именно через них проплывало

большинство торговых судов, движущихся по морскому пути из стран Ближнего Востока и Индии в Китай. Чем же было обусловлено стремление местных князей и вождей переходить в ислам?

Исламизация в индонезийской истории происходила преимущественно по принципу «сверху–вниз». В первую очередь ислам принимали именно высшие слои, преследуя двоякие цели. С экономической точки зрения трансформация бывших индуистских царств в исламские султанаты означала усиление межрегиональной торговли за счёт предоставления местным более выгодных условий со стороны мусульманских купцов. С политической точки зрения исламизация позволяла бывшим раджам становиться членами авторитетного мусульманского братства и, таким образом, находить с его помощью надежных союзников в регионе. Более того, это был своеобразный вызов индо-буддийскому доминированию, так как исламские султанаты становились новыми центрами силы, противостоящими слабейшему Маджапахиту¹.

Среди простых людей большой приток желающих обратиться в новую религию объяснялся стремлением народа найти ту социальную справедливость, которая отсутствовала в условиях кастового общества. Кастовая система создавала чувство неполноценности и недовольства, ограничивая социальную мобильность местного населения. При этом необходимо отметить, что яванская кастовая система была значительно «мягче» индийской. Нередко жесткие рамки социальных страт сглаживались здесь местными реалиями². Тем не менее о полном отсутствии каст говорить не приходилось. Концентрация власти в руках одних и открытый произвол по отношению к другим способствовали образованию неравноправия в обществе. В противовес этому ислам, отвечая чаяниям низших слоев, провозглашал солидарность всех социальных групп при сохранении человеческого потенциала каждого индивидуума в отдельности. Безусловно, на практике ни о какой настоящей социальной справедливости речи идти не могло. В большинстве случаев доисламская социальная иерархическая структура и её устойчивые связи оставались прежними. Тем не менее исламизация служила мощным идеологическим и политическим оружием.

В самом конце XIII в. Марах Силу, вождь деревни Самудра, которая долгое время была одним из важнейших торговых пунктов северо-восточного побережья, принял ислам и новое имя — Малик ас-Салех. Так на карте Нусантары появилось одно из первых мусульманских государств — Пасей, оказавшее значительное влияние на дальнейшее

¹ Маджапахит (Majapahit) — индианизированная империя в Индонезии с центром на о. Ява (столица — город Маджапахит), существовавшая в период с 1293 по 1527 г., который считается временем наибольшей централизации средневекового индонезийского государства.

² Slamet Muljana. Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara. Yogyakarta: LKiS, 2005. P. 202.

распространение ислама в регионе. Наряду с ним неподалеку возникли другие исламские центры — Педир, Перлак, Ару. С течением времени в силу главным образом географического фактора ислам проник и на соседние территории, а именно на Малайский полуостров, где впоследствии возник новый султанат Малакка, ставший полноправным гегемоном Западной Нусантары¹.

С прибытием на архипелаг португальцев уже в 1521 г. Пасей был повержен, но на смену ему пришёл новый центр исламской государственности — султанат Ачех, основанный Али Мугаят Шахом. Его возникновение стало своеобразной реакцией на европейскую экспансию и значительно ускорило темпы исламизации западной Нусантары. Султанат по праву считался оплотом исламской мира, оказывавшим достойное сопротивление европейским неприятелям вплоть до начала XX в.

По всей видимости, отдельные случаи принятия ислама происходили на Яве еще во второй половине XIV в. Надгробные камни, найденные в Травулане и в Тралае, в восточной части острова, неподалёку от маджапахитского дворца, свидетельствуют именно об этом². Но надписи на них имеют одну особенность, поскольку содержат наряду с кораническими изречениями еще и сакский календарь, который с давних пор был в обиходе у высших слоёв яванского общества. Скорее всего, камни принадлежат местным мусульманам из аристократических яванских семей, а возможно, и из семьи самого раджи. Подобное объединение исламских и индуистских атрибутов указывает на синкретический характер религии, который и сейчас является неотъемлемой чертой индонезийского ислама.

Тем не менее массовая исламизация яванцев произошла примерно полвека спустя, в XV столетии, когда на Северной Яве началось развитие портовых городов, ставших узловыми географическими пунктами по пути из стран Ближнего Востока, Индии и Китая к Молуккским островам, более известным как Острова Пряностей. Мусульманские общины смешанного состава постепенно занимали ведущие места в экономике городов, потеснив представителей индуизма и буддизма. На это прямо указывают и сведения, обнаруженные в записях китайца-мусульманина Ма Хуана (1380–1460), побывавшего на Яве в первой четверти XV в. Он упоминает о трёх категориях жителей Явы — мусульманах, китайцах (часть из которых также приняла ислам) и яванцах, практиковавших местные верования³. Особая роль в распространении ислама в яванской традиции принадлежит полулегендарным Вали Санга, или «девяти

¹ Тюрин В. А. История Индонезии. М.: Восточный университет, 2004. С. 17.

² Ricklefs, M. C. Sejarah Indonesia Modern 1200–2004. Jakarta: Serambi, 2005. P. 29.

