

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

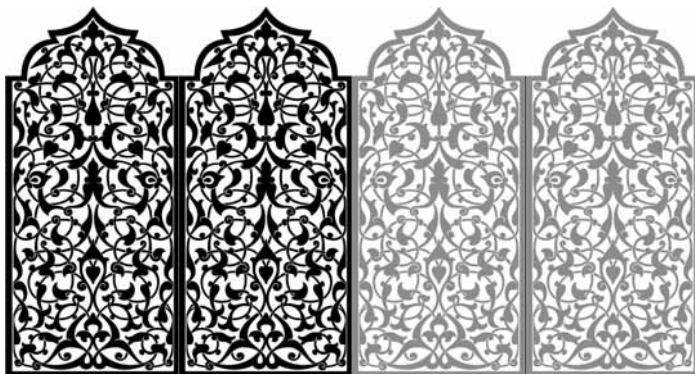
Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

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

07.00.00 Исторические науки и археология,

23.00.00 Политология,

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



Том 16 / № 2 / июнь / 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).

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

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

Ибрагим Т. К.

Об историчности наджранской депутации:
содержательный анализ преданий о составе 27

Асадуллин Ф. А.

«Мать правоверных» и «Лев Аллаха» в контексте
пророческого предания и ранней истории халифата
(к вопросу о причинах фрагментации исламского джамаата) 47

Мухетдинов Д. В.

Гуманистическая коранистика Фазлура Рахмана 57

Хусаинов Д. Т.

Правовая теория и герменевтика имама аш-Шатиби 69

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Фролова Е. А.

«Я» и «Другой» в арабо-исламской культуре 89

Насыров И. Р.

Абу Хамид ал-Газали в отечественном исламоведении
(конец XX — начало XXI в.) 107

Тожидинов Ф. К.

Формирование политической мысли Низам ал-Мулка 123

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

Хабутдинов А. Ю., Хабутдинова М. М., Имашева М. М.

Татарские слободы Казани и Астрахани во второй половине
XVIII — начале XX в.: культура и развитие 139

Тюрин Е. А., Савинова Е. Н., Агабабов А. Р.
Исламский фактор в развитии современной Шотландии:
политические и социокультурные аспекты 159

Абдуллаев М. Х.
Мусульманская община США на рубеже десятилетий:
актуальные вопросы поиска идентичности
в мультикультурном американском социуме 181

ИСЛАМ И ОБРАЗОВАНИЕ

Маточкина А. И., Уланова Д. В.
Информационно-коммуникационные технологии
в образовании на примере онлайн-курса
«Ислам: история, культура, практика» 205

ПЕРЕВОДЫ

Ефремова Н. В.
Ибн Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля
«О душе» (кн. III, коммент. 17–19) 221

МОЛОДЫЕ ГОЛОСА

Смешко Е. А.
Беженцы сахрави в Алжире: как живёт «народ в изгнании»? 243

РЕЦЕНЗИИ

Тартаковская И. Н.
Соединяя несоединимое: рецензия на статью:
Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В. Исламская феминистская
герменевтика: идеи и перспективы // Исламская мысль:
традиция и современность. Вып. 4 (2019). С. 359–498. 256



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005

Published quarterly

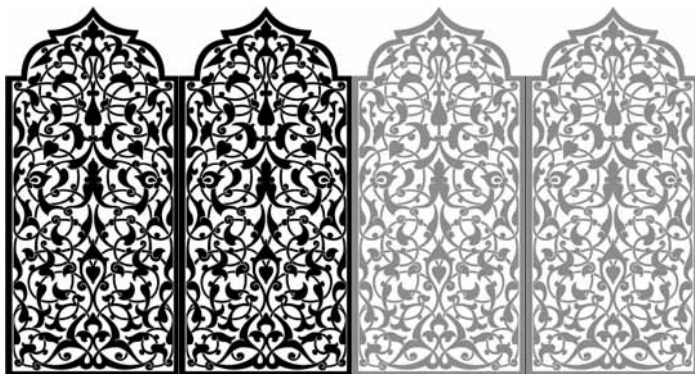
The journal is in the list of leading peer-reviewed scientific journals and publications, where major scientific results of dissertations for academic degrees of doctor and candidate of sciences are to be published in the fields on sciences according to the

Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

07.00.00 Historical Sciences and Archaeology,

23.00.00 Political Science,

26.00.00 Theology



2020

vol. 16

no. 2

June

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

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

Co-chairmen of the editorial board

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

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

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

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).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Solodovnik, Dilara, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof., deputy director, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, head of UNESCO Chair of Institute of Asian and African Studies of Lomonosov Moscow State University, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).

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

Syukiyaynen, Leonid, Dr. Sci. (Law), prof. in ordinary, prof. of the Department of History and Theory of Law of the National Research University 'Higher School of Economics' (Moscow, Russian Federation).

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

Zorin, Vladimir, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., assistant director of the N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnography and Anthropology (Russian Academy of Sciences), deputy chairman of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Sciences under the Russian Ministry of Education and Science, member of Scientific Board under the Russian Security Council, member of the presidium, chairman of the commission on monitoring and settlement of conflicts in the sphere of international relations of the Russian Presidential Council on Interethnic Relations, member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Inter-religious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russian Federation).

EDITORIAL COUNCIL

Khabutdinov, Aydar, Dr. Sci. (Hist.), chairman of the editorial council, prof., prof. of the Kazan branch of the Russian State University of Justice, prof. of Institute of International Relations, Kazan (Volga) Federal University, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Kazan, Russian Federation).

Members of the editorial council

Akkieva, Svetlana, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Humanitarian Studies under the Government of Kabardino-Balkaria and the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (Nalchik, Russian Federation).

Alexeev, Igor, Cand. Sci. (Hist.), associate professor of the Department of Modern East, the Faculty of History, Political Science and Law (History and Archives Institute, Russian State University For the Humanities), scientific programs director of Marjani Foundation (Moscow, Russian Federation).

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

Bernikova, Olga, Cand. Sci. (Philol.), ass. prof. of the Department of Arabic Philology, the Faculty of Oriental Studies, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

Efremova, Natalia, Cand. Sci. (Philos.), senior researcher, Department of Eastern Philosophies, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

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

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

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

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

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

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

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

Pskhu, Ruzana, Dr. Sci. (Philos.), ass. prof. of the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

Redkin, Oleg, Dr. Sci. (Philol.), head of the Department of Arabic Philology,

Faculty of Oriental Studies, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

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

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

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

Suleymanova, Shukran, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof. of the department of PR and Media Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russian Federation).

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

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



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

Tawfiq K. Ibrahim

On Historicity of the Najran Deputation: Analyzing Legends on Its Composition 27

Farid A. Asadullin

“Mother of the Faithful” and “Lion of Allah” in the Prophetic Tradition and Early History of the Caliphate or Why the Islamic Jama‘at Disintegrated? 47

Damir V. Mukhetdinov

Humanistic Qur’anic Studies of Fazlur Rahman 57

Damir T. Husainov

Theory of Law and Hermeneutics of Imam Al-Shatibi 69

PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM

Evgeniya A. Frolova

“Me” and “the Other” in the Arabo-Islamic Culture 89

Ilshat R. Nasyrov

Research on Abu Hamid Al-Ghazali in the Russian Federation at the End of the 20th Century and the Beginning of the 21th Century 107

Farrukhjon Q. o. Tojidinov

The Formation of the Political Thought of Nizam Al-Mulk 123

ISLAM IN SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND PEOPLES

**Aidar Yu. Khabutdinov, Mileusha M. Khabutdinova,
Marina M. Imasheva**

Tatar Settlements of Kazan and Astrakhan in the Second Half of the 18th — Early 20th Centuries: Culture And Development 139

**Evgeniy A. Tyurin, Elena N. Savinova,
Alexandr R. Agababov**
The Islamic Factor in the Development of Modern Scotland:
Political and Socio-Cultural Aspects 159

Murad H. Abdullaev
Muslim Community of the Present-Day USA: Looking for Self-
Identity in the Multicultural Society 181

ISLAM AND EDUCATION

Anna I. Matochkina, Daria V. Ulanova
Information and Communication Technologies Concerning the
Online Education Course “Islam: History, Culture, Practice” 205

TRANSLATIONS

Natalia V. Efremova
Ibn Rushd. The Great Commentary on Aristotle’s “De Anima”
(Book III, comm. 17–19) 221

VOICES OF YOUTH

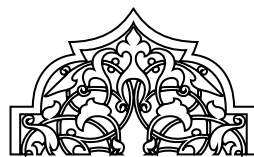
Elizaveta I. Smeshko
Sahrawi Refugees in Algeria: How Do “The People in Exile” Live? 243

REVIEWS

Irina N. Tartakovskaya
Connecting the Unconnectable: *Boroday S. Yu., Mukhetdinov D. V.*
Islamskaya feministeskaya germeneytika: idei i perspektivy //
Islamskaya mysl: traditsiya i sovremennost'. Vol. 4.
M.: Medina, 2020. P. 359–498. 256



ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-27-46



Т. К. Ибрагим

Институт востоковедения РАН, г. Москва

ОБ ИСТОРИЧНОСТИ НАДЖРАНСКОЙ ДЕПУТАЦИИ: СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПРЕДАНИЙ О СОСТАВЕ

ИБРАГИМ Тауфик Камель –

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

Институт востоковедения РАН

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

E-mail: nataufik@mail.ru

Аннотация. Статья продолжает начатый в четвёртом номере журнала за 2019 год анализ доминирующего в традиционной политико-правовой теологии тезиса о джизье как о дани с иноверцев, учрежденной ещё пророком Мухаммадом. Фактологическая база этого тезиса оспаривается применительно к трём парадигматическим прецедентам, на которые обычно ссылаются в обоснование учения о джизье, — договорам Пророка с христианами города Наджран, с иудеями и христианами при Табукском походе и с маджусами-зороастрийцами Бахрейна. Обсудив в предыдущем очерке вопрос об аутентичности с формально-хадисоведческой точки зрения (т. е. в аспекте иснада) преданий о наджранской депутации, автор переходит здесь к рассмотрению этих преданий уже в содержательном плане. Исследование ведётся в русле реформаторско-модернистского дискурса.

Ключевые слова: джизья, Наджран, политико-правовая теология ислама, ислам и христианство, мусульманское реформаторство, наджранская депутация.

Для цитирования: *Ибрагим Т. К.* Об историчности наджранской депутации: содержательный анализ преданий о составе // *Ислам в современном мире*, 2020; 2: 27–46;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-27-46

Статья поступила в редакцию: 03.04.2020

Статья принята к публикации: 01.06.2020

Согласно преобладающей концепции, на десятом году хиджры от наджранских христиан в Медину прибыла депутация, заключившая с Пророком соглашение о ежегодной дани в две тысячи одежд, первая половина из которых выдаётся в раджабе (7-м месяце года), вторая — в сафаре (2-м месяце); и вместе с посланцами, для получения джизьи, в Наджран был отправлен Абу Убайда. Как мы видели в предыдущем очерке, все предания на сей счёт не выдерживают проверку на достоверность в плане иснада; и формально этого вполне достаточно для нашей цели — показать беспочвенность ссылки на пророческую традицию в обоснование доктрины о джизье как о выкупе, выплачиваемом иноверцами за сохранение им жизни и за предоставление им права исповедовать свою религию. Но мы намерены подкрепить этот вывод в свете анализа собственно содержания релевантных преданий о наджранском посольстве, раскрывая их несостоятельность в аспекте и (1) этнической идентификации депутации в целом, и (2) имён и родоплеменной принадлежности её членов, и (3) титулов трёх её вождей, и (4) хронологии, и (5) заключённого договора. В первой части настоящего очерка обсуждаются первые три пункта.

1. Кого представляла депутация

В первом очерке было сказано, что классическая «Сира» Ибн Хишам (ум. 833) и другие источники сообщают о трёх депутациях наджранцев: (1) «христианская», анонимная, прибывшая к Пророку ещё в мекканский период его служения и после беседы с ним обратившаяся в ислам; (2) «христианская», представляющая хариситов (*бану ал-Харис ибн Ка'б*) и возглавленная *ас-Саййидом* (السَّيِّد), *ал-Акибом* (العَاقِب) и Епископом (الْأُسْقَف), которым после дискуссии с Пророком о природе Христа была предложена *мубахала* (مُبَاهَلَة; «молитва взаимного проклятия»), от каковой они отказались; (3) «мусульманская», позднемединская, от того же племени харис, которое приняло ислам после похода мусульман (под водительством Халида ибн ал-Валида) на Наджран.

Договор о джизье доминирующая концепция связывает со вторым посольством¹, относя его, как и третье, к десятому году.

Предание о первой депутации вызывает сильное сомнение прежде всего потому, что посланцев было два десятка, и все они остались инкогнито; а ведь речь идёт о ранних мусульманах, к тому же из числа христиан, и каждый из таковых, как говорится, «на счету». И раз наджранцы не остались в Мекке, то должны были вернуться домой; однако, как видно, все они бесследно исчезли — никто из них не дал о себе знать ни в связи со вторым посольством, ни во время похода Халида на Наджран.

В отношении второго и третьего посольств принципиально важным является следующее: от хариситов, с которыми обычно и отождествляются христиане Наджрана, в Медину, выходит, явились две абсолютно не связанные между собой депутации, притом почти одновременно, и каждая из них словно представляла всех наджранцев, — «христианская» и «мусульманская». На такую фундаментальную неувязку традиционные хадисоведы и историографы обычно закрывают глаза. Своего рода исключением выступает замечание Ибн ал-Каййима (ум. 1350), высказанное им касательно версии о миссии Али к наджранцам за сбором садаки/заката и джизьи². Как полагает богослов, среди наджранцев были как христиане, так и язычники (*уммиййун*); с первыми Пророк заключил договор о перемирии (глаг. *сāлаха*) [взамен на джизйу]; Халид же был отправлен ко вторым, каковые представляют собой хариситов и каковые приняли ислам; так что Али было поручено взимать садаку с мусульман и джизйу с христиан³.

Но для такого разведения между собой наджранских «хариситов» и «христиан» нет каких-либо оснований. Ведь в версии от Ибн Исхака (ум. 767), приведённой у Ибн Хишама, подчёркнуто говорится о членах христианской депутации как о хариситах (*فِي جَمَالِ رِجَالِ بَنِي الْحَارِثِ بْنِ كَعْبٍ*)⁴ — деталь, которую, заметим, Ибн ал-Каййим опускает, воспроизведя означенную версию! Более того, во всех версиях предания о христианской депутации и оговорённой с ней «джизье» посланцы-христиане фигурируют как представляющие Наджран в целом, и об этом свидетельствует текст вручённой им грамоты от Пророка, где упоминается о его покровительстве не только над Наджраном, но и над округом (*хāшййа*) его. Показательно здесь и то, что в своем комментарии к указанному рассказу Ибн Хишама<Ибн Исхака о христианской депутации ас-Сухайли

¹ Правда, у самого Ибн-Хишама не упоминается о джизье.

² Об этой миссии см.: Ибрагим Т. К. Джизья как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 4. С. 123, 127, 131.

³ *Ибн ал-Каййим*. Зад ал-ма'ад. Т. 3. Бейрут: Му'ассасат ар-Рисāла, 1991. С. 645–646.

⁴ *Ибн Хишам*. Ас-Сйра ан-набавийа. Т. 1. Бейрут, б. г. С. 574.

(ум. 1185) идентифицирует наджранцев как хариситов¹; а у Ибн Хазма (ум. 1064) говорится о хариситах как о «сплошных» (*куллу-хум*) христианах². В этом отношении весьма символично, что по имени эпони́ма этого племени христианская традиция называет главу мучеников Наджрана³ (коранические *асхāб ал-ухдūd?*), ныне считающегося покровителем-заступником христиан Аравийского полуострова.

Отождествляя наджранцев-язычников с хариситами, Ибн ал-Каййим словно не обращает внимания и на следующее основополагающее обстоятельство: ведь в таком случае христиане Наджрана остаются без этнической идентификации!

С согласованием преданий о двух депутациях не лучшим образом обстоит дело и в исследовательской литературе. Так, в книге С. ал-Мубаракфури о жизни Пророка⁴ сначала говорится о депутации из Наджрана (района, чье «население исповедовало христианство»), но без какого-либо упоминания об этнической/племенной принадлежности как населения района вообще, так и посланцев; поход же Халида и последовавшая за ним наджранская депутация («мусульманская») связывается с племенем абдалмадан, «[обитавшим] в Наджране»⁵. Таким образом, полагаем, автор вознамерился сгладить неувязку с двумя посольствами от хариситов, опуская упоминание о самом племени; и при этом как бы не замечая даже того факта, что главная фигура во втором посольстве — Кайс ибн ал-Хусайн, которого Пророк, собственно, и назначил правителем хариситов, принадлежит не к означенному роду абдалмадан, а к роду канан.

Кроме того, если наджранский район — христианский, а посланцы-христиане заключили договор от имени его обитателей вообще, то непонятно, откуда взялись эти абдалмаданиты, о конфессиональной принадлежности которых автор умалчивает, и это при том, что именно абдалмаданиты нередко выступают в качестве главных представителей христианства в Наджране того времени!⁶ Любопытно и то, что в первоначальной/пространной версии своего сочинения ал-Мубаракфури, рассказывая о посольствах к Пророку, сначала останавливается на

¹ *Ас-Сухайли*. Ар-Рауд ал-Унуф. Т. 3. Бейрут, 1997. С. 3. Возможно, речь идёт о харисе как о титульном племени.

² *Ибн Хазм*. Джамхарат ансāб ал-‘араб. Каир, 1982. С. 491.

³ В русской традиции известен как Арефа Награнский.

⁴ *Раудат ал-ануār* — сокращённая версия книги *Ар-Рахик аль-махтūм*, лауреата первой премии конкурса сочинений по *Суре*, организованного Всемирной исламской лигой (*Рабитат ал-‘алам ал-ислāми*; 1976 г.); обе версии впоследствии многократно переиздавались и широко тиражировались.

⁵ *Ал-Мубаракфури*. Раудат ал-ануār фи сйрат ан-Наби аль-мухтār. Эр-Рияд, 1432 х. С. 332–334, С. 340–341.

⁶ *Ал-Исфакани*. Китāб ал-агāни. Т. 12. Бейрут, 1994. С. 268; *Йакут ал-Хамави*. Му’джам ал-булдāн. Т. 2. Бейрут, 1977. С. 538–539 (ст.: ذئير نَجْرَان); т. 5. С. 268–269 (ст.: نَجْرَان); *Ибн Халдун*. Тāрих. Т. 4. Бейрут, 2000. С. 289.

некоторых из них, включая делегацию от наджранцев-христиан, а потом перечисляет ряд других, и в этом перечне фигурирует депутация не от абдалмаданитов, а от хариситов!¹

Близкая к предположенной Ибн ал-Каййимом трактовка встречается у У. М. Уотта², только здесь христиане идентифицируются как собственно горожане-«наджранцы», а хариситы — с обитающим в окрестностях[города?] племенем. Как он пишет, эти христиане суть «жители города Наджран», «которые иногда называют себя *наджран*, словно это является названием племени», и они «проживали среди» племени харис, «большая часть которого были язычниками»³. Таким образом, игнорируя свидетельство Ибн Хишама и других авторов об этих христианах как о хариситах и, более того, не ссылаясь на какие-либо источники, исследователь атрибутирует означенным христианам особую этноплеменную принадлежность — «наджраниты». А хариситы, «среди которых проживали» эти наджраниты, объявляются преимущественно язычниками, хотя, как указывает сам автор, Пророк написал письмо/грамоту «епископу хариситов и [другим] епископам Наджрана»!⁴

Исследователь далее сообщает о явившемся к Пророку посольстве наджранских христиан во главе с ас-Саййидом и другими вождями, а также об оговоренной с Пророком ежегодной джизье; но о «мусульманском» посольстве хариситов почему-то никак не упоминает! Более того, в рамках рассказа о «походе Халида в Наджран» (в том же десятом году) говорится, что этот поход «закончился обращением племени в ислам»⁵ — и как бы ни идентифицировать данное «племя» (в качестве собственно христиан-«наджранитов» или таковых вместе с хариситами-язычниками города и/или его окрестностей), под большим вопросом остаются те «христиане» Наджрана, которые заключили с Пророком договор о джизье!

«Мусульманская» депутация от хариситов полностью игнорируется и в фундаментальной книге М. Б. Пиотровского «Южная Аравия в раннее Средневековье». Здесь о христианах города Наджран времён Пророка сообщается как о возглавляемых лицами из рода абдалмадан, который

¹ Ал-Мубаракфури. Ар-Рахйк ал-махтум. Каир, 1991. С. 526–537.

² В книге «Muhammad at Medina» (Oxford, 1956); русский перевод: «Мухаммад в Медине» (М., 2007).

³ Уотт У. М. Мухаммад в Медине. М.: Диля, 2007. С. 142; в оригинале: «...group of Christians, those of the town of Najran (who are them selves also sometimes called 'Najran' as if it were a tribal name)...»

⁴ Ибн Са'д. Китаб ат-табакат ал-кабир. Т. 1. Каир, 2001. С. 22. В оригинале книги Уотта — «to the bishop of B. al-Narith b. Ka'b and the bishops of Najran» (p. 127); русский перевод не совсем точен: «епископу бану-л-харис б. Ка'б и епископам бану (sic! — Т. И.) наджран» (с. 142). Возможно, вставка бану произошла под влиянием утверждения автора книги о «наджране» словно как об этнониме.

⁵ Уотт У. М. Мухаммад в Медине. С. 142; в оригинале: «...have resulted in the conversion of the tribe» (p. 124).

входил в племенное объединение харис, обитавшее в этом городе и вокруг него; в качестве «господ» знаменитого храма, наджранской Каабы, упоминаются, помимо Йазида ибн Абдалмадана, член того же рода Абд ал-Масих — «последний хранитель Каабы», «одна из главных фигур в рассказе о посольстве наджранцев к Мухаммаду»¹. Мимоходом это «христианское» посольство упоминается ещё дважды — в связи с разъяснением титула *‘акиб* и определением конфессиональной принадлежности наджранских христиан². Но к самому рассказу об означенном посольстве исследователь подходит достаточно критически³. Фактически в этом духе автор отзывается и в отношении текста договора Пророка с наджранцами о джизье, хотя текст договора и квалифицируется им как «достоверный»⁴. Заключение же договора практически привязывается к походу Халида: «при приближении войска Халида б. ал-Валида к Наджрану жители города покорились на условиях приятного для христиан договора»⁵.

Такая привязка скорее является исследовательской интерпретацией, ибо в цитируемых на сей счёт первоисточниках (*Футуḥ* ал-Балазури и *Табакāt* Ибн Сада) она отсутствует. Как игнорирование последовавшего за указанным походом «мусульманского» посольства в Медину, так и фактическая замена этого посольства на «христианское»⁶, нам представляются неоправданными — хотя бы потому, что в преданиях о «мусульманской» депутатии (притом у тех же ал-Балазури и Ибн Сада, не говоря уже об Ибн Хишаме) фигурирует вышеупомянутый вождь рода абдалмадан — Йазид⁷; и раз этот вождь/род обратился в ислам, то повиснут в воздухе те «христиане» Наджрана, с которыми должен быть связан пресловутый договор о джизье.

¹ Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее Средневековье. М.: Наука, 1985. С. 22, 108–110.

² Там же. С. 78, 165.

³ «Существует предание о приезде к Пророку наджранской делегации... и обращенных друг к другу заклинаниях (*мубāхала*)... Предание едва ли можно признать подлинным полностью, но также едва ли есть основания сомневаться в том, что какие-то контакты с наджранскими христианами имели место» (Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее Средневековье. С. 166).

⁴ «...наджранский договор в виде того текста, который дошёл до нас, представляется достоверным, он содержит немало характерных реалий и в целом, без сомнения, восходит к реальному соглашению и, видимо, к действительному тексту» (Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее Средневековье. С. 179).

⁵ Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее Средневековье. С. 26.

⁶ Помимо цитируемого выше текста мы не нашли у М. Б. Пиотровского более экспликативной увязки «христианской» депутатии с походом Халида; но в «Истории Халифата» О. Г. Большакова (Т. 1. С. 178, 266 — примеч. 150) исследователю атрибутируется такая увязка («М. Б. Пиотровский... связывает прибытие этой делегации с появлением Халида под стенами города»), с отсылкой к более ранней работе исследователя (к с. 19 статьи «Пророческое движение в Аравии VII в.», в сб.: «Ислам: религия, общество, государство». М., 1984. С. 19–27); однако в означенной работе это посольство не освещается; возможно, произошла описка/опечатка с нумерацией источников.

⁷ И/или его брат Абдаллах; см.: *Ибн Хишам*. Ас-Сйра ан-набавийя. Т. 2. С. 592–596 / 123 (здесь и ниже после косой черты указывается страница нашего первого очерка); *Ибн Сад*. Китаб ат-табакāt ал-кабир. Т. 1. С. 292–293 / 124; *ал-Балазури*. Ансāб ал-ашраф. Т. 1. Бейрут, 1996. С. 492.

Данную увязку «христианского» посольства с походом Халида¹ критикует О. Г. Большаков, у которого наблюдается ещё более радикальное, сравнительно с У. М. Уоттом, размежевание «хариситов» и «наджранцев». Охарактеризовав Наджран как «крупнейший торговый и политический центр Северного Йемена», автор «Истории Халифата» сначала сообщает об отправлении Халида «в область Наджрана» для обращения хариситов в ислам, об успешной миссии Халида и о его возвращении вместе с депутацией хариситов (т. е. «мусульманское» посольство) в Медину в конце шавваля/января 632 г. Далее говорится о посольстве «наджранцев» (т. е. о «христианском» посольстве) в Медину, об их отклонении предложения перейти в ислам, догматических спорах с Пророком, отказе от мубахали и последующем за этим согласии заключить договор о [дани]².

Хотя исследователь и критикует (в примечании) увязку христианского посольства с походом Халида, но рассказ об этом посольстве сразу после упоминания об отряде Халида скорее склоняет читателя именно к такой увязке. Ведь получается, что то было своего рода актом устрашения — отряд Халида сначала появился «у стен» Наджрана, потом, обойдя его, двинулся дальше к обитающим в окрестностях города хариситам и подчинил их³. По этой логике, однако, наджранские христиане должны были отправиться в Медину для заключения договора о дани. Вместе с тем из сведений о посольстве (в изложении самого О. Г. Большакова) следует, что они, скорее, прибыли не в поисках какого-то компромисса, а практически для ведения догматических споров, что, собственно, и спровоцировало вызов/мубахалу, отказ от которого и обернулся обложением их данью.

Кроме того, из приведенных самим автором хронологических сведений (в примечаниях) о походе Халида и посольстве наджранцев вытекает, что христиане должны были следовать к Пророку ещё прежде прибытия Халида в Наджран (и, возможно, даже до выступления его отряда из Медины): Халид отправился в четвёртом месяце или пятом (раби II или джумада I); соответственно договору первую половину оговоренной ежегодной дани (в тысячу одежд) наджранцы должны выдавать в предстоящем седьмом месяце (раджаб), а значит, как заключает исследователь, договор был составлен ещё раньше⁴; остаётся добавить, что наджранская депутация должна была вернуться домой к указанной дате (для сбора означенной дани), а путь между двумя городами занимает месяц в одну сторону.

¹ См. наше примечание 6 на стр. 32.

² Большаков О. Г. История Халифата. Т. 1. М.: Наука, 1989. С. 178–179.

³ Там же. С. 266 (примеч. № 149). В этом примечании приводится версия о сражении с хариситами и разгроме их.

⁴ Большаков О. Г. История Халифата. С. 266 (примеч. 148 и 154).

Раз так, то выходит, Пророк заключил с представителями «политического центра» Северного Йемена договор, по которому «Наджран и его округ получают покровительство Аллаха и опеку Мухаммада»¹, а потом в тот же округ посылает военный отряд. Весьма странным выглядит и то, как «центр» остался абсолютно безучастным к развернувшимся в окрестностях событиям, связанным с появлением там мусульманского отряда.

Здесь возникает тот же принципиально важный вопрос касательно фактически полного умолчания о «мусульманском» посольстве, с которым, как было уже отмечено, предания соотносят исламизацию наджранцев, включая представителей рода абдалмадан — рода, который, по М. Б. Пиотровскому (вслед за соответствующими мусульманскими источниками) стоял в главе наджранских христиан.

В свете изложенного явствует, к каким апориям приводит принятие преданий о двух наджранских посольствах, «мусульманском» и «христианском». Отмеченная проблематичность — в плане этнической идентификации — второй депутации ещё больше усугубляется, если внимательно присматриваться к сведениям об этноплеменной принадлежности её членов.

2. Об именах посланцев и их родоплеменной принадлежности.

Касательно сведений на сей счёт. Даже неспециалисту сразу бросается в глаза огромная разница между двумя депутациями. В данной у Ибн Хишама, Ибн Сада и других историографов справке о «мусульманском» посольстве все участники (как, собственно, то и характерно для классической арабо-мусульманской историографии) обозначены по имени и отчеству (эквиваленту фамилии) и с указанием, помимо племенной идентификации (в данном случае — как «хариситы»), также и родовой принадлежности: Кайс ибн ал-Хусайн/Зу-л-Гусса (прозвище отца указывает на данное семейство, выделившееся внутри рода зийад), Йазид ибн Абдалмадан и/или его брат Абдаллах (отец — эпоним данного рода), Йазид ибн ал-Мухаджжал (здесь также отец является эпонимом), Абдаллах ибн Курад из рода зийад, Шаддад ибн Абдаллах из рода канан и Амр ибн Абдаллах из рода дибаб. Все означенные лица/роды хорошо известны и в иных контекстах широко представлены в мусульманской историографии (в частности, к Абдаллаху ибн Абдалмадану ведёт свою родословную Райта — мать Абу-л-Аббаса, основателя аббасидской династии).

¹ *Большаков О. Г. История Халифата. С. 179.*

Диаметрально противоположной выглядит ситуация в случае с христианской депутацией¹.

Согласно классической *Cure* (от Ибн Хишама)², в делегации наджранцев-хариситов было шестьдесят человек, включая четырнадцать представителей знати, а во главе стояли трое: *ас-Саййид* (السَّيِّد), *ал-Акиб* (العَاقِب) и *ал-Ускуф/Епископ* (الْأُسْقُف); об этих трёх эпитетах-титулах будет сказано ниже). Здесь приводятся имена всех четырнадцати знатных особ; но, как то ни странно, за исключением Епископа, фигурирующего под именем и отчеством/фамилией (Абу Хариса ибн Алкама/أبو حَارِثَةَ, (بن عَلَقْمَةَ), все они обозначены только по имени: *ал-Акиб* — Абд ал-Масих («Раб Христа», عَبْدُ الْمَسِيح); *ас-Саййид* — ал-Айхам (الْأَيْهَم); остальные одиннадцать — Аус (أَوْس), ал-Харис (الْحَارِث), Зайд (زَيْد), Кайс (قَيْس), Йазид (يَزِيد), Набих (نَبِيْه), Хувайлид (خُوَيْلِد), Амр (عَمْرُو), Халид (خَالِد), Абдаллах (عبد الله), Йуханнас (Йоанн; يُوحَنَس)!³

В данном же у Ибн Сада списке из четырнадцати знатных лиц сначала идут ал-Акиб и Епископ, вместе с последним указывается его брат по имени Курз (كُرْز), далее названы ещё восемь (!) человек: *ас-Саййид* и Аус, сыны ал-Хариса (السَّيِّد وَأَوْس ابْنَا الْحَارِث); очевидно — опущение имени ал-Айхам и некорректная амальгама двух имён с третьим), Зайд ибн Кайс (также амальгама!), Шайба (شَيْبَةَ; вместо имени Наби-ху Ибн Хишама; одно из них, надо полагать, является некорректным чтением другого), Хувайлид, Халид, Амр, Убайдаллах (вместо Абдаллаха в первом списке)⁴.

Ещё более невероятной выглядит информация о родо-племенной принадлежности, ибо она обозначена только в отношении Епископа. Но последний, оказывается, вовсе не принадлежит к числу хариситов, а относится к племени бакр ибн ваил (بَكْرُ بْنُ وَائِلَ), [ветви племени рабийя (رَبِيعَةَ), обитавшей на севере Сирии и Ирака]. А Ибн Сад уточняет: иноплеменником был и первый из трёх вождей — ал-Акиб — из племени кинда⁵. Таким образом, и у Ибн Хишама, и у Ибн Сада ни один из членов депутации чётко не соотнесён с определённым родом племени харис!

К тому же главные два из трёх руководителей представлены как не-выходцы из хариситов. А третий из этих руководителей, *ас-Саййид*, квалифицируемый в качестве просто «предводителя похода/каравана»⁶, у Ибн Хишама фигурирует под именем ал-Айхам (الْأَيْهَم; версии:

¹ За исключением, естественно, версий, в которых к абдалмаданитам возводят глав христианской депутации.

² Ибн Хишам. *Ас-Сйра ан-набавийя*. Т. 1. С. 573–575 / 121.

³ У Ибн Сада.

⁴ Ибн Сад. *Китаб ат-табакат аль-кабир*. Т. 1. С. 307 / 124.

⁵ Там же.

⁶ У Ибн Сада — (صَاحِبُ رَحْلِهِمْ); у Ибн Хишама — (مُجْتَمِعِهِمْ/مُجْتَمَعِهِمْ), все три описания обычно трактуются как выражающие данную функцию.

ал-Абхам/الْأَبْهَم, аль-Атхам/الْأَتْهَم). У Ибн Сада же, при перечислении имён 14 знатных посланцев, *ас-Саййид* предстоит скорее как имя (вместе с Аусом даны как «сыны ал-Хариса»), но потом, при обозначении трёх вождей, *ас-Саййид* уже рукополагается титулам *ал-Акиб* и *ал-Ускуф*/Епископ. И помимо указанной неопределённости в его имени, некорректного обозначения его как «сына ал-Хариса» и других неувязок, о которых будет сказано ниже, вопрос остаётся открытым в смысле его родо-племенной принадлежности.

Итак, все три «вождя» хариситов проблемны в аспекте этнической идентификации. К этому добавим, что вне рассказа о пресловутом посольстве ни один из них больше нигде не упоминается; и никаких следов как этих трёх персон, так и всех других «посланцев», не встречается в последующих родословных ни хариситов, ни «наджранцев/наджранитов» (согласно иным идентификациям), ни других племён (бакр ибн ваил, рабийа, кинда), к которым причисляют некоторых из них («ал-Акиба» и «Епископа»).

И совсем неуклюжей выглядит попытка такого видного исламоведа, как У. М. Уотт, привязать «ас-Саййида» к хариситам: в фигурирующей у Ибн Сада фразе, где об ас-Саййиде вместе с Аусом говорится как о «сынах ал-Хариса», последнее обозначение, по мнению исследователя, «может означать принадлежность к племени ал-харис»¹. Помимо того, что данное предположение весьма спорно с точки зрения традиционной манеры передачи племенной принадлежности, оно также уязвимо в свете указанного выше замечания о происхождении этого обозначения (как некорректной амальгамы). Кроме того, такая племенная идентификация этого персонажа не очень хорошо вписывается в концепцию самого У. М. Уотта, противопоставляющую хариситов-язычников «наджранитам»-христианам. Создаётся впечатление, что исследователь, столкнувшись с информацией о двух из трёх вождей «наджранитов» как об иноплеменниках, посчитал, что третий должен иметь имманентное отношение к «наджранитам» — иначе история о посольстве предстоит как малоправдоподобная.

3. *Ас-Саййид, ал-Акиб и ал-Ускуф*

В первом очерке указывалось, что в шестикнижной *Сунне*, свидетельства которой считаются наиболее достоверными, практически нет сведений о христианской депутации. Лишь у ал-Бухари упоминается о прибытии к Пророку «двух владык (ед. *sāhib*) Наджрана (صاحبا نجران)» — *ал-Акиба* и *ас-Саййида*, вызвавших его на испытание через молитву

¹ Уотт У. М. Мухаммад в Медине. С. 142.

взаимного проклятия [мубахалу] (№ 4380)¹. О родо-племенной и религиозной принадлежности этих двух лиц в хадисе ничего не говорится, а обозначения *ал-Акиб* и *ас-Саййид* здесь скорее подобает трактовать как эпитеты-титулы. У Ибн Хишама же, как и у Ибн Сада, вместо двух вождей названы трое — *ал-Акиб*, *ас-Саййид* и *ал-Ускуф/Епископ*; и именно такая версия является наиболее распространённой.

Предание о таком своего рода триумвирате обрекает на неудачу любого автора, признающего аутентичность соответствующих преданий и на их основе пытающегося нарисовать хотя бы близкую к правдоподобной картину означенного посольства. Ведь речь идёт о крупнейшем центре аравийского христианства, и именно духовный наставник наджранцев — Епископ — должен был бы стоять в центре внимания², тогда как в данной версии ему отведена второстепенная роль³. А для авторов, ориентирующихся на традиционную хадисоведческую парадигму, согласно которой *Сахих* *ал-Бухари* является надёжнейшим сводом преданий о Пророке, — для таких авторов абсолютно непонятным должно выглядеть умалчивание *ал-Бухари* об Епископе.

Далее, настоящую головную боль доставляет задача определить, что выражают титулы «*ал-Акиб*» и «*ас-Саййид*». Ведь в Аравии того времени эпитет «*саййид*» обычно прилагался к главе племени/рода, а «*вождь похода*» (военного или мирного) обозначался как *kā'id* (قَائِد), *ra'īs* (رئيس), и др. В предании же о наджранском посольстве «*ас-Саййид*» фигурирует в качестве начальника каравана, а *ал-Акиб* представлен как «*их амйр/начальник и советчик, мнению которого они следуют*»⁴.

Кроме того, однокоренной с термином *'акиб* глагол передаёт смысл «следовать, идти вслед». Касательно хадиса [от *ал-Бухари*] Ибн *ал-Асир* (ум. 1210) в известном словаре по лексике хадисов отмечает, что «*ал-Акиб* следует за (يَتْلُو) *ас-Саййидом*»⁵. В этом духе свидетельствует и Ибн Манзур (ум. 1311), автор классического словаря арабского языка,

¹ Свод *ал-Бухари* цитируется по номеру хадиса согласно изданию: [*ал-Бухари*]. *Сахих* *ал-Бухарй*. Дамаск–Бейрут: Дар Ибн Касир, 2002.

² Да и в версиях о письмах/грамотах Пророка наджранцам именно Епископ фигурирует как глава: «Епископу хариситов (*бану ал-Харис ибн Ка'б*) и [другим] епископам Наджрана» (*Ибн Сад*. *Китаб ат-табакат ал-кабир*. Т. 1. С. 229 / 125); «Епископу Наджрана и людям Наджрана» (*ал-Байхаки*, *Дала'ил ан-нубувва*. Т. 5. С. 385 / 127); «Епископу Абу-л-Харису и всем [другим] епископам Наджрана» (Там же. С. 391 / 127).

³ В версии от Ибн Сада не уточняется, кто из посланцев участвовал в беседе с Пророком; но в рассказе о второй беседе фигурируют «Абд ал-Масих и двое из их авторитетных людей (يَوْذَنُ مَن نَّالَ جُنَّةً)». У Ибн Хишама сначала тремя главами депутации названы *ал-Акиб*, *ас-Саййид* и Епископ; перед началом рассказа о беседе с Пророком в качестве участников упоминаются Епископ, *ал-Акиб* и *ас-Саййид*; после же повествования о беседе говорится, что с Пророком беседовали «двое (! — Т. И.) ученых» (*хабаран/نارِبَخ*; заметим, что в начале рассказа о депутации именно Епископ и обозначен в качестве *хабра* хариситов — *м_х_р_б_х*); за ответом на предложение Пророка о мубахале посланцы обратились к *ал-Акибу*, который и предложил отказаться от мубахали, заключив мирный договор.

⁴ У Ибн Хишама — «أَمِيرُهُمْ وَصَاحِبُ مَشُورَتِهِمْ وَذُو رَأْيِهِمْ وَصَاحِبُ مَشُورَتِهِمْ»; у Ибн Сада — «أَمِيرُهُمْ وَالَّذِي يَصْدُرُّونَ عَنْ رَأْيِهِ».

⁵ *Ибн ал-Асир*. *Ан-Нихайа фи гариб ал-хадис*. Т. 3. Бейрут, 1979. С. 368 (ст.: عقب).

цитируя начало указанного хадиса: *ал-‘Акиб* — это «тот, кто ниже» (الَّذِي (دُونَ) *ас-Саййида* (السَّيِّدِ), или «тот, кто следует за ним» (الَّذِي يَتْلُوهُ), «кто замещает его» (يَخْلُفُهُ)¹. В противоположном иерархическом порядке эти два вождя фигурируют в хадисе от *ал-Бухари* (جَاءَ الْعَاقِبُ وَالسَّيِّدُ صَاحِبًا نَجْرَانًا) и в версиях от *Ибн Хишама* и *Ибн Сада*!

Обращает на себя внимание и тот факт, что в обоих упомянутых словарях начало хадиса [от *ал-Бухари*] воспроизводится с переменной в нём местами имён *ал-Акиба* и *ас-Саййида*. С этой переменной имен текст хадиса воспроизводится также в знаменитом комментарии *ал-Аскалани* (ум. 1449) к своду *ал-Бухари*², что явно свидетельствует о последующей «редактуре» хадиса в самом своде *ал-Бухари* в соответствии с указанной трактовкой титула «*ал-Акиб*» как нижестоящего по сравнению с титулом «*ас-Саййид*»³. Кроме того, в одной из версий у *Ибн Сада* о христианской депутации к Пророку⁴, а также в более позднем свидетельстве, относящемся уже к временам правления халифа *Усмана*, *ал-Акиб* идёт в паре не с *ас-Саййидом*, а с *Епископом*⁵; и это более склоняет к отождествлению *ас-Саййида* с *Епископом* в хадисе от *ал-Бухари*.

Но даже если сосредоточиться только на версии от *Ибн Хишама* и близкой к ней версии от *Ибн Сада*, то, как видно из следующих примеров, приводимых в исследовательской литературе, никакая правдоподобная идентификация не вырисовывается.

По *ал-Мубаракфури*, за *ал-Акибом* было закреплено [государственное] правление (الإمارة والحكومة; *хукӯма* может обозначать также судебную власть), за *ас-Саййидом* — культурные и политические дела (الأمور الثقافية), за *Епископом* — религиозное лидерство и духовное водительство (الزعامة الدينية والقيادة الروحية)⁶. Непонятно только: (1) откуда взята такая информация, (2) как указанная функция *ас-Саййида* согласуется с данной у *Ибн Хишама* и *Ибн Сада* справкой и (3) чем отличаются «политические» дела, отнесённые к прерогативам *ас-Саййида*, от дел, за которые отвечает *ал-Акиб*?!

О трёх наджранских вождях *У. М. Уотт* пишет со ссылкой на *Ибн Сада*. По-видимому, фигурирующую у историографа характеристику «*ас-Саййида*» в качестве командующего исследователь нашёл неадекватной, посему не стал говорить об этой должности, ограничившись указанием на филологическое значение данного титула — *the master* («господин»). Касательно же «*ал-Акиба*» он высказывает предположение,

¹ *Ибн Манзур*. Лисан ал-‘араб. Т. 8. Бейрут, б. г. С. 614 (ст.: بَقِيَ).

² *Аль-Аскалани*. Фатх ал-Бәрий би шарх Сахих ал-Бухарӣ. Т. 8. Эр-Рияд, 2000. С. 118. (к № 4380).

³ Как увидим во второй части, именно в таком порядке — *ас-Саййид*, а потом *ал-Акиб* — главы депутации фигурируют в некоторых параллельных версиях.

⁴ *Ибн Сад*. Китаб ат-Табакат ал-кабир. Т. 6. С. 406.

⁵ *Абу Йусуф*. Китаб ал-Харадж. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 74; здесь *ал-‘акиб* передан как «вождь».

⁶ *Ал-Мубаракфури*. Ар-Рахик аль-махтум. С. 532.

что под этим титулом, скорее всего, подразумевается *civil governor* («гражданский правитель»). При этом само слово *'акиб* передается им как *lieutenant* («заместитель»), но без каких-либо разъяснений на сей счёт (чей заместитель?), тогда как у Ибн Сада ал-Акиб изображается в качестве главного предводителя.

Как мы отметили выше, М. Б. Пиотровский в целом критически оценивает предания о йеменских посольствах к Пророку, включая наджранское. Об ас-Саййиде он и вовсе не упоминает; и не исключено, что такое игнорирование обусловлено тем, что данный титул, как на это указывает сам исследователь в других своих работах¹, обычно обозначал главу племени. Но исследователь, как нам представляется, недостаточно критически подошёл к сведениям о двух других вождях. Так, говоря о структуре власти в Йемене, он отмечает, что в городах иногда управлял царский наместник, обозначавшийся как *'qb*; и в связи с этим указывает, что фигурирующий в наджранской делегации *ал-Акиб* «был преемником прежних наместников, давно уже ставших представителями горожан, а не царей Зафара и Саны»². Однако в свете другой идентификации, данной автором в контексте рассуждения о наджранской Каабе, указанная трактовка титула выглядит скорее как исследовательская гипотеза, поскольку в качестве хранителя святыни представлен именно *ал-Акиб Абд ал-Масих*³, который здесь отнесён к вышеупомянутому роду абдалмадан из племени харис (тогда как у Ибн Хишама и Ибн Сада о нем говорится как о киндите). Особо важным является то, что вместо трёх вождей депутации вырисовывается один, в своем лице объединяющий и духовную власть, и светскую; и такая квалификация главы Наджрана нам представляется более адекватной, но она не согласуется с доминирующей версией предания о вождях наджранской депутации.

К вопросу о личности Абд ал-Масиха мы вернёмся чуть ниже, а пока обратимся к ещё одной исследовательской трактовке трёх титулов. В «Истории Халифата» О. Г. Большакова вместо *'акиб* (عَاقِب) фигурирует *ақид* (عَقِيد — Т. И.), причем этот титул прилагается ко всем трём вождям, которые представлены как «киндит Абдалмасих, епископ Абу-л-Харис б. Алкама и сейид Курз б. Алкама»⁴. Никаких уточнений касательно

¹ См., например: Пиотровский М. Б. О природе власти Мухаммада // Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах (История и современность). СПб.: Наука, 1984. С. 7.

² Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее Средневековье. С. 78.

³ Там же. С. 108–109.

⁴ Большаков О. Г. История Халифата. Т. 1. С. 178, 266 (примеч. 151). В этом примечании поясняется: «Ақид (или *қ'ид*) — вождь, выбираемый на время войны, военачальник». Далее здесь указывается, что у Ибн Сада же «Ал-акид — это их амир и советчик...», «а командующим походом он называется сейида». Полагаем, здесь имела место описка при воспроизведении слова «عَقِيد» в словах Ибн Сада.

статуса первого и третьего вождей не приводится¹; и не ясно, откуда взята информация о Курзе² как о третьем вожде и «сейиде», ибо в качестве источника исследователь указывает только сочинение Ибн Сада, а там, как было сказано, дана совершенно иная идентификация.

Касательно Абд ал-Масиха отметим следующее. О его историчности говорит крупный французский исламовед Луи Массиньон (1883–1962) в своей классической работе о наджранском посольстве «La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fatima». Эта работа особо примечательна тем, что в ней «мусульманское» посольство фактически аннулируется, а её главные персонажи (Кайс ибн ал-Хусайн и Йазид ибн Абдалмадан) включаются в состав «христианской» депутации³. К амальгаме рассказов об указанных депутациях присоединяется ещё одно предание (с нашей точки зрения, абсолютно легендарное) о появлении хариситов в Наджране. По данному преданию, наджранскую Святыню (قُبَّةُ نَجْرَان) воздвиг некий Абд ал-Масих, на чьей дочери женился харисит по имени Йазид ибн Абдалмадан, который после смерти тестя наследовал его владение, став первым хариситом, обосновавшимся в этом городе⁴.

Как полагает Л. Массиньон, Абд ал-Масих, возглавивший наджранскую депутацию в качестве ал-акиба, есть реальная, историческая личность, ибо он выступает отцом Рухаймы, а та — женой Абдаллаха ибн Абдалмадана⁵ и бабушкой Райты, матери первого аббасидского халифа⁶. Но ведь такая идентификация несостоятельна хотя бы потому, что фигурирующие в указанном предании наджранец по имени Абд ал-Масих и харисит по имени Йазид ибн Абдалмадан никак не могут быть отнесены к современникам Пророка, раз с их

¹ См. наше примечание 2 на стр. 37.

² По Ибн Хишаму (ас-Сира ан-набавийя. Т. 1. С. 573 / 121), Курз (др. чтение: Куз) ибн Алкама — брат епископа.

³ Видимо, исследователь здесь ориентировался на предание от шиитского автора Ибн Таууса (ум. 1266), в этом аспекте одиночное; о нём см.: *ал-Маджлиси*. Бихар аль-ануар. Т. 21. Бейрут, 1983. С. 286–325 / 129.

⁴ Об этом, в частности, рассказано в знаменитой литературной антологии ал-Исфахани (ум. 967) «Книга песен» (*Китаб ал-агани*. Т. 12. С. 268), а также в географическом словаре «Муджам ал-булдан» (Т. 5. С. 268–269 — ст.: نَجْرَان) Йакут ал-Хамави (ум. 1229).

Как передают оба автора, Рухайма родила Йазиду сына — Абдаллаха. Во втором источнике далее сообщается о смерти Абдаллаха; и эта деталь, очевидно, призвана объяснить то, что в наследстве владение Абд ал-Масиха перешло не к внуку, а к зятю. У ал-Исфахани за упоминанием о рождении Абдаллаха ибн Йазид сразу следует: «И они — в Куфе» (فهم بالكوفة). В другом источнике (Фолдат / رهيمية / عبد الله بن يزيد، فهم بالكوفة) Йакут ал-Хамави (ум. 1229). Имеются в виду переселившиеся из Наджрана в район Куфы при халифе Умаре [хариситы, потомки Йазидов]. Некорректное отождествление двух депутатов и, по-видимому, неадекватная трактовка последнего свидетельства оборачивается у Л. Массиньона не одной исторической коллизией: в частности, Йазид ибн Абдалмадан (который, по мусульманской историографии, принял ислам на десятом году хиджры или — и это преобладающая версия — умер раньше) включается им в число переселённых в Куфу наджранцев (см.: *Massignon L. La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fatima // Massignon L. Opera Minora*. Т. 1. Beirut: Dar al-Ma'aref, 1963. P. 559).

⁵ По Ибн Саду, напомним, этот Абдаллах — брат Йазидов ибн Абдалмадана, также прибывшего в составе «мусульманской» депутации.

⁶ *Massignon L. La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fatima*. P. 556.

именами связано появление хариситов в Наджране. Да и в самом этом предании зятем Абд ал-Масиха назван не Абдаллах ибн Абдалмадан, а тезка его брата — Йазид ибн Абдалмадан; и общепринятая генеалогия возводит означенную Райту исключительно к Абдаллаху ибн Абдалмадану, без упоминания о какой-либо её праматери из потомков Абд ал-Масиха.

По нашему мнению, именно эти персонажи — Абд ал-Масих и Йазид из указанного предания об обосновании хариситов в Наджране — могут подразумеваться в стихах поэта ал-Аши (ум. 629) о трёх (наряду с неким Кайсом) «господах» (*arḥāb*) наджранской Каабы — стихах, о которых упоминает М. Б. Пиотровский, со ссылкой на Йакута ал-Хамави, и которые — видимо, не без влияния трактовки Л. Массиньона — были интерпретированы как относящиеся к их тезкам из числа членов наджранских депутатий. С такой увязкой диссонирует и приведённое тем же Йакутом перед данными стихами свидетельство, по которому к Пророку от наджранских христиан явились «*ал-Акиб, ас-Сайид и Илийа* (Илия; إيليا), епископ Наджрана»¹.

На примере Абд ал-Масиха, Епископа/ал-Акиба наджранцев ярче всего обнаруживается оправданность скепсиса в отношении историчности. Ведь последующее за годом предполагаемого посольства десятилетие весьма богато на события, включая драматические и судьбоносные для христиан Наджрана, такие как: прибытие депутации от них в Медину, по смерти Пророка, с целью «пролонгации» договора; развёртывание при Абу Бакре движения *ридды*/«отступничества», в которое активно был вовлечён и Наджран; переселение наджранских христиан по велению халифа Умара в Сирию и Ирак; их переговоры с Усманом и Али. И ни в одном из таких событий означенный Абд ал-Масих не появляется. Тот же вопрос возникает и в отношении других руководителей христианской депутации к Пророку.

Раскрывая несостоятельность истории об этой депутации, выше мы ограничивались анализом лишь одной версии — от Ибн Исхака (ум. 767), приведённой у Ибн Хишама (ум. 833) и Ибн Сада (ум. 845). И легко догадаться, чего следует ожидать, если собрать вместе разные версии (каковых, как было отмечено в предыдущем очерке, насчитываются десятки), окинув их общим взглядом.

К этим вариациям мы вернёмся в следующей части очерка о наджранской депутации. Здесь мы удовольствуемся одним комментарием к сведениям о принятии ислама некоторыми членами депутации. По Ибн Исхаку>Ибн Хишаму, ещё до прибытия в Медину епископ Абу Хариса высказался о Мухаммаде как об ожидаемом пророке, что, собственно, и привело в ислам его брата Курза; а после встречи с Пророком

¹ Йакут ал-Хамави. Му'джам ал-булдāн. Т. 2. С. 538 (ст.: نَجْرَان).

посланцы убедились в истинности его миссии¹. Ибн Сад добавляет, что ас-Саййид и ал-Акиб вскоре вернулись в Медину, чтобы заявить о своем принятии новой веры². Помимо уже отмеченной «бесследности» этих лиц, сомнение в реальности происходящих с ними событий вызывает то обстоятельство, что означенные правители, выходит, не смогли привести в ислам своих подданных. И если у Ибн Хишама Епископ объясняет своему брату, что от признания им Пророка сдерживает опасение реакции со стороны [хариситов, среди которых он чужеплеменник, или византийских императоров, которые, по преданию, оделяли его почестями и наградами], то такое объяснение неправдоподобно, ибо Наджран переходит в мусульманское подчинение и позже сам ал-Акиб, согласно версии от Ибн Хишама, в беседе с другими членами делегации отозвался о Мухаммаде как о Божьем посланнике³, и более того, по версии от Ибн-Сада, вместе с ас-Саййидом открыто перешёл в новую религию.

А в свете указанной «бесследности» этих двух вождей (а с ними и Курза, брата епископа) получается, что, перейдя в ислам, они не привлекли на свою сторону никого, даже кого-нибудь из членов их семей или близких!

Литература

Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж / пер. с араб. и коммент. А. Э. Шмидта. СПб: Петербургское Востоковедение, 2001. xxxiii, 415 с.

Ал-Аскалани. Фатх ал-Бари би шарх Сахих ал-Бухари. Т. 8. Эр-Рияд: Дар ас-Салам, 2000. 975 с.

Ал-Байхаки. Дала'ил ан-нубувва. Т. 5. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1985. 418 с.

Ал-Балазури. Ансаб ал-ашраф. Т. 1. Бейрут: Дар ал-фикр, 1996. 504 с.

Большаков О. Г. История Халифата: в 4 т. Т. 1. М.: Наука, 1989. 312 с. [ал-Бухари]. Сахих ал-Бухари. Дамаск–Бейрут: Дар Ибн Касир, 2002. 1944 с.

Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. М.: Ладомир, 2009. 1062 с.

Ибн ал-Асир. Ан-нихайа фи гариб ал-хадис. Т. 3. Бейрут: Ал-мактаба ал-'илмийа, 1979. 804 с.

¹ Ибн Хишам. Ас-Сйра ан-набавийа. Т. 1. С. 583; здесь передаются слова ал-Акиба: «Ей-богу, народ христианский, вы прекрасно знаете: Мухаммад — пророк, посланный Богом» (см.: Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. М.: Ладомир, 2009. С. 380).

² Ибн Сад. Китаб ат-табакат аль-кабир. Т. 1. С. 308 / 124.

³ См. примечание 1 на данной стр.

Ибн ал-Каййим. Зад ал-ма‘ад. Т. 3. Бейрут: Му‘ассасат ар-рисала, 1991. 708 с.

Ибн Манзур. Лисан ал-‘араб. Т. 8. Бейрут: Дар Садир, б. г. 807 с.

Ибн Са‘д. Китаб ат-табакат ал-кабир. Т. 1, 6. Каир: Мактабат ал-Ханджи, 2001. 445, 576 с.

[Ибн Халдун]. Та‘рих Ибн Халдун. Т. 4. Бейрут: Дар ал-Фикр, 2000. 730 с.

Ибн Хазм. Джамхарат ансаб ал-‘араб. Каир: Дар ал-ма‘ариф, 1982. 695 с.

[Ибн Хишам]. Ас-сира ан-набавиййа ли Ибн-Хишам. Т. 1–2. Бейрут: Му‘ассасат ‘улум ал-Ку‘ран; Джидда: Дар ал-кибла, б. г. 832, 766 с.

Ибрагим Т. К. Джизйа как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана. // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 4. С. 117–135.

Ал-Исфакхани Абу-л-Фарадж. Китаб ал-агани. Т. 11–12 (сквозная нумерация). Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас ал-‘арабийй, 1994. 522 с.

Йакут ал-Хамави. Му‘джам ал-булдан. Т. 2, 5. Бейрут: Дар Садир; 1977. 549 с., 461 с.

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

Ал-Мубаракфури С. Ар-рахик ал-махтум. Каир: Дар ал-хадис; 1991. 602 с.

Ал-Мубаракфури С. Равдат ал-анвар фи сират ан-Наби ал-мухтар. Эр-Рияд: Визарат ал-авкаф ва аш-шу‘ун ал-исламиййа; 1432 х. 380 с.

Пиотровский М. Б. О природе власти Мухаммада // Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах (История и современность): сб. статей. М.: Наука; 1984. С. 6–11.

Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее Средневековье. М.: Наука, 1985. 224 с.

Ас-Сухайли. Ар-Равд ал-унуф. Т. 3. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1997. 496 с.

Yomt У. М. Мухаммад в Медине. М. — СПб.: Диля, 2007. 480 с.

Massignon L. La Mubahala de Médine et l’hyperdulie de Fatima // *Massignon L.* Opera Minora. Т. 1. Beirut: Dar al-Ma‘aref, 1963. Pp. 550–572.

Watt W. M. Muhammad at Medina. Oxford: Oxford University Press, 1956. XIV, 418 p.

References

Abu Yusuf (2001). *Kitab al-Haradzh* [Kitab al-Kharaj, Russian translation]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. xxxiii, 415 p.

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

- Al-Bayhaqi (1985). *Dala'il al-nubuwwa*. Vol. 5. Beirut: Dar al-kutub al-'il-miyya. 418 p.
- Al-Balazuri (1996). *Ansab al-ashraf*. Vol. 1. Beirut: Dar al-fikr. 504 pp.
- Bolshakov O. G. (1989). *Istoriya Khalifata* [History of the Caliphate]. Vol. 1. Moscow: Nauka. 312 p.
- [Al-Bukhari] (2002). *Sahih al-Bukhari*. Damascus: Dar Ibn Kathir. 1944 p.
- Efremova N. V., Ibrahim T. K. (2009). *Zhizn proroka Muhammada* [Life of Prophet Muhammad]. Moscow: Lodomir. 1062 p.
- Ibn al-Athir (1979). *Al-nihaya fi gharib al-hadith*. Vol. 3. Beirut: Al-maktaba al-'ilmiyya. 804 p.
- Ibn Hazm (1982). *Jamharat ansab al-'arab*. Cairo: Dar al-ma'arif. 695 pp.
- [Ibn Hisham] (n. d.). *Al-sira al-nabawiyyah li Ibn Hisham*. Vol. 1–2. Beirut: Mu'assasat 'ulum al-Qur'an. Jiddah: Dar al-qibla. 832, 766 p.
- [Ibn Khaldun]. *Tarikh Ibn Khaldun*. Vol. 4. Beirut: Dar al-fikr. 730 pp.
- Ibn Manzur (n. d.). *Lisan al-'arab*. Vol. 8. Beirut: Dar sadir. 807 p.
- Ibn Sa'd (2001). *Kitab al-tabaqat al-kabir*. Vol. 1, 6. Cairo: Maktabat al-Khanji. 445, 576 p.
- Ibn al-Qayyim (1991). *Zad al-ma'ad*. Vol. 3. Beirut: Mu'assasat al-risala. 708 p.
- Ibrahim T. K. (2019). Dzhizja kak postprorocheskij institut: khadisovedcheskij analiz predanij o dogovore s khristianami Nadzhrana [Jizya as a Post-Prophetic Institution: Hadithological Analysis of the Traditions of the Contract with the Christians of Najran]. *Islam v sovremennom mire*. 2019. Vol. 15. No. 4. Pp. 117–135.
- Al-Isfahani, Abu al-Faraj (1994). *Kitab al-aghani*. Vol. 11–12. Beirut: Dār Ihya' al-turath al-'arabi. 522 p.
- Al-Majlisi (1983). *Bihar al-anwar*. Vol. 21. Beirut: Dār Ihya' al-turath al-'arabi. 417 p.
- Massignon L. (1963). La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fati-ma. Massignon L. *Opera Minora*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Ma'aref. Pp. 550–572.
- Al-Mubarakfuri S. (1991). *Al-rahiq al-makhtum*. Cairo: Dar al-hadith. 602 p.
- Al-Mubarakfuri S. (1432 h.). *Rawdat al-anwar fi sirat al-Nabi al-mukhtar*. Riyadh: Wizarat al-awqaf va al-shu'un al-islamiyya. 380 p.
- Piotrovsky M. B. (1984). O prirode vlasti Mukhammada [On the Nature of the of Muhammad's Authority]. *Gosudarstvennaya vlast' i obshchestvenno-politicheskie struktury v arabskikh stranakh*. Moscow: Nauka. Pp. 6–11.
- Piotrovsky M. B. (1985). *Yuzhnaya Araviya v rannee srednevekov'e* [Southern Arabia in the Early Middle Ages]. Moscow: Nauka. 224 p.

As-Suhayli (1997). *Al-rawd al-unuf*. Vol. 3. Beirut: Dar al-kutub al-‘il-miyya. 496 p.

Watt W. M. (1956). *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press. XIV, 418 p.

Watt W. M. (2007). *Muhammad v Medine* [Muhammad at Medina (Russian translation)]. Moscow: Dilya. 480 p.

Yaqut al-Hamawi (1977). *Mu’jam al-buldan*. Vol. 2, 5. Beirut: Dar Sadir. 549 pp., 461 p.

ON HISTORICITY OF THE NAJRAN DEPUTATION: ANALYZING LEGENDS ON ITS COMPOSITION

Abstract. The article continues the analysis of the dominant doctrine in the traditional political and legal theology concerning *jizya* as a tribute from Non-Muslims, established by the Prophet Muhammad. The factual basis of this doctrine was discussed in relation to three paradigmatic precedents, which are usually referred to in support of it: the treatise of the Prophet with the Christians of the city of Najran; with the Jews and Christians during the Tabuk campaign; with the *Majus*-Zoroastrians of Bahrain. Having discussed in the previous essay the question of the authenticity of Islamic narrative on Najran deputation, from the formal hadithological point of view (i. e., in the aspect of *isnad*), the author proceeds here to consider these traditions in a substantial way. The study is conducted in line with the Reformist Modernist discourse.

Keywords: *jizya*, Najran; Islamic legal theology; Islamic political theology; Islam and Christianity; Muslim Reformism, Najran deputation.

Tawfiq K. IBRAHIM,

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





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-47-56

Ф. А. АСАДУЛЛИН

Духовное управление мусульман Российской Федерации, г. Москва;
Совет муфтиев России, г. Москва; Институт востоковедения РАН, г. Москва

«МАТЬ ПРАВОВЕРНЫХ» И «ЛЕВ АЛЛАХА» В КОНТЕКСТЕ ПРОРОЧЕСКОГО ПРЕДАНИЯ И РАННЕЙ ИСТОРИИ ХАЛИФАТА (К ВОПРОСУ О ПРИЧИНАХ ФРАГМЕНТАЦИИ ИСЛАМСКОГО ДЖАМААТА)

АСАДУЛЛИН Фарид Абдуллович —

шейх, советник председателя Духовного
управления мусульман РФ, канд. филол. наук.
(129090, Россия, г. Москва, Выползов пер., д. 7).
Вед. науч. сотр. Институт востоковедения РАН
(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12)
E-mail: a.farid@inbox.ru

Аннотация. Вопросы исследования обстоятельств, породивших дезинтеграцию и разобщенность уммы, остаются уже на протяжении длительного времени одними из самых болезненных и актуальных, стоящих перед современным арабо-мусульманским миром. Волна насилия, захлестнувшая в последние годы страны Ближнего и Среднего Востока, обострила региональные конфликты и поставила на повестку дня изучение сущностных причин этой вражды не только в реалиях XX–XXI вв., но и в исторической ретроспективе, уходящей корнями в раннее арабо-мусульманское средневековье. Известное хрестоматийное пророческое предание о расколе общины Мухаммада после его смерти на 73 секты и их пребывание в этом состоянии вплоть до Судного дня получило сегодня наглядное подтверждение. На всемирном исламском религиозном поле действует, во всяком случае, не меньше 73 различных школ и регионально-духовных центров, относящихся к разным — большим и малым — деноминациям суннитского и шиитского

толка, не говоря уже о маргинальных и квазиисламских образованиях типа ИГИЛ (организация запрещена в РФ). В связи с этим критическое исследование природы внутриисламской разобщенности на материале пророческих преданий представляется актуальным и научно обоснованным.

Ключевые слова: пророческие предания (хадисы), Сунна, «ахл ал-байт», внутриисламская разобщенность, сунниты, шииты, фрагментация уммы.

Для цитирования: Асадуллин Ф. А. «Мать правоверных» и «Лев Аллаха» в контексте пророческого предания и ранней истории Халифата (к вопросу о причинах фрагментации исламского джамаата) // Ислам в современном мире. 2020; 2: 47–56;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-47-56

Статья поступила в редакцию: 26.03.2020

Статья принята к публикации: 12.05.2020

Пророческие предания — хадисы, являясь вторым по важности после Корана источником мусульманского вероучения, одновременно представляют собой релевантный источник исторической информации. Хадисы не только практически регламентируют жизнь верующих, но также несут большой ресурс достоверного знания о жизни пророка Мухаммада и ранней истории Халифата, что позволяет достаточно полно реконструировать эпоху образования первой мусульманской общины и дать почувствовать исследователю атмосферу тесных взаимоотношений, которые царили внутри узкого круга сподвижников и близких родственников Пророка. Средневековая история ислама является не только грандиозной по замыслу идеей создания Пророком сообщества единоверцев, начиная от небольшой (несколько десятков человек) общины мусульман и до многократно выросшей сегодня всемирной уммы. Вместе с тем это история внутренней борьбы и конфликтов, страстей и амбиций, составлявших обыденный мир семьи Пророка («ахл ал-байт») — домочадцев и соплеменников, которые в качестве главных героев вошли в мусульманскую священную историю и оказали влияние на содержание и характер известных средневековых исторических хроник, а также их более поздние научные и беллетризованные интерпретации арабскими и европейскими авторами¹.

¹ Например, Зайдан Дж. Тарих ат-тамаддун ал-ислами. Дж. 1–5. Миср, 1902–1905; Хайкал, Мухаммад Хусейн. Хайат Мухаммад. Ал-Кахира, 1965; Мюллер А. История ислама с основания до новейших времен / пер. с нем. под ред. Н. А. Медникова. Т. 1–3. СПб., 1895–1896; Hitti Ph. K. History of the Arabs. London, 1937; Бартольд В. В. Ислам // Сочинения. [В 9 т.] Т. VI. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Наука, 1966. С. 79–139. и т. д.

В настоящей статье предпринимается попытка показать, как случившиеся в далеком прошлом мусульманской общины межличностные и межплеменные разногласия и их ситуативные интерпретации современниками Пророка наложили отпечаток на характер исламской истории и исламской цивилизации в целом, спровоцировав глубокий конфликт интересов разных религиозно-властных групп и вызвав внутри них тлеющую столетиями внутриобщинную конфронтацию. Эти разногласия появились еще на стадии объединения верующих-единомышленников в общину, а затем, после смерти Пророка, сопровождали эпоху «первых праведных халифов», напоминая о себе конфликтными историями между мекканцами-мухаджирами и мединцами-ансарами, а также конкурирующими курейшитскими кланами (например, Омейядами и Хашимитами, мекканскими язычниками и мекканскими же мусульманами). Сохранился документ, иллюстрирующий сложившуюся к тому времени ситуацию острой внутривластной борьбы в Арабском Халифате. Второму халифу, Умару ибн Хаттабу (634–644), приписывают слова, обращенные к покоренным в Иране народам: «Когда мы (мусульмане — Ф.А.) воюем друг с другом, никому из вас не следует вмешиваться в наши дела»¹. Иными словами, халиф не только признавал факт конфронтации, но и стремился купировать участие персов в инцидентах внутриисламского противостояния. Представленная далее интерпретация одного из ключевых событий первых десятилетий жизни мусульманской общины опирается как на материал сакральной версии, изложенной в «Жизнеописании Пророка»², так и на исторические сведения, почерпнутые из известных сочинений ат-Табари³ и ал-Балазури⁴, а также на фундаментальную «Историю Халифата» О. Г. Большакова⁵, что позволяет раскрыть механизм внутриисламского раскола, приближая к пониманию истоков и корней рассматриваемой проблемы. Важно подчеркнуть, что ореол святости, которым для многих практикующих мусульман окружены имена главных героев *Сунны*, тем не менее, не должен заслонять реальную историческую картину, хорошо известную исследователям раннеисламской истории халифата и воссозданную, например, в классической и многократно переиздававшейся работе Мухаммада Хусейна Хайкала «Жизнь Мухаммада»⁶. Отметим, что в интеллектуальной среде арабских и турецких деятелей науки и культуры XXI в., открыто и широко обсуждающих отдельные

¹ Цит. по: Колесников А. И. Завоевание Ирана арабами. М.: «Наука», 1982. С. 175.

² Ефремова Е. В., Ибрагим Т. К. Жизнь Пророка Мухаммада. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2009.

³ [Ат-Табари.] Зуйул Тарих ат-Табари. Каир. 1977; История ат-Табари. Избранные отрывки / пер. с араб. В. И. Беляева, доп. О. Г. Большакова и А. Б. Халидова. Ташкент, 1987.

⁴ Ал-Балазури. Ансаб ал-ашраф. Ал-джуз ал-авваль. Каир, 1959.

⁵ Большаков О. Г. История Халифата. Т. I. Ислам в Аравии (570–633). М.: Наука, 1989.

⁶ Хайкал Мухаммад Хусайн. Хайат Мухаммад. Ал-Кахира, 1965.

перипетии всеобщей исламской истории, сложный мир человеческих взаимоотношений первых участников исламского призыва давно перестал быть тайной за семью печатями и нередко становится темой как злободневных журнальных публикаций, так и познавательных телевизионных программ, идущих на главных каналах Катара, Египта, Эмиратов и Турции.

История раннемусульманской уммы содержит много поучительных примеров того, как складывались отношения внутри сравнительно небольшого коллектива людей, которым выпала честь быть современниками и сподвижниками Пророка. Обратимся к истории взаимоотношений людей, почетно именуемых в исламской традиции как «Мать правоверных» («Умм-л-муминин») и «Лев Аллаха» («Ас-ду-л-Ллах»). Именно под такими именами Аиша бинт Аби Бакр (613–678) и Али ибн Абу Талиб (600–661) вошли в мусульманское предание и науку о хадисах — «илму-л-хадис». С одной стороны, самая любимая и образованная из жен Пророка, запечатлевшая в своей памяти уникальные исторические факты, вошедшие в *Сиру* и во многом повлиявшие на формирование содержания *Сунны*. Ее особое положение среди других жен подчеркивалось тем, что она единственная из них не была замужем до Пророка (остальные были либо вдовами, либо разведенными). Суннитская традиция рисует ее незаурядной женщиной, которая, прожив в браке с Мухаммадом девять лет, не оставила ему наследника и уже в 18 лет стала вдовой, не имея возможности вновь вступить брак, несмотря на почет и богатство. С другой стороны, близкий (если не самый близкий) родственник из клана хашимитов и одновременно муж дочери Пророка Фатимы, ставший первым (или, по другой версии, одним из трех) после Мухаммада мусульманином и получивший за свою доблесть и верность делу Аллаха прозвище «Лев Аллаха». В самом известном суннитском сборнике пророческих преданий «Сахих» ал-Бухари внимание исследователя обращают приписываемые им хадисы — из 2700 неповторяющихся хадисов 240 принадлежат Аише и 29 хадисов — Али¹. Шиитские сборники, выстроенные вокруг подробного освещения жизненных перипетий четвертого халифа, демонстрируют обратную картину — в них Аише и ее месту в сакральной истории, в отличие от Али, уделено ничтожно малое место. Имена этих героев не только вошли в исторические хроники и *Сунну*, но и послужили в дальнейшем источником художественного творчества средневековых и современных арабских и персидских писателей и драматургов. Отметим, что Али является одним из главных героев-протагонистов персидско-таджикской литературы, в которой восхваляется его доблесть и другие выдающиеся качества.

¹ Ал-Бухари, Мухаммад ибн Исмаил. «Ас-Сахих». Каир, [б. г.].

Согласно пророческому преданию в 6-й год хиджры (628 г.) Пророк в сопровождении своих жен Аиши и Умм Саламы совершает успешный поход в район колодца ал-Мурайси и захватывает большую добычу, но на обратном пути его 15 летняя супруга во время одной из остановок отстает от каравана. Вот как сама Аиша подробно описывает случившееся:

«Когда мы приблизились к Медине, то остановились на стоянку, и здесь Посланник Аллаха провел часть ночи, а потом собрался в путь. И лагерь двинулся в путь, а я отошла по своей нужде и прошла мимо лагеря. У меня было ожерелье из оникса, в котором моя мать вывела меня к Посланнику Аллаха. А когда я справила нужду, оно соскользнуло у меня с шеи, а я не знала об этом. А когда я возвратилась, чтобы поехать, пропало ощущение его на шее, я потрогала ее и не нашла его... А в это время войско уже отправилось, и оставались только караванщики. И я подумала, что если будет известно мое отсутствие, то не погонят моего верблюда, пока я не буду в своем паланкине. Я пошла искать его там, где и думала, что оно должно быть. Пока задерживали меня мои поиски, пришли два мужчины. Они погнали верблюда и увезли паланкин. Не было у них сомнения, что я в нем. А я и прежде не разговаривала, и они знали это, и повели верблюда за повод и удалились. Я пришла в лагерь, а в нем нет ни вопрошающего, ни отвечающего, и не услышала ни голоса, ни возгласа.

Я закуталась в одежду и легла, я ведь не знала, что когда обнаружат мое отсутствие, ко мне вернутся. Я, клянусь Аллахом, легла на свое место, глаза мои взяли верх надо мной. И я уснула»¹.

Ее хватились, когда караван достиг следующего привала. Прошло три дня, и она в сопровождении молодого воина-мусульманина по имени Сафуан ибн ал-Муаттал предстала перед Пророком. Это происшествие, естественно, не могло остаться без внимания соплеменников и сподвижников Пророка, породив разные пересуды, кривотолки и даже прямые оскорбления в адрес семьи Абу Бакра. Мухаммаду ничего не оставалось, как на время прервать с молодой женой общение, отправив ее в семью родителей. Ситуация была двусмысленная, бросавшая тень на репутацию Пророка и его молодой супруги. Собрав дома ближайших соратников (за исключением Абу Бакра), Мухаммад устроил совет с целью узнать мнение каждого из них и постараться сообща найти выход из этой щекотливой ситуации. Среди прозвучавших мнений самым резким и категоричным оказалось суждение Али, который без обиняков сказал: «Аллах не ограничил тебя. Женщин много, раз Аллах дозволил тебе и одобрил, то разводишься с ней и заключи брак с другой»².

¹ Большаков О. Г. Аиша бинт Абу Бакр как информатор // Подарок ученым и утешение просвещенным: сборник статей, посвященный 90-летию профессора Анны Аркадьевны Долининой. СПб.: Петербургское Востоковедение. 2016. С. 220–221.

² Там же. С. 222; Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь Пророка Мухаммада. С. 640.

Пророк к тому времени был женат и на других женщинах, включая красавицу Зайнаб бинт Джахш; все они выступили в защиту Аиши... Прошло время, и Пророку было явлено откровение о невинности и целомудрии Аиши («все это явный навет». Коран, 24: 12)¹. История с трехдневным ее отсутствием постепенно исчерпала себя. Честь Аиши в глазах усомнившихся в ее поведении соплеменников теперь была защищена кораническим откровением, подтвердившим ее целомудренное поведение. Интриге с пропажей и реабилитацией Аиши был положен конец, но исторические события в изложении ат-Табари и ал-Балазури с участием Али и Аиши (уже после смерти Пророка) отныне приобрели характер постоянно тлеющего конфликта и взаимной вражды. Неприязненные чувства к Али и горький осадок, связанный с его словами, остались в душе оскорбленной Аиши, в ее сознании на всю жизнь. Известная арабская мудрость, часто встречающаяся в сборниках средневековой адабной (назидательной) литературы, гласит: «Женщина может скрывать свою любовь сорок лет, но ненависть — ни дня». Позднее, при третьем халифе, Османе, когда молодое исламское государство стали раздирать новые конфликты и противоречия, этот не стершийся из ее памяти случай послужил поводом для нагнетания нового витка вражды между самыми близкими к Пророку членами его семьи и соответственно их сторонниками внутри лагеря сподвижников и последователей Мухаммада. Прямо или косвенно этому немало способствовала бурная политическая деятельность детей и внуков старшей мекканской и мединской знати, а именно таких, как Марван ибн ал-Хакам (623–685) и Абдуллах ибн аз-Забайр (624–692), которые после смерти первых двух праведных халифов тонко чувствовали царящие среди исламской верхушки настроения и, умело лавируя между разными влиятельными силами, стремились занять почетное место в новой исламской номенклатуре и властной иерархии. Уже накануне принятия руководства общиной Али в качестве четвертого халифа мусульманская община согласно историческим хроникам находилась в глубочайшем кризисе: объединяющее чувство общей веры и духовного единства, которое Пророк стремился воспитать в своих последователях, уступило место мелким склокам и политическим интригам. К этому времени под знаменем ислама объединились многие арабские племена Центральной и Западной Аравии, состоящие из бедуинов, для которых ислам был лишь формой политической лояльности халифу без глубокого знания сути веры и ее основных принципов: «они (бедуины) не уверовали в Аллаха, а лишь (слепо) подчинились ему» (Коран, 49: 14). Обратившиеся в ислам *аджам* — персы, греки, индусы, тюрки, византийцы (румы) и другие народы, оказавшиеся на пути арабских

¹ Здесь и далее цитаты из Корана даны в переводе автора. — *Примеч. ред.*

завоеваний, окончательно изменили национальный состав и социальную опору исламского государства. На место ветеранов призыва, многие из которых к тому времени сложили головы на полях сражений или ушли из жизни по причине немощи и болезней, пришла аморфная армия неофитов, которым не довелось слышать живое слово Пророка, призывавшего «крепко держаться за вервь Аллаха» (Коран, 3: 103). История свидетельствует, что вплоть до убийства Али в 661 г. молодая вдова Пророка, оказавшись в центре интриг конфликтующих политических группировок, всегда была на стороне враждующей с Али партии: в «Верблюжьей битве» в декабре 656 г. в районе Басры Аиша сидела на верблюде и всем своим видом поднимала боевой дух мятежников, выступивших против Али как законного халифа. Это обстоятельство, однако, не помогло противникам Али. Годом позже в Сиффинской битве (657 г. селение Сиффин в 40 км от Ракки) партия ее сторонников оказалась на стороне ставленника омейядов Муавии ибн Абу Суфьяна, выступившего во главе армии мятежников, оспаривавших халифский титул Али как законного наследника. Курейшитский клан умаййа, во главе которого стоял отец Муавии Абу Суфьян до 630 г. был в числе лидеров антимусульманской оппозиции, то есть ярых гонителей и заклятых врагов Мухаммада и Аиши. Но это обстоятельство не помешало вдове Пророка встать на сторону Муавии в его соперничестве с Али за халифский престол. В *Cure* и хадисах можно найти еще несколько глухих намеков или косвенных указаний на чувство неприязни («терпеть его не могла»), которое Аиша питала Али ибн Абу Талибу, избегая при людях произносить его имя вслух¹. Со своей стороны шиитское «священное предание» — *ахбар* — не жалуется Аишу большими почестями, относя ее к зачинщикам кровопролитных конфликтов в умме. Также ставится под сомнение ее влияние на Пророка и отвергаются идущие от нее хадисы. Безусловно, эти напряженные отношения между близкими к Пророку людьми, авторитет и влияние которых для многих современников имели большое и даже определяющее их поведение значение, послужили поводом для внутреннего раскола общины, что, наложившись на сопровождавшие ту эпоху дезинтеграционные процессы (*ридда*), со временем привело к образованию и политическому оформлению двух враждующих исламских течений внутри Халифата — оппозиционного омейядам проалидского, которое стало называться шиизмом, и доминирующего в исламе ортодоксального суннизма, т. е. следующего по пути пророка Мухаммада и его сподвижников. Уже после их смерти в эпоху династий Омейядов и Аббасидов вокруг этих фракций сторонников и противников Али окончательно сформировались две значительные по количеству адептов группировки, получившие

¹ Большаков О. Г. История Халифата. Т. I. С. 268.