³ Ibid. P. 29.

святым»¹. Их подробные биографии содержатся в рукописных яванских хрониках — Бабад Танах Джави (История земли Явы), которые служат одним из источников для изучения истории исламизации Индонезии. До сих пор в Индонезии, преимущественно на Яве, Вали Санга почитаются как посланцы-проповедники. Их деятельность оставила глубокий след в яванской исторической памяти.

Пионером исламской государственности на Яве стал султанат Демак, сформировавшийся на побережье западной части острова. Он же стал центром борьбы как с индо-буддийским, так и с европейским влиянием, к которому стекались мусульмане со всего острова. В 1527 г. была объявлена «священная война» против Маджапахита, в результате которой империя прекратила своё существование², что ещё больше укрепило влияние и авторитет молодого мусульманского султаната. В целом XVI век характеризовался возникновением портовых городов-султанатов в северной части острова (таких как Бантен, Джипанг, Чиребон, Тубан, Гири), которые стремились распространить свою власть на центральные и восточные районы острова, где позиции шиваитско-буддистских княжеств были всё ещё сильны. Параллельно, в силу географических причин и благодаря межрегиональной торговле, ислам проникал и на другие острова архипелага: на Ломбок, Калимантан и Молукки. В конце XVI столетия началось становление нового могущественного исламского центра — султаната Матарам, которому уже в следующем веке удалось объединить большую часть яванских земель. Но цена сильной централизации оказалась слишком высокой: была разрушена ирригационная система, разгромлены динамично-развивающиеся побережные государства, произошло резкое сокращение численности населения. Все это поставило матарамских правителей в уязвимое положение относительно всё более стремительно надвигающейся европейской угрозы. Тем не менее могущество султаната способствовало распространению ислама в другие районы Нусантары, а именно в южную и восточную части суматранских земель.

На Молуккских островах ведущую роль в распространении ислама играли султанаты Тидоре и Тернате, сложившиеся во второй половине XV в³. Экономика этих мусульманских княжеств также была ориентирована прежде всего на торговлю по причине производства здесь различных пряностей. В XVI в. из-за тесных контактов с Явой на юге Калимантана и на юге Сулавеси также сложились мусульманские государства. Ускоренное обращение в ислам было вызвано главным образом стремлением местных правителей найти в нем опору в борьбе с европейцами.

¹ Kholili Hasib. Menelusuri Mazhab Walisongo // Tsaqafah. 2015. Vol. 11. No. 1. Pp. 137–150.

² Badri Yatim M. A. Sejarah Peradaban Islam. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007. P. 210.

³ Tjandrasasmita U. The Introduction of Islam and the Growth of Moslem Coastal cities in the Indonesian Archipelago // Dynamics of Indonesian history. Amsterdam: North-Holland, 1978. P. 146.

Неоднородность индонезийского ислама

Безусловно, основа многогранности индонезийского ислама была заложена ещё в начальный период его формирования. Как уже говорилось, в первую очередь исламизации подвергались территории, «вовлеченные» непосредственно в широкую сеть торговых путей. Поэтому распространение ислама носило преимущественно очаговый характер, при этом новая религия не вытесняла бытовавшие здесь верования, а органично переплеталась с ними. Каждый этнос приспосабливал новые религиозные представления к конкретным историческим условиям в соответствии с собственными нуждами и потребностями. Причем заметим, что происходило это не за счёт простого калькирования, а посредством уникального творческого переосмысления исламского мировосприятия, которое и обусловило различие в глубине проникновения ислама в духовный мир тех или иных народностей, проживающих на многочисленных островах. К примеру, на Суматре мусульманским проповедникам пришлось столкнуться с исторически сложившейся практикой адатного права, а на Яве — с богатым наследием индо-буддийской цивилизации. На Калимантане и на Молуккских островах ислам в немалой степени вобрал в себя традиционные анимистические представления их жителей. Безусловно, всё это в той или иной мере отразилось и на облике современного индонезийского ислама. Даже сегодня нетрудно заметить отличия в исламском мироощущении у разных народов Индонезии. Подобная неоднородность, безусловно, подталкивала преимущественно западных специалистов создать единую классификацию, которая могла бы охватить и описать всю пеструю мусульманскую общину Индонезии. Первопроходцем в этом направлении стал выдающийся американский антрополог Клиффорд Гирц с его известной классификацией. В своем знаменитом труде «Religion of Java» учёный выделил 3 группы приверженцев ислама: абанган, сантри и прийяи¹. И хотя изначально эта классификация касалась яванских мусульман, с течением времени рамки данной трихотомии раздвинулись для характеристики всех индонезийских мусульман. Итак, согласно К. Гирцу, к абанган (по-индонезийски — зеленые, незрелые, т. е. номинально числящиеся мусульманами) были отнесены в основном жители сельской местности, а точнее крестьянское население, придерживающееся некоего синтеза исламской традиции, анимистических верований и космологических представлений. К сантри (производное от «песантрен» — мусульманская школа) были причислены все те, кто соблюдает нормы исламского учения в его ортодоксальной форме. Они по преимуществу являлись представителями городского

¹ Geertz C. The Religion of Java. Glencoe: The Free Press, 1960. P. 6.