позднее теологическое оформление известные исламские доктрины. Современные сторонники Али — шииты, называя первых трех праведных халифов узурпаторами, изучают только ту часть *Сунны*, которая относится к членам семьи Мухаммада («ахл ал-байт») — Али, Фатиме, Хасану и Хусейну. Историческая коллизия, связанная с Аишей и Али, легла в основу драматургических произведений, которые сегодня ставятся на подмостках тегеранских театров, что вызывает гневную отповедь ревнителей *Сунны* из профессуры Ал-Азхара за осквернение целомудренного образа «матери правоверных» и искажение исторической правды в суннитской версии. По имеющимся сведениям, имена первых трех праведных халифов, как и имя Аиша, входят среди шиитской элиты Ирана в неофициальный индекс запрещенных имен. Конфессиональное размежевание на ортодоксальный суннизм («ахл ас-сунна ва ал-джамаа») и оппозиционный шиизм («ахл ал-байт»), спровоцировав политический раскол в исламе на два направления, одновременно породило уже в XV–XVI вв. позорную для религии ислама традицию стигматизации друг друга как непримиримых оппонентов и врагов. Политическая история исламского мира XXI в. может дать много примеров разобщенности и вражды шиитов и суннитов, а также преследования друг другом идеологических оппонентов в разных уголках арабомусульманского мира (самый яркий пример — сложный клубок противоречий между алавитским режимом Дамаска и суннитским населением страны; вражда между шиитскими боевиками ливанской «Хезболлы» (террористическая партия, запрещена в РФ) и суннитами-салафитами или политическое противостояние шиитского большинства и суннитской правящей династии в Бахрейне, а также шиитских анклавов и саудовского режима). Поиск ответа на вопрос, что послужило поводом для образования двух версий *Сунны*, и, соответственно, двух интерпретаций исламской богословской науки, что, как следствие, привело к расколу исламской цивилизации на суннитский и шиитский миры, объективно возвращает нас к развернувшемуся в 6 году хиджры (628 г.) событиям, которые наряду с другими сопутствующими этой эпохе историческими факторами в итоге имели для мусульманской уммы судьбоносные последствия.

Литература

- Бартольд В. В. Ислам // Сочинения: в 9 т. Т. VI. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Наука, 1966. С. 79–139.
- Ал-Балазури. Ансаб ал-ашраф. Ал-джуз ал-аввал. Каир, 1959. 311 с.
- Большаков О. Г. История Халифата. Т. I. Ислам в Аравии (570–633). М.: Наука, 1989. 312 с.

Большаков О. Г. Аиша бинт Абу Бакр как информатор // Подарок ученым и утешение просвещенным: сборник статей, посвященный 90-летию профессора Анны Аркадьевны Долининой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2016. С. 215–229.

Ал-Бухари. Ас-Сахих. Каир [б. г.]. 205 с.

Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь Пророка Мухаммада. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2009. 1062 с.

«История» ат-Табари. Избранные отрывки / пер. с араб. В. И. Беляева; доп. О. Г. Большакова и А. Б. Халидова. Ташкент: Фан, 1987. 440 с.

Зайдан Дж. Тарих ат-тамаддун ал-исламийй. Дж. 1–5. Миср, 1902–1905.

Мюллер А. История ислама с основания до новейших времен: в 4 т. / пер. с нем. под ред. Н. А. Медникова. Т. 1–3. СПб., 1895–1986. viii, 376+354+ 448.

Колесников А. И. Завоевание Ирана арабами. М.: «Наука». 1982. 270 с.

Ат-Табари. Зуйул тарих ат-Табари. Каир, 1977. 259 с.

Хайкал Мухаммад Хусайн. Хайат Мухаммад. Ал-Кахира, 1965. 194 с.

Hitti Ph. K. History of the Arabs. London. 1937. xvii, 767 p.

References

Bartol'd V. V. (1966). Islam [Islam]. Bartol'd V. *Sochineniya v 9 tt.* Vol. VI. Raboty po istorii islama i arabskogo halifata. Moscow: Nauka. Pp. 79–139.

Al-Balazuri (1959). *Ansab al-Ashraf* [Genealogies of the Nobles]. Part 1. Cairo. 311 p.

Bolshakov O. G. (1989). *Istoriya halifata. Tom 1. Islam v Aravii (570–633)*. Moscow: Nauka. 312 p.

Bolshakov O. G. (2016). Aisha bint Abu Bakr kak informator [‘Aisha b. Abu Bakr as Informator]. *Podarok uchenym i uteshenie proveshennym: sbornik statey, posvyasshennyh 90-letiyu professora Anny Arkad’evny Dolininoy*. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. Pp. 215–229.

Al-Bukhari (n. d.). *Al-Sahih*. Cairo. 205 p.

Efremova N. V., Ibragim T. K. (2009). *Zhizn' Proroka Muhammada* [Life of Prophet Muhammad]. Moscow: Ladomir. 1062 p.

“Istoriya” at-Tabari. *Izbrannie otryvki* [Al-Tabari’s History. Selected Fragments] (1987). Tashkent: Fan. 440 p.

Zaydan J. (1902–1905). *Ta’rih al-tamaddun al-islami* [History of Islamic Civilization]. In 5 vols. Cairo.

Müller A. (1895–1896). *Istoriya islama s osnovaniya do noveyshih vremen v 4 tt.* [The History of Islam from Its Emergence Till Modern Age]. Vol. 1–3. viii, 376+ 354+ 448 p.

Kolesnikov A. I. (1982). *Zavoevanie Irana arabami* [Arab Conquest of Persia]. Moscow: Nauka. 270 p.

Al-Tabari (1977). *Zuyul ta'rih al-Tabari* [Appendix to al-Tabari's History]. Cairo. 259 p.

Haykal M. H. (1965). *Hayat Muhammad* [The Life of Prophet Muhammad]. Cairo. 194 p.

Hitti Ph. K. (1937). *History of the Arabs*. London. xvii, 767 p.

Theological Thought in Islam

“MOTHER OF THE FAITHFUL” AND “LION OF ALLAH” IN THE PROPHETIC TRADITION AND EARLY HISTORY OF THE CALIPHATE OR WHY THE ISLAMIC JAMA'AT DISINTEGRATED?

Abstract. The problem of disintegration of the Islamic Ummah a long time ago became the one of the most important for the Islamic world and world-view. The wave of violence in the Near and Middle East sharpened some regional conflicts, which have already taken place before. The paper deals with the roots of this conflict atmosphere in the Early Islamic period. As the tradition affirms, the Prophet Muhammad predicted the Ummah to split in 73 sects. Today there exist in any case not less than 73 different Islamic schools, movements and organizations, which mutually and constantly contest their doctrinal authenticity. Moreover, the activity of quasi-Islamic extremist organisations like the ISIS, which is forbidden inside as well as outside the Russian Federation, is quite remarkable. All these factors demonstrate, that from the academic point of view it is actual to critically research the nature of fragmentation and disintegration of Islamic communities through the prism of prophetic legends. This paper is to consider as an attempt to resolve this multidimensional problem.

Keywords: prophetic legends (hadith), the Sunnah, Ahl al-bayt, Islamic fragmentation, Sunnites, Shi'ites, disintegration of the Ummah.

Farid A. Asadullin,

Cand. Sci. (Philol.), sheikh, counselor of the Chairman of the Spiritual Board of Muslims of Russian Federation

(7, Vypolzov Lane, Moscow, 129090, Russian Federation);

leading research fellow, Institute for Oriental Studies of Russian Academy of Sciences (12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation)

E-mail: a.farid@inbox.ru



26.00.01 Теология

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-57-68



Д. В. Мухетдинов

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

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ КОРАНИСТИКА ФАЗЛУРА РАХМАНА

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

канд. полит. наук, ректор.

Московский исламский институт

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

проф. Восточного факультета.

Санкт-Петербургский государственный университет

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

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. Данная статья посвящена разъяснению гуманистического и исторического подхода Фазлура Рахмана к Корану. Пакистанский мыслитель критикует устоявшуюся в исламском мире после утверждения мутаизма концепцию «несотворенности Корана». Он заявляет, что в ней Коран отрывается от действительной истории и жизни людей и не может стать для них подлинным духовным руководством. Автор показывает, что Рахман следует в русле неомодернистского направления в исламе и творчески сочетает идеи своих предшественников. В частности, Рахман не отрицает богооткровенности Корана, но предлагает рассматривать его в контексте исторического события откровения и учитывать ситуационность конкретной физико-акустической артикуляции айатов Пророком. Автор также отмечает, что для новой интерпретации Корана, предложенной пакистанским мыслителем, традиционные установления для верующих, в духе легализма регламентирующие жизнь чисто внешним образом, необходимо пересмотреть. Рахман также критикует атомистический подход, предполагающий отделение

смысла Корана и его интерпретации от других коранических идей, и утверждает необходимость холистического подхода в герменевтике Корана. Историко-критический метод Рахмана, резюмируемый в данной статье, служит пониманию Корана в аспекте его историчности в связи с идеей о воплощении универсальных этических концептов в частном.

Ключевые слова: атомистический подход, методологический холизм, гуманистическая интерпретация, герменевтический круг, таква, историко-критический метод, частные правовые директивы, общие этические принципы.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Гуманистическая коранистика Фазлур Рахмана // Ислам в современном мире. 2020; 2: 57–68;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-57-68

Статья поступила в редакцию: 14.04.2020

Статья принята к публикации: 01.06.2020

Фазлур Рахман — один из основоположников и ярчайших представителей исламского неомодернизма — подвергает критике традиционный подход к Корану сразу в нескольких аспектах. По его мнению, та безапелляционность, с которой в постмудитизитский период исламская традиция настаивала на «несотворенности» Корана, привела к ограниченному и одностороннему взгляду на сложный богооткровенный процесс. Согласно Рахману, предполагаемая традиционалистами абсолютная «инаковость» Писания заботам и проблемам представителей арабского общества VII в. исторически продолжается в его абсолютной «инаковости» заботам и проблемам современных мусульман, а его «трансцендентность» оборачивается разрывом с предельными вопросами их жизни. Тем самым «мейнстрим» традиционного подхода фактически лишает Коран возможности быть подлинным духовно-этическим *руководством для человечества (худан ли ан-нас)*. Полемизируя с данным подходом, пакистанский мыслитель развивает другое понимание «инаковости» богооткровенного текста. Он убежден, что «инаковость» Корана по отношению к исторической ограниченности того или иного периода достигается не безразличной «запредельностью» изменчивому культурному контексту, а *непреходящей* при любых переменах *актуальностью содержания*. Иными словами, если Коран характеризует себя в качестве всеобщего руководства для человечества, а бытие человечества сущностным образом исторично, то согласие с указанной характеристикой заставляет признать достаточность коранического потенциала для освоения всего исторического многообразия форм жизни. Процесс разворачивания идеальных значений богооткровенного текста

в новых границах следует строго отличать от его пассивного приспособления к обстоятельствам. Человек призван принять деятельное участие в историко-критическом обосновании новых интерпретаций и деконструкции тех интерпретаций, которые не способны выявить коранический духовно-этический принцип, лежащий в их основании, и которые представляют собой произвольное обобщение специфического.

При всем своем критическом настрое Рахман был далек от мысли о внутренней однородности исламской традиции и об отсутствии каких-либо предшественников развиваемого им подхода. Среди ключевых фигур, повлиявших на разные аспекты его мышления, можно выделить таких, как ал-Кинди (801–873), Абу Наср ал-Фараби (870–950), Ибн Сина (980–1037), Абу Хамид ал-Газали (1058–1111), Ибн Араби (1165–1240), Ахмад ас-Сирхинди (1564–1624) и Шах Валиаллах ад-Дехлеви (1703–1762). Самоидентификация в качестве продолжателя дела упомянутых фигур, чей интеллектуальный инструментарий оказывается усовершенствован достижениями науки и философии XX в., исключает любую претензию на абсолютную новизну и независимость от прошлого. Напротив, через признание и внимательное исследование освободительного потенциала исламской традиции Рахман подчеркивает многообразие способов работы с ее наследием, собственную к ней причастность и необоснованность поспешного противопоставления «традиции» и «современности». В подобных взглядах отражается особая черта исламских неомодернистов *par excellence*, крупнейшим представителем которых был Фазлур Рахман: они требуют не отказаться *от* традиции *в пользу* современности, а преодолеть бессознательное отношение к традиции как к ригидному воспроизводству старых форм, в котором вполне совпадают позиции традиционалистов и ряда «гиперкритичных» модернистов прошлого. Иначе говоря, они различаются не столько пониманием возможностей подходов, присутствующих в традиции, сколько направленностью даваемой оценки.

Изучение концепции Рахмана как в некотором смысле *парадигматической* для совокупности несводимых друг к другу версий неомодернистского дискурса позволяет высоко оценить их успех в утверждении нового подхода к соотношению традиции и современности. Очевидный шаг вперед мыслителей-неомодернистов по сравнению с типичными подходами традиционалистов, модернистов и некоторых классиков западного исламоведения (в разной степени обремененных предрассудками узкого рационализма, колониализма или редукционизма) состоит в принципиальной трансформации взгляда на феномен традиции. Выдающиеся представители исламского неомодернизма видят подлинную суть традиции не в «канонизированном» *частном содержании*, а в *непрестанно универсализируемом* исторически-действенным *предании*, которое удерживает в своем истоке

возможности творчески обновляться и сохранять открытость изменяющимся во времени обстоятельствам.

Новый теоретический контекст рахмановской концепции способствует радикальному переосмыслению места «человеческого» в историческом процессе, в том числе в *историческом* событии откровения, защищая от абсолютизации человеческой субъективности. Одно из наиболее ярких выражений описанной выше тенденции — теоретическая перспектива, позволяющая Рахману примирить утверждение исторической относительности контекста откровения с признанием Божественности его источника. Внимание к обеим сторонам откровения и сознательный отказ от элиминации любой из них помогают прояснить специфику так называемого «гуманистического» подхода к Корану, в котором пакистанский мыслитель усматривает подлинную альтернативу традиционному. Его нельзя воспринимать как воплощение какой бы то ни было готовой *идеологии гуманизма*, сформулированной вне сущностной связи с феноменом откровения и поддерживаемой некритической трансляцией в рамках отдельного сообщества. Скорее, он производит смещение акцентов в понимании самого откровения: как утверждает Рахман, откровение осуществляется в событии *встречи* «сотворенного» и «несотворенного», которое необходимо предполагает человеческое участие.

Будучи изначально ниспослан в сердце Пророка целиком, Коран, как полагает Рахман, требовал дальнейшего перевода с языка ментальных (психических, «внутренних») слов, чувств и идей на язык физико-акустических слов. Таким образом, Рахман *не отрицал* вербальной природы откровения, *не считал* Коран как таковой продуктом «совместной работы» Мухаммада и Аллаха, но при этом *подчеркивал* ситуационный характер физико-акустической артикуляции аятов в ее связи с напряженным трудом, религиозной индивидуальностью, силой разума и воображения Пророка. Богооткровенный опыт, испытанный Мухаммадом, является органической составляющей *события* откровения, хотя и не единственным его элементом. Упрощенное понимание (а точнее, непонимание) теории откровения Рахмана в духе отрицания Божественной природы Корана сделало его в глазах пакистанских традиционалистов легкой мишенью для обвинений в неведении и вероотступничестве. Как представляется, подобная реакция была обусловлена и подозрительностью религиозного истеблишмента Пакистана, и неопределенностью формулировок самой теории на начальном этапе разработки. Подобно многим выдающимся мыслителям-неомодернистам Фазлур Рахман пережил волну гонений в родной стране. В конечном счете вполне реальная угроза для жизни вынудила его к иммиграции в США в 1968 году.

Осознанное включение «антропологической» проблематики в область объяснения богооткровенного события влечет за собой

контекстуализацию содержания текста Писания и, в итоге, иную интерпретацию абсолютности его природы. Последнюю необходимо рассматривать как *абсолют* в рамках, а не по ту сторону истории, что, безусловно, некорректно отождествлять с отрицанием Божественного источника откровения. *Источник* откровения является внешним любому человеку, в том числе и Пророку, однако сам *процесс* откровения остается тесно связан с личностью Мухаммада и протекает внутри его психической сферы¹. И хотя одновременное признание истинности обоих аспектов откровения автоматически не гарантирует непротиворечивый и самоочевидный результат при решении всех частных проблем, оно провоцирует дальнейшие поиски смыслов, которые необходимы для согласования «фрагментов» теоретической картины в свете духовно-этического единства Корана. Они также помогают уйти от большого числа внутренних противоречий традиционного подхода, которые, во-первых, оказываются неприемлемы для разума (что едва ли удостоверяет их «сверхразумность» — скорее, обнаруживает ряд внутренних недостатков) и, во-вторых, *повреждают* этическую установку человека, принуждая последнего к внешнему согласию с теми метафизическими идеями, *смысл* которых он *не* понимает, *не* воплощает в своей практике и поэтому *едва ли может* с ними по-настоящему *согласиться*.

Фактическая исключенность целого ряда традиционных схоластических формулировок прошлого (теолого-метафизических и правовых), созданных для разъяснения содержания коранического текста, из области *направляющих* мотивов и *вдохновляющих* воздействий человеческого духа, не способствует исполнению главной функции Писания — быть руководством для человечества. Данное руководство осуществляется через внутреннее согласие человека, опыт приближения к себе, обретаемый в открытости посланию предельной значимости, и воспитание в нем естественных добродетелей, а потому не может быть *заменено* кодексом правовых норм, сугубо внешним образом регламентирующим человеческое взаимодействие. Даже легитимация подобных норм становится возможной только через свободное и искреннее признание каждым верующим абсолютного религиозного авторитета пространства коранических смыслов, а не через самоубеждение, политическую власть или угрозу насилия, т. е. принудительный контакт с внешним законом.

Адекватное понимание *целостной* природы и внутренней целесообразности Корана образует фундамент для создания методологии коранической интерпретации. Иначе говоря, ответ на вопрос о природе единства и предназначения текста Писания задает направление первых

¹ Подробнее об этом см.: Rahman F. Divine Revelation and the Prophet // Hamdard Islamicus. 1978. Vol. 1. No. 2. Pp. 66–72.

шагов Рахмана в области герменевтической теории. В рамках развиваемого пакистанским мыслителем подхода подчеркивается принципиальная невозможность произвольной изоляции отдельных идей исследуемой смысловой целостности (в данном случае — Корана) из поля их соотнесенности с другими идеями. Рахмановский проект исходит из того, что *форма существования* отдельной идеи включает в себя и уникальный *способ ее связи* с другими идеями. По этой причине последовательная реализация методологического атолизма вызывает слепоту к целостной структуре текста и завершается неизбежным искажением идеи, которую мы стремились усвоить в акте интерпретации. Атомистический подход отвергается мыслителем-неомодернистом в пользу методологического холизма — установления связей между значимыми деталями в свете предварительного определения объединяющего начала текста: квалификации характера, концептуальной организации, внутренней целесообразности, главных принципов.

Текст Корана, по твердому убеждению Рахмана, не может составлять исключение из основополагающих герменевтических правил. Тем не менее, как мыслитель напоминает нам, в истории развития коранической герменевтики утвердился *де-факто* атомистический подход. Редкие попытки экзегетов рассмотреть общий контекст производились *ad hoc*, а развитие базовых холистических интуиций не принимало форму последовательного методологического проекта. Традиционная литература, посвященная «обстоятельствам ниспослания айатов», показывает ученый, выполняла исключительно вспомогательные функции, отличалась крайней разрозненностью и не использовалась для решения задачи определения полного хронологического порядка ниспослания айатов. И хотя знание правильной хронологии играет чрезвычайно важную роль в *историко-критическом* исследовании, все же объединяющее начало Корана, благодаря которому становится ясен масштаб, место и значимые связи отдельных элементов текста, следует искать не в фактической последовательности времени, а в пространстве духовно-этического опыта. Иначе говоря, применение холистического подхода позволяет сделать вывод о духовно-этической природе Корана. Следовательно, с содержательной точки зрения, истолкование Корана является систематической реконструкцией коранической этики.

Как утверждает Рахман, только духовно-этическое понимание способно задать универсальную перспективу взаимодействия с кораническим содержанием. Все альтернативы неизбежно замыкаются в своей партикулярности и упускают значительный объем коранических идей, а потому оказываются несостоятельными и в плоскости методологии. Неприемлемая для пакистанского мыслителя трактовка Корана в качестве законодательной книги — главная причина распространения атомистического подхода, который облегчал разработку правового учения,

однако не мог подвести под него аутентичное кораническое основание. В отличие от Мухаммада, которого мыслитель-неомодернист считает прежде всего «*нравственным реформатором человечества*», создатели классической исламской традиции видели в общем *законодательстве* главный инструмент утверждения исламских ценностей. Характерный для них акцент на отдельных айатах, из которых по аналогии выводился общий правовой принцип, препятствовал пониманию ситуационного характера большей части правовых положений Корана. Как доказывает Рахман, единственный способ реформировать фикх в соответствии с кораническим содержанием — осуществить предварительную разработку этической системы.

Духовно-этический настрой Корана пакистанский учёный усматривает в стремлении воплотить *универсальное в частном* — здесь обнаруживается важнейшая черта исламского откровения¹. Благодаря этому оно подчеркивает социальную конкретность этики и, словами исследователя, переводит ее положения в «актуальную парадигму». По мнению Рахмана, универсальность законов зависит исключительно от полноты реализации *этических* идеалов. Таким образом, постижение этико-правовых установок Корана требует перенести логическое ударение наших интерпретаций с привычного «правового» компонента на более важный, а именно — «этический». Согласно Рахману, «право» и «этику» можно отнести к двум разным уровням функционирования коранических установок: ситуационному и идеальному. Идеальный уровень образован принципами, которые в той или иной ситуации конкретизируются применением частной юридической нормы. Однако идеальные цели и принципы не существуют внеисторически, они всегда принадлежат тому или иному контексту в качестве абсолютного содержания предписаний, а потому несоизмеримость устоявшейся практики идеальному уровню, т. е. их несоотнесенность, чревата утратой человечеством духовно-этических ориентиров откровения. Отсутствие высшего руководства, стоящего на защите свободы, восполняется слепым поклонением чему-то земному, ошибочно принимаемому за небесное. Такое смешение в конечном счете мешает исторической реализации человеческого потенциала и препятствует организации справедливого социального порядка.

Исламская традиция, по мнению Рахмана, была искалена универсализацией частных коранических директив в общеобязательные юридические нормы, что, отметим еще раз, далеко не способствовало установлению справедливости. Их частная природа была обусловлена близостью Корана к конкретной ситуации первых слушателей, проблемам и специфическим обстоятельствам того времени. Однако они содержали скрытое указание на идеал, который, к сожалению, нередко оставался

¹ Rahman F. Islam. Chicago: The University of Chicago Press, 1979. Pp. 256–257.

вне поля зрения создателей фикха. Подчеркнем, что речь не столько об основоположниках классических мазхабов, сколько об их более поздних эпигонах и интерпретаторах. Тотальная юридизация ценностей откровения привела к тому, что классическое исламское право стало ситуационным выражением не столько исламских принципов, сколько культурных реалий Аравийского полуострова VII в. Цель права, однако, не принадлежит некоему *отдельному и специфическому* смысловому пространству. Механически устремляясь к автономии, право лишь удаляется от исполнения своего главного назначения — послужить одним из оснований для действительного воплощения верховного с точки зрения Благородного Корана духовно-этического блага. Как полагает пакистанский ученый, такое верховное благо можно описать в терминах социальной справедливости, непритеснения, равенства, расширения сферы сотрудничества и свободы от принуждения. Без предшествующего понимания Корана из его судьбоносной обращенности к отдельному верующему в качестве абсолютной, но не внешней речи Другого, невозможно перейти к разговору о религиозном оправдании политико-правового порядка. Кораническим термином *таква* пакистанский мыслитель обозначает особое состояние разума на пике духовно-этической энергии, которое образует ответ верующего абсолютной обращенности Корана¹. *Таква* стоит у истоков этики, направляя деконструкцию опасного смешения условного с безусловным и правильного с неправильным. Подобная деконструкция — первый шаг на пути разработки правовых предписаний, получающих свой авторитет и статус закона из этического учения Корана, а не из практики деконтекстуализации произвольно выбранного и неправомерно обобщенного аята.

Общепризнанной методологической новацией Фазлура Рахмана в области интерпретации этико-правовых установок Корана является *теория двойного сдвига*. Теория двойного сдвига является очевидной вариацией на тему герменевтического круга²: сначала происходит последовательное движение от частного к общему, а затем от общего к частному. Образ двух фаз движения призван подчеркнуть взаимную зависимость разнонаправленного движения. *Первый сдвиг* происходит от исследования специфических коранических контекстов к выделению общих духовно-этических принципов (справедливость, свобода, равенство и т. п.). Согласно Рахману, на данном этапе важно внимательно изучить литературу по «обстоятельствам ниспослания», что позволит обнаружить общие *мотивы*, которые стоят за конкретными этико-правовыми установлениями. Следует подчеркнуть, что общие мотивы — это все еще не

¹ Rahman F. Major Themes of the Qur'an. Minneapolis, 1980. Pp. 25–40.

² См. глубокий анализ проблематики «герменевтического круга» в: Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 237–241; и особенно: С. 317–323.

идеальные общие *принципы*, но лишь первый шаг к их выявлению. Обнаружение мотивов способствует пониманию характера проблем, которые решались с помощью соответствующих им установлений¹.

Отметим при этом, что в некотором смысле выделение общих принципов из специфических контекстов оказывается возможно лишь постольку, поскольку исследователь *уже* имел — онтологически — предварительный опыт понимания общего в качестве *общего* в его отличии от *частного*. Однако Рахман обосновывает *методологическое* первенство сдвига от частного к общему тем, что (в противоположность частному положению — директиве, норме) искомое общее, т. е. этический принцип, оказывается наименее доступным для зрения, ускользающим от внимания элементом этико-правовых установок Корана. В результате первого сдвига мы сначала приходим к *мотивам*, которые очерчивают особый контекст конкретного применения установки, и только после осмысления ряда мотивов, подлежащих «извлечению» из конкретных ситуаций и универсализации, возникает возможность вывести из них общие принципы.

Революционность своего подхода по сравнению с концепциями и классических модернистов, и традиционалистов, которые в этом отношении не сильно отличаются друг от друга, Рахман видит в применении метода *исторической критики* к самому Корану, а не только к *Сунне* или к области фикха. Он стремится опровергнуть положение, согласно которому Коран излагает открыто сформулированные «принципы», а *Сунна* сама по себе делает возможным трансляцию данных принципов в плоскость конкретных решений. На внешнем *текстуальном* уровне, по словам ученого, в Коране действительно присутствует не так уж много общих принципов. Многие коранические формулировки этико-правовых установок относятся к контексту ситуации и только «намекают» на идеальный принцип, который еще не достигнут во времена откровения. Основную же часть принципов необходимо гипотетически реконструировать, осмысляя мотивы, абстрагированные от конкретных подходов к актуальным проблемам.

Проще говоря, общие духовно-этические принципы и цели — это не готовые рецепты, которыми нас обеспечивает внешний слой коранического текста, а плод тщательных усилий ученых и мыслителей. «Посткритическая» открытость интерпретатора для прямого воздействия коранических смыслов не ввергает в «докритическую» наивность и не противоречит строгости научного анализа. Напротив, согласно Рахману, всестороннее изучение контекста формирования и причин деконтекстуализации ряда концепций исламского наследия, которые уже не

¹ Rahman F. Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on "Public Interest" in Islamic Law // New York University Journal of International Law and Politics. 1979. Vol. 12. No. 2. Pp. 219–224.

способны осуществлять духовное руководство, позволяет по-новому различить идеальный принцип и его ситуационное применение, что создает возможность для дальнейшей конкретизации коранического мировоззрения в условиях современности.

Второй сдвиг в процессе коранического толкования, согласно концепции ученого, происходит от полученных общих принципов к разработке конкретных решений современных проблем. Строго говоря, попытки конкретизировать общие принципы в современном контексте все еще уточняют формулировки данных принципов. Достаточно ясное понимание различия частного и общего более или менее установится в ходе создания жизнеспособного и укорененного в коранической этике исламского законодательства. Для успешного осуществления второго сдвига требуется активное участие не только традиционных улемов или исламоведов, но и широкого круга специалистов из самых разных научных областей (история, антропология, философия, социология и т. п.). Они повышают общую осведомленность участников второго сдвига о специфике современности. По глубокому утверждению Рахмана, такими участниками могут быть как мусульмане, так и немусульмане. Действительно, если посредством двойного сдвига удастся предложить действительно универсальную (более или менее) формулировку духовно-этических принципов, то участие немусульман в процессе ее воплощения на социально-политическом уровне не должно вызывать удивление.

Развивая теорию двойного сдвига, Рахман подчеркивает, как важно избегать бессознательного отождествления контекста современности с идеальным уровнем общих смыслов. Об этом же напоминает и рахмановская идея *контекстуального иджтихада*, посредством которого и осуществляется двойной сдвиг на каждом из его этапов. Таким он именует процесс получения правовой нормы, в ходе которого производится попытка понять значение дошедшего из прошлого текста и так модифицировать содержащееся в нем правило, чтобы посредством новой формулировки оно соответствовало новой ситуации, но сохраняло верность исходному значению¹. В подобной интеллектуальной практике пакистанский ученый видит единственную жизнеспособную альтернативу, противоядие как буквализации, так и секуляризации ислама, которые ведут к истощению его преобразующей силы. Рахман признает, что контекстуальный иджтихад потенциально бесконечен, а потому отказывает отдельной интерпретации в праве претендовать на статус конечной истины. Однако он столь же решительно критикует идею автоматической равнозначности любых интерпретаций, так как отсутствие абсолютно достоверного основания не снимает с нас бремя

¹ О понимании Рахманом контекстуального иджтихада, природы двойного сдвига и задач герменевтики, в частности об отличиях его подхода от гадамеровского, см. в: *Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, 1982. Pp. 1–12.

поиска наилучшего из доступных. Данный подход позволяет установить зависимость истолкования Корана, как минимум, от двух факторов: успеха историко-критического исследования исламской традиции и решимости в преодолении господствующих интерпретаций в случае обнаружения их недостоверности. Рахман убежден, что принять Коран в качестве руководства — значит позволить ему «истолковать» нашу жизнь, наполнить ее новыми смыслами, которые не сводятся к предсказуемым последствиям прежнего опыта и рецептам традиции.

Литература

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. — 704 с.

Rahman F. Divine Revelation and the Prophet // *Hamdard Islamicus*. 1978. Vol. 1. No. 2. Pp. 66–72.

Rahman F. Islam. Chicago: The University of Chicago Press, 1979. IX, 285 p.

Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. 182 p.

Rahman F. Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica Inc., 1980. XVI, 180 p.

Rahman F. Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on "Public Interest" in Islamic Law // *New York University Journal of International Law and Politics*. 1979. Vol. 12. No. 2. Pp. 219–224.

References

Gadamer H.-G. (1988). *Istina i metod: osnovy filosofskoi germenevtiki* [Truth and Method]. Moscow: Progress. 704 p.

Rahman F. (1978). Divine Revelation and the Prophet. *Hamdard Islamicus*. Vol. 1. No. 2. Pp. 66–72.

Rahman F. (1979). *Islam* [Islam]. Chicago: The University of Chicago Press. IX, 285 p.

Rahman F. (1979). Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on "Public Interest" in Islamic Law. *New York University Journal of International Law and Politics*. Vol. 12. No. 2. Pp. 219–224.

Rahman F. (1980). *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica Inc. XVI, 180 p.

Rahman F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press. 182 p.

HUMANISTIC QUR'ANIC STUDIES OF FAZLUR RAHMAN

Abstract. The present article focuses on explaining F. Rahman's humanist and historical approach to the Quran. Pakistani thinker criticizes the concept of Quran as "uncreated" as it was established in the Islamic world after the rejection of Mu'tazila. He states that in this view Quran is separated from the actual history and lives of people and thus cannot become the spiritual guidance it is supposed to be. The author demonstrates that F. Rahman continues the Neomodernist tendency in Islam and creatively employs the ideas of his predecessors. In particular, he does not argue with the revelationist idea of the Quran, but he urges to analyze it in context of historical revelation and consider the situational nature of particular physical articulation of ayahs performed by the Prophet. Author also notes that in order to perform a novel interpretation of Quran F. Rahman has to rethink the traditionalist legalistic ordinances for believers as they are set to regulate life only externally. Rahman also criticizes atomistic method, which implies separation of the Quran and its meaning from all the other Quranic ideas, and strives for holistic method in hermeneutics of Quran. Historical critique applied to the Quran by F. Rahman serves to understand it in its historicity, and in doing so clarifies the embodiment of universal ethical concepts in particular instances.

Keywords: atomistic approach, methodological holism, humanistic interpretation, hermeneutic circle, taqwa, historical critique, particular legal ordinances, universal ethical principles.

Damir V. Mukhetdinov,

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

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

Professor, head of Centre of Islamic 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 10.22311/2074-1529-2020-16-2-69-86



Д. Т. Хусаинов

Духовное управление мусульман СПб и Ленинградской обл., г. Санкт-Петербург
Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена,
г. Санкт-Петербург

ПРАВОВАЯ ТЕОРИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА ИМАМА АШ-ШАТИБИ

ХУСАИНОВ Дамир Тавфикович —

первый заместитель Председателя ДУМ СПб и ЛО (Санкт-Петербургский мухтасибат), Полномочный представитель муфтия шейха Равиля Гайнутдина в СЗФО (Российская Федерация, 199004, г. Санкт-Петербург, 6 линия В. О., 35Б). аспирант кафедры истории религий и теологии, факультета истории и социальных наук, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена (Российская Федерация, 199186, г. Санкт-Петербург, Набережная реки Мойки, 48). E-mail: damirhajikhusainov@gmail.com

Аннотация. В статье исследуются взгляды имама аш-Шатиби на источники и развитие исламского права, как они изложены в его главном трактате *Ал-мувафакат фи усул ал-фикх* («Соответствия в основах шариата») — одном из ранних сочинений о целях шариата, выделяющееся на фоне других трактатов по методологии мусульманского права. Раскрыты основные методологические установки, которых придерживается аш-Шатиби, и одна из его базовых идей — объединение теоретических взглядов и иджитхада. Рассмотрен подход, предполагающий соединение метода усул (методологии мусульманского права) с *макасид аш-шари'a* (целями шариата), направленный на усовершенствование выработки правовых решений. При этом показана преемственность аш-Шатиби по отношению к идеям ал-Газали и влияние, которое оказал аш-Шатиби на дальнейшее развитие правовой теории.

В последнем аспекте важна концепция *маслаха* (блага, пользы), в значительной степени являющаяся производной от идей аш-Шатиби, ставшая впоследствии одним из важнейших элементов модернизма. В статье прослеживается связь подхода аш-Шатиби в области права с принципами исследования текста Корана. Имам аш-Шатиби способствовал сближению исламской правовой теории и толкования Корана и задал рамки тематической интерпретации. Он может считаться предшественником того, что с конца 1960-х гг. стало известно, как *ат-тафсир ал-мавду'ийй*, то есть толкование, основанное на рассмотрении конкретной темы либо в одной суре, либо по всему тексту Корана. Дальнейшее развитие идей аш-Шатиби в этом направлении мы находим у египетского богослова XX в. Мухаммеда Абдуллы Дразза. Одно из главных преимуществ герменевтики аш-Шатиби заключается в том, что она помогает преодолеть «атомизм» некоторых исследований, предпринятых правоведами и толкователями, занимавшимися преимущественно частностями Корана. В целом, изучая наследие аш-Шатиби, мы приходим к выводу о единстве и взаимосвязи между различными дисциплинами в исламской науке.

Ключевые слова: аш-Шатиби, *усул ал-фикх*, *макасид аш-шари'а*, Коран.

Для цитирования: Хусаинов Д. Т. Правовая теория и герменевтика имама аш-Шатиби // Ислам в современном мире. 2020; 2: 69–86;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-69-86

Статья поступила в редакцию: 17.03.2020

Статья принята к публикации: 01.06.2020

Ученым и исследователям *усул ал-фикх* (то есть основ, источников мусульманского права; теории и методологии фикха) наследие Абу Исхака аш-Шатиби (ум. 1388) хорошо известно. Его книги «*Ал-мувафакат фи усул ал-фикх*» («Соответствия в основах шари'ата») и «*Ал-и'тисам*» («О ересях»)¹ широко используются современными авторами по исламскому праву. Влияние идей, изложенных в его главной работе «*Ал-мувафакат*», вышло далеко за пределы суннитских правовых школ. За немногими исключениями, современные мусульманские авторы по правовым вопросам и теориям считают имама аш-Шатиби авторитетом и иногда называют его *муджаддидом*, т. е. обновителем веры. Вместе с тем по-прежнему ощущается недостаток работ, в том числе на русском языке, содержащих систематическое изложение основных идей аш-Шатиби. Наше исследование в некоторой

¹ *Ал-и'тисам* буквально обозначает «приверженность (Сунне)». Но фактически книга содержит описание воззрений, которые противоречат Сунне, что даёт нам право в целях большей ясности переводить название как «О ересях».

небольшой (и естественной для жанра статьи) степени стремится восполнить этот пробел.