населения, занятыми в торговой сфере. И, наконец, довольно близкие к первой группе прияйи — представители аристократической прослойки, социальной верхушки традиционного общества, верования которых сохранили черты индуизма. Подобная схематизация и адаптация под вестернизированный тип восприятия встретили немало критики в научных кругах¹. Основная претензия специалистов к Гирцу заключается в том, что автор классификации, по их мнению, игнорировал сложные пересечения этих категорий. К примеру, один и тот же человек мог быть прияйи по классу и политической роли, сантри по религиозной практике и экономической деятельности, и одновременно абанганом в силу анимистических убеждений и образа жизни. Безусловно, приведённые три категории включают в себя большее число субкатегорий. Тем не менее подобным делением учёный обозначил инструментарий (метод) для анализа сложного индонезийского общества, который до сих пор считается актуальным в социологических, политических, исторических и других исследованиях.

Что способствовало успеху исламизации?

Одна из отличительных особенностей исламизации Нусантары — это её относительно мирный характер. Действительно, в этой части мира по сравнению с Ближним Востоком или той же Индией ислам интегрировался в общество довольно «безболезненно». В большинстве случаев религиозное обращение происходило в соответствии с желанием и волей самих индонезийцев, а не посредством оружия².

Немалую роль в этом сыграла торговля. Как уже было отмечено, с давних времён портовые города западной части архипелага были заполнены арабскими купцами. Селясь компактно, они занимали целые кварталы и районы или, как их ещё называли, Пекоджан. Торговый промысел здесь не обходился без религиозной проповеди. На практике эти явления зачастую были взаимосвязаны и неотделимы друг от друга. Безусловно, традиции, обычаи и жизненный уклад этих купцов оказывали влияние на проживающее рядом местное население.

Прибывшие мусульмане, безусловно, остро нуждались в местах для удовлетворения религиозных потребностей вдали от дома. Так, они вкладывали немалые средства в строительство мечетей и медресе. Крупными центрами распространения новой религии становились также песантрены — традиционные религиозные школы, основанные

¹ Ahmad Najib Burhani. Geertz's Trichotomy of abangan, santri, and priyayi. Controversy and Continuity // Journal of Indonesian Islam. 2017. Vol. 11. No. 2. P. 333–339.

² Abdullah bin Nuh KH. R., Shahab D. Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia. Medan, 1963. P. 145–150.

и руководимые авторитетными и уважаемыми исламскими религиозными наставниками. Таким образом, образовались локальные религиозные и образовательные центры, которые также способствовали исламизации близлежащих территорий.

Брак также являлся важным инструментом, ускорившим процесс исламизации. Мусульманские торговцы пользовались большим авторитетом и уважением в обществе. Их социальный статус был довольно высок по сравнению с большинством местных. Нередко им удавалось породниться с представителями аристократии или даже с близкими самого раджи. Кстати, именно поэтому ислам принимался преимущественно по принципу «сверху–вниз»¹.

Немаловажную роль в распространении ислама на архипелаге сыграли и профессиональные богословы, которые обычно сопровождали торговые суда. На кораблях их задача состояла в том, чтобы отправлять религиозные потребности членов экипажа в течение продолжительных морских переходов². А по прибытии на новые земли они приобщались к миссионерской деятельности.

Некоторые историки высказывают обоснованное мнение, что формирование исламской культуры у индонезийских этносов в значительной степени происходило под влиянием суфийских богословов³. Действительно, в начальный период исламизации Нусантары *тасаввуф* был одним из доминирующих направлений в мусульманской философской мысли. Распространению суфийских идей способствовало завоевание Багдада монгольским военачальником Хулагу-ханом в 1258 г., когда большое количество представителей тарикатов эмигрировали в разные уголки мира, в том числе в Нусантару. По мнению ряда исследователей, таких как А. Х. Джонс и М. Г. Худсон, именно тогда исламизация архипелага была значительно ускорена благодаря суфийским богословам⁴, которым без труда удавалось найти общий язык с местным населением, исповедующим преимущественно индуизм и буддизм. Суфии не придавали значения обрядовой стороне религии, акцентируя внимание на познании Бога посредством мистической связи с ним. Кстати, нередко умеренность индонезийского ислама объясняется именно тем идейным фундаментом, который был заложен не без участия членов различных тарикатов. *Тасаввуф* не создавал какого-либо диссонанса в сознании индонезийских народов, не заставлял их отказываться от прежних религиозных практик.

¹ Тюрин В. А. История Индонезии. С. 88.

² Anzar Abdullah, Ismail Suardi Wekke. Origins of Islam in Indonesia // International Journal of Pure and Applied Mathematics (Special Issue). 2018. Vol. 119. No. 18a. P. 1156.

³ Azyumardi Azra. Jaringan ulama: Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: akar pembaruan Islam Indonesia. Jakarta: Kencana, 2004. P. 32.

⁴ Johns A. H. Islamization in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism.

В конечном счёте это способствовало более мягкой интеграции ислама в богатую и разнообразную местную культуру.

Будет уместным добавить, что синкретизм, который характерен для сегодняшнего индонезийского ислама, также можно рассматривать как один из результатов воздействия суфизма. Новые религиозные представления просто накладывались, словно лоскутное одеяло, на уже сформированный индо-буддийским влиянием и местным анимизмом культурный пласт. Так, уже упомянутые Вали Санга, деятельности которых в немалой степени был свойствен мистицизм, в своих проповедях не гнушались использовать элементы традиционной культуры, являвшиеся неотъемлемой частью духовной жизни местного населения. Таким образом, индонезийский ислам сложился как более гибкий и открытый по сравнению с ближневосточным вариантом.

Заключение

Являясь стратегически важным торговым пунктом на пути из стран Ближнего Востока и Индии в Китай, Индонезия смогла привлечь внимание представителей многих цивилизаций, которые внесли вклад в формирование и развитие исламской культуры на архипелаге. Ключом к пониманию успеха ислама в этой части мира является по большей части его мирный характер. Религия не насаждалась, а наоборот, плавно встраивалась в уже сформированную культурную конструкцию общества через призму суфийских идей. То есть утверждение новой религии не предполагало разрыва с местными традициями. Напротив, индонезийские народы абсорбировали новые религиозные представления, приспособливая их к сложившейся системе ценностей и внедряя в традиционную социальную и политическую структуры. При этом нужно отметить две важнейшие характерные особенности этого процесса. Во-первых, невозможно точно установить временные рамки исламизации. Распространение ислама происходило постепенно, на протяжении нескольких веков, главным образом в виду дезинтеграционного фактора. Даже сегодня в определенной степени исламизация продолжается, хотя, конечно, уже в других масштабах. Во-вторых, разные народности, населяющие архипелаг, отличаются как по времени приобщения к исламу, так и по глубине его проникновения в их духовную жизнь. Любой наблюдатель, который даже плохо знаком с индонезийскими реалиями, может заметить разницу между индонезийскими мусульманами на Суматре, на Яве и на Сулавеси. Таким образом, сегодня ислам на архипелаге несет на себе печать предшествующих этнических культур, а также ряда доисламских представлений о реальности, гармонично развивающихся по сей день в индонезийском обществе.

Литература

Gordon A. (ed). The Propagation of Islam in the Indonesian-Malay Archipelago. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 2001. 472 p.

Тюрин В. А. История Индонезии. М.: Восточный университет, 2004. 592 с.

Syed Muhammad Naquib al-Attas. Preliminary Statement on General Theory of the Islamitization of the Malay-Indonesian Archipelago. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969. viii + 36 p.

Michael Wolf. Perjalanan Haji Ibnu Batuta pada tahun 1346 // Historia: Jurnal Pendidikan Sejarah. 2001. Vol. II. No. 3 (June). Pp. 45–48.

Ricklefs, M. C. Sejarah Indonesia Modern 1200–2004. Jakarta: Serambi, 2005. 783 p.

The Book of Sir Marco Polo/translated and edited with notes by Sir Henry Yule. London: John Murray, 1929. cii, 462 p.; xxii, 662 p.

Suwirto A. Sejarah Islam: Tasawuf dan Proses Islamisasi di Indonesia. Bandung: Jurusan Pendidikan Sejarah FPIPS UPI, 2002. vi, 162 p.

Kholili Hasib. Menelusuri Mazhab Walisongo // Tsaqafah. 2015. Vol. 11. No. 1. Pp. 137–150.

Adri Yatim M. A. Sejarah Peradaban Islam. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007. 352 p.

Tjandrasasmita U. The Introduction of Islam and the Growth of Moslem Coastal cities in the Indonesian Archipelago // Dynamics of Indonesian history. Amsterdam: North-Holland. 1978. Pp. 141–160.

Tjandrasasmita U. Arkeologi Islam Nusantara. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2009. xiv, 370 p.

Anzar Abdullah, Ismail Suardi Wekke. Origins of Islam in Indonesia // International Journal of Pure and Applied Mathematics (Special Issue). 2018. Vol. 119. No. 18a. Pp. 1149–1179.

Johns A. H. Islamization in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism // Southeast Asian Studies. 1993. Vol. 31. No. 1. P. 43–61.

Latifa Annum Dalimunthe. Kajian Proses Islamisasi Di Indonesia (Studi Pustaka) // Jurnal Studi Agama dan Masyarakat. 2016. Vol. 12. No. 1. Pp. 115–125.

Rahayu Permana, Ag S., Hum M. Sejarah masuknya islam ke Indonesia, 2015. P. 27.

Abdullah bin Nuh KH. R. Ringkasan Sejarah Wali Songo. Surabaya: Teladan. 69 p.

Dru C. Gladney. Islam in China: Accommodation or Separatism? // The China Quarterly. 2003. Vol. 174. Pp. 451–467.

Geertz C. The Religion of Java. Glencoe: The Free Press, 1960. x, 392 p.

Mohammad Noviani Ardi, Fatimah Abdullah. The history of islam in the Malay archipelago: An analytical study of Abdullah Bin Nuh's

works // *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*. 2018. Vol. 23. No. 1. Pp. 247–268.