Макасид аш-шари‘а как основа усул ал-фикха

Самая важная работа Шатиби — «Ал-мувафакат...». Интересно, что первоначально он намеревался назвать её иначе — «*Унван ат-та‘риф би асрар ат-таклиф*», то есть «Познание тайн, ниспосланных Божественным законом». Однако затем отказался от этого названия в пользу «Ал-мувафакат...», основываясь на видении, которое имел один уважаемый им шейх (учитель).

«Ал-мувафакат...» был издан в 1884 г. в Тунисе. Вскоре после этого Ма’ ал-‘Айнаин ибн Ма’мин (ум. 1910) переложил его на стихи и озаглавил рифмованную версию «*Мувафик ал-мувафакат*» («Соответствующий “Соответствиям”»). Свою работу он снабдил комментарием «Ал-мурафик ‘ала ал-Мувафакат» («Путеводитель к “Соответствиям”»), который вышел в свет в 1906 г. В 1909 году вышло второе издание труда аш-Шатиби с введением на турецком языке от Мусы Джаруллы Бигеева (ум. 1949). А в 1913 году, некоторые отрывки из другой работы аш-Шатиби — «Ал-и‘тисам» появились в каирском журнале «Ал-Манар» (Маяк).

Исходное положение его труда — идея о величии Корана как «единого целого»¹. Разрабатывая свою теорию *макасид* на основе традиционного метода «*таватур ма’навийй*» (смысловой последовательности) и тематических логических выводов, он решительно подчеркивает центральное значение Корана, который является «всеобъемлющим первоисточником (куллийй) шариата и опорой религии, источником мудрости и образцом [Божественного] послания»².

На первый взгляд «Ал-мувафакат...» аш-Шатиби выглядит как труд, который по содержанию и по стилю можно отнести к категории работ *усул ал-фикх*. Однако рассматривать его только так — значит недооценивать его значение для развития исламского права и его вклад в изучение священных текстов. По мнению имама Шатиби, значение «Ал-мувафакат...» сводится к теоретическому обоснованию основ знания шариата.

Последовательность и порядок тем, рассматриваемых в работе, свидетельствует о ее методологической и эпистемологической направленности. Из пяти частей третья (самая большая) посвящена обсуждению и анализу целей шариата (отсюда и ее название — «*Китаб ал-макасид*» («Книга целей»). Занимая срединную позицию

¹ Hallaq Wael B. A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 71.

² Абу Исхак аш-Шатиби. Ал-мувафакат фи усул аш-шари‘а. Т. 2. Бейрут: Дар ал-ма‘риф, 1996. С. 309.

в книге, она выступает как объединяющее звено и представляет собой подробное изложение центральной темы. Обсуждение вопросов, поднятых в двух других частях, направлено на уточнение и разработку этой центральной темы.

Приступая к работе, аш-Шатиби в виде тринадцати положений излагает эпистемологические принципы, лежащие в основе его понимания исламской теории права. Основная проблема, по его мнению, связана с установлением «однозначности как эпистемологической основы источников права [фикх]»¹. Предложенное аш-Шатиби решение этой проблемы состоит из трех основных компонентов. Первый — то, что он называет окончательными/безусловными рациональными принципами. Второй включает всесторонний анализ источников шариата². Этим путем мы приходим к универсальным принципам или принципам так называемых «шариатских универсалий».

Третий компонент эпистемологического основания для изучения шариата, по аш-Шатиби, представляет собой сочетание двух предыдущих, которые вместе составляют неоспоримый факт³. Важность осознанного тематического прочтения айатов Корана ученый видит в том, чтобы помочь человеку раскрыть их повторяющиеся идеи, понять базовые ценности и следующие из них правила. Если определенная идея или принцип упоминаются неоднократно в широком спектре вопросов, то они могут быть изучены и впоследствии эффективно применены к конкретным ситуациям.

После основ изучения шариата аш-Шатиби излагает свое понимание *макасид* (целей). Божественные законы исходят из фундаментальной цели, заключающейся в благосостоянии и пользе для людей как в этом мире, так и в Будущей жизни⁴. Коран и Сунна, указывает аш-Шатиби, содержат бесчисленные детали, которые представляют собой убедительные доказательства достоверности и правдивости этой предпосылки, тем самым устанавливая использование логических рассуждений и выводов в качестве общей характеристики шариата во всех его сферах применения⁵.

Как и большинство его предшественников — суннитских правоведов, аш-Шатиби принял таксономию (систематизацию) целей шариата, разработанную имамом ал-Газали. Согласно ал-Газали, конечной целью Шариата в отношении людей является осознание и защита пяти необходимых вещей, а именно — религии, жизни, интеллекта, потомства

¹ Hallaq Wael B. A History of Islamic Legal Theories. P. 164.

² El-Mesawi, Mohamed El-Tahir. From al-Shātibī's legal hermeneutics to thematic exegesis of the Qur'ān. 2012. No. 20(2). P. 196.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 197.

и собственности. Все то, что может привести к сохранению и развитию этих пяти вещей есть *маслаха* — польза, и все, что вызывает подрыв или их ослабление является *мафсадой* (вредом), устранение чего является пользой. По ал-Газали, эти пять основных принципов являются универсальными для всех и составляют основные ценности человеческой жизни на протяжении всех времен, независимо от места жизни людей. Ни одно сообщество не может существовать без них, как не существует такой правовой системы, которая бы не учитывала эти аспекты. Они необходимы для жизни человека и общества, а также для поддержания социально-этического порядка, который совершенно немыслим без них. Таким образом, их защита и развитие занимают первостепенное место в иерархической структуре целей, предназначенных законодателем во всех областях, охватываемых шариатом. К этим основным ценностям добавляются еще две категории — *хаджиййат* и *тахсиниййат* (трактовка этим терминам будет дана ниже), соответствующие вторичным и дополнительным потребностям людей¹.

Аш-Шатиби принимает перечень и последовательность целей ал-Газали, указывая, что они являются наиболее предпочтительными с точки зрения их гармонии с сущностью шариата. Основой норм шариата является польза индивиду и обществу, а законы предназначены, чтобы защищать эти блага и способствовать улучшению и совершенствованию человеческой жизни в этом мире. Это совершенствование соответствует целям в Будущей жизни. Другими словами, каждая из этих пяти мирских забот (а именно: сохранение веры, жизни, потомства, интеллекта и богатства) предназначена для служения Будущей жизни.

Таким образом, мы имеем три группы целей шариата: *даруриййат*, *хаджиййат* и *тахсиниййат*. В *даруриййат*, кроме вышеупомянутых универсалий (*куллиййат*) — религии, жизни, разума, потомства и имущества/богатства — включается все то, что необходимо не только для надлежащего выполнения духовных и мирских обязанностей человеческой жизни, но также в целом для существования человеческого общества. По мнению аш-Шатиби², подрыв этих универсалий приведет к хаосу в настоящем или в будущем. Соответственно шариат предполагает двойной подход: с одной стороны, принимаются меры для поддержания порядка, с другой — разрабатываются превентивные меры для защиты порядка в настоящем и предотвращения всего, что в дальнейшем может оказать негативное влияние на стабильный уклад жизни.

¹ См.: Anver M. Emon. Islamic natural law theories. Oxford: Oxford University Press, 2010. Opwis F. *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Leiden–Boston: Brill, 2010.

² El-Mesawi, Mohamed El-Tahir. From al- Shātībī's legal hermeneutics to thematic exegesis of the Qur'ān. P. 197.

Введение фундаментальных столпов веры (таких, как вера в единство Бога) и установление основных актов преданного поклонения (например, молитва) предназначены для сохранения существующего порядка, в то время как установление правил, регулирующих повседневные действия (например, употребление в пищу халальной еды), имеет целью защиту *нафса* и *'акла* (жизни и разума). Договорные отношения, такие как брачные и коммерческие сделки, служат для поддержания потомства и собственности, а также жизни и разума. Все это составляет положительный аспект шариатского подхода к реализации своих целей, защите и поддержанию своих ценностей. Профилактический аспект включает такие вопросы, как введение штрафов и взысканий, законодательное закрепление норм о компенсациях и утверждение принципа о следовании добру и запрете зла¹.

Аш-Шатиби утверждает, что пять универсалий, составляющих категорию *даруриййат*, являются предметом соглашения не только среди мусульман, но и среди других общин². Их знание настолько глубоко укоренено в коллективном разуме и сознании мусульманского сообщества, что составляет отдельный уровень необходимых знаний.

Категория *хаджиййат*³ включает то, что необходимо для облегчения тягот человеческой жизни. По мысли аш-Шатиби, она применима во всех сферах законодательства, будь то ритуальное поклонение, привычные и ежедневные действия, договорные отношения или санкции и наказания. Например, освобождение от поста в течение месяца Рамадан в случае болезни или долгого трудного пути ясно отражает этот замысел.

Наконец, в категорию *тахсиниййат* входит все, что повышает качество жизни человека, делает ее комфортной и разнообразной. Вопросы, относящиеся к *тахсиниййат*, не являются необходимыми в том смысле, что без них человеческая жизнь фактически не становится неполноценной, или шариатские предписания перестают действовать; скорее, их роль заключается в улучшении качества жизни и облегчении соблюдения закона. Игнорирование или отказ от этой категории не наносит ущерба предписаниям вида *даруриййат* и *хаджиййат*, хотя касается тех же областей законодательства⁴.

Как было замечено ранее, цель своей работы аш-Шатиби видел не в том, чтобы просто добавить в *усул ал-фикх* новую главу под названием «Макасид». Скорее он стремился разработать концепцию *макасид аш-шари'a* (целей шариата) так, чтобы она стала центральной и объединяющей

¹ El-Mesawi, Mohamed El-Tahir. From al-Shātibī's legal hermeneutics to thematic exegesis of the Qur'ān. P. 197.

² Там же. С. 198.

³ Там же.

⁴ Там же.

в его системе, определяющей отношение ко всем компонентам дисциплины, знание которой он считал необходимым условием для понимания текстовых источников, а также для правильного применения общих принципов шариата к новым случаям и ситуациям.

Говоря об *адилле* (доводах) или юридических доказательствах, аш-Шатиби¹ снова возвращается к центральной идее о сохранении и развитии трех категорий причин (*даруриййат*, *хаджиййат* и *тахсиниййат*), лежащих в основе предписаний шариата. Для этого необходимо, чтобы исследование его источников не ограничивалось отдельными аспектами или особенностями. Оно должно быть всеохватывающим, способным отразить универсальный и общий характер этих категорий, сформулированных на основе умозаключений из множества частных случаев (*джуз'иййат*).

Иными словами, так как эти универсалии составляют «основу шариата», детали всегда должны рассматриваться в связи с универсалиями, к которым они принадлежат. И наоборот, универсалии, полученные из шариатских источников, не могут существовать без составляющих их частных моментов². Аш-Шатиби утверждает, что существует диалектическая связь «между универсалиями и их элементами, что изъятие отдельных единиц наносит вред соответствующей им универсалии», а «рассмотрение универсалий, пренебрегающее их элементами, подрывает статус этих универсалий»³.

Такой целостный подход к изучению шариата нашел отражение во взглядах аш-Шатиби на общие грамматические формы в Коране⁴. По его мнению, родовые формы не являются единственным средством обозначения общего или универсального значения, как обыкновенно предполагали ученые факихи. Существует аналогичный и даже более важный метод установления универсального значения. Он основан на индукции, которая может быть полной или неполной. Общее или универсальное значение, если оно устанавливается посредством индуктивного вывода, будет применимо к любому конкретному случаю, даже если последний является простой вероятностью. Это правило аш-Шатиби распространяет на сферу духовных и рациональных наук.

С другой стороны, аш-Шатиби предупреждает⁵, что индуктивный метод имеет свои ограничения. Индукция применима только к рациональным понятиям, а не к юридическим вопросам по двум основным причинам: во-первых, поскольку значения в сфере '*аклиййат* (рациональных суждений) просты и не допускают различий и дифференциации,

¹ *Аш-Шатиби*. Ал-мувафакат. Т. 2. С. 6–7.

² Там же. С. 7–8.

³ *Hallaq Wael B.* A History of Islamic Legal Theories. P. 167.

⁴ *Аш-Шатиби*. Ал-мувафакат. Т. 2. С. 264–265.

⁵ Там же. С. 266–267.

и разум может применять одно и то же суждение к подобным вещам независимо от того, являются они очевидными или нет, благодаря логической необходимости, а во-вторых, потому что предписания Закона (*шар'иййат*), которые принадлежат договорам (положениям, *вад'иййат*), не имеют такого же статуса, как и *'аклийат* (суждений, опирающийся на разум), так как их существование зависит от волеизъявления власти, устанавливающей их.

Второе возражение заключается в следующем. Различия, поскольку они являются атрибутами отдельных вещей, подразумевают существование одного или нескольких значений, отличных от главного значения, которое служит основой для построения универсалий. Если убедительных оснований нет, то такие различия исключаются из суждения, применяемого ко всем частным случаям, которые относятся к универсалиям, и тогда мы не можем признать сферу действия универсалий шариата. Если такое основание существует, то все действия по формированию универсалий посредством тематической индукции становятся бесполезными, поскольку тогда понятие *'умум* (общее) будет зависеть от текстуальных доказательств. Кроме того, в шариате можно найти много примеров конкретизации, в результате чего некоторые случаи исключаются из общего утверждения, в соответствии с которым они были представлены. Таким образом, рушится вся идея формирования универсалий исходя из частных случаев¹.

Отвечая на первое возражение, аш-Шатиби говорит, что, с эпистемологической точки зрения, нет никакой разницы между предписаниями (*шар'иййат*), которые зависят от договоренностей (*вад'*) и авторитета, и *'аклийат*, зависящих от рациональной и логической необходимости. Оба подчиняются индуктивному методу и в равной степени допускают формирование универсалий. Это подтверждается ссылками на устоявшуюся традицию, идущую от более ранних мусульманских ученых. Что касается второго возражения, он утверждает, что мы в любом случае не участвуем в формировании универсалий, а основываемся на общем значении, разделяемом множеством частных случаев; мы делаем это только тогда, когда понимаем, что различия не учитываются. Кроме того, если различия следует рассматривать как абсолютные величины, то метод рассуждений и выведения итогов по аналогии должен быть исключен из числа основных аргументов в исламской юриспруденции, а мы знаем, что это невозможно. Таким образом, различия не влияют на создание универсалий на основе общего смысла, разделяемого частностями².

¹ Аш-Шатиби. Ал-мувафакат. Т. 2. С. 233, 267–268.

² Там же. Т. 1. С. 70; Т. 2. С. 269.

Подход аш-Шатиби к изучению и интерпретации Корана

Исследуя идеи Шатиби, мы не можем обойти вниманием юридическую составляющую его герменевтики, основанной на *макасид*. При этом мы уделим особое внимание его подходу к Корану и покажем, что он предвосхитил современную концепцию тематической интерпретации Корана.

В начале своего обсуждения *адилла* (правовых доказательств шариата) аш-Шатиби¹ выражает свою незаинтересованность в обсуждении вопросов, которым обыкновенно уделяли внимание ученые *усул ал-фикх*, в особенности тех, которые связаны с *иджма'* (юридический консенсус) и *ар-райй* (проявление личного мнения в *иджтихаде*), поскольку ученые уже успешно справились с ними. Вместо этого он представил собственный подход, как к Корану и Сунне в контексте правовой теории, основанной на *макасид*, с точки зрения концептуализации статуса каждого из них и методологии, необходимой для их интерпретации.

Заметим, что для аш-Шатиби было в равной мере неприемлемо и то, что правоведы воспринимали Коран как источник правовых решений и указаний, и та методология, которую они разработали для интерпретации его аятов. В их трудах Коран сводился к набору юридических заявлений, из которых будут получены правовые решения. Это отразилось, например, в дебатах о количестве аятов с правовым смыслом, или вменяющих аятов (аятов *ахкам*). Из более чем шести тысяч аятов Корана только пятьсот считаются вменяющими, то есть такими, знание которых требуется для правоведа. Кроме того, в эту категорию должны быть включены только аяты, ниспосланные в Медине². Это значит, что остальные аяты не имеют отношения к делу правоведов или, по крайней мере, не имеют прямого отношения к юридическим исследованиям. Таким образом, можно говорить об атомистическом подходе к изучению Корана в *усул ал-фикх*.

Чтобы исправить эту ситуацию, аш-Шатиби³ указывает на то, что Коран является абсолютным и всеобъемлющим источником шариата, опорой мусульманской общины, источником мудрости. Он настаивает на том, что любой, кто хочет познать универсальные основы (*куллиййат*) шариата и понять его намерения и ассоциировать себя с людьми Писания, должен воспринимать Коран как своего близкого спутника днем и ночью. Описанные выше шариатские универсалии

¹ *Аш-Шатиби*. Ал-мувафакат. Т. 2. С. 36–38.

² *Мухаммад Абу Захра*. 'Илм *усул ал-фикх*. Каир: Дар ал-фикр ал-'арабийй, 1997.

³ *Аш-Шатиби*. Ал-мувафакат. Т. 2. С. 309, 331–332, 335.

были раскрыты в Коране самым совершенным образом. Ученый добавляет, что нет ни одной проблемы, ключ (правило) к решению которой не был бы дан в Коране.

Аш-Шатиби видит правильный способ понимания Корана в том, чтобы исследовать айаты в хронологической последовательности и взаимосвязанности как единое целое. Мединские откровения следует рассматривать как продолжение и развитие мекканских. Аналогичным образом более поздние откровения в каждой категории должны рассматриваться как подтверждение, продолжение или уточнение предшествующих им. По мысли аш-Шатиби, в Коране есть тематическая преемственность и единство, которое распространяется в соответствии с хронологическим порядком откровений от самых фундаментальных и универсальных к менее универсальным и конкретным. Ограничить правовые требования категорией вменяющих мединских айатов значит упустить из виду основы и универсалии шариата, изложенные в мекканских откровениях. Чтобы проиллюстрировать то, как проявляется тематическая преемственность и взаимосвязанность в Коране, он рассмотрел суры *ал-Ан'ам* («Скот») и *ал-Бакара* («Корова»).

Будучи мекканским откровением, первая сура заложила основы веры и религии. На этом основании мусульманские богословы разрабатывали свои системы мышления, начиная с утверждения о существовании Бога как Первоначала бытия и заканчивая политическими проблемами. Согласно аш-Шатиби, если мы, используя предложенный им подход, внимательно изучим тексты, то увидим, что Коран также обеспечивает основы и универсальные принципы шариата, понимаемые как всеобъемлющий кодекс жизни. В нем излагается заповедь не приписывать божественность ничему другому, кроме Бога, утверждается неприкосновенность человеческой жизни и экономической собственности, вменяется в обязанность доброе отношение к родителям и защита детей, соблюдение справедливости и равенства в экономических и социальных отношениях, а также предотвращение совершения постыдных действий открыто или тайно. Обо всем этом говорится в контексте изложения представления Корана о Вселенной, а также об истории человечества и о месте Откровения и пророчества в ней. Подрыв или игнорирование одного из этих принципов и оснований может привести к повреждению всей исламской правовой системы или, по крайней мере, разрушению одной из ее универсалий. Помимо подтверждения универсальных ценностей и всеобъемлющих принципов, установленных в суре *ал-Ан'ам* в отношении сохранения религии, жизни, интеллекта, потомства и собственности, в суре *ал-Бакара*, одном из самых ранних мединских откровений, приводятся подробности, относящиеся к различным формам человеческих действий,

включая религиозные ритуалы, питание, брак, коммерческие сделки и преступления. Соответственно, то, что было ниспослано в Медине после этой суры, должно рассматриваться в ее свете, точно так же как то, что было ниспослано в Мекке после суры *ал-Ан'ам*, должно рассматриваться в свете последней. Таков общий подход, характеризующий всю совокупность аятов Корана в их взаимосвязанности. Любая попытка надлежащего понимания божественного откровения должна исходить из него.

Помимо разработки методологии для понимания Корана, герменевтические идеи аш-Шатиби, проанализированные выше, направлены на преодоление двух противоречивых позиций в отношении текстовых источников шариата. С одной стороны, для людей, переживших мистическое озарение (т. е. батинитов), путь к пониманию намерений Законодателя лежит за пределами лингвистической структуры откровения. Эта позиция подрывает рациональные нормы понимания и общения. С другой стороны, *захириты* (т. е. сторонники буквального прочтения откровения) в познании Корана ограничивались буквальным значением текстов, отвергая любую попытку раскрытия внутренних значений и более глубоких целей, лежащих в основе шариатских заповедей. Обе позиции, объясняет аш-Шатиби, противоречат здравому пониманию шариата. Они «противостоят разумным, здравым и умеренным интерпретациям»¹.

В основе подхода аш-Шатиби к пониманию Корана лежат два принципа. Первый заключается в том, что текст предназначен не для простого понимания его слов (*'ибара*), но для понимания того, что в нем выражено. Слова и выражения являются всего лишь средством для реализации намерения или цели. Второй принцип состоит в том, что истинное значение многих стихов в Коране может быть раскрыто лишь посредством ссылок на другие аяты. Коран представляет собой единый последовательный дискурс. Следовательно, верно изречение «Коран объясняет Коран».

Основывая свое исследование шариата на методе индуктивных умозаключений, аш-Шатиби стремится к тому, чтобы достичь определенности в установлении универсальных целей и закрепить принципы, выражающие вечные ценности Шариата. Отсюда следует, что как только будет установлено, что нечто составляет часть этих целей и принципов, оно ни в коем случае не может быть упразднено. Это следует из того, что отмена не встречается в универсальных правилах ни одной из трех категорий ряда *даруриййат*, *хаджиййат*, *тахсиниййат*. Точно так же все, что приводит к сохранению и расширению пяти универсальных потребностей, основано на убедительных доказательствах,

¹ Hallaq Wael B. A History of Islamic Legal Theories. P. 75.

вытекающих из тематического вывода, который обозначает определенность. Тем не менее это не исключает отмены некоторых особенностей этих универсалий. Такое отрицание частных моментов само по себе является еще одним способом сохранения универсалий.

По мнению аш-Шатиби, универсалии шариата сохраняются и развиваются в каждой религиозной общине, но способы их выражения в разных обществах сильно отличаются друг от друга. Для подтверждения этого положения он приводит следующие два айата:

«Он узаконил для вас в религии (*дин*) то, что заповедал Нуху (Ную), и то, что Мы внушили тебе в откровении, и то, что Мы заповедали Ибрахиму (Аврааму), Мусе (Моисею) и Исе (Иисусу): “Исповедуйте религию и не расходитесь во мнениях относительно нее”. Тяжко для многобожников то, к чему ты их призываешь. Аллах избирает для Себя того, кого пожелает, и направляет к Себе того, кто обращается к Нему» (Коран 42: 13, рус. пер. Э. Кулиева).

«Это — те, кому Мы даровали Писание, мудрость и пророчество. И даже если они не уверуют в это, Мы уже вверили это другим людям, которые не станут неверующими. Это — те, кого Аллах повел прямым путем. Следуй же их прямым путем. Скажи: “Я не прошу у вас вознаграждения за него. Это не что иное, как Напоминание для миров”» (Коран 6: 89–90, рус. пер. Э. Кулиева).

Первый аят относится к общим универсальным истинам, которые все Божьи посланники передали человечеству. Содержательный объем понятия *дин* в арабском языке частично коррелирует с таким объемом западноевропейского понятия «религия». Так, термином *дин* обозначаются различные исповедания, включая ислам и все ниспосланные религии, которые были до него. Что же касается общности или равенства таких религий, то она связана с единством их и веры в необходимые атрибуты Бога и в единые принципы божественного Закона. Наиболее важным обобщающим моментом является признание единства Бога.

Второй аят завершает подробное изложение жизненного пути посланников Бога до пророка Мухаммада, таких как Ной, Авраам, Иосиф, Моисей и Иисус (6: 74–90). Их руководство, которому Мухаммаду было предписано следовать, состоит, таким образом, из того, что относится к основам законов (*усул аш-шара’и*), а также к очищению себя и к морали. Следовательно, руководство, упомянутое в аяте, касается основ религиозной веры, а также основ этики и законодательства, с которыми согласуются различные законы. Подчеркивая неизменное сходство духовных и моральных принципов, лежащих в основе всех ниспосланных религий, эти и другие подобные айаты относятся «к вселенскому единству всех религий, основанных на вере в Единого Бога, несмотря на все различия в отношении конкретных статут

и практик, предписанных для блага различных сообществ в соответствии с их [временными] условиями»¹.

Аргумент аш-Шатиби о невозможности отмены шариатских универсалий основывается не только на результатах анализа текстовых источников окровения. Скорее он также опирается на историю человеческой мысли и опыта. То есть, поскольку шариат имеет в виду благо и благосостояние человечества, для исламского законодательства характерно заботиться о том, чтобы подчеркнуть значения, понятные человеческому уму, выделив причины и мудрые цели, стоящие за его указаниями, особенно в повседневных делах. Это происходит благодаря тому факту, что рассмотрение рациональных значений было широко распространено среди людей даже в те времена, когда не было доступно Божественное откровение: думающие люди «полагались на рациональные выводы для достижения человеческого благополучия и выгод»². При этом они применяли универсальные значения этих *масалих* (благ) таким образом, что они обычно приводили к желаемым результатам, несмотря на то что там не хватало многих деталей. Затем, чтобы исправить ситуацию и увеличить человеческое благосостояние, был ниспослан Шариат.

Когнитивная достоверность и экзистенциальная универсальность категорий *даруриййат*, *хаджиййат* и *тахсиниййат*, значения которых пронизывают все области и текстовые источники шариата, не подразумевают, однако, что они действуют механическим и детерминистическим образом, безотносительно к реальным ситуациям. На самом деле в шариате встречаются исключения из общих правил. Иными словами, «поскольку Законодатель намеревается подчинить людей общим правилам и поскольку обычные вопросы в потоке Божественных Норм соответствуют тому, что является преобладающим, а не тому, что является всеобъемлющим, и поскольку шариат был установлен согласно этим нормам, следует соблюдать универсальные правила в соответствии с тем, что относится к простым и средним, а не совершенным и всеобъемлющим универсальным подходам»³. Например, некоторые божественные обязательства для людей связаны с достижением возраста половой зрелости, каковой принимается за показатель достижения ими той стадии развития, которая является основой для выполнения обязательств в шариате. Кто-то, однако, может достигнуть этого состояния до физического созревания, в то время как слабоумные не приблизятся к нему, даже по достижении половой зрелости. Однако такие случаи не отменяют общее правило.

¹ Asad M. The Message of the Qur'an. Petaling Jaya: Islamic Book Trust, 2011. P. 885–886.

² Аш-Шатиби. Ал-мувафакат. Т. 1. С. 59.

³ Там же. Т. 2. С. 5–7, 236–237.

От метода аш-Шатиби к тематическому тафсиру М. Драз

В 1930-х гг. видный египетский богослов Мухаммад Абдаллах Драз, в то время преподававший в университете Ал-Азхар, в результате поисков адекватного метода интерпретации текста Корана пришел к выводам, вполне созвучным идеям аш-Шатиби. По его мнению, чтобы оценить богатство стиля текста Корана и раскрыть богатство его смысла, нужно принять в качестве исходного пункта единство каждой суры. Рассматривая суру как целое, которое может включать различные темы с многочисленными отсылками, мы обнаруживаем поразительную последовательность стиля и единство предмета. Основанием этого является совершенная согласованность всех элементов Корана и прочная связь всех его частей.

Чтобы продемонстрировать обоснованность и полезность тезиса о единстве суры, Драз¹ проанализировал суру *ал-Бакара*. Одна из главных причин выбора именно этой суры заключалась в том, что в повествовании можно было обнаружить несогласованность или несоответствие стиля из-за разнообразия и большого количества тем, которые оно охватывает, и большого промежутка времени, в течение которого она ниспосылалась. Установленное в ходе исследования тематическое единство суры позволило Дразу перейти на следующую ступень и приступить к выработке целостного подхода к тексту Корана на основе изучения специальных тем путем изучения всего соответствующего материала в разных местах. В отличие от аш-Шатиби, который в качестве основы для своего тематического анализа выбрал хронологическую последовательность откровений, Драз принял в качестве основы «логическое единство» и «последовательную структуру»² тем или предметов обсуждения, которые должны быть изучены в соответствии с определенными критериями. В частности, он намеревался исследовать моральные суждения, приведенные в Коране, как единую систему, объединяющую фундаментальные истины, изложенные в его сурах и аятах, и описать этическую теорию Корана.

По мысли Драз, тематический подход к толкованию Корана способствует пониманию заложенных в нем идей из него самого, не подчиняя текст готовым моделям и не впадая в догматическую замкнутость. Такое исследование необходимо в том числе для удовлетворения интеллектуальных и культурных потребностей, связанных с доведением истины Корана до внимания и совести современного человечества³.

¹ См. кн.: Мухаммад Абдаллах Драз. Ан-Наба ал-'азим: назара джадида фи-л-Куран. Кувейт: Дар ал-Калам, 1993.

² Draz Muhammad A. La morale du Coran. Rabat: Le Ministère des Habous et des Affaires Islamiques, 1983. P. XV–XVI, XXIII.

³ Ibid. P. XII–XIII, XXV.

Итак, подход и методы имама аш-Шатиби вышли за рамки простых технических изменений. Ему было недостаточно простой перестановки некоторых элементов *уsul ал-фикх* в соответствии с новыми критериями. Он также не воспринимал свою задачу как просто добавление новой терминологии или новых тем для обсуждения. Его реформа предполагала полную реструктуризацию дисциплины с новой эпистемологической и методологической точки зрения, согласно которой *макасид аш-шари‘а* представляет собой не только объединяющую тему для повестки шариата, но также и в целом придает ему новый смысл.

Аш-Шатиби оказал значительное влияние на магистральные линии последующего понимания шариата в богословской традиции, в том числе и на особенности применения независимого рассуждения, *иджтихада*, к его постановлениям. В этом отношении аш-Шатиби дал возможность тем, кто интересуется исламским шариатом и его правильным пониманием, исследовать его тайны и мудрые цели. Он подготовил для них путь к рассмотрению его универсалий вместе с его текстами в целом и их отдельными местами. Тем самым он снабдил исламскую юриспруденцию и мысль средствами возрождения и обновления, которых у них ранее не было.

Мустафа аз-Зарка обращает внимание на ту важную роль, которую аш-Шатиби играет сегодня для ученых и студентов, изучающих исламское право: «С того времени, как он опубликовал свои работы *Ал-и‘тисам* и *Ал-мувафакат фи уsul ал-фикх*, — обе они были подобны спрятанным и ныне найденным сокровищам, а имя аш-Шатиби было на устах ученых и правоведов. Эти две книги были у истоков наследия, к которому профессора и талантливые студенты-богословы обращались в целях углубления своих исследований... Таким образом, звезда аш-Шатиби начала восходить на Востоке, а затем становилась все ярче и ярче, и свет её был найден в исследованиях основ и высших целей исламского шариата...»¹.

Благодаря трудам аш-Шатиби метод *макасид аш-шари‘а* получил высокий статус и весомое значение в практике *иджтихада*. Сегодня ученые вполне принимают его подход. Они также подчеркивают необходимость и полезность целей Закона для всех независимых рассуждений в области юриспруденции (при принятии правовых решений) или в области интеллектуальной деятельности в целом.

Вместе с тем для взвешенной оценки новаторского вклада аш-Шатиби, необходимо досконально ознакомиться со значительным числом источников по исламскому шариату в целом и исламскому праву. Такая задача едва ли по силам одному исследователю. Кроме

¹ Цит. по: Dr. Ahmad al-Raysuni. Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intent of Islamic Law. London: The International Institute of Islamic Thought, 2005. P. 324.

того, для правильного понимания его мысли необходимо всестороннее изучение таких категорий, как *бид'а*, *та'аббуд*, *дин*, *адат*¹ и т. д. Эти термины тесно связаны с концепцией Шатиби о *маслаха*, которая является основой его доктрины *макасид*. Таким образом мы хотим подчеркнуть необходимость разработки определенной методологии для изучения работ по усул ал-фикху, что выходит за рамки настоящего исследования.

Литература

Абу Захра Мухаммад. Илм усул ал-фикх. Каир: Дар аль-фикр ал-'арабий, 1997. 353 с.

Аш-Шатиби Абу Исхак Ибрагим ибн Муса. Ал-Мувафакат фи усул аш-шари'а. Т. 1, 2. Бейрут: Дар ал-ма'рифа, 1996. 320, 351 с.

Драз Мухаммад Абдаллах. Ан-Наба ал-'азим: назарат джадида фи-л-Кур'ан. Кувейт: Дар ал-Калам, 1993. 184 с.

Asad M. The Message of the Qur'an. Petaling Jaya: Islamic Book Trust, 2011. 1164 p.

Draz Muhammad A. La morale du Coran. Rabat: Le Ministère des Habous et des Affaires Islamiques, 1983. XXV, 717 p.

El-Mesawi, Mohamed El-Tahir. From al-Shât. ibî's legal hermeneutics to thematic exegesis of the Qur'ân. 2012. No. 20(2). P. 189–214.

Emon A. M. Islamic natural law theories. Oxford: Oxford University Press, 2010. X, 222 p.

Hallaq Wael B. A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. IX, 294 p.

Opwis F. Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century. Leiden — Boston: Brill, 2010. XIV, 370 p.

Al-Raysuni A. Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. London: The International Institute of Islamic Thought, 2005. XXXVI, 442 p.

¹ *Бид'а* — новшество, нововведение; *та'аббуд* — то, что не подвластно решениям разума; *дин* — религия; *адат* — обычай, пережиточные нормы доисламских правовых комплексов, а также реалии правовой жизни, не отраженные шариатом. Ислам: энциклопедический словарь. М.: ГРВЛ, 1991. С. 13.

References

Abu Zahra Muhammad (1997). *‘Ilm usul al-fiqh* [Usul al-fiqh]. Cairo: Dar al-fikr al-‘arabi. 353 p.

Al-Shatibi Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa (1996). *Al-muwafaqat fi usul al-shari‘a*. Vol. 1, 2. Beirut: Dar al-Ma‘rifa. 320, 351 p.

Draz Muhammad Abdallah (1993). *An-Naba al-‘azim: nazarat dzhadida fi-l-Qur‘an* [The Great Knowledge: New Theories on the Qur‘an]. Al-Kuwait: Dar al-Kalam. 184 p.

Asad M. (2011). *The Message of the Qur‘an*. Petaling Jaya: Islamic Book Trust. 1164 p.

Draz Muhammad A. (1983). *La morale du Coran*. Rabat: Le Ministère des Habous et des Affaires Islamiques. XXV, 717 p.

El-Mesawi, Mohamed El-Tahir (2012). From al-Shāṭibī’s legal hermeneutics to thematic exegesis of the Qur‘ān. *Intellectual Discourse*. No. 20(2). Pp.189–214.

Emon A. M. (2010). *Islamic Natural Law Theories*. Oxford: Oxford University Press. X, 222 p.

Hallaq Wael B. (1999). *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press. IX, 294 p.

Opwis F. (2010). *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law*. Leiden — Boston: Brill. XIV, 370 p.

Al-Raysuni A. (2005). *Imam al-Shatibi’s Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. London: The International Institute of Islamic Thought. XXXVI, 442 p.

THEORY OF LAW AND HERMENEUTICS OF IMAM AL-SHATIBI

Abstract: The paper deals with notions of Imam al-Shatibi on the sources and development of Islamic law, as they are set out in his main treatise *al-Muwafaqat*. Al-Shatibi's approach involved combining the *usul* method with *maqasid al-shari'a*, which was used in order to improve the *usul* method itself. The author demonstrates the successive development of al-Shatibi's thought in relation to the ideas of al-Ghazali and the influence of al-Shatibi on the further development of Islamic legal theory. For instance, an important concept *maslahah* was to a large extent derived from the ideas of al-Shatibi; later the theory of *maslaha* became one of the most important elements of modernism. Moreover, the paper traces back the connection of al-Shatibi's approach in the field of law to the principles of studying the text of the Qur'an. Imam al-Shatibi contributed to the convergence of the Islamic legal theory and the interpretation of Qur'an and therefore set the framework for thematic interpretation. Al-Shatibi can be considered as a precursor to what has become known since the late 1960s as *al-Tafsir al-Mawdu'i*, that is, an interpretation based on the consideration of a specific topic either in a single Surah or throughout the entire text of the Qur'an. One of the main advantages of the hermeneutics of al-Shatibi is that it helps to overcome the "atomism" of some studies undertaken by jurists and interpreters who mainly dealt only with certain passages of the Qur'an, but in no way with its whole content.

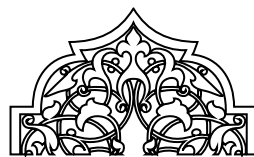
Keywords: al-Shatibi, *usul al-fiqh*, *maqasid al-shari'a*, Qur'an.

Damir T. HUSAINOV,

first deputy of the chairman of Spiritual Boards of Muslims of Saint Petersburg and Leningrad region; the Plenipotentiary of Mufti Sheikh Ravil' Gainutdin in North-Western Federal District of Russian Federation (35B, 6th Linia Vasilyevskogo ostrova, Saint Petersburg, 199004, Russian Federation); Postgraduate student, chair of history of religions and theology, Faculty of History and Social Sciences, Russian State Pedagogical University after A. I. Herzen (48, Naberezhnaya reki Moyki, 191186, Saint Petersburg, Russian Federation).
E-mail: damirhajikhusainov@gmail.com



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-89-106



Е. А. Фролова

Институт философии РАН, г. Москва

«Я» И «ДРУГОЙ» В АРАБО-ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ

ФРОЛОВА Евгения Антоновна —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр.

Институт философии РАН

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

E-mail: eafrolova@gmail.com

Аннотация. Традиционная тема «Я и Другой» в свете современной политики, социологии обнаруживает новые проблемы, связанные с историей культуры разных народов. Экзистенциальные, социальные, психологические аспекты взаимосвязи Я и Другого приобретают общечеловеческое измерение, требуют для своего решения всеобщих усилий. Массовая миграция населения из стран Азии и Африки в Европу и США по-новому ставит вопросы взаимоотношения культур, религий. Перед Я возникают новые облики Врага, что требует пересмотра ставших привычными ценностей, в том числе нового видения места человека в социуме, природе, значимости его научных достижений.

Ключевые слова: миграция, столкновение культур, диалог Востока и Запада.

Для цитирования: Фролова Е. А. «Я» и «Другой» в арабо-исламской культуре // Ислам в современном мире. 2020; 2: 89–106;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-89-106

Статья поступила в редакцию: 23.03.2020

Статья принята к публикации: 12.05.2020

Непостижимы наши им святыни и молитвы.

К. Гадаев

«Свои — Чужие», «Мы — Они», «Я — Другой». Это не просто словосочетания, но реальные житейские, социальные данности, воспроизводившиеся на протяжении тысячелетий, а в наши дни связанные с драматическими событиями вынужденного переселения народов. Происходящие сейчас миграционные процессы — не новое для истории явление. Достаточно вспомнить становление Арабского халифата, «завоевание» земель Северной Африки и Испании, — мы неслучайно используем здесь кавычки, поскольку характер завоеваний бывает разным. Историки признали, что подчинение народов обозначенных земель Халифату проходило достаточно спокойно. Арабы, конечно, стремились к исламизации этих народов, но экономические интересы нередко перевешивали интересы религиозные, что позволяло сохранять культуру «завоеванных» народов. Статус иноверцев, имеющих относительную свободу, предоставлялся им в обмен на уплату соответствующих налогов. Такая политика властей способствовала адаптации друг к другу «завоевателей» и «аборигенов» и развитию культуры тех и других. В Южной Испании (Кордова, Гранада, Севилья) до сих пор сохранились и пользуются почитанием памятники, музеи, мечети, напоминающие о временах пребывания здесь арабов. Родившемуся в 1126 году в Кордове Ибн Рушду на площади, носящей его имя, поставлен памятник.