Alif Danya Munsyi. 9 dari 10 Kata Bahasa Indonesia Adalah Asing. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2003. 163 p.

Slamet Muljana. Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara. Yogyakarta: LKiS, 2005. xxvi + 302 p.

Ahmad Najib Burhani. Geertz's Trichotomy of abangan, santri, and priyayi. Controversy and Continuity // *Journal of Indonesian Islam*. 2017. Vol. 11. No. 2. Pp. 329–350.

Abdullah bin Nuh KH. R., Shahab D. Risalah Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia. Medan, 1963. 307 p.

Azyumardi Azra. Jaringan ulama: Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: akar pembaruan Islam Indonesia. Jakarta: Kenca, 2004. xxv, 466 p.

References

Gordon A., ed. (2001). *The Propagation of Islam in the Indonesian-Malay Archipelago*. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute. 472 p.

Tyurin V. A. (2004). *Istoria Indonesii* [The History of Indonesia]. Moscow: Vostochnii Universitet. 592 p.

Syed Muhammad Naquib al-Attas (1969). *Preliminary Statement on General Theory of the Islamitization of the Malay-Indonesian Archipelago*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. Viii + 36 p.

Michael Wolf (2001). *Perjalanan Haji Ibnu Batuta pada tahun 1346* [The Pilgrimage of Ibn Battuta in 1346]. *Historia: Jurnal Pendidikan Sejarah*. Vol. II. No. 3 (June). Pp. 45–48.

Ricklefs, M. C. (2005). *Sejarah Indonesia Modern 1200–2004* [The History of Modern Indonesia 1200–2004]. Jakarta: Serambi. 783 p.

The Book of Sir Marco Polo translated and edited with notes by Sir Henry Yule (1929). London: John Murray. Cii, 462 p.; xxii, 662 p.

Suwirto A. (2002). *Sejarah Islam: Tasawuf dan Proses Islamisasi di Indonesia* [The History of Islam: Sufism and the Islamization Process in Indonesia]. Bandung: Jurusan Pendidikan Sejarah FPIPS UPI. Vi. 162 p.

Kholili Hasib (2015). Menelusuri Mazhab Walisongo [Exploring the Madhhab of Wali Songo]. *Tsaqafah*. Vol. 11. No. 1. Pp. 137–150.

Adri Yatim M. A. (2007). *Sejarah Peradaban Islam* [The History of Islamic civilization]. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 352 p.

Tjandrasasmita U. (1978). *The Introduction of Islam and the Growth of Moslem Coastal cities in the Indonesian Archipelago. Dynamics of Indonesian history*. Amsterdam: North-Holland. Pp. 141–160.

Tjandrasasmita U. (2009). *Arkeologi Islam Nusantara* [The Archeology of Islam in Nusantara]. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG). Xiv, 370 p.

Anzar Abdullah, Ismail Suardi Wekke. (2018). Origins of Islam in Indonesia. *International Journal of Pure and Applied Mathematics (Special Issue)*. Vol. 119. No. 18a. Pp. 1149–1179.

Johns A. H. (1993). Islamization in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism. *Southeast Asian Studies*. Vol. 31. No. 1. P. 43–61.

Latifa Annum Dalimunthe (2016) Kajian Proses Islamisasi Di Indonesia (Studi Pustaka) [Study of the Islamization Process in Indonesia (Literature Review)]. *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*. Vol. 12. No. 1. Pp. 115–125.

Rahayu Permana, Ag S., Hum M (2015). Sejarah masuknya islam ke Indonesia [History of the Advent of Islam in Indonesia]. 27 p.

Abdullah bin Nuh KH. R. *Ringkasan Sejarah Wali Songo* [Historical Summary of Wali Songo]. Surabaya: Teladan. 69 p.

Dru C. Gladney (2003). Islam in China: Accommodation or Separatism? *The China Quarterly*. Vol. 174. Pp. 451–467.

Geertz C. (1960). *The Religion of Java*. Glencoe: The Free Press. X. 392 p.

Mohammad Noviani Ardi, Fatimah Abdullah (2018). The history of Islam in the Malay Archipelago: An Analytical Study of Abdullah Bin Nuh's works. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*. Vol. 23. No. 1. Pp. 247–268.

Alif Danya Munsyi (2003). *9 dari 10 Kata Bahasa Indonesia Adalah Asing* [9 of 10 Indonesian Words Are Foreign]. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia. 163 p.

Slamet Muljana (2005). *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara* [The Collapse of the Hindu-Javanese kingdom and the Rise of Muslim States in the archipelago]. Yogyakarta: LKiS. Xxvi + 302 p.

Ahmad Najib Burhani (2017). Geertz's Trichotomy of abangan, santri, and priyayi. *Controversy and Continuity. Journal of Indonesian Islam*. Vol. 11. No. 2. Pp. 329–350.

Abdullah bin Nuh KH. R., Shahab D. (1963). *Risalah Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia* [Minutes of the Seminar on the History of the Entry of Islam to Indonesia]. Medan. 307 p.