Иной характер носило нашествие на земли Халифата войск Орды. Враждебно воспринимавшие исмаилизм, отождествляемый с ассасинами, золотоордынцы Хулагу, внука Чингисхана, не щадили их приверженцев. Расправившись с исмаилитами, они двинулись на Багдад, который оказал сопротивление и потому был разгромлен, в результате чего Аббасидский халифат прекратил своё существование. Однако монголы принесли не только разрушения, но и свою культуру, которая адаптировалась к персидской и арабской. «Враг не может прийти с Востока, даже если его действиями разрушен Багдад»¹; «Что касается татаро-монголов, то пришли они к нам с войной, а обернулись цивилизацией, и при их помощи установился мир»². Х. Ханафи замечает, что в Средние века арабы уделяли слабому, по сравнению с ними, и потому малопривлекательному западному миру меньше внимания, чем себе и Востоку³. Это равнодушие к Западу было разрушено чередой Крестовых походов. Произошёл, настаивает Ханафи, «разрыв между мирами»⁴ — Запад перестал быть безразличным соседом и стал восприниматься как сила, враждебная мусульманскому «Я».

Дальнейшая история углубила этот разрыв, ставший причиной того, что исламские страны в XVIII — начале XX в. попали в экономическую и политическую зависимость от стран Европы. Обретение ими в середине XX столетия политической независимости привело к установлению на Ближнем и Среднем Востоке относительной стабильности и к культурному взаимодействию регионов. Однако проблемы, связанные с упрочением самостоятельности бывших колониальных стран, оказались достаточно сложными, так как в течение длительного времени одни из восточных государств (например, Китай), хотя и не были колониями государств европейских, но испытывали от них зависимость; другие (как Индия) являлись колониями; третьи (как Египет) находились в полузависимом состоянии. Запад на протяжении столетий был для них Чужим. Мировые экономические события последних десятилетий свидетельствуют о трансформации взаимоотношений между Востоком и Западом. Мы не считаем, что компетентны обсуждать эти проблемы с точки зрения экономики и политики, хотя они и представляют интерес в плане заявленной темы.

Запад и Восток столкнулись на ином, нежели раньше, поле.

В этой статье не ставится задача дать историко-философский анализ предложенной проблемы, осветить многочисленные подходы европейских и российских её исследователей. Как говорилось выше,

¹ Ханафи Х. Диалектика «Я» и «Другого» // Цит. по: Тахер Лабиб. Как «Другой» стал Западом // Диалог культур. Ливан, 2002. С. 123.

² Там же. С. 131.

³ Там же. С. 120.

⁴ Там же. С. 127.

главный интерес автора сосредоточен на культурологическом аспекте темы, и поскольку культурно-историческая ситуация достаточно подвижна, то и толкование понятий «Я» и «Другой», то есть кто в конкретном случае есть «Я», а кто выступает как «Другой», тоже оказывается разным. Одно дело, когда речь идёт об отношении Востока, арабского мира, отождествляемого арабскими идеологами с «Я», к Западу, иначе — к «Другому», и совсем иное, когда проблема рассматривается внутри, например, суфизма, где *Я* или *Он* — это Бог, а не человек; то же относится и к трактовке темы современными арабскими экзистенциалистами и персоналистами, у которых как раз человек выступает как *Я*. Эти замечания мы считали нужным сделать, чтобы по мере возможности избежать двусмысленностей. А теперь возвратимся к рассматриваемой теме.

Арабские философы и культурологи по-новому взглянули на оценку своей культуры, сопоставляя экономическую отсталость своих стран с развитостью государств Европы и Америки. Тема «Восток — Запад» остаётся одной из центральных: нужно ли арабскому миру (и может ли он) идти по пути, проделанному Европой, нужно ли заимствовать европейские достижения или оставаться с сознанием собственного прошлого величия. В свете этого остро предстаёт и проблема *Я* (имеется в виду арабский и исламский мир) и *Другого* (Европа и Америка). Чувство приниженности, второсортности часто пронизывает рассуждения арабских литераторов. Отсюда описанное Х. Ханафи настроение: бросить Другого за решётку, отправить в изгнание, избавиться от него. «Как змею, я вытащил бы его на свет, подробно описал и измерил его»¹. Это своего рода ответ Ханафи, занимающегося исследованием всех сторон взаимодействия культур Арабского Востока и Запада, на сложившуюся установку ориенталистов тщательно, скрупулёзно, препарировав, изучать Восток. Данная тема достаточно подробно раскрывалась в литературе, в том числе и в наших монографиях и статьях², и к ней еще не раз придётся возвращаться. Сейчас же рассмотрим вопрос о современной политической и социальной ситуации, порожденной новым явлением — массовой (именно массовой, а не единичной) миграцией беженцев из ряда восточных и африканских стран в Европу.

Их вторжение не носит (в отличие от встреч-столкновений предыдущих столетий) агрессивного характера. Европейские страны, в свою очередь, проводят политику добровольного принятия беженцев и помощи им. Такая политика объясняется многими причинами: экономическими,

¹ Ханафи Х. Дialeктика «Я» и «Другого» // Цит. по: Тахер Лабиб. Как «Другой» стал Западом. С. 117–118.

² См.: Е. А. Фролова. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: «Языки славянских культур», 2010. 463 с.; Она же. Дискурс арабской философии. М.: «Садра»: «Языки славянской культуры». 2016. 312 с.

социальными (старение населения, нехватка рабочей силы), и в не меньшей степени нравственными¹. Естественно, наплыв миллионов людей с их запросами, привычками, чуждыми взглядам европейцев, с желанием сохранить свою идентичность, непониманием, неприятием западной культуры, совершенно отличной от их культуры и понятной разве что отдельным интеллектуалам, не может не приводить к противостоянию. Эта проблема подробно рассмотрена в статье Ю. Е. Федоровой «Ислам в восприятии европейского сообщества: стереотипы и реальность»². Возникает проблема сознания униженности Я и стремления сохранить свою идентичность, принудить Другого признать — в новых условиях — права на неё.

Не менее остра проблема, которая встает перед Другим (Западом). Во Франции сейчас (по данным последних лет) насчитывается 3,6 млн иммигрантов, в Великобритании — 2,2 млн в Италии — 1 млн. В Германии мусульмане составляют 5% населения, что грозит ассимиляцией немцев мигрантами. Предполагается³, что их численность будет неуклонно расти и вместе с этим нарастать объём требований к властям и местному населению. В этих требованиях обнаруживается, что традиционная культура, обычаи, то есть связанность с идентичностью, сильнее, глубже, фундаментальнее, чем предлагаемые нормативы гражданского общества: Я сопротивляется и стремится перебороть Другого. Политика «плавильного котла» выглядит сомнительной. В местной среде возникает страх терроризма, недоверия к пришельцам. «И это неудивительно: каждое общество — поле напряжённости и конфликтов. Однако единение, союз, общее дело — плод умения и энергии политического руководства»⁴. Европейские страны, помимо стремления разными путями сократить приток мигрантов, пытаются найти возможности сближения основных принципов, на которых базируются культуры, религии.

Эти проблемы свидетельствуют также о том, что отношения культур переходят в значительной степени на уровень этики, психологии, то есть на бытовой уровень, и именно он становится важной сферой обнаружения связи Я и Другого.

Мигранты покидают свои страны, бегут от Я к Другому с целью найти у него защиту от Я — отношения переворачиваются. Но Другой

¹ См.: Куликова Ю. О. Проблемы миграции в странах Европы // Молодой учёный. 2017. № 12(146) С. 417–420. См. также: Хенкин С. М., Кудряшова И. В. Интеграция мусульман в Европе: политический аспект // Полис. Политические исследования. 2015. № 2. С. 137–155.

² Федорова Ю. Е. Ислам в восприятии современного европейского сообщества: стереотипы и реальность // Философская мысль. 2014. № 7. С. 99–125.

³ См.: Добаев И. П. Ислам и миграция в Европе // «Политология и этнополитика», Государственное и муниципальное управление // Учёные записки СКАГС. 2015. № 2. С. 195–200.

⁴ Харб Али. Философия и условия диалога. Ливанский опыт // Диалог культур. Опыт России и Левантийского Востока. Ливан, 2002. С. 43.

не всегда встречает Я с раскрытыми объятиями, и опять возникает потребность в их диалоге, в необходимости идти навстречу друг другу. Не силовые столкновения в данных условиях решают проблему, а именно диалог, умение понять, услышать друг друга. «Нужно учиться у Другого, чтобы понимать его так, как он понимает себя»¹, нужно также учиться понимать и знать самих себя.

Всё же рассмотрение темы требует ограничения — иначе возможный разговор грозит превратиться в бесплодные претензии одного к другому. Поэтому мы по возможности отойдем от оценок Другого=Запада как субъекта анализа и сосредоточимся на Я=исламском мире, сделав его субъектом, имеющим свои собственные внутренние проблемы и нуждающимся в познании самого себя. Исторический их аспект был рассмотрен раньше, сейчас же целесообразно обратиться к содержательной их стороне.

Прежде всего это отношения Я и Другого внутри религиозной мысли, где Я — человек, индивид, а Другой, правильнее Он, — это Бог.

До того, как перейти непосредственно к кораническому тексту, стоит вспомнить об отношениях языческих идолов с верующими. Чрезвычайно суровые, они общались с людьми, вопрошающими их о своей судьбе, с помощью языка бездушных стрел; уступки, на которые они шли, возмещались или человеческими жертвами или количеством жертвенного скота и т. п. Возможно, такой характер общения с вершителями судеб древних арабов сказался и на ранних проповедях Мухаммада — Аллах предстает в них устрашителем неповинующих. Рисуется апокалиптические картины: «Когда небо расколется, когда звезды осыплются, когда моря смешаются, когда могилы перевернутся...»² (Коран, 82: 1–4), «Воистину, грешники окажутся в Аду» (Коран, 82: 14), «Они не смогут избежать этого» (Коран, 83: 16). Перед Мухаммадом стояли десятки, сотни язычников, которых надо было убедить в истинности единобожия, и это можно было сделать, сочетая угрозы с посулами: «И Он — Прощающий, Любящий» (Коран, 85: 14). Неслучайно каждая сура (кроме 9-й) начинается словами: «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!» И если в ранних проповедях пророк категоричен в передаче наставлений Бога, то со временем риторика меняется, на смену прямым угрозам приходят от Бога советы-поучения о правильном жизненном поведении. «Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии Ислам» (Коран, 5: 4). Мухаммад, следуя наставлениям Аллаха, обращается к бытовым темам. «Скажи: “Придите, и я прочту

¹ Ходр Жорж. Мой опыт в мусульманском мире // Диалог культур. Ливан, 2002. С. 84.

² Здесь и далее Коран цитируется по изданию: Священный Коран / смысловой пер. с комментариями. М.: Изд-во «Медина», 2015.

то, что (на самом деле) запретил вам ваш Господь. Никого не приобщайте к Нему в сотоварищи, будьте добры к родителям. Не убивайте своих детей, опасаясь нищеты, ведь Мы даем пропитание и вам и им. Не приближайтесь к мерзким поступкам...» (Коран, 6: 151). «Сиротам отдавайте их имущество» (Коран, 4: 2), «Не пожирайте своего имущества между собой незаконно, пусть будет между вами путь и торговля по обоюдному согласию...» (Коран, 4: 29).

Видится еще один важный аспект, отмеченный в Коране, — возникновение новой религии, ислама, наряду с предшествующими ему монотеистическими верованиями, что порождало самоопределение ислама в отношении христианства и иудаизма. Столкнулись в новой плоскости два понятия — «Свой» и «Чужой»: Свой — это член уммы, единоверец, а приверженцы других вероисповеданий — Чужие. Бытовавшие в ранние годы существования уммы установки на «толерантность» в отношениях с иудеями и христианами подверглись испытанию на почве реальных взаимоотношений, появилось понятие и доктрина джихада, которая проанализирована достаточно детально и в зарубежной, и в нашей литературе, сошлемся лишь на недавно вышедшее исследование наших арабистов¹.

Отметим, что в Коране Бог не вступает в непосредственный контакт с человеком — только через посланника. Даже в первой суре трудно понять, обращаются к Богу люди, «мы» («Тебе мы поклоняемся и просим помочь! Веди нас по дороге прямой»), или «мы» олицетворяет посланника? В дальнейшем общение человека с Аллахом происходит только через Мухаммада, когда Аллах повелевает тому: «Скажи: “Подумайте...”» (Коран, 6: 46), «Скажи: “Я не говорю вам...”» (Коран, 6: 50) и т. д. В Коране Бог предстаёт как имеющий руки, лицо, восседающий на небесном престоле — антропоморфизм (который в теологии станет предметом острых споров) приближает Бога к человеку, но все же между ними непреодолимая пропасть, Бог остаётся недоступным. Человек придумывает способы общения с Ним, считая, что только Он знает все его помыслы, и ответствен человек только перед Богом как окончательным судьёй. Но всё равно такое общение является духовным, скорее даже абстрактным, — ведь в развитой теологии Бог, по сути дела, превращён в абстракцию, он лишён почти всех атрибутов, о нем даже нельзя сказать, существует он или нет². Хамид ад-дин ал-Кирмани (ум. 1021) писал: «Всевышний величайшей славностью своей скрыт, как покрывалом... Он вознесён над ними (вещами) подобно солнцу, что скрыто от постигающего взгляда»³. Человек не в состоянии

¹ Кадырова К. А., Куделин А. А., Лукашев А. А. Джихад многоликий. СПб.: Культ-Информ-Пресс, 2015. 193 с.

² Хамид ад-дин ал-Кирмани. Успокоение разума / пер. с араб. А. В. Смирнова. М., 1995. С. 51.

³ Там же. С. 54–55.

постичь сущность Бога, но стремится каким-то образом представить ее. Философ-литератор Абу Хайан ат-Тавхиди (ум. ок. 1023) писал: «Боже мой! Ты выше всего, о чём я говорю. Слово не исчерпывает Твою суть, описывая Тебя, ум не охватывает Твоей глубины»¹.

Описываемые таким образом отношения с Богом строятся на рационально-веровательной основе, по схеме: Бог — пророк — человек. Я (пророк) знаю, это знание дал мне Бог. Вы (люди) должны мне поверить, принять это истинное, идущее от Бога, пророческое знание. Человеку здесь отводится роль пассивного восприимчика.

Преодолеть разрыв между человеком и Богом удалось в суфизме. Но здесь отношение *Я* и *Другого* выглядят совершенно иначе: невозможно представить Бога как Другого, он выше, вне такого определения. Божественное *Я* не просто доминирует, оно единственное *Я*, всё остальное, «всё-что-кроме-Бога» — нечто «иное», дополнение к нему, пояснения к нему. Точнее, даже об инаковости и дополнительности вряд ли правильно говорить, мир и Бог, как отмечает А. В. Смирнов, находятся в отношениях «неинаковости»².

Один из первых идеологов суфизма Абу Йазид ал-Бистами (ум. 874/5) сформулировал некоторые центральные для этого направления тезисы и описал состояние погружения «я» человека посредством медитации в Божественную сущность, когда Божество становится личностью, *Я*, и человеческая личность отождествляется с Божеством: «Ты есть я, я есть Ты»³. То же утверждал и крупнейший философ-мистик Ибн Араби (ум. 1240): «Ты не есть Он, и всё же ты есть Он». Уже здесь видна особенность взгляда суфиев на отношения Творца с творением — отношения интимные, в которых между ними нет посредника. В своём абсолютном трансцендентальном единстве Бог ничего о себе не знает, должен появиться Другой, который увидит Бога и в котором — в сердце мистика, «арифа», — Бог увидит себя. Эти отношения есть не что иное, как отношения любви друг к другу. Не через разум, а через чувства, интуицию, «вкушение» (*завк*) человек постигает единство с Богом и миром и находит свою сущность. Такая любовь поглощает человека, на этом пути он может сгореть в страсти любви, но может — а именно такова направленность чувства — обрести, познать Бога, мир и самого себя. У человека рождается ощущение самости, личности, осознание свободы от мирских, социальных зависимостей как «иного», бездушного «нечто», «Оно». Человек служит только Богу, добровольно, пройдя через страдания, отречения, и только Бог, Он, но не люди, не «Оно», может судить о смысле его служения.

¹ Абу Хайан ат-Тавхиди. Ал-ишарат ал-илахия ва нафс ар-руханийа. Каир, 1950. С. 218.

² См. Комментарии А. В. Смирнова к: *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения. СПб., 1995. С. 135, 164.

³ Цит. по: Ислам: энциклопедический словарь. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 42.

И пусть меня отторгнет целый свет! –
Его суждение — суета сует.
Тебе открыт, тебя лишь слышу я,
И только ты — строжайший мой судья

*Ибн ал-Фарид*¹

Такое отношение к Богу — это не знание и даже не вера, а полная отдача себя Ему. Однако при всём единении, слиянии человека с Богом, Бог остаётся Богом: «Он знает нас, и Он — с нами, а мы не знаем Его, и мы не с Ним»². Чтобы завершить тему Я и Он в суфизме, стоит обратиться к высказыванию Ибн Араби: «Если бы мы придерживались рациональных доводов, которые, по утверждению учёных-рационалистов, дают знание о Его сущности: что Он не таков, не таков и не таков, никто из тварей не смог бы полюбить Аллаха! Однако Божественное известие устами носителей Заветов сообщило (нам), что Всевышний такой-то и такой-то... и мы благодаря этим качествам полюбили Его»³. Египетский экзистенциалист Абд ар-Рахман Бадави писал, что суфии объявляли божественную сущность запредельной по отношению к разуму, но доступной мистическому восприятию чрез интуицию, через «вкусение», или внутреннее переживание⁴.

Попробуем сбалансировать представленные выше три взгляда на взаимосвязь человека с божеством. Один исповедует исмаилизм, где Бог — абсолютно трансцендентное, недоступное человеку и не познаваемое им начало; второй, только что изложенный, — суфизм. Третий, наиболее реалистичный, хотя в то же время утопический, предлагает фалсафа в виде учения ал-Фараби о Добродетельном городе, где во главе иерархично построенного государства стоит «мудрый правитель», напоминающий пророка, который воплощает на земле мудрость, всезнание Аллаха. Это учение об устройении жизни аналогично тому, что предлагает Коран. И как показывает история, развитие общества, социальных отношений шло и идет по пути, начертанному когда-то Мухаммадом. Рисуемый суфиями путь к Богу (*тарика*) невозможен без следования Закону (*шариату*), что пытался показать ал-Газали.

Чтобы отойти от связанной с суфизмом темы, напомним рассуждения А. В. Смирнова, содержащиеся в его анализе творчества Ибн Араби. Этот анализ направлен на проблемы, не относящиеся к теме «Я и Другой», исследователя интересуют вопросы «субстанциальности»

¹ Арабская поэзия средних веков. М.: Худож. лит., 1975. С. 22.

² *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения. СПб., 1995. С. 265.

³ Там же. С. 177.

⁴ См. *Badawi A. L'Humanisme dans la Pensée arabe* // «*Studia islamica*». VI, Brill, 1956. Pp. 67–100.

и «процессуальности», и тем не менее он родил у нас ассоциации, связанные с предметом данной статьи. А. В. Смирнов пишет: «Интуиция замкнутых границ пространства, заключающих внутри себя всё, берёт начало в этой телесной интуиции, которая абсолютно необходима всем нам и которая не может не быть для всех одинаковой, поскольку вырабатывается в ходе приспособления к более или менее одинаковым условиям внешней агрессивной среды»¹. Тело пытается сохранить пространственные границы, оно ориентирует на строгое отделение Я от всего прочего. Для выяснения сущности Я такая отделенность важна. Однако существует ещё и «связанность-с-другим, с некой ответной стороной нашего действия», «с тем, что противоположно мне, но с чем я не могу не быть един»². Смирнов образно рисует это единство, которое нам представляется чрезвычайно значимым для понимания отношения Я и Другого: «сцепленность двух рук требует усилия с обеих сторон: и со стороны того, кто удерживает своего партнёра, и со стороны удерживаемого»³. Это очень ёмкий образ, позволяющий увидеть разные стороны предмета, им мы попытаемся воспользоваться в дальнейшем.

Начнем с первого тезиса, со стремления сохранить пространственные границы Я, то есть обособиться от Других, освободиться от диктата коллектива (рода, племени, общины). Цель европейского феодала — построить замок и замкнуться в нём, цель русского поселенина — огородить себя забором, частоколом (в настоящее время это особенно актуально — особняк и забор, чем выше, тем лучше). Суфийский тарикат построен на поэтапной изоляции адепта — освобождении от семьи, близких, окружения, чтобы очиститься от «быта» и сосредоточиться на Боге. Иногда такая изоляция совершается совместно с «братством», через которое отдаётся дань принципу общинности. Но если отойти от специфических проблем суфизма и остановиться на теологических проблемах, как они представлены в исламе в целом, то видна принципиальная разница между ним и христианством. В христианстве поощряется служение Богу через уход в монашество, отшельничество, которое особенно распространено было в православии, — благо места для скитов в стране, покрытой лесами, много, есть где укрыться.

В исламе форма служения Богу иная. «В исламе нет места для монашества». Аллах порицает христиан за проповедь аскетизма такого рода: Он даровал Иисусу «Инджилъ. В сердца тех, которые последовали за ним, Мы вселили сострадание и милосердие, а монашество они

¹ Смирнов А. В. Шкатулка скупца, или Почему мы верим в законы логики // Ибн Араби. Избранное. Т. 2. Философская мысль исламского мира. М.: Изд. «Языки славянской культуры» — «Садра», 2014. С. 20.

² Там же. С. 21 и 22.

³ Там же. С. 43.

выдумали сами. Мы не предписывали им этого...» (Коран, 57: 27). Пророк запрещал культивирование одиночества, не поощрял безбрачие. Ислам не отвергает аскетизма, но аскетизм означает не уход из общества, а только ограничение себя в потреблении благ, отказ от роскоши, от «поедания» божественных даров, зухд. В исламе есть странствующие нищие, дервиши, живущие подаянием, но такая форма помощи бедным не приветствуется, для помощи нуждающимся казной предназначается *закат*, который не позволяет нуждающемуся погрузиться в одиночество. Конечно, есть примеры (Абу Хамид ал-Газали), когда жаждущий истины мудрец вставал на путь глубокого аскетизма, освобождал себя от пут прежних убеждений и искал новые пути к истине. Но многолетний период исканий ал-Газали нельзя назвать одиночеством — он общался с людьми, вызывавшими у него интерес, и, в частности, близко познакомился с суфиями и их учением. Именно суфизм вызвал переворот в его видении и переживании общения с Богом. Вернувшись на родину, он все усилия приложил к тому, чтобы добиться признания учения суфиев, сделать их путь постижения божественной Истины составной частью ислама. Но понимаемое таким образом одиночество не означало полного отрыва от традиции, оно демонстрировало лишь особый способ, метод работы ума.

Так от темы защиты пространственных границ мы перешли к теме связанности Я с Другим, их «сцепленности». Эта связанность чрезвычайно многогранна — она лежит и в плоскости политики, социологии, культуры, и в плоскости психологии, нравственности.

Здесь возникает ещё один сюжет «сцепленности» Я и Другого, в котором перед Я появляется некий образ, состоящий из поступков персонажа, воплощённого в образе, его эмоций. Обычно это образ знакомого Я человека, которого Я живо представляет и отождествляет его с «духом», кроющимся за образом и тесно сплетённым с восприятием его Я — «дух» в таком случае видится не какой-то отвлечённой, потусторонней, а вполне полнокровной сущностью, и таким он остаётся, пока рядом находится его восприимчивый, пока он хранится в памяти Другого. Не будет Другого, исчезнет и «дух». Память эта может быть не индивидуальной, а коллективной, когда «дух» станет достоянием культуры, но тогда его сущность, возможно, лишится эмоционального богатства, первоначальной живости.

Довольно тривиально звучит утверждение о том, что человек не может существовать в изоляции. Конечно, и жизнь, и литература свидетельствуют об исключительных случаях выживания в одиночестве, но оно означает или подвижничество, добровольный уход от «других», или чрезвычайные обстоятельства, в которые попадает человек — изгнанный из племени бедуин, Робинзон Даниэля Дефо или потерпевшие крушение герои Жюль Верна. Но в любом из таких случаев это не

«тарзаны» и не «маугли», а обладатели в той или иной степени наработанных людьми знаний. Понимание естественной включённости индивида в общество мыслители отстаивали с древних времён и подчёркивают её идеологическую значимость в настоящее время. «Изолированность от общества является голой идеей, которой нет места в действительности. Человек находится в постоянном диалоге с Другим, которым может быть и он сам»¹, — пишет ливанский философ К. Ю. ал-Хадж. Появляется образ совместного, общинного, коллективного Я. Он весьма притягателен, потому что, во-первых, освобождает отдельное Я от ответственности за результаты действия коллектива. Во-вторых, чувство энтузиазма переживается в коллективе острее, оно «подогревается» всеобщим пафосным настроением. Главное достоинство коллективного Я — это общая нацеленность на прогресс. Египетский мыслитель Осман Амин, как и ал-Хадж, настаивая на утверждении свободы Я, также связывал перспективы развития своей страны с наличием общей воли, с единением нации.

Не менее значимую роль в идеологической жизни середины XX в. играли и мыслители (экзистенциалист А. Бадави, персоналист М. А. ал-Хабаби (Лахбаби)), подчеркивавшие важность для изменения общественного сознания роли личности, освободившейся от пут традиций². Но личность тесно связана с другими личностями: «Коммуникация — основное средство персонализации. Я есть дар Других»³.

Тема сплоченности нации ставит также вопрос о политической власти, она может быть «даром, благодаря которому личность или общность способны добиться довольства, обрести свободу от насилия»⁴, но в руках алчных узурпаторов она может быть и силой подавления⁵. При этом угнетатель может быть Чужим («ненавистный чужеземец»), а может быть и внутренним, и тогда конфликт между Я и Другим возникнет внутри самого Я. Столкновение разных позиций в обществе — явление известное. Вся история религий есть не что иное, как борьба за истину понимания Бога, тем более неувидительна борьба за по-разному понимаемые права людей на простую справедливость. Кто в этой борьбе «свой», а кто «чужой»? Если «своя» власть не обеспечивает достойной жизни соотечественникам, не спасает их от войн и разрухи, то они вынуждены искать помощь у «чужих», у враждебного Запада. «Многие

¹ Ал-Хадж К. Ю. Фалсафийат. Бейрут, 1957. С. 184.

² См. работы российских философов: Сагадеев А. В. Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М.: Наука, 1965. С. 92; Сагадеев А. В., Филиппов Л. И. Философские и социологические концепции марокканского философа-персоналиста Мухаммеда Азиза Лахбаби // Там же. С. 109–139; Филиппов Л. И. Хабаши и экзистенциализм // Там же. С. 140–154.

³ Lahbabi M. A. De l'être à la personne. Paris, 1954. P. 28.

⁴ Амин О. Джуванийя. Б.м.: Дар ал-калам. 1964. С. 19.

⁵ См.: Там же. С. 13.

арабы в поисках безопасности или работы бегут от гнета своего правительства и бедности своего общества в западные страны, т. е. в среду тех, кого мы считаем Другими»¹.

Разные аспекты темы отражены в многочисленных работах Хасана Ханафи, и прежде всего — проблема отношения арабской культуры к культуре Запада: осознание отсталости, важность освоения научных, мировоззренческих достижений европейцев. Внутри этой проблемы выделяется тема человека как индивида в социуме. Ханафи настойчиво подчеркивает придавленность индивида религиозными предписаниями, считает необходимым отказаться от доминирования в культуре, социологии идеи теоцентризма и выдвинуть на первый план идею антропоцентризма, которая стимулировала прогресс западной мысли и науки.

«Разговоры арабов об их сущности связаны всегда с размышлением о Другом — Западе. Это понятие постоянно присутствует в современном арабском сознании»². Однако оценка Запада в последние годы меняется — от взгляда на него как на «чужого» и враждебного через отношение к нему как к помехе в развитии Я, которую нужно хотя бы в сознании устранить, чтобы совершенствовать Я, и до отношения к Я как к сущности, обладающей собственными достоинствами и потенциями, — нужно только их раскрыть. Нужно превратить Я, Восток, из объекта, которого Запад стремится поучать, в самостоятельный субъект, определяющий свою судьбу. Такой подход к проблеме порождает, считает Ханафи, оздоровительный процесс модернизации, что видно на примере Китая, и открывает перспективы для арабского мира. Становление новой науки «оксидентализма», сменяющей «ориентализм», означает завершение исторического цикла развития европейской науки и «начало нового цикла, вне Европы, в другом культурном сознании, в Азии, Африке, Латинской Америке»³. «Когда Я освобождается от Другого, его самоутверждение превращается из негативной реакции в позитивную позицию через реконструкцию своей собственной традиции как эндогенной, заменяющей предыдущую, экзогенную»⁴.

Наоборот, считает М. А. ал-Джабири, нельзя «освобождение от Запада, которое в наших умах перепутано с падением этого Запада, рассматривать как условие освобождения... Освобождение от Запада означает критическое с ним взаимодействие, то есть критический диалог с его культурой, которая предстаёт как мировая; с другой стороны,

¹ Харб Али. Философия и условия диалога. Ливанский опыт. С. 45.

² М. Вакиди. Хивар фалсафийй. Касабланка, 1985. С. 140.

³ Н. Hanaifi. New social science. Some reflections // Etudes orientales. 1990. № 5/6. P. 70.

⁴ Ibid.

освобождение должно идти через борьбу внутри своей историчности и понимания себя»¹.

Современный мир постоянно меняется, меняются и представления о том, кто Я, а кто Другой, тем более Чужой. Проблема миграции, положения мигрантов, отношения между ними и населением стран, принимающих их, вероятно, на многие годы не утратит своей остроты.

Но перед человеком возникает иной, нежели Запад, враг, который заставляет вспомнить времена, когда дикарь, полностью погружённый в природу, с одной стороны, находил в ней средства для существования, но, с другой стороны, пытался защититься от нее. Это противостояние человека и природы происходило на протяжении тысячелетий и не исчезло до сих пор: бесконечные землетрясения, разрушительные извержения вулканов, цунами, торнадо, угроза столкновения Земли с небесными телами, неизвестные, уносящие миллионы людей вирусы — человек предстаёт созданием, которое может только уповать на милость природы. Обратимся опять же к исламу, который учит бережному отношению к природе: «Не распространяйте нечестия на земле после того, как она приведена в порядок» (Коран, 7: 54). «Я» не должно мнить себя властителем, которому все дозволено, оно не имеет права претендовать на место Бога; человеку дозволено пользоваться дарами природы, — для этого она и была создана Аллахом. Но творя небеса, звёзды, моря, горы, вопрошая: «Куда же вы направляетесь?» (Коран, 81: 26), — Он рассчитывал на благоразумие человека. Задача, поставленная перед человеком, предполагает соответствующее его поведение, — совершение новых открытий, но не безоглядную гонку вперед и выше, поиск средств защиты от всевозможных угроз, в том числе космического масштаба, но также и осознание последствий бездумных действий в масштабе всего человечества, сохранение на разных уровнях баланса «Я» и «Другого».

Литература

Добаев И. П. Ислам и миграция в Европе // Политология и этнополитика. Государственное и муниципальное управление. Учёные записки СКАГС. 2015. № 2. С. 195–200.

Ибн ал-Араби. Мекканские откровения. СПб., 1995. 288 с.

Ислам: энциклопедический словарь. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы. 1991. 315 с.

¹ Ал-Джабири. Ал-хитаб ал-арабий ал-муасир. Бейрут, 1982. С. 189.

Кадырова К. А., Куделин А. А., Лукашев А. А. Джихад многоликий. СПб.: Культ-Информ-Пресс, 2015. 193 с.

Ал-Кирмани Хамид ад-дин. Успокоение разума / пер. с араб. А. В. Смирнова. М., 1995. 510 с.

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

Куликова Ю. О. Проблемы миграции в странах Европы // Молодой учёный, № 12(146). С. 417–420.

Сагадеев А. В. Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М.: Наука, 1965. 242 с.

Сагадеев А. В., Филиппов Л. И. Философские и социологические концепции марокканского философа-персоналиста Мухаммеда Азиза Лахбаби // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М.: Наука, 1965. С. 109–139.

Смирнов А. В. Шкатулка скупца, или Почему мы верим в законы логики // Ибн Араби. Избранное. Т. 2. Философская мысль исламского мира. М.: Изд-во «Языки славянской культуры»–«Садра», 2014. 399 с.

Федорова Ю. Е. Ислам в восприятии современного европейского сообщества: стереотипы и реальность // Философская мысль. 2014. № 7. С. 99–125.

Филиппов Л. И. Хабаш и экзистенциализм // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965. С. 140–154.

Фролова Е. А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: «Языки славянских культур», 2010. 463 с.

Фролова Е. А. Дискурс арабской философии. М.: «Языки славянской культуры»–«Садра», 2016. 312 с.

Диалог культур. Опыт России и Левантийского Востока. Триполи, 2002. 234 с. + 136 с.

Хенкин С. М., Кудряшова И. В. Интеграция мусульман в Европе: политический аспект // Полис. Политические исследования. 2015. № 2. С. 137–155.

Амин У. Джуванийя. Б.м.: Дар ал-калам. 1964. 243 с.

Арабская поэзия средних веков. М.: Худож. лит., 1975. 767 с.

Вакиди М. Хивар фалсафийй. Касабланка, 1985. 163 с.

Ал-Джабири М. А. Ал-хитаб ал-арабийй ал-муасир. Бейрут, 1982. 190 с.

Ал-Хадж К. Ю. Фалсафиййат. Бейрут, 1957. 215 с.

Ат-Тавхиди Абу Хаййан. Ал-ишарат ал-илахиййа ва нафс ар-руханыййа. Каир, 1950.

Badawi A. L'Humanisme dans la Pensée arabe // Studia Islamica. Vol. VI. Leiden: Brill, 1956. P. 67–100.

Lahbabi M. A. De l'être à la personne. Paris, 1954. xii, 363 p.

Hanafi H. New social science. Some reflections // Études orientales. 1990. № 5/6. 116 p. + 209 p.

References

- Dobaev I. P. (2015). Islam i migraciya v Evrope [Islam and Migration in Europe]. *Politologiya i etnopolitika. Gosudarstvennoe i municipal'noe upravlenie. Uchyonye zapiski SKAGS*. 2015. No. 2. Pp. 195–200.
- Ibn al-'Arabi (1995). *Mekkanskije otkroveniia* [The Meccan Revelations]. Saint Petersburg. 288 p.
- Islam: enciklopedicheskij slovar'* [Encyclopedic Dictionary: Islam] (1991). Moscow: Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury. 315 p.
- Kadyrova K. A., Kudelin A. A., Lukashev A. A. (2015). *Dzhihad mnogolikij* [Jihad with a Lot of Faces]. Saint Petersburg: Kul't-Inform-Press. 193 p.
- Al-Kirmanii Hamid ad-Din (1995). *Uspokoenie razuma* [Peace of Mind, or Comfort of Reason]. Moscow: Lodomir. 510 p.
- Koran* [The Qur'an] (1963). Moscow: Izdatel'stvo vostochnoj literatury. 714 p.
- Kulikova Yu. O. (2017). Problemy migracii v stranah Evropy [Problems of Migration in European Countries]. *Molodoj uchyonyj*. No. 12 (146). Pp. 417–420.
- Sagadeev A. V. (1965). Abd ar-Rahman Badavi i ekzistencializm v arab-skih stranah [Abd al-Rahman al-Badawi and Existentialism in Arab Countries]. *Sovremennaya filosofskaya i sociologicheskaya mysl' stran Vostoka*. Moscow: Nauka. 242 p.
- Sagadeev A. V., Filippov L. I. (1965). Filosofskie i sociologicheskie koncepcii marokkansko go filosa fa-personalista Muhammeda Aziza Lahbabi [Philosophical and Sociological Concepts of Moroccan Personalist Philosopher M. A. Lahbabi]. *Sovremennaya filosofskaya i sociologicheskaya mysl' stran Vostoka*. Moscow: Nauka. Pp. 109–139.
- Smirnov A. V. (2014) Shkatulka skupca, ili Pochemu my verim v zakony logiki [The Magic Box of Miser or Why We Believe in Laws of Logic]. *Ibn Arabi. Izbrannoe. T. 2. Filosofskaya mysl' islamskogo mira*. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury. 399 p.
- Fedorova Yu. E. (2014). Islam v vospriyatii sovremennogo evropejskogo soobshchestva: stereotipy i real'nost' [Islam in Eyes of Present-Day European Community: Stereotypes and Reality]. *Filosofskaya mysl'*. 2014. No. 7. Pp. 99–125.
- Filippov L. I. (1965). Habashi i ekzistencializm [Al-Habashi and Existentialism]. *Sovremennaya filosofskaya i sociologicheskaya mysl' stran Vostoka*. Moscow: Nauka. Pp. 140–154.
- Frolova E. A. (2010). *Arabskaya filosofiya: proshloe i nastoyashchee* [The Arab Philosophy: Past and Present]. Moscow: Yazyki slavyanskih kul'tur. 463 s.
- Frolova E. A. (2016). *Diskurs arabskoj filosofii* [The Discourse of Arabic Philosophy]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury. 312 p.
- Dialog kul'tur. Opyt Rossii i Levantijskogo Vostoka [Dialogue of Cultures: Russia and Levant] (2002). Tripoli. 234 + 136 p.

Henkin S. M., Kudryashova I. V. (2015). Integraciya musul'man v Evrope: politicheskij aspekt [The Political Aspect of Muslim Integration in Europe]. *Polis. Politicheskie issledovaniya*. 2015. No. 2. Pp. 137–155.

Amin U. (1964). *Dzhuvvanija* [Al-Juwaniyyah]. Dar al-Qalam. 243 p.

Arabskaya poeziya srednih vekov [Medieval Arabic Poetry] (1975). Moscow: Hudozhestvennaya literatura. 767 p.

Vakidi M. *Hivar Falsafij* [Philosophical Dialogue] (1985). Casablanca. 163 s.

Al-Jabiri M. A. (1982). *Al-hitab al-arabijj al-muasir* [Present-Day Arabic Discourse]. Beirut. 190 p.

Al-Hadj K. Yu. (1957). *Falsafijjat* [Philosophizing]. Beirut. 215 s.

Al-Tawhidi Abu Haiian (1950). *Al-isharat al-ilahija va nafs ar-ruhanija* [Divine Instructions and Soul of Spirituality]. Cairo.

Badawi A. (1956). L'Humanisme dans la Pensée arabe. *Studia Islamica*. Vol. VI. Brill 1956. Pp. 67–100.

Lahbabi M. A. (1954). *De l'être à la personne*. Paris. Xii + 363 p.

Hanafi H. (1990). New social science. Some reflections. *Études orientales*. 1990. No. 5, 6. 116 + 209 p.

“ME” AND “THE OTHER” IN THE ARABO-ISLAMIC CULTURE

Abstract. The traditional theme of “Me” and “the Other” in the light of modern politics and sociology reveals new problems connected to history of culture of different nations. Existential, social and psychological aspects of the relationship of Me and the Other present now a universal scale and thus require common efforts for their solutions. Mass migration from Asian and African countries to Europe and the USA poses new questions about mutual relations of cultures and religions. In front of Me there are new images of the Enemy emerging; they require a revision of the habitual values, including a new vision of a person’s place in society, nature, and the importance of their scientific discoveries.

Keywords: migration, conflict of cultures, dialogue of the East and the West.

Evgeniya A. FROLOVA,

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

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

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

E-mail: eafrolova@gmail.com



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-107-122



И. Р. Насыров

Институт философии РАН, г. Москва

АБУ ХАМИД АЛ-ГАЗАЛИ В ОТЕЧЕСТВЕННОМ ИСЛАМОВЕДЕНИИ (КОНЕЦ XX — НАЧАЛО XXI В.)