Azyumardi Azra. (2004). Jaringan ulama: Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: akar pembaruan Islam Indonesia. (The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, Ulama Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern in the Seventeenth and Eighteenth Centuries). Jakarta: Kencana. Xxv, 466 p.

ONE MORE TIME ON THE ISLAMIZATION OF INDONESIA

Abstract. The paper is devoted to the complicated problem of islamization of Indonesia. The author describes mainly the three most important theories related to this long cultural process. The first theory, elaborated by W.F. Stutterheim, Chr. Snouck-Hurgronje and L. W. van den Berg, derives Indonesian Islam from Gujarat. Close contacts with India as well as some archeological funds witness for this version. The second theory, (Indonesian scholars maintain it mostly), explains Islamization by activity of Arab sailors. The most known of its partisans is Indonesian theologian Haji Abdul Malik Karim Amrullah or Hamka. The third theory looks as modification of the second, in this case not Arab, but Persian-originated sailors are considered as preachers. Namely its defenders (H. Jayadiningrat and U. A. Hussein) apply culturological approach while arguing for Persian influence. The paper also deals with the first period of spreading of Islam through the territory of modern Indonesia. The special attention is paid also to some significant features of Indonesian Islam.

Keywords: Indonesia, islamization, sultanates, Innesian Islam, Muslims.

Tamerlan F. GADZHIEV,

third-year student, Institute of Asian and African Studies
Moscow State University named after M. V. Lomonosov
(11, Mokhovaya Str., Moscow, 125009, Russian Federation).
E-mail: tamerlan.gadzhiev.2017@mail.ru



РЕЦЕНЗИИ







Н. В. Ефремова

Институт философии Российской академии наук, г. Москва

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ:
**МУХЕТДИНОВ ДАМИР СОВРЕМЕННЫЕ
ИСЛАМСКИЕ МЫСЛИТЕЛИ /**
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОС. УН-Т; МОСКОВСКИЙ
ИСЛАМСКИЙ ИН-Т. — СЕРИЯ: «ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ». — М.: ИД «МЕДИНА», 2020. — 448 С.

ЕФРЕМОВА Наталия Валерьевна —

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

Для цитирования: *Ефремова Н. В.* Рецензия на книгу: *Мухетдинов Дамир*
Современные исламские мыслители / Санкт-Петербургский гос. ун-т;
Московский исламский ин-т. — Серия: «Возрождение и обновление». — М.:
ИД «Медина», 2020. — 448 с. // Ислам в современном мире, 2020; 1: 213–216;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1-213-216

Статья поступила в редакцию: 23.03.2020

Статья принята к публикации: 27.03.2020

Книга Д. В. Мухетдинова восполняет заметный пробел в отечественном исламоведении. Она посвящена интеллектуально-му дискурсу современных мусульманских мыслителей, оказавшихся на самом остром идеологической борьбы между традиционным (в терминологии автора «архаизирующим») исламом и модернистским («обновленческим», или «прогрессивным»). Важно также отметить, что она открывает планируемую издательским домом «Медина» серию по мусульманской реформаторской мысли «Возрождение и обновление» — «Ал-ислах ва-т-таджид».

Как я полагаю, книга удачно могла бы вписаться в курсы по современной мусульманской мысли, которым не хватало именно такого, актуализированного с современной точки зрения, материала. Вне всяких сомнений, она заслуживает внимания со стороны как студентов-востоковедов, так и всех интересующихся данной проблематикой еще и с той точки зрения, что сам Д. В. Мухетдинов является видным религиозным и общественным деятелем.

Определяя конечные цели книги как пропедевтические, Д. В. Мухетдинов указывает, что он старался «не злоупотреблять теоретическими обобщениями» (с. 17), а посему предпочёл структурировать её содержание по персоналиям. Здесь изложение следует по относительно единообразной схеме: биография, основные идеи, заключение. Мне представляется, что было бы более адекватно обозначать третью часть не как «заключение», а как «выводы».

В истории реформаторского движения автор выделяет этап «модернизма», связанного с именами таких мыслителей XIX и начала XX в., как С. Ахмад-хан, Дж. ал-Афгани, М. Абдо и М. Икбал. К этому этапу он относит и деятельность большинства реформаторов отечественной российской школы в исламе, история которой заканчивается со смертью Мусы Бигиева в 1949 году. Новый этап — «неомодернизм» — ознаменован трудами Ф. Рахмана (1919–1988), М. Аркуна (1928–2010), Н. Х. Абу Зайда (1943–2010) и М. Шахрура (1938–2019).

В выдвинутом неомодернистами проекте преобразований Д. В. Мухетдинов отмечает десять программных положений, на которых он останавливается в первой главе «Современное обновленческое движение: главные идеи». Как он пишет, именно от этой платформы так или иначе отталкивается нынешнее поколение неомодернистов. Среди представителей новой волны здесь выделяются такие фигуры, как Х. Абу эл-Фадл, А. Соруш, А. А. Инжинир, Т. Рамадан, А. Вадуд, А. ан-Наим и М. Шабистари, творчеству которых посвящена вторая глава: «Текущая фаза неомодернизма». В третьей главе, носящей название «Неомодернизм и политико-правовые вопросы», рассматриваются реформаторские идеи Х. Карамана, А. Сахедины, Ч. Музаффара и Л. Сафи.