НАСЫРОВ Ильшат Рашитович —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр.

Институт философии Российской академии наук.

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

E-mail: ilshatn60@mail.ru

Аннотация. Во второй части статьи* автор продолжает рассмотрение состояния исследований творчества Абу Хамида ал-Газали (1058–1111) в советский и постсоветский периоды истории нашей страны. Здесь разбираются основные подходы, сложившиеся в российском исламоведении в кон. XX в. — нач. XXI в., к изучению письменного наследия этого крупнейшего мусульманского мыслителя, теолога и правоведа. Показано, что в данный период в рамках отечественного исламоведения был осуществлен комплексный анализ онтологических, гносеологических и этических концепций ал-Газали. Рассмотрены итоги изучения российскими исламооведами его социально-политических взглядов. Показаны конкретные достижения российских исследователей в анализе логических идей у ал-Газали. Указаны перспективные направления дальнейших исследований в области газалиеведения.

Ключевые слова: ал-Газали, философия, теология, суфизм, логика, рационализм, иррационализм.

Для цитирования: *Насыров И. Р.* Абу Хамид ал-Газали в отечественном исламоведении (конец XX — начало XXI в.) // *Ислам в современном мире.* 2020; 2: 107–122;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-107-122

Статья поступила в редакцию: 18.03.2020

Статья принята к публикации: 01.06.2020

* См.: *Ислам в современном мире.* 2020. № 1. С. 147–160.

В эпоху позднего СССР, а затем и в постсоветской России отечественные исламоведы не прекращали исследования письменного наследия средневекового мусульманского философа и суфийского мыслителя Абу Хамида ал-Газали. Российские ученые добились существенных успехов в освещении различных аспектов творчества этого крупнейшего представителя философской и общественной мысли исламского Востока.

По мнению Т. К. Ибрагима (Институт востоковедения РАН), доктора философских наук и профессора ИВ РАН, при оценке роли ал-Газали в интеллектуальной жизни Халифата в XI–XII вв. следует учитывать, что основным философским вопросом в исламском средневековье в условиях доминирования религиозной идеологии был вопрос об отношении Бога и мира, а причиной творческого развития исламской религиозно-философской мысли было противостояние рационализма и фидеизма, учения, утверждающего главенство веры над разумом. Т. К. Ибрагим считает ошибочным бытующее стереотипное представление об исламской теологии (в частности, об ашаритской школе) как о реакции исламской ортодоксии на свободомыслие. Напротив, полагает ученый, рационалистические установки мутазилизма продолжили развитие в ашаритской школе калама, пусть и в ослабленном варианте. По его мнению, каламу были присущи рационализм, антиавторитаризм, то есть отрицание слепого следования авторитетам (*таклид*), дух критицизма и признание сомнения в качестве методологического принципа.

На основе своих многолетних исследований в области исламской рациональной теологии (*калам*), Т. К. Ибрагим делает вывод, что нельзя однозначно называть ашаризм «ортодоксальной теологией» ислама¹, как и Абу Хамида ал-Газали — «ортодоксом»². В своей совместной работе «Classical Islamic Philosophy» А. В. Сагадеев и Т. К. Ибрагим посвятили отдельную главу «многоликому», по их выражению, ал-Газали³. Они также написали совместную статью об ал-Газали для русскоязычного академического энциклопедического словаря «Ислам» (1991)⁴.

Н. С. Кирабаев (Российский университет дружбы народов), доктор философских наук, российский философ и арабист, специалист по социальной философии мусульманского Востока эпохи Средневековья, является также автором работ, посвященных проблематике кросскультурного

¹ Абу-л-Хасан ал-Ашари. Одобрение занятия каламом / введ., пер. и коммент. Т. Ибрагима // Средневековая арабская философия. М.: Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 367–378.

² Ибрагим Т. К. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама / Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 205–212.

³ Ibrahim Taufic, Sagadeev Arthur. Classical Islamic Philosophy. Moscow, Progress Publishers, 1990. Pp. 280–286.

⁴ Ибрагим Т., Сагадеев А. В. Ал-Газали / Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прохоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991 (далее: ИЭС). С. 51–52.

взаимодействия западной и восточной цивилизаций и проблемам открытости цивилизаций к диалогу. Одновременно в сотрудничестве с профессором М. М. ал-Джанаби (Российский университет дружбы народов) он продолжает исследование проблемы знания и веры в философии ал-Газали¹.

Н. С. Кирабаев также исследовал взгляды ал-Газали на природу власти и государства в своей монографии, посвященной социально-политической мысли мусульманского Востока². По его мнению, политические воззрения ал-Газали являются развитием политической доктрины Абу ал-Ма'али Абд ал-Малика ал-Джувайни (1028–1085), известного своим почетным прозвищем «Имам двух запретных городов (Мекка и Медина)» (ал-Харамайн). Ал-Джувайни порвал с классической политической теорией, согласно которой имам является единственным религиозным и светским лидером мусульманского общества, и попытался взамен предложить идею единого государства с опорой на светскую власть султана как реального ее обладателя, а сферой влияния имама определил «благополучие религии». Силу и авторитет он соединил в одном лице — лице султана. Ал-Газали, следуя в русле суннитской догматики, развивал свою политическую концепцию, согласно которой единое мусульманское государство сочетает авторитет и власть халифа, султана и мусульманского духовенства. Природа мусульманского государства основывается на авторитете шариата (халифат) и власти, обеспечивающей порядок (султанат). Исходя из сложившихся исторических условий (утрата халифами реальной власти и ее переход в руки султанов), ал-Газали предполагал, что халифов назначают султаны при условии одобрения халифов выборщиками из числа мусульманского духовенства (улемы). Союз этих трех элементов означал сохранение обязательной автономии. Признавая законность сельджукидских султанов, ал-Газали пытался сохранить институт халифата как символ единства мусульманского общества³.

Л. Р. Сюкияйнен (Институт государства и права РАН), доктор юридических наук, советский и российский правовед, специалист в области исламского права, на основе анализа ряда сочинений ал-Газали, как, например, «Избранное в изучении основ фикха» (Ал-Мустасфа фи 'илм ал-усул) исследовал вклад средневекового мыслителя в мусульманское право (фикх). В связи с этим он, в частности, отметил, что названный

¹ Кирабаев Н. С., ал-Джанаби М. М. Знание и вера в философии ал-Газали // Сравнительная философия: вера и знание в контексте диалога культур. М.: Восточная литература, 2008. С. 163–171; Kirabaev N. S., al-Janabi M. About the classification of Science: Aristotle, Eastern Peripatetics and al-Gazali / Philosophy and Science in Cultures of East and West. Russian Philosophical Studies, XIII. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2014. Pp. 289–295; 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 DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011. Pp. 143–150.

² Кирабаев Н. С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха Средневековья). М.: Изд-во Университета дружбы народов. 1987. С. 73–89.

³ Там же. С. 87–89.

трактат ал-Газали в мусульманской религиозной традиции относится к разряду произведений, в которых исследуются источники исламского права, основания их обязательности и их иерархия, а также общие правила извлечения из этих источников конкретных норм¹.

М. М. ал-Джанаби, доктор философских наук, российский культуролог и арабист, исследование творчества ал-Газали проводит согласно методологическому подходу, основу которого составляет теория о культурном духе мусульманской цивилизации. Преемственность мусульманской цивилизации обусловлена ее онтологическим типом (единство знания и действия). Это служит причиной формирования в мировоззрении мусульманской цивилизации монотеистического кредо универсального порядка и справедливости (умеренности), что делает мусульманскую цивилизацию способной устойчиво воспроизводить себя (в своих моделях и образах, воплощающихся в государственных структурах и организации общественной жизни, естествознании, философии, искусстве и праве), практически не поддаваясь прагматической «модернизации»².

Свое наиболее полное воплощение данный культурный код мусульманской цивилизации нашел в творчестве ал-Газали, учение которого представляет собой, по определению М. М. ал-Джанаби, суфийский теолого-философский синтез. Основное сочинение ал-Газали — «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа' улум ад-дин*) — является, по мнению М. М. ал-Джанаби, наиболее системным изложением его учения в виде целостной религиозно-правовой концепции и особых форм религиозной практики, приспособленных, с одной стороны, к общепринятым потребностям каждого верующего, стремящегося к непосредственному общению с Богом, а с другой — к общепринятым нормам исламской этики и морали. Во всеохватной системе ал-Газали суфизм становится практическим элементом абсолютной этики, ее духовным костяком, а *калам* принимается в качестве политизированной теологии, причем на уровне массового сознания, религиозной обрядности и потребностей социально-политического и экономического бытия. Философия же берется ал-Газали как метод анализа. Суфийский теолого-философский синтез, предпринятый ал-Газали для создания религиозно-этической системы в сочинении *Ихйа' улум ад-дин*, служит задаче снятия отчуждения, возникшего между массами верующих и духовными лицами, и, в конечном счете, задаче расширения социальной базы ислама. Суфизм ал-Газали — умеренный, монотеистический. По мнению ал-Газали, суфизм невозможен без приверженности нормам Закона (*шариат*). Но он исходит из необходимости придания этического характера положениям шариата,

¹ Сюкияйнен Л. Р. Усул ал-фикх // ИЭС. С. 243–247.

² Al-Janabi, M. *Islamic Culture in Search of a Golden Mean / Values in Islamic Culture and the Experience of History*. Washington, D.C.: The Counsel for Research in Values and Philosophy, 2002. Pp. 221–257.

то есть выступает за трехступенчатый путь к Богу: *шари‘ат* (установления Закона) — *тарикат* (путь к Богу) — *хакикат* (сокровенная Истина). Это служит свидетельством осознания ал-Газали невозможности восхождения в мир морального абсолюта без опоры и вне рамок конкретной регуляции поведения верующего Законом, шариатом. В этом он видит секрет возможности «оживления» суннитского ислама.

В своих произведениях, особенно в своем самом известном сочинении «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа’ ‘улум ад-дин*), он представляет позитивную альтернативу «дурным ученым», погрязшим в схоластических спорах. В качестве самой необходимой ценности для человека он выделяет состояния непосредственного присутствия (*худур*) при Боге, созерцания (*мушахада*) Его и растворения в «чистом единобожии» (*тавхид*). М. М. ал-Джанаби отмечает, что растворение в «чистом единобожии», с точки зрения ал-Газали, является вершиной возвышенного и совершенного знания. «Чистое единобожие» состоит в том, чтобы не видеть в сущем ничего, кроме Бога¹. Опосредованный путь передачи знания о божественных установлениях, то есть пророчество, должен быть дополнен непосредственным знанием человека о Боге, которое может быть дано только в индивидуальном опыте переживания «высшего состояния» присутствия рядом с Богом. Но ал-Газали не противопоставляет опыт мистического мировидения пророчеству, более того, последнее превосходит первое.

Результаты крупнейшего за последнее время историко-философского исследования М. М. ал-Джанаби синтезирующей системы ал-Газали изложены в фундаментальном четырехтомном труде *Ат-Та‘аллуф ал-лахути ал-фалсафи ас-суфи* (Суфийский теолого-философский синтез) на арабском языке, каждый из томов которого посвящен, соответственно, философии, теологии (*калам*), суфизму и этике². На русском языке итоги своих многолетних исследований творчества ал-Газали профессор М. М. ал-Джанаби изложил в монографии «Теология и философия ал-Газали» (2010).

В российском газалиеведении существовала лакуна — отсутствие работ, посвященных исследованию персоязычного сочинения ал-Газали «Эликсир счастья» (*Кимийа-ий ас-са‘адат*) и, соответственно, переводов этого трактата с персидского языка на русский. Пробел был восполнен усилиями А. А. Хисматулина (Институт восточных рукописей РАН (СПб)), российского исламоведа и ираниста, специалиста по суфизму и творчеству ал-Газали. Им осуществлен проект по переводу сочинения ал-Газали «Эликсир счастья» (*Кимийа-ий ас-са‘адат*), в рамках которого подготовлены к изданию два тома этого трактата — Часть I: Унваны 1–4. Рукн 1 и Рукн 2:

¹ Ал-Джанаби М. М. Теология и философия ал-Газали. М.: ИД Марджани, 2010. С. 116–118.

² Ал-Джанаби Майсам. Ал-Газали: Ат-Та‘аллуф ал-лахути ал-фалсафи ас-суфи: в 4 т. Никосия; Дамаск–Бейрут: Дар аль-Мада, 1998.

Обычаи¹. Переводы первого и второго томов снабжены вступительными статьями А. А. Хисматулина, в которых текст ал-Газали подвергнут тщательному анализу, на основе чего сделаны следующие выводы. Трактат «Эликсир счастья» (*Кимийа-ий са'адат*) отличается от фундаментальной работы ал-Газали «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*), во-первых, целевой аудиторией — сочинение *Ихйа' 'улум ад-дин* предназначено для образованной публики, искушенной в вопросах теологии, права (*фикх*) и философии, тогда как «Эликсир счастья» (*Кимийа-ий са'адат*) рассчитан на массовую аудиторию, мирян. Во-вторых, «Эликсир счастья» отличается от «Воскрешения наук о вере» реорганизацией и рекомпиляцией материала, сокращением и введением нового материала. А. А. Хисматулин делает вывод, что отличия трактата «Эликсир счастья» от сочинения «Воскрешение наук о вере» объясняются видом исследования (*масниф*), предпринятого ал-Газали при написании «Эликсира счастья». Достоинством же этого издания является наличие понятийного словаря ал-Газали и снабжение перевода научным аппаратом (указатели имен собственных, географических, топографических, социальных, религиозных и этнических названий, основных терминов, восточных слов, цитированных сур (глав) и аятов-стихов Корана и т. д.).

Если М. М. ал-Джаноби проводил специальные исследования на предмет определения аутентичности арабоязычных работ ал-Газали, то А. А. Хисматулин осуществил подобную работу для выяснения аутентичности работ ал-Газали, составленных на персидском языке². В рамках этого исследования он осуществил перевод небольших трактатов ал-Газали. А. А. Хисматулин провел исследования в области истории суфизма, его учений и практики, результаты которых изложил в таких работах, как, например, «Суфизм», выдержавшей несколько изданий, и «Суфийская ритуальная практика (На примере братства накшбандийа)»³.

А. Д. Кныш (декан факультета Ближневосточных исследований Мичиганского университета (США), профессор), выпускник Восточного факультета Ленинградского государственного университета (1979) (в настоящее время СПбГУ) по специальности арабская филология, с 1991 г. работает в США, ведет исследования в области суфизма, истории религиозно-философской и богословской мысли ислама и регионального

¹ Ал-Газали, Мухаммад Абу Хамид. Кимийа-ий са'адат (Эликсир счастья). Т. 1: Унваны 1–4. Рукн 1 / пер. с перс. и вступ. ст. А. А. Хисматулина. СПб.; Казань: Петербургское Востоковедение, 2018. 352 с.; Ал-Газали, Мухаммад Абу Хамид. Кимийа-ий са'адат (Эликсир счастья). Т. 2. Рукн 2: Обычаи / пер. с перс. и вступ. ст. А. А. Хисматулина. СПб.; Казань: Петербургское Востоковедение, 2018. 328 с.

² Хисматулин А. А. Сочинения имама аль-Газали. Серия: «Назидательная литература эпохи Салджукидов» // на перс. яз.: Оригиналы и подделки (II). СПб.: Петербургское Востоковедение; М.: Садр, 2017.

³ Хисматулин А. А. Суфизм. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 272 с.; Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика (На примере братства накшбандийа). СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. 208 с.

ислама (Йемен, Северный Кавказ) и т. д. Он перевел с арабского языка на английский сочинение Абу ал-Касима ал-Кушайри «Кушайриево послание о суфийской науке» (*Ар-Рисала ал-кушайрийа фи 'илм ат-тасаввуф*), ценнейший источник по теории и духовной практике суфизма. В монографии «Мусульманский мистицизм: краткая история» (2004), посвященной исследованию истории складывания мистической традиции в исламе, ее основных направлений, духовной практики и организационных форм суфизма, А. Д. Кныш рассматривает в отдельной главе учение ал-Газали и его роль в формировании теоретического (доктринального) суфизма. Он считает ошибочным обвинение ал-Газали в подрыве позиций философии на мусульманском Востоке, подчеркивая, что упадку философской мысли в мире ислама способствовали другие факторы. А. Д. Кныш отмечает, что более тщательный анализ идей ал-Газали свидетельствует о том, что этот выдающийся мусульманский мыслитель был в гораздо большей степени подвержен влиянию мусульманского неоплатонизма с его гностическими учениями, нежели принято считать. Также А. Д. Кныш полагает, что ашарит ал-Газали стимулировал использование философских методов, в первую очередь логики, в исламской рациональной теологии (*калам*). По его мнению, ал-Газали не начал, а завершил процесс «примирения» суфизма с суннитским исламом, начатый задолго до него, в частности Абу Талибом ал-Макки (ум. в 996), выдающимся суфийским мыслителем, автором трактата «Пища сердец» (*Кут аль-кулуб*), и другими видными суфиями. А. Д. Кныш полагает, что многосторонность и широка интересов ал-Газали стали выражением сложности и многообразия исламской религиозной мысли эпохи, когда суфизм играл все более важную роль в жизни мусульманских обществ. Это помогло ал-Газали осуществить мировоззренческий синтез, сочетающий мусульманские и немусульманские учения, который стал идеологической основой суфийской организации, получившей название *тарики* (тарикат)¹.

А. К. Аликберов (Институт востоковедения РАН), кандидат исторических наук, историк-востоковед, автор работы «Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия *Райхан ал-хака'ик* (XI–XII вв.)» (2003), посвященной исследованию генезиса политических образований народов Кавказа, процессов исламизации, теории и практики ислама и суфизма, обращается также к вопросу о роли ал-Газали в истории исламской мистической традиции (суфизм). Дело в том, что Абу Бакр ад-Дарбанди (ум. в 1145), автор трактата «Базилик истин и сад тонкостей» (*Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик*), уроженец Дербента, был знаком с ал-Газали. По мнению А. К. Аликберова, сочинение *Райхан ал-хака'ик* Абу Бакра ад-Дарбанди следует рассматривать в русле двух тенденций в суфизме XI в. — его

¹ Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. М.; СПб.: Диля. 2004. С. 160–169.

поворота в сторону сближения с нормативным исламом и начала становления суфизма как «народной религии». Соответственно, труд Абу Бакра ад-Дарбанди нужно расценивать как попытку облачить суфийские идеи в благообразные одежды исламского «правоверия», как процесс, который нашел свое завершение в трудах ал-Газали. Итогом этого стало привнесение суфизмом в мусульманское «правоверие» мощной духовно-интеллектуальной струи, внутреннее его развитие, придание ему гибкости и восприимчивости к адаптации иных, отличных от него ценностей практической и духовной жизни. А. К. Аликберов не только провел глубокий анализ сочинения Абу Бакра ад-Дарбанди в широком историческом, политическом и духовном контексте мира Халифата в XI–XII вв., но и дал всестороннюю оценку этого трактата как важнейшего памятника классического суфизма в свете его становления, складывания суфийских учений, кодификации суфийских терминов, его деривационного развития в рамках различных братств-тарикатов. А. К. Аликберов полагает, что ал-Газали олицетворяет блестящее завершение эпохи классического суфизма. С этой точки зрения Абу Бакр ад-Дарбанди — один из ярких представителей классического суфизма, а его энциклопедический труд считается самым ранним и пока единственным из сохранившихся источников классического суфизма на Кавказе¹.

А. В. Смирнов (директор Института философии РАН), академик РАН, российский философ и арабист, обращается к творчеству ал-Газали в ходе обоснования своей логико-смысловой концепции. Его подход к пониманию классической исламской философской традиции строится на утверждении, что логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры не сводимы к основаниям других культур (в том числе западной)². А. В. Смирнов полагает, что аподиктические доказательства (силлогизмы) западной и арабо-мусульманской культур принципиально разные, так как аристотелевский силлогизм применим к субстанциям, а силлогизм исламских религиозных ученых — к процессам. Этот процессуальный силлогизм, полагает А. В. Смирнов, и есть *кийас*, метод суждения по аналогии (или, по его выражению, «метод соизмерения»), принятый в исламской юриспруденции (*фикх*). Этот тезис основывается на утверждении, выдвинутом А. В. Смирновым: для носителей арабо-мусульманского мышления первичная реальность — это процессы, тогда как для носителей европейского мышления первичной реальностью являются субстанции. Он пишет, что призыв ал-Газали, убежденного сторонника аристотелевской логики, использовать в качестве доказательства

¹ Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия *Райхан ал-хака'ик* (XI–XII вв.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. С. 11, 322–324.

² Смирнов А. В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001.

силлогизм аристотелевского типа был отвергнут практически всеми арабо-мусульманскими учеными классической эпохи ислама¹.

А. А. Игнатенко, президент Института религии и политики, доктор философских наук, исламовед и арабист, свои исследования различных аспектов творчества ал-Газали проводит в контексте историко-философского анализа с целью выявления фундаментального различия, или, как пишет он сам, разнонаправленности исламской и западной культур. По его мнению, это различие находит свое выражение в исторически сложившемся особом исламском менталитете, который своей познавательной ориентированностью и практической динамикой существенно отличается от западного (иудео-христианского) менталитета. Для подтверждения своего тезиса он приводит выводы, полученные им при изучении различных сегментов арабо-мусульманской культуры путем анализа социально-политических, религиозно-богословских и философских взглядов крупнейших мусульманских мыслителей.

Для понимания исламской культуры в ее исторической конкретности и универсальности А. А. Игнатенко предлагает рассмотрение имманентных ей категорий, или семантем, а также специфической парадигматики, или способов их трансформации и комбинирования. Согласно А. А. Игнатенко, несмотря на то, что спекулятивная мысль исламского средневековья продемонстрировала разнообразные способы решения проблемы отношения Бога и мира (Единое и многое) в целях поиска выхода из эпистемологического тупика, куда заводит попытка рационально постичь трансцендентное (божественное), тем не менее можно выделить связывающую их семантику. Ее основу составляет Зеркало как элемент спекулятивной парадигматики в исламской мысли этой эпохи (средневековья). Ограничение, наложенное на исламскую культуру запретом на изображение, заставляло, проигрывая разные трансформации и комбинации образа в Зеркале (ал-Газали, Ибн Араби, ас-Сухравади и др.), фиксировать всю их богатейшую разнообразность не в из-ображ-ениях, а в слове, дискурсе. Определяющее для исламской культуры — не имажинативность сама по себе, а специфическое соотношение имажинативности и дискурсивности. Соответственно, исламская культура характеризуется А. А. Игнатенко как имажинативно-дискурсивная культура (в отличие от западной культуры — дискурсивно-имажинативной)². В статье «Познать Непознаваемое (ал-Газали о рациональном познании трансцендентного — *ал-гайб*)» он пишет, что для этого философа Бог есть сверхэмпирическая реальность, а чувственный мир служит намеком (*мисал*) на эту сверхчувственную реальность. Познания трансцендентного рациональными средствами

¹ Смирнов А. В. Процессуальная логика и ее обоснование // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 5–17.

² Игнатенко А. А. Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. С. 167.

исключается, а потому остаются лишь два интуитивных пути его познания: мистическое растворение в трансцендентном (суфизм), либо обретение знания о божественном посредством пророка Мухаммада или имамов (у шиитов). Ал-Газали предпочитает второй путь — «рациональное познание трансцендентного заключается в прочтении-расшифровке-толковании Божественной речи, или, как сейчас принято говорить, дискурса. Эта речь, повторим, представлена в намеках Священного Писания (Корана), человеческого наблюдаемого мира и сновидений»¹.

В исламской общественно-политической мысли Средневековья А. А. Игнатенко выделяет три рационалистических течения: умозрительный рационализм представителей «восточного перипатетизма» (*фалсафа*), ориентировавшихся на античную модель философствования (ал-Фараби, Ибн Сина, Ибн Баджа, Ибн Рушд, «Братья чистоты»); прагматический (в жанре «княжких зеркал», или «поучений владыкам», — ал-Мукаффа, ал-Маварди, Абу Хамид ал-Газали и др.); реалистический (обнаруживается у Ибн Халдуна и его последователей в стремлении объяснить с рационалистических позиций действительность во всех ее аспектах — природном, социальном, политическом, культурном и т. д.).

Полученные из анализа социальных проектов исламских мыслителей Средневековья выводы служат, по мнению А. А. Игнатенко, дополнительным доводом для обоснования высказанного им тезиса о принципиальной разнице между исламской культурой и западной. Это несоответствие находит свое выражение в отличии особого исламского образа мышления — его ретроспективности, обращенности в прошлое, назад — от перспективного, обращенного в будущее и вперед менталитета западной культуры. Менталитет западного человека перспективен, направлен вперед, а менталитет носителя исламской культуры ретроспективен. Современный исламский фундаментализм являет собой пример попытки обратить время вспять, воспроизвести бытие первых мусульман времен пророка Мухаммада². Эту же идею А. А. Игнатенко развивает в статье «Принцип циклизма в средневековой арабо-исламской мысли», где ссылается на слова ал-Газали из его трактата «Спасаящий от заблуждения» (*Мункиз мин ад-далал*)³.

Автор настоящей статьи в монографии «Основания исламского мистицизма» (2009) и ряде статей рассматривает различные аспекты творчества ал-Газали, его концепции суфийского познания⁴, учение об откоро-

¹ Игнатенко А. А. «Познать Непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного — *ал-гайб*) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 200.

² Игнатенко А. А. Зеркало ислама. С. 168–169.

³ Игнатенко А. А. Принцип циклизма в средневековой арабо-исламской мысли / Одиссей. Человек в истории. 1998. М.: Наука, 1999. С. 151–161.

⁴ Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция. М.: Языки славянских культур, 2009; Насыров И. Р. Аль-Газали о прорыве к трансцендентному миру // Философия религии: аналитические исследования. 2017. Т. 1. С. 100–105.

вании¹ и его критику философии. Разделяя взгляды ведущих российских и западных газалиеведов и специалистов в области исламской философии, И. Р. Насыров считает, что ал-Газали в борьбе рационализма с фидеизмом исламских традиционалистов находился на стороне рационализма (приоритет разума над верой, отрицание слепого следования традиции (*таклид*) и опора на сомнение в качестве методологического принципа). В учении о мышлении и эпистемологии ал-Газали следует Ибн Сине (Авиценне), хотя есть и расхождения между ними. Обнаруживается близость учения ал-Газали о разуме с учением Авиценны об интеллекте. Интуитивное познание в понимании ал-Газали во многом совпадает с позицией Авиценны. Ал-Газали критиковал не философию как таковую, а внутреннюю противоречивость ее исходных постулатов и несостоятельность претензий философов на право выносить абсолютные суждения. Такая деятельность ал-Газали была в целом позитивной, она стимулировала развитие арабо-мусульманского перипатетизма². И. Насыров перевел первую часть (первая Четверть) главного сочинения ал-Газали «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*)³.

В заключение следует сказать, что дальнейшие успехи в области газалиеведения в России могут быть достигнуты за счет объединения усилий арабистов, иранистов и тюркологов. Это позволит всесторонне и объективно оценивать роль видных мусульманских философов, богословов и религиозных мыслителей в истории общественной мысли на мусульманском Востоке в широком контексте социально-исторического развития исламского мира.

Литература

Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан аль-хака'ик» (XI–XII вв.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. 847 с.

Абу-л-Хасан ал-Ашари. Одобрение занятия каламом / введ., пер. и коммент. Т. Ибрагима // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 367–378.

¹ Абу Хамид аль-Газали. Фрагменты из «Возрождения религиозных наук» (*Ихйа' 'улум ад-дин*) / пер. И. Р. Насырова // Философия религии: аналитические исследования. 2017. Т. 1. С. 106–117.

² Насыров И. Р. К вопросу о критике философии 'Абу Хамидом аль-Газали. Философский журнал. 2015 Т. 8. № 3. С. 60–77; Nasyrov I. On Criticism of Reason in Philosophy of al-Ghazali / Philosophy and Science in Cultures of East and West. Russian Philosophical Studies, XIII / Ed. Marietta T. Stepanyants. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2014. Pp. 297–306.

³ Абу Хамид аль-Газали ат-Туси. Ихйа' 'улум ад-дин. («Возрождение религиозных наук»): в 3 т. Т. 1–3 / пер. с араб. И. Р. Насырова, А. С. Ацаева. Махачкала: Издательский дом «Нуруль Иршад», 2011.

Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Возрождение религиозных наук / пер. с араб. яз. кн. «Ихйа' 'улум ад-дин»: в 10 т. Т. 1. 2-е изд. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. 424 с.

Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Возрождение религиозных наук / пер. с араб. яз. кн. «Ихйа' 'улум ад-дин»: в 10 т. Т. 2. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. 460 с.

Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Возрождение религиозных наук / пер. с араб. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин»: в 10 т. Т. 3. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. 288 с.

Абу Хамид аль-Газали. Фрагменты из «Возрождения религиозных наук» (Ихйа' 'улум ад-дин) / пер. И. Р. Насырова // Философия религии: аналитические исследования. 2017. Т. 1. С. 106–117.

Аль-Газали, Мухаммад Абу Хамид. Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья). Т. 1 и 2 / пер. с перс. и вступ. ст. А. А. Хисматулина. СПб.; Казань: Петербургское Востоковедение, 2018. 352+328 с.

Аль-Джанаби Майсам. Ал-Газали: Ат-Та'аллуф ал-лахути ал-фалсафи ас-суфи: в 4 т. Никосия; Дамаск–Бейрут: Дар аль-Мада, 1998. 1165 с.

Аль-Джанаби М. М. Теология и философия ал-Газали. М.: ИД Марджани, 2010. 240 с.

Ибрагим Т. К. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама / Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 205–212.

Игнатенко А. А. Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. 216 с.

Игнатенко А. А. Познать Непознаваемое (ал-Газали о рациональном познании трансцендентного — ал-гайб) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 175–209.

Игнатенко А. А. Принцип циклизма в средневековой арабо-исламской мысли // Одиссей. Человек в истории. 1998. М.: Наука, 1999. С. 151–161.

Кирабаев Н. С. Социальная философия мусульманского Востока (Эпоха Средневековья). М.: Изд-во Ун-та дружбы народов. 1987. 173 с.

Кирабаев Н. С., аль-Джанаби М. М. Знание и вера в философии ал-Газали / Сравнительная философия: вера и знание в контексте диалога культур. М.: Восточная литература, 2008. С. 163–171.

Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. М.; СПб.: Диля. 2004. 464 с.

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

Насыров И. Р. Аль-Газали о прорыве к трансцендентному миру // Философия религии: аналитические исследования. 2017. Т. 1. С. 100–105.

Насыров И. Р. К вопросу о критике философии 'Абу Хамидом ал-Газали. Философский журнал. 2015. Т. 8. № 3. С. 60–77.

Ибрагим Т., Сагадеев А. В. Ал-Газали / Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 51–52.

Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. 504 с.

Смирнов А. В. Процессуальная логика и ее обоснование / Вопросы философии. 2019. № 2. С. 5–17.

Сюкияйнен Л. Р. Усул ал-фикх / Ислам: Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 243–247.

Хисматулин А. А. Сочинения имама ал-Газали. Серия: «Назидательная литература эпохи Салджукидов» на перс. яз.: Оригиналы и подделки (II). СПб.: Петербургское Востоковедение; М.: Садра, 2017. 640 с.

Хисматулин А. А. Суфизм. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 272 с.

Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика: (На примере братства накшбандийа). СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. 208 с.

Al-Janabi, Maytham. Islamic Culture in Search of a Golden Mean / Values in Islamic Culture and the Experience of History. Washington, D.C.: The Counsel for Research in Values and Philosophy, 2002. P. 221–257.

Ibrahim Taufic, Sagadeev Arthur. Classical Islamic Philosophy. Moscow, Progress Publishers, 1990. 349 pp.

Kirabaev N. S., al-Janabi M. About the classification of Science: Aristotle, Eastern Peripatetics and al-Gazali / Philosophy and Science in Cultures of East and West. Russian Philosophical Studies, XIII. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2014. P. 289–295.

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 DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011. P. 143–150.

Nasyrov I. On Criticism of Reason in Philosophy of al-Ghazali / Philosophy and Science in Cultures of East and West. Russian Philosophical Studies, XIII. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2014. P. 297–306.

References

Alikberov A. K. (2003). Epokha klassicheskogo islama na Kavkaze: Abu Bakr al-Darbandi i ego sufijskaya enciklopediya “Rayhan al-haqa’iq”

(XI–XII vv.) [The Period of Classical Islam in Caucasus. Abu Bakr ad-Darbandi and his Sufi Encyclopaedia *Raihan al-Haqa'iq* (11–12th centuries)]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2003. 847 p.

Al-Ash'ari Abu al-Hasan (1998). “Odobrenie zanyatiya kalamom” [The Favour of Studying Kalam]. *Srednevekovaya arabskaya filosofiya: problemi i resheniya*. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 367–378.

Al-Janabi Maytham (1998). *Al-Ta'alluf al-lahuti al-falsafi al-sufi* [The Theological, Philosophical and Sufi Synthesis]. In 4 vols. Beirut: Mada' Publishers. 1165 p.

Al-Janabi Maytham (2002). “Islamic Culture in Search of a Golden Mean”. *Values in Islamic Culture and the Experience of History*. Washington, D.C.: The Counsel for Research in Values and Philosophy. Pp. 221–257.

Al-Janabi Maytham (2010). *Teologiya i filosofiya al-Ghazali* [The Theology and Philosophy of al-Ghazali]. Moscow: Mardzhani. 240 p.

Al-Ghazali al-Tusi, Abu Hamid (2011). *Ihya' 'Ulum al-din (Vozrozhdenie religioznych nauk)* [The Revival of the Religious Sciences]. Vol. I–III. Makhachkala: Nur al-Irshad. 1172 p.

Al-Ghazali Abu Hamid (2017). “Fragmenty iz “Vozrozhdeniya religioznych nauk” [Fragments from the *Ihya' 'Ulum al-Din* (The Revival of the Religious Sciences)]. *Filosofia religii: analiticheskie issledovaniya*. 2017. Vol. 1. No. 1. Pp. 106–117.

Al-Ghazali Abu Hamid (2018). *Kimiya-yi Sa'adah (Elikir schast'ya)* [The Alchemy of Happiness]. In II vols. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. 352+328 p.

Hismatulin A. A. (2017). *Sochineniya imama al-Gazali. Seriya: Nazidatel'naya literatura epohi Saldzhukidov na persidskom yazyke: Originaly i poddelki* [Al-Ghazali's Works. The Series on the Didactic Literature in Seljuk Era in Persian: Originals and Forgeries]. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. 640 p.

Hismatulin A. A. (1996). *Sufijskaya ritual'naya praktika: (Na primere bratstva Nakshbandija)* [Sufi Ritual Practice (Through the Example of the Naqshbandi Brotherhood)]. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. 208 p.

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.

Ibrahim Taufic, Sagadeev Arthur (1990). *Classical Islamic Philosophy*. Moscow: Progress. 349 p.

Ignatenko A. (2004). *Zerkalo islama* [The Mirror of Islam]. Moscow: Russkii institut. 216 p.

Ignatenko A. A. (1998). “Poznat' nepoznavaemoe (al-Gazali o racional'nom poznanii transcendentnogo — al ghaib)” [To Cognize the Incognizable (al-Ghazali on the Rational Cognition of the Transcendental)]. *Srednevekovaya arabskaya filosofiya: problemi i resheniya*. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 175–209.

Ignatenko A. A. (1999). "Princip ciklichnosti v srednevekovoj arabsko-islamskoj mysli" [The Cyclical Principle in Medieval Arabic Islamic Thought]. *Odissey: chelovek v istorii*. Moscow: Nauka. Pp. 151–161.

Kirabaev N. S. (1987). *Social'naya filosofiya musul'manskogo Vostoka (Epo-ha srednevekov'ya)* [The Social Philosophy of Islamic East (Middle Ages)]. Moscow: Izdatel'stvo Universiteta druzhbi narodov. 173 p.

Kirabaev N. S., Al-Janabi M. (2008). "Znanie i vera v filosofii al-Gazali" [Faith and Reason in the Thought of al-Ghazali]. *Sravnitel'naya filosofia: vera i znanie v kontekste dialoga kul'tur*. Moscow: Vostochnaya Literatura Publishers, 2008. Pp. 163–171.

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 DC: The Council for Research in Values and Philosophy. Pp. 143–150.

Kirabaev N. S., al-Janabi M. (2014). "About the Classification of Science: Aristotle, Eastern Peripatetics and al-Ghazali". *Philosophy and Science in Cultures: East and West. Russian Philosophical Studies, XIII*. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy. Pp 289–295.

Knysh A. D. (2004). *Musul'manskij mistitsizm* [Islamic Mysticism]. Moscow: Dilya. 464 p.

Nasyrov I. R. (2009). *Osnovaniya islamskogo mistisizma* [Foundations of Islamic Mysticism]. Moscow: Yaziki slavyanskoy kul'tury. 552 p.

Nasyrov I. (2014). "On Criticism of Reason in Philosophy of al-Ghazali". *Philosophy and Science in Cultures of East and West Philosophy and Science in Cultures: East and West. Russian Philosophical Studies, XIII*. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy. Pp. 297–306.

Nasyrov I. R. (2015). "K voprosu o kritike filosofii Abu Hamidom al-Gazali" [Al-Ghazali's Critique of Philosophy]. *Filosofskiy jurnal*. 2015. Vol. 8. No. 3. Pp. 60–77.

Nasyrov I. R. (2017). "Al'-Gazali o proryve k transcendentnomu miru" [Al-Gazali on Ascent to the Transcendental Realm]. *Filosofia religii: analiticheskie issledovaniya*. 2017. Vol. 1. No. 1. Pp. 100–105.

Sagadeev A., Ibragim. T. (1991). "Al-Gazali". *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'*. Moscow: Vostochnaya literatura. S. 51–52.

Smirnov A. V. (2001). *Logika smysla* [Logic of Sense]. Moscow: Yaziki slavyanskoy kul'tury. 504 p.

Smirnov A. V. (2019). "Processual'naya logika i ee obosnovanie" [Is a Process-Based Logic Possible?]. *Voprosy filosofii*. 2019. No. 2. Pp. 5–17.

Syukiyajnen L. R. (1991). "Usul al-fiqh" [Usul al-fiqh]. *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'*. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 243–247.

RESEARCH ON ABU HAMID AL-GHAZALI IN THE RUSSIAN FEDERATION AT THE END OF THE 20TH CENTURY AND THE BEGINNING OF THE 21TH CENTURY

Abstract. This part completes the exposition of the state of research on the thought of Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111), the greatest Islamic jurist and theologian, which started in the first part of the present paper. This part describes the main approaches to al-Ghazali's heritage, developed by Russian scholars at the end of the 20th century and the beginning of the 21th century. The author demonstrates that Russian scholars during the aforementioned period conducted a comprehensive analysis of some important parts of al-Ghazali's philosophy, including metaphysics, epistemology and ethics. The author summarizes the results of their studies on al-Ghazali's social and political thought. Moreover, this part of the article examines studies on al-Ghazali's logic carried out by Russian scholars. The author outlines specific directions for future research on al-Ghazali's philosophy and theology.

Keywords: al-Ghazali, philosophy, theology, Sufism, logic, rationalism, irrationalism.

Ilshat R. Nasyrov,

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

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences

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

E-mail: ilshatn60@mail.ru





Ф. К. у. Тожидинов

Московский исламский институт, г. Москва

ФОРМИРОВАНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ НИЗАМ АЛ-МУЛКА

ТОЖИДИНОВ Фаррухжон Кобулжон угли —

имам ДУМ РФ, преподаватель.