На наш взгляд, мыслители, выбранные в качестве представителей обеих фаз неомодернизма, достаточно репрезентативны. И в выделенном перечне с десятью положениями охвачены главные аспекты неомодернистского проекта. В этом перечне одни положения преимущественно касаются методологии теологического дискурса, другие — собственно его содержания.

В плане отношения к другим религиям и идеологиям важнейшим из положений содержательного характера является стремление не только к преодолению характерного для традиционной политической теологии дихотомического деления ойкумены на перманентно враждующих между собой — «обитатели мира/ислама» (*дар ал-ислам*) и «обитатели неверия/войны» (*дар ал-харб*), но и обоснование тезиса, согласно которому именно ислам способен стать универсальной платформой для плюрализма.

Касательно социально-политической сферы следует прежде всего отметить критику политизированных и тоталитарных трактовок ислама и шариатски-ориентированной парадигмы как их основы. В этом отношении особенно характерен неомодернистский тезис о том, что правовая часть предписаний Корана должна рассматриваться не как самоцель, а лишь через призму более общей этической и нравоучительной составляющей, причём Писание не стремится преобразовать всю жизнь арабского общества того времени, а исходит из низкого реформистского потенциала этого общества. Поэтому некоторые проблемы (например, полигамия) решаются только частично, но одновременно даются недвусмысленные намеки на ту конечную цель, на которую ориентируется конкретное решение.

Среди главных теолого-мировоззренческих установок неомодернистов автор указывает на положения о реконструкции коранической онтологии и об историчности Откровения/Корана. Но эти положения, достаточно сложные по своей природе, освещены настолько лаконично, что их освоение посильно лишь подготовленному читателю. В счёт данной лаконичности следует отнести и тот факт, что в указанной главе при раскрытии реформаторского подхода к средневековой богословской методологии не обозначены некоторые значимые, на мой взгляд, аспекты. В книге выделены фундаментальные для неомодернистской методологии установки, такие как «гуманистическая герменевтика» Писания, новая теория Сунны (с переосмыслением статуса хадисов) и контекстуальный *иджтихад*. С моей точки зрения, здесь было бы уместно упомянуть и об отношении модернистов к институту *иджма*/«консенсус» — главной опоре традиционализма в суннитском исламе.

Что касается политического ислама (исламизма), о котором говорится во втором разделе, то он раскрывается в свете концепций Х. ал-Банни,

С. Кутба, А. ал-Маудуди и Ю. ал-Карадави. В следующем разделе — «Между неомодернизмом и исламом» — анализируются отдельные проекты мыслителей, сочетающие в себе оба подхода: Х. Ханафи, Н. Маджида, И. Р. ал-Фаруки, Р. ал-Ганнуши, М. Джамилы и Х. ат-Тураби. В целом обе группы персоналий репрезентативны, но представляется, что ал-Карадави (и скорее к такому мнению склоняет и рисуемый в книге его портрет) стоит ближе к ат-Тураби и аль-Ганнуши, нежели к остальным трём фигурам из группы «исламистов».

В двух Приложениях, по своему объёму занимающих половину книги, представлен богатый, различный по своему характеру, историко-исламистский материал: с одной стороны, в виде отрывков из научных произведений, а с другой — в живой манере интервью с наиболее значимыми фигурами современного мусульманского дискурса. Может быть, даже стоило бы расширить первую часть, где идеи мыслителей даются в более систематической форме.

Все указанные замечания ни в коей мере не умаляют несомненные достоинства данной работы, о которых было сказано в начале рецензии. Этот труд, без сомнения, станет незаменимым пособием для изучения актуальных проблем современной мусульманской мысли. Данное сочинение представляет хороший ориентир для читателей будущих книг задуманной серии «Возрождение и обновление» — «Ал-ислах ва-т-таджид».

НЕКРОЛОГ



МУХАММАД ИМАРА (1931–2020)

Большая потеря для исламского сообщества произошла в конце февраля — ушёл из жизни известный египетский учёный Мухаммад Имара (1931–2020). Имара был авторитетным богословом Страны Пирамид, занимал высокие и почётные посты в университете Ал-Азхар; активно участвовал в международных исламоведческих и богословских проектах (США, Иордания, Тунис). Имара прошёл своеобразную интеллектуальную эволюцию от марксизма к просвещённому исламу; его перу принадлежат многочисленные труды по исследованию классической и современной исламской мысли (Х. ал-Банна, С. Кутб, А. А. Мaudуди, Р. Рида). Он подготовил собрания сочинений М. Абдо, А. Кавакиби, К. Амина. Научное творчество М. Аммары шло рука об руку с его жизненными установками: он был убежденным сторонником интеллектуального развития общества, ставил во главу угла знания, а не пушки. Наши соболезнования родным и близким доктора Мухаммада Имары. «Воистину, все мы исходим от Всевышнего и к Нему наше возвращение» (Коран, 29: 57).