Московский исламский институт

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

E-mail: mr.farruhjon@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются политические взгляды известного персидского мыслителя и государственного деятеля Низам ал-Мулка, выраженные в его главном произведении, трактате «Сиасет-намэ» («Книга о правлении»). Дается краткая характеристика исторической ситуации, в которой проходила жизнь мыслителя, затем описывается структура и общая логика трактата, которому посвящено данное исследование. Раскрываются основные источники политических воззрений Низам ал-Мулка. Утверждается, что политика для него неразрывно связана с практикой и не сводится к набору некоторых теоретических положений. Основываясь на личном опыте и подкрепляя свои идеи конкретными примерами, Низам ал-Мулк создает идеал правителя и дает рекомендации, которым тот должен следовать для укрепления власти и поддержания силы государства. При этом с исторической точки зрения Низам ал-Мулк стремится воссоздать во всей империи традиционную иранскую политическую структуру. В частности, он ратует за грамотный подход к вопросам управления государством, предполагающий хорошую информированность правителя, внимание к экономическим проблемам и вопросам религиозного воспитания и образования. Всем трем аспектам мыслитель уделяет большое внимание в своей работе. В статье мы говорим о том, как эти идеи были реализованы Низам ал-Мулком на практике, в предпринятых им попытках создания информационной службы (*диван-и барид*), реорганизации финансовой системы Сельджукской империи, в виде системы медресе.

В статье также обсуждается, почему некоторые идеи Низам ал-Мулка (касающиеся главным образом экономического развития) не нашли воплощения или же их реализация привела к негативным последствиям.

Ключевые слова: Низам ал-Мулк, Сельджуки, средневековый ислам, политическая теория ислама.

Для цитирования: Тожидинов Ф. К. у. Формирование политической мысли Низам ал-Мулка // Ислам в современном мире. 2020; 2: 123–136;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-123-136

Статья поступила в редакцию: 15.03.2020

Статья принята к публикации: 12.05.2020

В VIII–XI вв. в ареале арабо-исламской культуры получили широкое распространение так называемые «княжьи зеркала» — произведения, содержащие наставления правителям, правила ведения государственных дел, которые могли бы гарантировать благо самому правителю и всей общине мусульман¹. «Княжьи зеркала» составляют важнейшую часть литературы *адаба*, или морально-дидактической литературы. Этот жанр имеет различные названия, в том числе «адабные сочинения», «литература адаба», «поучения владыкам», «дидактическая», «прозаическая», «назидательная» мысль и т. д. Это были книги, «предназначенные для правителей и содержащие правила житейской мудрости и политического искусства»². В дидактических сочинениях обычно сочетались точность правоведческих трактатов и тонкость литературных, притчи и поэтические строки. Каждое произведение предназначалось конкретному правителю³; некоторые из таких сочинений

¹ Наиболее известными примерами «княжских зеркал» являются сочинения и переводы Ибн ал-Мукаффы («Трактат о приближенных», «Большая книга жизненных правил» и «Малая книга жизненных правил», перевод «Калилы и Димны»), Сахла Ибн Харуна («Тигр и лис»), Джахиза («Книга короны, или Нравы владык»), ал-Маварди («Поучения владыкам»), Ибн Кутайбы («Источники сообщений») и ряд других. См. об этом: E.I.J. Rosenthal. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958. P. 89.

² Игнатенко А. А. Как жить и властвовать: Секреты успеха, добытые в старинных арабских назиданиях правителям. М.: Прогресс, 1994. С. 12.

³ «Трактат о приближенных» Ибн ал-Мукаффы был адресован аббасидскому халифу ал-Мансуру (754–775), «Завет» Тахира Ибн ал-Хусайна — Абдаллаху Ибн-Тахиру, третьему из династии Тахиридов, правившему в Хорасане (828–844), «Поучение владыкам» ал-Газали — сельджукскому султану Мухаммаду, сыну Малик-шаха (1104–1117), «Светильник владык» ат-Тартуши — фатимидскому визирю ал-Мамуну. Известный литератор ас-Салаби посвятил одному из Хорезмшахов — Мамунидов Гурганджа Абу ал-Аббасу Мамуну II (1009–1017) «зерцало» — «Владыческую книгу». Его министру Абу Абдаллаху ал-Хамдуни была адресована книга-«зерцало» «Подарок визирям», «Жемчужина на пути» Абу Хамма адресовалась абдельвадидскому султану Абу-Ташфину II (1389–1393), победителю крестоносцев, а «Афоризмы мудрецов в назидание халифам и владыкам» — его потомку ал-Малику ан-Насиру II (1237–1260), правившему в Сирии. (См.: Игнатенко А. А. Как жить и властвовать: Секреты успеха, добытые в старинных арабских назиданиях правителям. С. 13).

существовали в единственном экземпляре и хранились в сокровищницах¹. Традиция этого жанра берет свое начало в Сасанидской эпохе. В дальнейшем на развитии подобной литературы сказалось ослабление власти Аббасидского халифата и усиление роли тюркских и иранских династий в восточных провинциях. Нельзя отрицать и значение «персидской политико-административной традиции, и влияние древнегреческой философии»².

Одним из видных представителей этого жанра был Низам ал-Мулк (1018–1092) — вазир и атабек³ при султанах Алп-Арслане и Малик-шахе. Свой трактат «Сиасет-намэ», или «Книга о правлении», примечательный с исторической и литературной точки зрения⁴, он посвятил искусству управления и нормам поведения правителя и официальных лиц, которые необходимы для решения государственных задач. При этом он «брал за образец институты государственной власти, методы правления и т. д., созданные и использовавшиеся Махмудом»⁵, который, в свою очередь, опирался на традиции, восходившие к Саманидам⁶.

В статье мы рассмотрим исторический контекст жизни и деятельности мыслителя, а также факторы, оказавшие влияние на его политическую доктрину.

Исторический контекст

Абу Али Хасан ибн Али ат-Туси, получивший известность под именем Низам ал-Мулк, родился в 1018 году (село Навган, регион Радкан, близ города Тус). Первые религиозные уроки Абу Али Хасан получал в своем родном городе, после чего в Нишапуре и Марве изучал Коран, хадисоведение, фикх. Достигнув совершеннолетия, он отправился в Балх, чтобы продолжить образование. Через несколько лет он стал

¹ Трактат под названием «Канон политики и правило предводительства», адресованный музаффаридскому правителю Южного Ирана Джалал ад-дину Шах-Шудже (ум. 1384) хранился в специальном хранилище.

² Туманян Т. Г. Философия идеальной власти: Политические концепции средневекового ислама. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. С. 191.

³ Атабек — воспитатель наследников сельджукских султанов, становившийся регентом при воцарении своего воспитанника.

⁴ «Сиасет-намэ» («Книга о правлении») имеет сложную структуру. В основе произведения лежат главы, написанные Низам ал-Мулком, отдельные части добавлены его издателем. Кроме того, некоторые главы, включающие рассуждения Низам ал-Мулка, содержат значительное число рассказов, не принадлежащих ему. См.: Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулка. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. С. 244, 310–311.

⁵ Запорожец В. М. Сельджуки. М.: Воениздат, 2011. С. 88.

⁶ Там же.

дабиром¹ Дауда Чагры-бека (989–1060)². Находясь на службе у правителей династии Сельджукидов (1037–1194), Абу Али Хасан весьма быстро набрал политический вес, поднявшись по административной лестнице от дабира до вазира, став, таким образом, вторым лицом в государстве. Во времена правления сына Чагры-бека, Алп-Арслана (прав. 1063–1072)³, он прославился под именем Низам ал-Мулк («Порядок Царства»). Однако несмотря на авторитет и огромную власть, сосредоточенную в его руках, он никому не доверял и опасался заговоров со стороны недругов.

В 1072 г. на пути к границам Караханидов Алп-Арслан был тяжело ранен и вскоре скончался. Перед смертью он назначил наследником своего семнадцатилетнего сына Малик-шаха (прав. 1072–1092)⁴, а в качестве его опекуна — Низам ал-Мулка. В ноябре 1072 года Малик-шах стал официальным правителем империи Сельджуков⁵. Теперь ему предстояло сражаться за свой титул с врагами внутри государства и вне его. Немало хлопот доставляли Караханиды и Газневиды⁶. Однако главной угрозой для Малик-шаха был его дядя — вассальный правитель Кирмана и Омана — Кавур⁷.

¹ Дабир — в широком смысле слова — личный секретарь. В книге «Чахар-Макала», написанной на таджикском языке в XII в. ал-Арузи ас-Самарканди, мы находим интересные сведения о дабирах. Так, сообщается, что прежде всего дабир должен уметь обращаться с людьми и в совершенстве владеть искусством похвалы, осуждения, дипломатии и даже тонкой провокации. В любой ситуации он должен быстро найти наилучший способ выразить нужное в письменном виде. Дабиром может быть только человек глубокого ума и осторожного суждения. Дабир должен быть хорошо образован, обладать познаниями в литературе. Более всего дабир должен заботиться о чести своего господина, которым мог быть начальник центрального или местного дивана, правитель какого-нибудь вилайата или просто знатный человек, который живет в своем замке. См.: Тревер К. В., Якубовский А. Ю., Воронец М. Э. История народов Узбекистана. Т. 1. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1950. С. 251.

² Дауд Чагры бек (989–1060) — один из двух (наряду с Тогрул-беком) основателей Сельджукской державы, полководец, сын главы огузо-туркменского племени кынык, Микаила, внук Сельджука, младший брат и сподвижник султана Сельджукской державы Тогрул-бека (прав. 1060–1063). Отец султана Алп-Арслана, Чагры-бек наряду со своим старшим братом Тогрул-беком, возглавил объединение огузо-туркменских племён, положив начало сельджукской эпохе, путём завоеваний, создав государство Сельджукидов. См.: Merçil E. Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007. S. 110.

³ Мухаммад Алп-Арслан ибн Дауд (около 1030–1072) — второй султан государства Сельджукидов (1063–1072 гг.), основатель сельджукского могущества, унаследовав территории сельджукского Хорасана и Западного Ирана, завоевал Грузию, Армению и большую часть Малой Азии, одержал победу над византийцами. О нем: Merçil E. Selçuk lular'da Hükümdarlık Alâmetleri. S. 123.

⁴ Абул-Фатх Джалал ад-дин Мелик-шах ибн Алп-Арслан (Малик-шах) (1055–1092) — сельджукский султан (1072–1092 гг.), сын и преемник Алп-Арслана.

⁵ *Al-Bundari al-Fath ibn Ali*. Irak ve Horasan: Selçukluları tarihi. İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1943. S. 48–49.

⁶ В декабре 1072 г. Караханиды начали военный поход в Хорасан, завоевав город Термез, и практически уничтожили Балх. Газневиды решили, что у них появился хороший шанс на успех и вторглись в провинцию Тохаристан. См.: *Al-Bundari al-Fath ibn Ali*. Irak ve Horasan: Selçukluları tarihi. S. 48–49.

⁷ Кавур, заявляя о своих правах на трон Великих Сельджуков, во главе многочисленной армии в мае 1073 г. подошел к Исфахану. 16 мая 1073 г. вблизи Хамадана произошло столкновение между Кавуром и Малик-шахом. Войско Кавура было уничтожено, сам он взят в плен и казнен. (См.: *Al-Bundari al-Fath ibn Ali*. Irak ve Horasan: Selçukluları tarihi).

Кроме того, ему пришлось противостоять усилению шиитского влияния в империи: немалую опасность представляла «деятельность экстремистской религиозной секты батинидов (низаритов)»¹.

Внутренняя политика Малик-шаха не отличалась толерантностью по отношению к шиитскому меньшинству. Политическая элита государства Сельджукидов исповедовала ислам суннитского толка, а условия для шиитов постепенно ужесточались. Примерно в это же время зародилась секта низаритов во главе с Хасаном ас-Саббахом (ум. 1123)², человеком обширных познаний, обладавшим организаторским и ораторским талантом. В 1081 г. Хасан ас-Саббах прибыл в империю Сельджуков и начал распространять свои идеи среди шиитской части населения. В итоге ему удалось объединить вокруг себя шиитов Табаристана, Кирмана, Гургана (Джурджана) и Кухистана и создать разветвленную секту, последователи которой были фанатично преданы своему лидеру и беспрекословно выполняли его приказы. Современник этих событий ал-Джувайни (ум. 1085) в своей книге «История завоевателя мира», характеризуя деятельность батинидов, пишет, что Хасан ас-Саббах с помощью своих последователей «убивал одного за другим эмиров, военачальников; и таким образом избавлялся от всех, кто вставал у него на пути»³. Вазир Абу Али Хасан всерьез опасался батинидов. Он писал: «...нет более священной задачи для государя..., как удалить их (батинидов. — Ф. Т.) с лица земли, очистить от них свое государство»⁴.

В 1090 г. Хасан ас-Саббах, зная о приказе Низам ал-Мулка положить конец его дальнейшим действиям и взять под стражу, нашел безопасное место в крепости Аламут⁵, где и скрылся со своими последователями. Вскоре туда были отправлены войска, которым, впрочем, не удалось блокировать крепость с первого раза. Тогда им на помощь было послано подкрепление, а также отдан приказ уничтожать батинидов повсеместно. В ответ Хасан ас-Саббах повелел своим ученикам убить Низам ал-Мулка. 14 октября 1092 г. один из них, Абу Тахир, ударил Низам ал-Мулка кинжалом, нанеся тому смертельную рану⁶.

Между тем существует версия, согласно которой инициатива убийства вазира принадлежала вовсе не батинидским повстанцам, которые выступали против власти Сельджуков, а кому-то из его недоброжелателей

¹ *Bundari al-Fath ibn Ali. Irak ve Horasan: Selçukluları tarihi.* S. 49.

² Отец Хасана был родом из Йемена, затем он перебрался в Кум, а из Кума в Рей. Здесь, в Рее, родился и до середины 1070-х годов жил Хасан ибн Саббах.

³ *Juvaini Ala-ud-Din Ata-Malik. The history of the world conqueror.* Vol. 2. Cambridge: Harvard University Press, 1958. P. 491.

⁴ Сиасет-намэ, книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулка. С. 165.

⁵ По словам Джувайни, «Хасан ас-Сабах захватил крепость Аламут и те крепости, которые были рядом, также активно начал строить крепости в каждой скале, которая подходила для крепости» (*Juvaini Ala-ud-Din Ata-Malik. The history of the world conqueror.* Vol. 2. P. 488–489).

⁶ *El-Hüseyni Sadruddin Ebu'l-Hasan'Ali ibn Nâşir ibn 'Ali. Ahbâr üd-devlet is-Selçukiyye.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1943. S. 45.

при дворе. Спустя неполные пять недель смерть настигла и самого Малик-шаха, что стало одной из причин распада империи¹.

Сиасет-намэ

Главное сочинение Низам ал-Мулка и одно из самых известных произведений средневекового Востока «Сиасет-намэ» было задумано как пособие для султанов. Во введении к книге говорится, что Малик-шах приказал ученым рассмотреть дела в государстве и найти эффективные методы правления: «Пусть каждый поразмыслит о нашем государстве; посмотрите, что есть в наш век такого, что нехорошо, и что, тем не менее, выполняется при нашем дворе, в диване, на государевых приемах и собраниях. Напишите всё, что от нас скрыто, какие обязанности и как выполняли государи до нас, а мы не совершаем, также всё, что было в обычае и правилах прежних царей, всё, что может иметь касательство к державе и царству Сельджуков, и представьте на благоусмотрение, дабы мы поразмыслили и приказали, чтобы впредь духовные и светские дела совершались по своим правилам, чтобы исполнялась каждая обязанность и удалилось бы всё, что нехорошо. Бог, преславный и всемогущий, удостоил нас владеть этим миром, обратив на нас полноту благодеяний, покорив врагов. Не надлежит, чтобы что-либо имело недостаток в нашем государстве, недостойно выполнялись обязанности или что-либо было скрыто от нас»².

По мнению Малик-шаха, самый совершенный метод правления сформулировал Низам ал-Мулк: «Эти все главы написаны так, как хотелось моё сердце; к этому нечего добавить. Я делаю эту книгу своим руководством, буду по ней действовать»³.

Книга не просто раскрывает теоретические аспекты управления, речь в ней идет и о практических методах, применяемых в реальных политических условиях. Как мы уже упоминали, Низам ал-Мулк написал свой трактат в дидактическом жанре *адаба*. И хотя изложение ведется в наукообразной форме, оно не лишено поэтического обаяния. Одна из особенностей сочинений этого рода заключалась в том, что их авторы, в отличие от перипатетиков или авторов нормативно-правовых сочинений, могли выходить за рамки тематики своих трактатов и добавлять в тексты соображения по широкому кругу вопросов, например, этического характера. Это придавало своеобразие изложению материала и позволяло раскрывать политические идеалы с разных сторон.

¹ Sevim A., Merçil E. Selçuklu devletleri tarihi: Siyaset, teşkilat ve kültür. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995. S. 144.

² Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулка. С. 7–8.

³ Там же.

Трактат состоит 50 глав, которые включают в себя 175 частей. Из них 6 относятся к истории написания, издания и составу сочинения, 73 — это общетеоретические положения, 96 фрагментов — доказательства. Главы 1, 40, 41, 44, 45, 46, 47 не принадлежат Низам ал-Мулку¹.

Политические воззрения Низам ал-Мулка

Низам ал-Мулк планировал перестроить всю бюрократическую структуру государства, которая существовала при Газневидах. Задуманные им перемены способствовали сосредоточению власти, политической и финансовой, в руках центральной администрации в ущерб местной знати, что привело к нежелательным последствиям. Некоторые исследователи считают, что подобного развития событий нельзя было избежать, так как восстановить сельское хозяйство иранского Савада в тех условиях было едва ли возможно: плодородие земель вследствие геологических и экологических проблем оказалось практически утраченным. Как будто сама природа аграрно-городской жизни была настроена против восстановления экономики Савада. Попадая в полную зависимость от городского уклада, эффективность сельского хозяйства значительно снижалась, что вело к исчезновению базового фундамента, на котором было основано процветание и сила империи. Завышенные требования по сбору налогов с кочевников-скотоводов того периода только усложняли задачу по восстановлению экономики².

Стоит отметить, что сама попытка восстановления централизованной власти имела важные последствия. Из-за отсутствия центрального финансового ресурса был потерян контроль над армией. Низам ал-Мулк предпринял важный шаг — он решил восстановить *диван-и барид* — центральную информационную службу (или службу тайной полиции): «Государю необходимо ведать все о народе и о войске, вдали и вблизи от себя, узнавать о малом и великом, обо всем, что происходит <...> Волей-неволей появляется необходимость в сахиб-бариде (осведомителе. — Ф. Т.)»³. Служба *диван-и барид* помогала получать данные о происходящем во всех уголках империи в обход наместников и контролировать события на территории государства. Но исключительно военный характер нового тюркского режима полностью нарушил план функционирования учрежденного института, так как информация не поступала должным образом⁴.

¹ Туманян Т. Г. Философия идеальной власти: Политические концепции средневекового ислама. СПб: Издательство СПбГУ, 2009. С. 199.

² Merçil E. Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri. S. 123.

³ Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулка. С. 65.

⁴ Baykara T. Türkiye Selçuklularinin sosyal ve ekonomik tarihi. Istanbul: Kültür Sanat Yayıncılık, 2004. S. 233.

Сельджукские султаны опирались на свою власть и мобильность при необходимости подавить вероятный мятеж, предоставляя центральному двору лишь минимум влияния. Вполне возможно, что необходимость подчиниться информационной службе, которая занималась общественным надзором, была оскорбительной для сельджуков, а султаны не посчитали возможным на этом настаивать.

Несмотря на возникшие сложности, под руководством Низам ал-Мулка империя продолжила расширяться, все более обнажая экспансионистский характер абсолютной монархии, о которой мечтал вазир. Благодаря тому, что Алп-Арслан и Низам ал-Мулк имели в этом смысле близкие взгляды, а также влиянию ал-Мулка на юного Малик-шаха, вазир смог обеспечить стабильное и последовательное движение в нужном направлении. В итоге, преодолев сопротивление Фатимидов, правивших тогда в Египте, Сельджуки получили контроль над святынями в Хиджазе (города Мекка и Медина) и расширили свои южные границы до Йемена, а также вернули власть над Западно-Караханидским ханством¹.

Чем дальше разрасталась империя, тем менее Сельджуки могли доверять тюркским солдатам. К моменту начала правления Малик-шаха, несмотря на опасения Низам ал-Мулка, предупреждавшего его о необходимости сохранить преданность кочевников, основной опорой империи стали подразделения иного происхождения. Это было вызвано как тем, что в силу объективных причин связи с кочевыми племенами утратили свою силу, так и личной заинтересованностью Низам ал-Мулка. Вазир не принадлежал к династии, но имел много привилегий. Например, он мог назначать людей на высокие должности и часто пользовался этим, отдавая выгодные места во всех городах империи своим родственникам. Многие завидовали Низам ал-Мулку и его семье, а молодой правитель все чаще проявлял своеволие, однако вазир не выпускал бразды правления из своих рук вплоть до самой смерти.

Следующая цель Низам ал-Мулка заключалась в создании административного аппарата, состоящего из преданных ему чиновников из числа суннитов и учреждении централизованной бюрократии: «<...> пусть знают, что по отношению к народу им не приказано ничего, кроме как собирать добрым образом законную подать, что им препоручена; когда они это собрали, пусть будут у народа безопасны тело и имущество, жены и дети, пусть будут безопасны их вещи и владения»².

Во время Халифата усилилось противостояние чиновников и адипов (образованные люди), с одной стороны, и улемов — с другой. Именем ислама улемы претендовали на первостепенную интеллектуальную

¹ Baykara T. Türkiye Selçuklularinin sosyal ve ekonomik tarihi. S. 233.

² Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулка. С. 34.

значимость, что представлялось трудноосуществимым, поскольку интеллектуалы не разделяли их взгляды. Однако вскоре возник новый инструмент привлечения учеников и поддержания дисциплины, который помог улемам закрепить приоритет и заставить власти поддерживать их точку зрения¹.

В X в. в Хорасане улемы-каррамиты (религиозное движение с активным проповедническим потенциалом), а также и шафииты перестали проводить занятия в мечетях, и перешли на новый формат обучения студентов в специально построенных медресе. Новые школы, наравне с мечетями, тоже считались религиозными учреждениями, так как имели молитвенный зал в центре, и к ним часто примыкали комнаты для проживания учеников и преподавателей, где они могли хранить книги и личные вещи. При медресе были организованы крупные библиотеки. В них преподавались различные науки, и одним из важнейших компонентов образования было суннитское правовое учение. Вполне вероятно, что сначала медресе задумывались как способ распространения религиозных и политических идей некоторых правовых школ. Например, представители шафиитского мазхаба хотели так сформировать свою программу подготовки кадров, чтобы их школа вобрала в себя школы ханафитов, каррамитов и, возможно, исамаилитов. Однако в результате более высокий общественный статус приобрели все шариатские улемы.

Вазир Низам ал-Мулк способствовал распространению идеи о необходимости создания медресе по всей Сельджукской империи. Главное медресе, основанное им лично в 1067 г., называлось «Низамийя» и находилось в Багдаде. Здесь преподавали ведущие ученые того времени. Благодаря поддержке государства выпускники медресе могли не переживать о своем будущем: им были обеспечены должности в сферах, связанных с шариатом, к примеру, они часто занимали позиции кади. По устоявшейся традиции, кади назначал эмир. Кади должен был быть выпускником медресе, признанным улемами и иметь основное представление о социальных правах и обязанностях всех верующих (в рамках фард ал-кифайа²)³. Медресе сыграли важную роль деле объединения мусульман. В силу сложившихся экономических и политических обстоятельств структура халифата начала ослабевать, следствием чего стало уменьшение центральной власти Багдада. Перед правителями возникла угроза дезинтеграции, и требовались срочные усилия, чтобы

¹ *Sevim A. Merçil E. Selçuklu devletleri tarihi: Siyaset, teşkilat ve kültür. S.145.*

² Фард ал-кифайа — «поступки и нормы поведения, вмененные человеку в обязанность как религиозные заповеди, в первую очередь ритуальные предписания и соблюдение основных норм благочестия ... неисполнение которых может быть извинено обстоятельствами». Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. С. 252.

³ *Yinanç M. H. Türkiye Tarihi Selçuklular Devri. Istanbul: Bürhaneddin Matbaasi, 1944. S. 72.*

решить данную проблему. Структура имевшихся в тот период медресе была преобразована таким образом, чтобы сохранить единство общества через изучение взглядов Мухаммада и его последователей¹.

Из-за финансовой зависимости медресе от государственного обеспечения эти учреждения были заинтересованы в сохранении существовавшего порядка, и количество разногласий между улемами и властными структурами уменьшилось.

Там не менее, несмотря на активное сотрудничество представителей интеллигенции (улемов) и власти (эмиров), столкновение идей политической ответственности и идеализма в исламе проявлялось все более отчетливо. Возникновение подобного противоречия было предсказано еще во времена Пророка и было сформулировано во время правления династии Марванидов. Впоследствии, при Аббасидах, эта разница между воззрениями улемов и эмиров продолжила обостряться. Наиболее заметным ее проявлением стало разделение мусульманских институтов власти на шариат и эмират.

Другое направление политики великого вазира помогло ввести механизм правления военных эмиров, управляющих районами, которые в конце концов подчинили себе центральную администрацию и стали покровителями ученых в исламских школах. Низам ал-Мулк смог достичь этого, сделав их более самостоятельными. Важной особенностью нового режима стала передача финансовых средств от установленных земель напрямую к определенным военачальникам без участия гражданской администрации².

Среди недостатков политики Низам ал-Мулка обращает на себя внимание то, что он не смог сформировать класс помещиков, привязанных к земле и заинтересованных в ее процветании, как это было у Сасанидов. Ему не удалось создать феодальную систему западноевропейского типа с феодалами и субфеодалами в рамках сложной взаимосвязанной системы прав и обязательств с учетом системы наследования.

В конце жизни Низам ал-Мулка его влияние на молодого Малик-шаха значительно уменьшилось. Правитель оказался окружен женщинами-интриганками и их фаворитами-военачальниками, в результате чего прислушивался к советам своего вазира лишь по долгу службы.

После смерти Низам ал-Мулка проявились результаты его политики, которая привела к децентрализации. В результате империя Сельджуков со своей сложной структурой и централизованной бюрократией распалась. Представители интеллигенции были разочарованы этими событиями и результатами потерпевшей крах политики, а сельджукские

¹ *Yinanç M. H. Türkiye Tarihi Selçuklular Devri. S. 72.*

² *Ibid.*

кланы остро переживали потерю своего привилегированного положения, которое они сохраняли в течение 200 лет¹.

Когда Низам ал-Мулк был устранен, султан стал жертвой всевозможных просителей. После исчезновения сельджукской солидарности ослаб контроль за тем, чтобы эмиры действовали в интересах центра. После гибели Малик-шаха в 1092 г. различные армии Сельджуков начали междоусобные войны за власть или увеличение сферы влияния в империи.

* * *

Итак, говоря о взглядах Низам ал-Мулка, как они выражены в *Сиясет-намэ*, следует отметить, что политика для сельджукского вазира — это прежде всего сфера социально-политических проблем в реальных условиях, выработка конкретных правил и их грамотное применение в административной практике, а не предмет теоретических размышлений. Не будем забывать, что начиная с 1064 г. вплоть до конца своей жизни он был в числе высших чинов Сельджукского государства и играл важную роль на политической арене².

Базовыми для политической доктрины Низам ал-Мулка можно считать следующие принципы:

- 1) информированность государя о действиях своих поданных;
- 2) добросовестные кадры в администрации;
- 3) жесткие меры и наказание для чиновников в случае противозаконных действий с их стороны³.

Эти принципы, основанные на многолетнем опыте Низам ал-Мулка и выраженные в его главном сочинении, были направлены на восстановление самодержавной монархии и государственной экономики. Как мы видели, опосредованно данной цели служила и система медресе, которые, выполняя образовательную функцию, закладывали прочный фундамент развития государства, противодействовали столкновениям на религиозной почве. Все вместе это позволило ал-Мулку достичь успехов в деле укрепления Сельджукского государства и стать одним из наиболее авторитетных политических мыслителей.

¹ Koymen M. A. Selçuklu Devri Türk Tarihi. İstanbul: Ayyıldız Matbaası, 1963. S. 123.

² Подробнее об этом см.: Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Восточная литература, 2002. С. 184.

³ В связи с последним приведем характерное высказывание: «Когда распространится по государству такой слух, что владыка мира созывает к себе челобитчиков и жалобщиков два раза в неделю и выслушивает их речи, все обидчики устроятся, прекратят насилия и никто не осмелится из-за страха наказания совершить обиды и своеволия». (*Сиясет-намэ*. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулка. С. 16).

Литература

- Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Восточная литература, 2002. 784 с.
- Запорожец В. М. Сельджуки. М.: Воениздат, 2011. 295 с.
- Игнатенко А. А. Как жить и властвовать: Секреты успеха, добытые в старинных арабских наизиданиях правителям. М.: Прогресс, 1994. 350 с.
- Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулка. М. — Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. 380 с.
- Тревер К. В. Якубовский А. Ю. Воронец М. Э. История народов Узбекистана. Т. 1. Ташкент: Издательство Академии наук УзССР, 1950. 476 с.
- Туманян Т. Г. Философия идеальной власти: Политические концепции средневекового ислама. СПб: Издательство СПбГУ, 2009. 277 с.
- Baykara T. Türkiye Selçuklularının Sosyal ve Ekonomik Tarihi. Istanbul: Kültür Sanat Yayıncılık, 2004. 424 s.
- Al-Bundari al-Fath ibn Ali. Irak ve Horasan: Selçukluları tarihi. İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1943. LXIII, 306 s.
- El-Ḥüseyni (Sadraddin Ebu'l-Hasan'Ali ibn Nâsir ibn 'Ali. Ahbâr üd-devlet is-Selçukiyye. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1943. xiii, 150 s.
- Juvaini Ala-ud-Din Ata-Malik. The history of the world conqueror. Vol. 1–2. Cambridge: Harvard University Press, 1958. XLV, 361 p.; VI, 362–763 p.
- Koymen M. A. Selçuklu Devri Türk Tarihi. Istanbul: Ayyıldız Matbaası, 1963. [xii] 310 s.
- Merçil E. Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007. XII, 283 s.
- Rosenthal E. I. J. Political thought in Medieval Islam: An introductory Outline. — Cambridge: Cambridge University Press, 1958. xi, 324 p.
- Sevim A. Merçil E. Selçuklu devletleri tarihi: Siyaset, teşkilat ve kültür. Ankara: TürkTarihKurumu, 1995. XVI, 599 s.
- Yinanç M. H. Türkiye Tarihi Selçuklular Devri. Istanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1944. 191 s.

References

- Bartol'd V. V. (2002). *Raboty po istorii islama i Arabskogo halifata*. [Works on the History of Islam and the Arab Caliphate]. Moscow: Vostochnaya literatura. 784 p.
- Zaporozhec V. M. (2011). *Sel'dzhuki*. [The Seljuks]. Moscow: Voennoe izdatel'stvo. 295 p.
- Ignatenko A. A. (1994). *Kak zhit' i vlastvovat': sekrety uspeha, dobytye v starinnyh arabskih nazidanijah pravitel'jam*. [How to Live and Rule: Secrets of Success, Extracted from the Old Arabic Education Manuals for Rulers]. Moscow: Progress. 350 p.

Siaset-namje. Kniga o pravlenii vazira XI stoletija Nizam al-Mul'ka (1949). [Siyasatrama. The Book of Government by the Vazir of the 11th Century Nizam al-Mulk]. Moscow–Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR. 380 p.

Trever K. V. Jakubovskij A. Ju. Voronec M. Je. (1950). *Istoriya narodov Uzbekistana*. [History of the Peoples of Uzbekistan]. Vol. 1. Tashkent: Izdatel'stvo Akademii Nauk UzSSR. 454 p.

Tumanjan T. G. (2009). *Filosofija ideal'noj vlasti: Politicheskie koncepcii srednevekovogo islama* [The Philosophy of Ideal Power: Political Concepts of Medieval Islam]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. 277 p.

Baykara T. (2004). *Türkiye Selçuklularinin sosyal ve ekonomik tarihi*. Istanbul: Kültür Sanat Yayıncılık. 424 p.

Al-Bundari al-Fath ibn Ali (1943). *Irak ve Horasan: Selçukluları tarihi*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu. LXIII, 306 p.

El-Ḥüseyni Sadruddin Ebu'l-Ḥasan'Ali ibn Nâşir ibn 'Ali (1943). *Ahbârü-devlet is-Selçukîyye*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi. 138 p.

Juvaini Ala-ud-Din Ata-Malik (1958). *The history of the world conqueror*. Vol. 1–2. Cambridge: Harvard University Press. XLV, 361 p.; VI, 362–763 p.

Koymen M. A. (1963). *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Istanbul: Ayyıldız Matbaası. XII, 310 p.

Mercil E. (2007). *Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu. XI, 283 p.

Rosenthal E. I. J. (1958). *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press. 340 p.

Sevim A., Merçil E. (1995). *Selçuklu devletleri tarihi. Siyaset, teşkilat ve kültür*. Ankara: Türk Tarih Kurumu. XVI, 599 p.

Yinanç M. H. (1944). *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*. Istanbul: Bürhaneddin Matbaası. 191 p.

THE FORMATION OF THE POLITICAL THOUGHT OF NIZAM AL-MULK

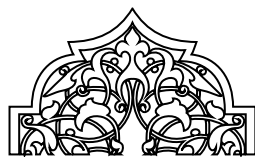
Abstract. The article examines the political views of the famous Persian thinker and political figure Nizam al-Mulk, expressed in his main work, the treatise “Siyasatnama”. The paper deals with the brief description of the historical situation in which the thinker’s life took place; after that the author characterizes the structure and logic of the treatise. It is argued that politics for Nizam al-Mulk is inextricably linked to practice, not reduced to a set of certain theoretical provisions. Based on personal experience and proofing his ideas by concrete examples, the thinker sketched main traits of the ideal ruler and gave recommendations that the latter should follow in order to strengthen the power of state and to maintain it. At the same time Nizam al-Mulk sought to recreate the traditional Iranian political structure throughout the Empire. In particular, a competent approach to government issues implies a good awareness of the ruler, attention to economic problems and issues of religious education and upbringing. The thinker paid great attention to all three aspects in his work. This paper also concentrates on the question, how these ideas were implemented by Nizam al-Mulk, in his attempts to create an information service (*diwan-i barid*) to reorganize the financial system of the Seljuk Empire. Moreover, the article discusses why some of ideas of Nizam al-Mulk (mainly related to economic development) were not implemented or led to negative consequences while have been implemented.

Keywords: Nizam al-Mulk, Seljuks, Medieval Islam, political theory of Islam.

Farrukhjon Qobuljon o’gli TOJIDINOV,
imam, Spiritual Board of Muslims of the Russian Federation;
lecturer, Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).
E-mail: mr.farruhjon@gmail.com



*ИСЛАМ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*





07.00.02 Отечественная история

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-139-158



А. Ю. Хабутдинов

Казанский филиал ФГБОУ ВО

«Российский государственный университет правосудия»; ФГАУ ВО

«Казанский (Приволжский) федеральный университет», г. Казань

М. М. Имашева

ФГАУ ВО Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

М. М. Хабутдинова

ФГАУ ВО Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

ТАТАРСКИЕ СЛОБОДЫ КАЗАНИ И АСТРАХАНИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII — НАЧАЛЕ XX В.: КУЛЬТУРА И РАЗВИТИЕ

ХАБУТДИНОВ Айдар Юрьевич —

д-р. ист. наук, проф. Казанский филиал Российского

государственного университета правосудия

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

Казанский (Приволжский) федеральный университет

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

E-mail: aihabutdinov@mail.ru

ИМАШЕВА Марина Маратовна —

д-р ист. наук, доц. каф. исторического

и обществоведческого образования.

Казанский (Приволжский) федеральный университет

(420008, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 18).

E-mail: imaschewa@yandex.ru

ХАБУТДИНОВА Милеуша Мухаметзяновна —

канд. филол. наук, доц. каф. татарской литературы.

Казанский (Приволжский) федеральный университет

(420008, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 18).

E-mail: mileuscha@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается история формирования и развития культурных ландшафтов двух самых крупных городских татарских общин дореволюционной России — казанской и астраханской. И Астрахань, и Казань — это два центра тюрко-татарского мира, городская цивилизация в которых развивалась еще в период Золотой Орды, ставших после ее распада столицами самостоятельных татарских государств-ханств и оказавшихся в середине XVI в. в составе Российского государства. Татарское население Астрахани и Казани в российский период стало неотъемлемой составной частью городского социума. Во второй половине XVIII — начале XX в. в обоих городах образовались татарско-мусульманские общины, которые располагались на обособленной территории, имели свое культурно-национальное своеобразие и население, стремившееся сохранять и развивать свою этноконфессиональную идентичность. Все эти обстоятельства сформировали особый культурный ландшафт татарской слободы в границах губернских российских городов в период Нового времени.

Ключевые слова: культурный ландшафт, татарская слобода, татарская городская община, махалля, мечеть.

Для цитирования: Хабутдинов А. Ю., Имашева М. М., Хабутдинова М. М. Татарские слободы Казани и Астрахани во второй половине XVIII — начале XX в.: культура и развитие // Ислам в современном мире, 2020; 2: 139-158;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-139-158;

Статья поступила в редакцию: 09.04.2020

Статья принята к публикации: 01.06.2020

Приступая к написанию этой статьи, мы исходили из понимания того, что культурный ландшафт — это прежде всего сложная территориальная система, в пределах которой человек является и носителем неких культурных ценностей (хозяйственных, культурных, духовных), и гарантом их сохранения. И система эта в нашей многонациональной стране в течение столетий имела четко определенную этноконфессиональную окраску.

Татары — вторая по численности нация в составе РФ — имеют богатую историю, отложившуюся в материальной и духовной культуре народа. В течение столетий находившимся в орбите русской православной

государственности татарам удавалось сохранять и развивать свое этническое и конфессиональное своеобразие. Одним из проявлений этого процесса стало формирование в российских городах уникальных культурных ландшафтов, которые сегодня обобщенно называют городскими татарскими слободами. Наиболее значимыми из них в Поволжье нам представляются казанская и астраханская.

Во второй половине XV — первой половине XVI в. города Казань и Астрахань после распада Золотой Орды становятся центрами постордынских самостоятельных государств-ханств. Важные в стратегическом и экономическом отношении крупные города со значительным населением в течение всего периода существования этих тюркско-татарских государств были признанными центрами международных политических и экономических отношений.

Тюрко-татарское население ханств сумело создать развитую городскую культуру со всеми присущими ей характеристиками. Крепостные сооружения, дворцы ханов и богатые усадьбы аристократии, кварталы ремесленников, большие базары и торговые пристани, караван-сарай, мечети и медресе составляли архитектурный облик Астрахани и Казани в этот период. Города стали центрами развития мусульманской духовной культуры, что выразилось прежде всего в развитии исламского богословия, художественной литературы на тюркском языке¹.

Вся территория Нижнего и Среднего Поволжья в ханский период признавалась одним из центров мусульманского мира, местом компактного проживания тюрко-татарской этнической общности. Российское государство, завоевав Поволжье, естественно включило в свой состав не только территорию ханств, но и их татаро-мусульманское население. В том числе, татарское население, которое сохранилось в городах². Вместе с тем завоевание Казанского и Астраханского ханств Московской Русью в 1550-е гг. привело к переводу мусульман с мест, где исторически размещались центры городской жизни тюрко-татар, в специально организованные российским правительством кварталы, которые в последующем трансформировались в татарские слободы этих городов.