Главный редактор:
Заместители
главного редактора:
Учредитель и Издатель:

Генеральный директор:
Над номером работали:
Адрес редакции:

Д. Мухетдинов
Вс. Золотухин
Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом
“Медина”» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)
E-mail: info@idmedina.ru
Сайт: www.idmedina.ru
И. Нуриманов

Вс. Золотухин (выпускающий редактор), Н. Сборовская (научный редактор), А. Конькова (литературный редактор, корректор), А. Хабутдинов (научный консультант), П. Хорошилов (переводчик), А. Сафина (менеджер подписки), А. Паньшин (дизайнер, верстальщик).
129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.
Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона No 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-65168 от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу истории ислама, философских, политических, социальных и культурных аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым содействует критическому пониманию сложной природы идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реалий, характерных для мусульманских обществ в современном мире. Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Редакция журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Committee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet (www.arpk.org) — 94107.

Сдано в производство: 23.03.2020. Подписано к печати: 30.03.2020. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2020 Редакция журнала «Ислам в современном мире»
© 2020 ООО «Издательский дом “Медина”»



ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



ISSN 2074-1529 (Print) DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-1

Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world*
is published since 2005. Published quarterly.

Editor-in-Chief:
Deputy Editor-in-Chief:
Founder&Publisher:
General manager:
The editorial stuff:
Registration:

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
Vsevolod Zolotukhin (Moscow, Russian Federation)
Medina Publishing Ltd.

12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation.

Tel./ Fax: 007 (499) 763-15-63

E-mail: info@idmedina.ru

Website: www.idmedina.ru

Ildar Nurimanov

Vs. Zolotukhin (Managing Editor in Charge), N. Sborovskaya (Scientific Editor), A. Konkova (Literary Editor, proofreading), A. Khabutdinov (Scientific consultant), P. Khoroshilov (translator), A. Safina (Subscription manager), A. Panshin (designer, Crafty coder).

Islam in the modern world is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor).

PI certificate number FS 77-65168 on 28.03.2016.

The journal's materials are compliant with the Federal Law № 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of Children from Information Harmful to Their Health and Development" and classified as suitable for people aged 12 and over.

Islam in the modern world promotes an academic and critical examination of the history and contemporary philosophical, political, social and cultural aspects of Muslim societies. *Islam in the modern world* actively engages theoretical and empirical studies and by so doing promotes a critical understanding of the complex nature of ideas, values, social configurations and material realities of events associated with the development of Islam and Muslim societies.

Islam in the modern world provides a forum for the interdisciplinary examination of diverse issues based on solid research and critical readings of developments in the modern world.

Islam in the modern world is subject to a peer review process.

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet (www.arpk.org) network — **94107**.

Put into production: 23.03.2020. Signed in print: 30.03.2020.

1000 copies

© 2020 Editors of *Islam in the modern world*

© 2020 Medina Publishing Ltd



ISLAM IN THE MODERN WORLD



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





Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ

Дамир
МУХЕДИНОВ

СОВРЕМЕННЫЕ ИСЛАМСКИЕ МЫСЛИТЕЛИ

Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ

КНИГА ПЕРВАЯ



Джамал ас-сун
АЛ-АФГАНИ

ОТВЕТ МАТЕРИАЛИСТАМ

Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ

КНИГА ВТОРАЯ



Мухаммад
АБДО

ТРАКТАТ О ЕДИНОБОЖИИ

Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ

КНИГА ТРЕТЬЯ



Махмуд
ШАЛЬТУТ

ИСЛАМ: ВЕРОУЧЕНИЕ И ЗАКОН

Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ



Фазлур
РАХМАН

ОСНОВНЫЕ ТЕМЫ КОРАНА

Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ

КНИГА ПЯТАЯ



Харун
НАСУТИОН

МЕСТО РАЗУМА В ТЕОЛОГИИ МУХАММАДА АБДО

Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ

КНИГА ШЕСТАЯ



Мухаммад
АРКУН

ГУМАНИЗМ И ИСЛАМ

Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ

КНИГА СЕДЬМАЯ



Наср
АБУ ЗАЙД

РЕФОРМАЦИЯ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ

КНИГА ВОСЬМАЯ





Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ



ВСЕ КНИГИ СЕРИИ:

- кн. **1** Дамир Мухетдинов
«Современные исламские мыслители»
- кн. **2** Джамал ад-дин Ал-Афгани
«Ответ материалистам»
- кн. **3** Мухаммад Абдо
«Трактат о единобожии»
- кн. **4** Махмуд Шальтут
«Ислам: вероучение и закон»
- кн. **5** Фазлур Рахман
«Основные темы Корана»
- кн. **6** Харун Насутион
«Место разума в теологии Мухаммада Абдо»
- кн. **7** Мухаммад Аркун
«Гуманизм и ислам»
- кн. **8** Наср Абу Зайд
«Реформация исламской мысли»
- кн. **9** Абдолкарим Соруш
«Разум, свобода и демократия»
- кн. **10** Амина Вадуд
«Коран и женщина: перечитывание Священного текста с женской точки зрения»