Поскольку Казань и Астрахань стали ключевыми крепостями для Российского государства в Поволжье и одновременно экономическими центрами (особенно на Волжско-Каспийском торговом пути), то их кремли-крепости, стали опорными пунктами государственной власти, армии и православной церкви, а мусульманское население бывших столиц ханств прежде всего стало выполнять функции торговцев

¹ Крамаровский М. Город и городская жизнь в Золотой Орде // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. 3. Казань: ИИ РТ, 2009. С. 567–588.

² Зайцев И. В. Астраханское ханство. М.: Вост. лит., 2004. С. 198.

и переводчиков-толмачей. Кроме того, мусульмане-ремесленники до формирования русской инфраструктуры в завоеванных городах были необходимы администрации в хозяйственной жизни.

Так мусульманское городское население (несмотря на определенное неприятие сложившейся ситуации со стороны клерикальных православных кругов) стало составной частью городского населения русских городов. Обусловлено это было и политическими причинами. Ведь, несмотря на переход всего Волжского пути под контроль Московского государства уже в 1550-е гг., Поволжье, к югу от впадения Камы в Волгу, оставалось зоной восстаний, набегов со стороны оставшихся независимыми постордынских государств и Турецкого государства на протяжении еще очень длительного времени. В этой ситуации наличие татарских общин в городе (тем более расположенных за пределами крепостных стен и уязвимых) могло служить своеобразной гарантией того, что противник не будет стремиться к уничтожению своих единоверцев и тем самым будет спасено и русское население городов при нападении¹.

Только после создания Оренбургской черты, то есть оборонительной линии по реке Урал в 1730-е гг., была решена проблема набегов кочевников, которые еще в 1700-е гг. доходили до юго-востока современного Татарстана. В Заволжье и на Южном Урале три первые четверти XVIII в. — это период непрекращающихся восстаний, итог которых подвела Пугачевщина в 1773–1775 гг.

Расширяются границы государства, в том числе и за счет присоединения Крымского ханства в 1783 г. Россия обретает наконец-то выгодный торговый путь через Черное море, и Волжско-Каспийский торговый путь перестает быть единственно важным во взаимоотношениях с восточными государствами. Казалось бы, в этот момент нужда правительства в татарских городских общинах отпадает. Но к тому времени татарские слободы в русских городах, включая Казань и Астрахань, уже стали неотъемлемой составной частью социоэкономического пространства, их население оказалось интегрированным в него. Определелись границы компактного проживания татарского населения, оформился оригинальный культурный ландшафт татарских кварталов².

Между тем восстания, известные прежде всего как «башкирские», в условиях непрекращающихся войн с Османской империей в XVIII в., приводили к ужесточению государственной политики в отношении мусульман Волго-Уральского региона, что сопровождалось рядом насильственного крещения, особенно усилившихся в связи с деятельностью

¹ *İnalçık, Halil.* Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü (1569). Belleten. 1948. № 12. S. 349–402.

² *Хабутдинов А. Ю.* Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. М.: ИД Марджани, 2013. С. 89–91.

Конторы новокрещенских дел в 1740 — первой половине 1750-х гг., когда было уничтожено 418 из 536 мечетей Поволжья.

В ситуации, когда мечети периодически разрушались, сами мусульмане были вынуждены менять место жительства. Классический пример нестабильности в территориальной локализации махаллей связан с мусульманской общиной Казани, вынужденной после пожара 1749 г. сменить район своего проживания, так как ей не предоставили возможность восстановить мечеть¹.

Формальное разрешение на строительство двух мечетей в Казани, данное по Указу Сената в 1744 г., не было реализовано на деле до визита Екатерины II в Казань в 1767 г. Уже во второй половине XVIII в. татары окончательно определились с местом проживания в границах городской черты и расселились на определенной территории на окраине Казани, образовав сначала Старую, а затем и Новую татарские слободы². Селились в слободах по преимуществу татары, но также и представители других тюрко-мусульманских народов, которые занимались прежде всего торговой деятельностью, а затем включились в мануфактурное и промышленное производство.

После вхождения Астраханского ханства в состав России, со второй половины XVI до конца XVIII в. русский город Астрахань стал главными торговыми воротами на Восток. Главную роль в этой торговле стали играть купцы-мусульмане (или восточное купечество, согласно официальной делопроизводственной документации), которые, обосновавшись в городе, создали свои торговые корпорации, расположенные на специально выделенной городскими властями окраинной территории, впоследствии ставшие центром формирования астраханской городской мусульманской общины. Это были гостинные дворы — караван-сарай (Бухарский, Агрыжанский, Гилянский) — и татарские переселенческие слободы (Казанская татарская слобода и слобода юртовских татар — Тияк)³.

Внешняя торговля сосредоточилась в руках мусульман прежде всего потому, что ее контрагентами в азиатских странах выступали мусульмане Прикаспия и Средней Азии, которые больше доверяли своим единосверцам, обладавшим знанием языков (арабского, фарси, различных

¹ Саначин С. Выявление месторасположения мечетей Казани елизаветинского времени (40–50-е гг. XVIII в.) // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. — 1917 г.): материалы Всероссийской научно-практической конференции 25 апреля 2006 г., г. Казань. Казань: Институт истории АН РТ, 2006. С. 25–42.

² Измайлов Б. И. Татарская община г. Казани и российская власть: модели и механизмы реализации имперской политики в эпоху Екатерины II // Вторые Кремлевские чтения: материалы Всероссийской научно-практической конференции «Екатерина II и имперское многообразие России: опыт политического и культурного взаимодействия». Казань, 25–26 сентября 2009 г. / под ред. И. Р. Миннуллина. Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 2010. С. 86–95.

³ Рахимов И. С. Общественная и просветительская деятельность Абдурахмана Умерова (1867–1933): дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2013. С. 20.

тюркских), религии ислам и мусульманского права. Российских татар охотно нанимали приказчиками и русские купцы для торговли с Востоком, так как порядок пошлинного обложения здесь зависел не от подданства торговца, а от его конфессиональной принадлежности. Соответственно российские мусульмане подлежали льготному обложению, в отличие от русских православных купцов.

Следует также отметить, что в силу политических и экономических причин в течение XVII–XVIII вв. татарские слободы Астрахани и Казани заселялись не столько по этническому (несмотря на название), сколько по конфессиональному признаку. Вплоть до рубежа XIX–XX вв. определяющим фактором была религиозная, а не этническая принадлежность. Тем не менее и в Астрахани, и особенно в Казани татары стали доминирующим этническим компонентом, что определило и городскую «татарскую» топонимику, и уникальный культурный «татарский» ландшафт, выразившийся в культовой и светской архитектуре, формировании и функционировании общественных и культурно-просветительских институтов. Определяющую роль в развитии городских татарских общин играла национальная буржуазия, которая задавала тон и была спонсором всех общественно значимых проектов.

Дело в том, что модель ликвидации мусульманского феодального сословия служилых татар и замена его буржуазией в лице купцов, объединенных в татарские ратуши (татарские управы) Казани, Астрахани и Каргалы под Оренбургом, стала основой для взаимодействия между Российским государством и элитой мусульманской этноконфессиональной общины, известной как мусульмане-татары¹.

Следует отметить, что комплексное исследование опыта татарских слобод как Европейской, так и Азиатской России во 2-й половине XVIII — начале XX в. пока не производилось. В 6-м томе «Истории татар» этой тематике посвящен один из параграфов, в котором делается попытка определить признаки «мусульманской (татарской) общины-города» и даются краткие сведения о численности и профессиональной занятости татар-горожан и частично об образовательной, культурной и общественной инфраструктуре².

Татарские слободы являлись неотъемлемой частью соответствующих российских городов, обладавших административным и экономическим единством, строго подчиненным центральной власти. Поэтому говорить о «мусульманской (татарской) общине-городе», как о городе не имеет смысла. Определенными признаками самостоятельной городской общины обладала только Сеитова слобода, или Каргала под

¹ Хабутдинов А. Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. М.: ИД Марджани, 2013. С. 91–92.

² Загидуллин И. Мусульманские (татарские) общины-города // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. 6. Казань: ИИ РТ, 2013. С. 74–75.

Оренбургом. Но и ее существование было бы невозможно без близости к такому крупнейшему административному центру края и одновременно ключевому центру экономических и транспортных связей с Центральной Азией, как Оренбург.

А вот в Казани и Астрахани сформировались уникальные исторические татарские городские общины, которые, не соответствуя характеристике «общины-города», вполне вписывались в концепт «культурного ландшафта» как базового понятия о культурной среде, сформированной как географическими, так и историческими этноконфессиональными реалиями¹.

Процесс начала их формирования в обоих городах относится ко второй половине XVIII в., а завершение — на предреволюционный период, на который приходится пик развития татарской культуры и общественного движения. Завершение процесса было ознаменовано окончательным оформлением архитектурно-территориального своеобразия мест компактного расселения татар-мусульман, а также созданием в этот период важнейших общественных институтов мусульманской локальной общины (национальных обществ, системы национального начального образования, благотворительных организаций, органов периодической печати и т. д.).

По переписи 1897 г. мусульманское население Казани составило 28 520 человек, Астрахани — 16 959 человек, т. е. они представляли собой самые крупные городские татарские общины Российской империи². Эти общины, несмотря на включенность в социоэкономическое пространство губернских городов, на протяжении десятилетий сохраняли свое этнокультурное своеобразие. Здесь разговаривали на татарском языке, учили детей исключительно в этноконфессиональных начальных учебных заведениях, праздновали мусульманские праздники, отстаивали интересы своей общины, строили культовые и жилые здания, основываясь на национальных и исламских традициях.

Постараемся проанализировать, какой культурный ландшафт формировала мусульманская община каждого из этих губернских российских центров³.

В Казани после завоевания Казанского ханства в 1552 г. мусульманское население из района современного Кремля и холмов над озером Ближний Кабан переместилось в низинную часть, обосновалось за Булаком и озером Ближний Кабан в стороне Волги. Татарская слобода

¹ Дахин С. Д. Историко-культурный ландшафт как основа комплексного анализа материального культурного наследия поликультурного региона // Теория и практика общественного развития. 2012. № 3. С. 187–188.

² Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / сост. и авт. введ. ст., коммент. и прил. Д. Ю. Арапов. М.: МГУ, 2001. С. 324–326.

³ Там же. С. 75.

пережила ряд переселений и ко второй половине XVIII в. закрепились на современном месте. Екатерина II (1762–1796) пошла на компромисс в двух ключевых вопросах: в обеспечении свободы вероисповедания в рамках единой религиозной администрации в лице ОМДС и создании привилегированных групп мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. В 1767 г. было разрешено строительство двух каменных мечетей в Казани (1-го прихода — «Марджани» и 2-го прихода — «Апанаевской»), которые расположены рядом с озером Ближний Кабан и до сего дня образуют ось мусульманских культовых объектов на улице К. Насыри¹.

С этого времени и можно говорить о формировании культурного ландшафта татарской городской общины Казани. Первые две мечети стали своеобразным символом возрождения ислама. Тогда же был задан импульс и для возрождения и развития тюрко-исламского образования в Поволжье (традиции которого были прерваны в середине XVI века). При первых двух каменных мечетях были открыты медресе Старотатарской слободы Казани. При Галеевской мечети (1798 г.) было открыто Сагитовское медресе².

На рубеже XVIII–XIX вв. также были выстроены и открыты мечети и медресе в Новотатарской слободе. Здесь в этот период были открыты три медресе: при мечети «Иске-Таш»; при «Низенькой Бухарской» (1786 г.), то есть еще до строительства каменного здания мечети; в 1808 г. — при Белой мечети³.

К 1820-м гг., уже через 50 лет после разрешения на строительство в Казани двух каменных мечетей, можно говорить о создании городской инфраструктуры мусульманского образования в виде медресе при каменных мечетях. Они стали центрами религиозного образования, формировавшими в том числе и культурный код этноконфессиональной идентичности в месте компактного проживания мусульман Казани, имеющий и материальную (архитектура культовых и жилых зданий), и духовную (российская мусульманская богословская традиция, система мусульманского образования) составляющие.

Уже в конце XIX в. рамках джадидского реформаторства⁴ российские мусульмане приступили к основанию благотворительных обществ,

¹ Салихов Р. Р., Хайрутдинов Р. Р. Исторические мечети Казани. Казань: Тат. кн. изд-во, 2005. С. 10–17.

² Хабутдинов А. Ю., Салихов Р. Р., Хайрутдинов Р. Р. Медресе Сагитовское // Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь. М.: ИД «Медина», 2017. С. 148.

³ Медресе г. Казани XIX — начала XX в.: сб. документов и материалов. Казань: Гасыр, 2007. С. 13–14.

⁴ Джадидизм (от араб. *джадид* — «новый») — общественное движение российских мусульман. Происхождение термина связано с внедрением в обучение *усулджадида* (нового метода), одного из важнейших элементов реформы образования. Джадидизм представлял собой реакцию мусульман России на развитие индустриального общества, буржуазные реформы, попытки введения представительного правления и всеобщего образования.

издательств, типографий и т. п., шла реформа образования в медресе. Татарская буржуазия включилась в создание и реализацию новых общественных проектов, многие из которых дополнили культурную инфраструктуру татарской общины Казани.

Центром интеллектуальной тюрко-мусульманской мысли стало медресе «Марджания», во главе которого во второй половине XIX в. находился «отец татарской истории», философ, богослов Шигабутдин Марджани. Название «татарский университет» закрепилось за медресе «Мухаммадия» («Галеевское») — при 5-й соборной («Галеевской») мечети в Казани. Оно было учреждено в 1882 г. имамом при 5-й соборной мечети г. Казани Галимджаном Мухамметзяновичем Галеевым (Баруди) и его отцом купцом Мухамметзяном Галеевым, в честь которого и получило свое название (1883 г.)¹.

Развитие пароходного сообщения в Волго-Камском речном бассейне, строительство железной дороги до Казани, завершенное в 1893 г., расширили доступность этого волжского города и, соответственно, его медресе. Мусульмане-тюрки со всей Российской империи (и особенно из поволжских губерний, казахского и северокавказского пограничья) устремились в казанские медресе за религиозными знаниями.

Если мечети, медресе были объектами традиционной мусульманской инфраструктуры, то первым объектом светской культурной направленности стала Азиатская типография («Гимназическая типография») в Казани, созданная в соответствии с указами Павла I от 9 мая и Правительствующего Сената от 18 сентября 1800 г. в целях удовлетворения спроса на мусульманские религиозные книги по обращениям татар Казанской, Оренбургской губерний и ОМДС².

Уже на рубеже XIX–XX вв. совершенствование издательского дела в структуре городской общины стало фактором развития книжной печатной культуры всей татарской нации. А материальным воплощением ее стали татарские типографии, самой знаменитой из которых считался книгоиздательский и торговый комплекс братьев Каримовых (1883 г.). В 1901–1917 гг. здесь было выпущено 1763 издания, что составило более 20 млн экземпляров. В угловом здании этого комплекса, на первом этаже, в 1906–1929 гг. размещалась первая библиотека татарской книги «Китапханаи Исламия» («Исламская библиотека»), организатором которой был педагог и журналист Ахмад Хади Максуди³.

¹ Хабутдинов А. Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. С. 114–118.

² Каримуллин А. Г. У истоков татарской книги: (От начала возникновения до 60-х годов XIX в.). Казань: Таткнигоиздат, 1971. С. 9–12.

³ Салихов Р. Р., Хайрутдинов Р. Р. Республика Татарстан: Памятники истории и культуры татарского народа (конец XVIII — начало XX в.). Казань, 1994. С. 69–71.

Еще одно культурное достижение городской общины — становление и развитие национальной благотворительности. Центром мусульманской общественности главного города татар стало «Общество пособия бедным мусульманам г. Казани» (1898–1917 гг.). Его инфраструктуру составляли детский приют с двумя школами, богадельня, амбулатория и родовспомогательное отделение. Среди 87 аналогичных российских мусульманских благотворительных организаций по величине капитала казанское занимало 1-е место¹.

В период революции 1905–1907 гг. особняки татарских купцов превратились в места, где проходили собрания политически активной части общества, включая имамов, богатых купцов, светскую интеллигенцию, шакирдов медресе. Так, 10 ноября 1905 г. в доме Ахмед-бая Хусаинова (ул. Марджани, 42) состоялось собрание, где рассматривался вопрос о присоединении татар к одной из общероссийских политических партий после ознакомления с их программами².

В период революции 1905–1907 гг. мусульмане-татары получили разрешение на учреждение периодических изданий («Казан мухбире», «Йолдыз», «Ахбар», «Баян ул-хак», «Ал-Ислах» и др.). Их редакции также превращались в центры общественной жизни.

Роль культурного центра Старотатарской слободы выполнял трехэтажный кирпичный дом купца Карима Апанаева. Здесь в 1910–1917 гг. находился «Восточный клуб», созданный 1 декабря 1907 г. татарской интеллигенцией в целях пропаганды и развития национального театра, литературы, музыки. На первом этаже дома располагались правление клуба, гардероб и касса, а на втором — зрительный зал с просторной сценой на 150 мест, комната для игры в лото и русско-мусульманская библиотека с читальней (заведующий Г. Шараф). «Восточный клуб» проводил лекции, диспуты, концерты, ставил спектакли, в том числе и на русском языке.

Другим примером развития культурного ландшафта городской татарской общины стала Астрахань. Впрочем, сценарий его формирования и развития практически идентичен казанскому, но, безусловно, вторичен по отношению к нему. Практически все проекты культурно-национального своеобразия (особенно во второй половине XIX — начале XX в.), транслировались в Астрахань из Среднего Поволжья, тем более что свыше 85% населения астраханской татарской городской общины (историческое название — махалля) составили переселенцы из средневожских и приуральских губерний³.

¹ Салихов Р. Р., Хабутдинов А. Ю. Общество пособия бедным мусульманам г. Казани // Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь. М.: ИД «Медина», 2017. С. 185–186.

² Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX в. Казань, 2001. С. 176.

³ Викторин В. М. Ислам в Астраханском регионе. М.: Логос, 2008. С. 18.

В 1558 г., в 12 километрах ниже покоренной и разрушенной ханской столицы русские переселенцы приступили к строительству нового города со старым названием — Астрахань. Изначально город задумывался как форпост в пограничной зоне для противодействия попыткам Крымского ханства, ногайцев и турок вернуть завоеванные русским царем земли. В связи с этим город был закрыт для мусульманского населения. Но уже в 1560–1570-е гг. встал вопрос о развитии международной торговли с прилегающими к Каспийскому морю странами и территориями, и Астрахань стала главным торговым центром на юге России¹.

В конце XVI века, как мы упоминали выше, Россия вынуждена была обратиться к восточному купечеству с тем, чтобы наладить торговлю с азиатскими странами. В этой ситуации в Астрахани, которая до 1770-х гг. оставалась главными восточными торговыми воротами страны, возникла торговая колония мусульманских купцов. По инициативе самого российского правительства были основаны караван-сарай — гостиные дворы для торговцев из Средней Азии (сартов) и Персии и Закавказья («кызылбашей»)².

Местные, юртовские татары из прилегающих к городу сел Мошак и Тияк (вошли в городскую черту в начале XX века), также частично переселялись в город, активно вступали в браки с представителями среднеазиатского и закавказского купечества. В итоге сформировалась полиэтническая община, которая в восприятии российских властей считалась «татарской». Таким образом, полиэтнический, конфессионально-мусульманский характер формирования городской общины на начальном этапе в Астрахани прослеживался более явно.

К середине XVIII в. население Гилянского, Бухарского и Агрыжанского гостиных дворов компактно расселилось в кварталах за «Канавой» — искусственным каналом, прорытым в 1722 г. в целях облегчения городской торговли, и разделившим город на центральную (русскую) и «заканальную» (татарскую) части. Здесь еще в середине XVII века были выстроены мечети, располагались торговые ряды и лавки мусульман, был организован старейший рынок с говорящим названием «Татар-базар», сохранившийся до наших дней.

В 1780-е гг., когда Российская империя потеряла интерес к Астрахани как к центру российско-азиатской торговли, был запущен процесс сословной идентификации мусульманского населения города. По инициативе екатерининского правительства, закреплённой в законодательстве Павла I, мусульманское население города было записано

¹ Имашева М. М. Вопросы русско-азиатской торговли через Астрахань в первой половине XIX века. Саратов: Изд-во СГАУ, 2010. С. 18.

² Персы и азербайджанцы-шииты традиционно окрашивали голову и бороду хной, что придавало волосам красноватый оттенок, отсюда и название — «кызылбаш», в переводе — красная голова.

в общество Татар Трех Дворов¹. Уже тогда языком общения и делопроизводства в Астраханской татарской управе, поставленной над обществом, стал татарский язык. В 1870-е гг. все жители Трех Дворов были переведены в статус астраханских мещан.

На рубеже XVIII–XIX вв. в Астрахань устремился поток татар-переселенцев из средневожских и приуральских губерний, которые в начале XX века составили основную часть мусульманского населения города. Именно в это время за территорией бывшего общества Татар Трех Дворов – пятым и шестым участками Астрахани, прочно закрепилось название Татарская махалля.

Как и в Казани, символом культурной идентичности, своеобразным архитектурным символом городской общины стали мечети. Источники сообщают, что в 1620 г. ногайский саййид (т. е. потомок пророка Мухаммада из ветви, восходящей к его внуку Хусайну) Сайф ад-дин построил деревянную мечеть в Астрахани². В 1616 г. упоминается мечеть на Гилянском дворе Астрахани. Она была построена персами-торговцами (а значит, являлась, скорее всего, шиитской)³.

Эвлия Челеби, побывавший в Астрахани в 1666 г., сообщал, что в «Посаде» или «Нижнем городе» он насчитал 7 мечетей⁴. По сведениям С. Г. Гмелина, побывавшего в Астрахани в 1769–1770 гг., в Агрыжанской, Бухарской и Гилянской слободах Земляного города было 4 мечети, а в предместье города — в Царевской слободе (селении Тияк) — еще 15⁵. И, в отличие от Казани, разрушениям они не подвергались.

В 1810–1820-е гг. астраханская татарская городская община приступила к строительству каменных мечетей. В 1810 г. была построена Белая соборная мечеть, в 1817–1819 гг. — Черная мечеть. Они задали направление для развития оригинального типа астраханской каменной мечетной архитектуры, аналогов которой нет ни в России, ни в мире. Тогда же при мечетях были открыты мектебе, в которых обучались дети мусульман⁶.

В конце XIX — начале XX в. в городе были выстроены еще три каменные мечети — Красная («Вагабия»), 1898 г.; Красная на рынке Большие Исады, 1897 г., Криушинская, 1912 г.

¹ Имашева М. М. О предпринимательстве татар Бухарского, Гилянского и Агрыжанского дворов в конце XVIII — начале XIX вв. // Каспийский регион. Политика, экономика, культура. Астрахань, 2012. — № 3. С. 40–50.

² Трепавлов В. В. История Ногайской Орды. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. С. 569.

³ Зайцев И. В. Астраханское ханство. М.: Вост. лит., 2004. С. 202.

⁴ Челеби Эвлия. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 2 / сост. и отв. ред. А. Д. Желтяков. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1979. С. 132.

⁵ Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. II. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1777. С. 146, 163.

⁶ Имашева М. М. Белая «татарская» мечеть города Астрахани // Эхо веков. Казань, 2017. № 3–4. С. 49–54.

Всего в предреволюционный период в Астрахани действовало 14 суннитских приходов. Деревянные (9) и каменные (5) мечети располагались на территории махалли, на улицах с говорящими названиями Мечетных и Поперечно-Мечетных.

При всех городских мечетях действовали мектебе, при трех — медресе. Знаменитыми на всю Россию учебными заведениями стали кадимистское¹ медресе при мечети «Вагабия» и джадидское медресе «Низамия» при приходе Зеленой мечети, которое основал и возглавил Абдурахман Умеров — ученик Шигабутдина Марджани.

На рубеже XIX–XX вв. астраханская городская татарская община активно включилась в общественные процессы, происходившие в мусульманском мире России. В 1897 г. здесь была образована благотворительная организация «Попечительство о бедных татарах г. Астрахани». При ней действовала начальная школа и детский приют на 10 мест. Общество стало первым опытом мусульманской благотворительности в регионе.

В годы Первой русской революции в Астрахани возникли два культурно-просветительских общества «Шурай-Ислам» и «Джамияти-Исламия», которые инициировали и реализовали целый ряд социально-значимых программ развития махалли. Общество «Шурай-Ислам» приобрело собственное здание, которое стало настоящим «татарским клубом» в регионе. Здесь собирались наиболее активные члены общины, обсуждались насущные вопросы развития российской уммы, проводились благотворительные вечера и концерты на татарском языке.

Оба общества создали свои печатные органы — газеты «Бургани-Таракки» и «Идель», которые быстро вышли за региональные рамки и стали органами татарской периодической печати общероссийского масштаба. Общества также развивали идеи необходимости всеобщего начального образования для мусульман на родном языке, ими были основаны школы вне рамок конфессиональной общины.

Примечательно, что руководители обоих обществ — Мустафа Измаилов и Абдурахман Умеров — основали собственные типографии. Типография А. Умерова также приобрела общетатарский характер. Здесь печаталась религиозная, художественная, публицистическая, учебная литература на татарском языке².

После Октябрьской революции 1917 г. направление культурного развития в татарских городских общинах постепенно изменилось — были

¹ Кадимизм (от араб. *кадим* — «старый») — консервативно-охранительное общественное движение среди мусульман Волго-Уральского региона в начале XX в. Кадимизм был ориентирован на сохранение и воспроизведение средневековых институтов и взаимоотношений личности и коллектива типа самодержавия и безусловного подчинения ишанам.

² *Имашева М. М.* Мусульманское предпринимательство Астраханской губернии в конце XVIII — начале XX в.: экономические и социальные аспекты развития. Астрахань: Издательство Сорокина, 2015. С. 76.

закрыты медресе и периодические издания, национализированы здания типографий и клубов, благотворительных учреждений. Официальная жизнь Казани с момента ее основания всегда была сконцентрирована в центральной части, находящейся по другую сторону от Булака, берущего начало на Кремлевском холме города. В Астрахани это территория за Варвациевским каналом, прилегающая также к местному Кремлю (то есть так же, как и в Казани, за пределами татарской слободы).

В обоих городах здесь располагались и во многом до сих пор располагаются органы власти, высшие учебные заведения, редакции печатных изданий, а с периода Гражданской войны в центральной части стали селиться ответственные партийные и советские работники, в том числе из татар. Нижняя (татарская) часть города Казани и территория астраханской махалли в советскую эпоху получили определенные преимущества, сохранив традиционную сетку улиц и дореволюционную застройку. Даже здания мечетей не разрушались, в них сносились минареты и они подлежали перепланировке прежде всего под социальные объекты жилого типа.

Ситуация радикально изменилась только в середине 1970-х гг., с началом новой застройки улицы Татарстан (в Казани), что привело к потере многих традиционных слободских особняков и замене их на современные дома. Новый этап разрушений, в рамках проводимой реконструкции Казани, пришелся на 2000-е гг., в результате в некоторых кварталах остались считанные дома дореволюционной постройки¹. Астрахани процесс реконструкции практически не коснулся.

В Казани так и не был выделен район или хотя бы кварталы, где запрещалось бы новое строительство. В Новотатарской слободе историческая застройка из жилых домов была практически уничтожена. В 2010-е гг. велась активная работа по выделению и благоустройству туристической зоны вдоль улиц Марджани и Насыри, ограниченной улицей Сафьян.

Эта часть Старотатарской слободы с новой набережной на берегу озера Ближний Кабан превратилась в хорошо узнаваемый историко-культурный ландшафт, своеобразный символ развития мусульманской городской цивилизации в Российской империи. В этот комплекс вошли здания жилых домов, мечетей Марджани и Апанаевской и соответствующих медресе. На перекрестке улиц Тукаевской и Парижской коммуны единый комплекс сейчас образуют здания Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ) и возрождённого медресе «Мухаммадия». В здании бывшего книгоиздательского и торгового

¹ Комеч А. И., Михайлов К. П. и др. Архитектура и ландшафты России. Черная книга. Утраты. М.: Искусство — XXI век, 2003. С. 5–15.

комплекса братьев Каримовых размещается целый ряд так называемых мусульманских магазинов и ателье.

В Новотатарской слободе центром религиозной жизни является медресе им. 1000-летия принятия Ислама, размещающееся в реконструированном здании «Низенькой Бухарской» мечети. Таким образом, мусульманская инфраструктура Казани, включая резиденцию ДУМ РТ, мечети, мусульманские учебные заведения, магазины, заведения халяльного общественного питания, и — что новое — музеи, образует современный культурный ландшафт на месте прежних татарских слобод Казани.

Кварталы астраханской татарской городской общины в настоящее время сохранились почти в неизменном виде по сравнению с XX веком. Но крайне скудное финансирование городских программ благоустройства, общий упадок социально-экономической жизни в регионе не способствуют реализации и развитию культурно-национальных проектов. В 1990–2000-е гг. мусульманам были возвращены и отреставрированы (в основном за счет частных пожертвований) исторические мечети, больше никаких работ по восстановлению культурного ландшафта татарской махалли не проводилось. Хотя в силу сохранившейся аутентичной застройки XIX — начала XX в. у Астрахани по сравнению с Казанью больше возможностей для воссоздания культурно-исторического облика татарской городской общины и сохранения культурного ландшафта.

Литература

- Викторин В. М. Ислам в Астраханском регионе. М.: Логос, 2008. 91 с.
- Дахин С. Д. Историко-культурный ландшафт как основа комплексного анализа материального культурного наследия поликультурного региона // Теория и практика общественного развития. 2012. № 3. С. 187–190.
- Загидуллин И. Мусульманские (татарские) общины-города // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. 6. Казань: ИИ РТ, 2013. 1171 с.
- Зайцев И. В. Астраханское ханство. М.: Вост. лит., 2004. 303 с.
- Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. II. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1777. 361 с.
- Измайлов Б. И. Татарская община г. Казани и российская власть: модели и механизмы реализации имперской политики в эпоху Екатерины II // Вторые Кремлевские чтения: материалы Всероссийской научно-практической конференции «Екатерина II и имперское многообразие России: опыт политического и культурного взаимодействия».

Казань, 25–26 сентября 2009 г. / под ред. И. Р. Миннуллина. Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 2010. С. 86–95.

Имашева М. М. Белая «татарская» мечеть города Астрахани // Эхо веков. Казань, 2017. № 3–4. С. 49–54.

Имашева М. М. Вопросы русско-азиатской торговли через Астрахань в первой половине XIX века. Саратов: Изд-во СГАУ, 2010. 247 с.

Имашева М. М. О предпринимательстве татар Бухарского, Гилянского и Агрыжанского дворов в конце XVIII — начале XIX в. // Каспийский регион. Политика, экономика, культура. Астрахань, 2012. № 3. С. 40–50.

Имашева М. М. Мусульманское предпринимательство Астраханской губернии в конце XVIII — начале XX в.: экономические и социальные аспекты развития. Астрахань: Издательство Сорокина, 2015. 186 с.

Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / сост. и авт. введ. ст., коммент. и прил. Д. Ю. Арапов. М.: МГУ, 2001. 366 с.

Каримуллин А. Г. У истоков татарской книги (От начала возникновения до 60-х г. XIX в.). Казань: Таткнигоиздат, 1971. 224 с.

Комеч А. И., Михайлов К. П. и др. Архитектура и ландшафты России. Черная книга. Утраты. М.: Искусство — XXI век, 2003. 464 с.

Крамаровский М. Город и городская жизнь в Золотой Орде // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. 3. Казань: ИИ РТ, 2009. 1056 с.

Медресе г. Казани XIX — начала XX в.: сб. документов и материалов. Казань: Гасыр, 2007. 318 с.

Рахимов И. С. Общественная и просветительская деятельность Абдурахмана Умерова (1867–1933): дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2013. 170 с.

Саначин С. Выявление месторасположения мечетей Казани елизаветинского времени (40–50 е гг. XVIII в.) // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. — 1917 г.): материалы Всероссийской научно-практической конференции. 25 апреля 2006 г., г. Казань. Казань: Институт истории АН РТ, 2006. С. 25–42.

Салихов Р. Р., Хабутдинов А. Ю. Общество пособия бедным мусульманам г. Казани // Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь. М.: ИД Медина, 2017. С. 185–186.

Салихов Р. Р., Хайрутдинов Р. Р. Республика Татарстан: Памятники истории и культуры татарского народа (конец XVIII — начало XX в.). Казань: Изд-во «Фест», 1994. 280 с.

Салихов Р. Р., Хайрутдинов Р. Р. Исторические мечети Казани. Казань: Тат. кн. изд-во, 2005. 191 с.

Трепавлов В. В. История Ногайской Орды. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. 752 с.

Хабутдинов А. Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. М.: Издательский дом Марджани, 2013. 337, [6] с.

Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX в. Казань, 2001. 383 с.

Хабутдинов А. Ю., Салихов Р. Р., Хайрутдинов Р. Р. Медресе Сагитовское // Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь. М.: ИД Медина, 2017. С. 148.

Челеби Эвлия. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 2 / сост. и отв. ред. А. Д. Желтяков. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1979. 288 с.

İnalçık, Halil. Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü (1569). *Belleten*. C. 12. 1948. S. 349–402.

References

Arapov D. Yu. (Ed.) (2001). *Islam v Rossijskoj imperii (zakonodatel'nye akty, opisaniya, statistika)* [Islam in the Russian Empire (Legislative Acts, Descriptions, Statistics)]. Moscow: MGU. 366 p.

Dahin S. D. (2012). Istoriko-kul'turnyj landshaft kak osnova kompleksnogo analiza material'nogo kul'turnogo naslediya polikul'turnogo regiona [Historical and Cultural Landscape as a Basis for a Comprehensive Analysis of the Material Cultural Heritage of a Multicultural Region]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya*. 2012. No. 3. Pp. 187–188.

Zagidullin I. (2013). Musul'manskije (tatarskie) obshchiny-goroda [Muslim (Tatar) Communities-Cities]. *Istoriya tatar s drevnejshih vremen v 7 tomah*. Vol. 6. Kazan: II AN RT. 1171 p.

Zajtsev I. V. (2004). *Astrahanskoe hanstvo* [The Astrakhan Khanate]. Moscow: Vostochnaya literatura. 303 p.

Gmelin S. G. (1777). *Puteshestvie po Rossii dlya issledovaniya trekh carstv prirody* [Travel to Russia to Explore the Three Kingdoms of Nature.]. Part II. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoj Akademii nauk. 361 p.

Izmajlov B. I. (2010). Tatarskaya obshchina g. Kazani i rossijskaya vlast': modeli i mekhanizmy realizacii imperskoj politiki v epohu Ekateriny II [The Tatar Community of Kazan and the Russian Government: Models and Mechanisms for the Implementation of Imperial Policy in the Era of Catherine II]. *Vtorye Kremlevskie chteniya: materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii «Ekaterina II i imperskoe mnogoobrazie Rossii: opyt politicheskogo i kul'turnogo vzaimodejstviya»*. Kazan', 25–26 sentyabrya 2009 g. Kazan: Fan. Pp. 86–95.

Imasheva M. M. (2017). Belaya «tatarskaya» mechet' goroda Astrahani [The White “Tatar” Mosque of Astrakhan]. *Ekho vekov*. 2017. No. 3–4. Pp. 117–126.

Imasheva M. M. (2010). *Voprosy russko-aziatskoj trgovli cherez Astrahan' v pervoj polovine XIX veka* [On the Russian Trade with Asia Through Astrakhan in the First Half of the XIX Century]. Saratov: SGAU. 278 p.

Imasheva M. M. (2012). O predprinimatel'stve tatar Buharskogo, Gilyanskogo i Agryzhanskogo dvorov v konce XVIII — nachale XIX vv. [On Entrepreneurship of Tatars of Bukhara, Gilyan and Agryzhan Yards at the End of XVIII — Early XIX Centuries]. *Kaspijskij region. Politika, ekonomika, kul'tura*. 2012. No. 3. Pp. 40–50.

Imasheva M. M. (2015). *Musul'manskoe predprinimatel'stvo Astrahanskoy gubernii v konce XVIII-nachale XX vv.: ekonomicheskie i social'nye aspekty razvitiya* [Muslim Entrepreneurship in the Astrakhan Governorate in the Late 18th — Early 20th Centuries: Economic and Social Aspects of Development] Astrakhan: Sorokin. 178 p.

İnalcık Halil (1948). Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü (1569). *Belleten*. C. 12. Pp. 349–402.

Karimullin A. G. (1971). *U istokov tatarskoj knigi* [The Roots of Tatar Book Tradition]. Kazan: Tatknigoizdat. 224 p.

Khabutdinov A. Yu. (2013). *Instituty rossijskogo musul'manskogo soobshchestva v Volgo-Ural'skom regione* [Institutions of Russian Muslim Community in the Volga-Ural Region] Moscow: Marjani. 337 p.

Khabutdinov A. Yu., Salihov R. R., Khairutdinov R. R. (2017). Medrese Sagitovskoe [The Sagit Madrasah]. *Islam v Tatarstane. Enciklopedicheskij slovar'*. Moscow: Medina. 148 p.

Komech A. I., Mihajlov K. P. and other (2003). *Arhitektura i landshafty Rossii. Chernaya kniga. Utraty* [Architecture and Landscapes of Russia. The "Black Book". Losses]. Moscow: Iskusstvo-XXI vek. 464 p.

Kramarovskij M. (2009). Gorod i gorodskaya zhizn' v Zolotoj Orde [Cities and Urban Life in the Golden Horde]. *Istoriya tatar s drevnejshih vremen v 7 tomah*. Vol 3. Kazan: II AN RT. 1056 p.

Rahimov I. S. (2013). *Obshchestvennaya i prosvetitel'skaya deyatel'nost' Abdurahmana Umerova (1867–1933)* [Public and Educational Activities of Abdurakhman Umerov (1867–1933)]. Thesis. Kazan. 170 p.

Sanachin S. (2006). Vyyavlenie mestoraspologheniya mechetej Kazani elizavetinskogo vremeni (40–50 e gg. XVIII v.) [Looking for Disposition of Mosques in Kazan During the Epoch of Elisabeth of Russia (the 1740–1750s)]. *Mecheti v duhovnoj kul'ture tatarskogo naroda (XVIII v.— 1917 g.)*. *Materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii (25 aprelya 2006 g., g. Kazan')*. Kazan: II AN RT. Pp. 25–42.

Salihov R. R., Khabutdinov A. Yu. (2017). Obshchestvo posobiya bednym musul'manam g. Kazani [The Muslim Charitable Association in Kazan]. *Islam v Tatarstane. Enciklopedicheskij slovar'*. Moscow: Medina. S. 185–186.

Salihov R. R., Khairutdinov R. R. (1994). *Respublika Tatarstan: pamyatniki istorii i kul'tury tatarskogo naroda (konec XVIII — nachalo XX v.)* [Republic

of Tatarstan: Monuments of History and Culture of the Tatar People (late 18th — early 20th Centuries)]. Kazan: Fest. 280 p.

Salihov R. R., Khairutdinov R. R. (2005). *Istoricheskie mecheti Kazani* [Historical Mosques of Kazan]. Kazan: Tatknigoizdat. 191 p.

Trepavlov V. V. (2002). *Istoriya Nogajskoj Ordj* [History of the Noghai Horde]. Moscow: Vostochnaya literatura. 752 p.

Viktorin V. M. (2008). *Islam v Astrahanskom krae* [Islam in the Astrakhan Region]. Moscow: Logos. 91 p.

Zheltyakov A. D. (Ed.) (1979). *Chelebi Evliya. Kniga puteshestviya (Izvlacheniya iz sochineniya tureckogo puteshestvennika XVII veka)* [The Book of Travel (Extracts from the Writings of a Turkish Traveler of the 17th Century)]. Moscow: Nauka. 288 p.

TATAR SETTLEMENTS OF KAZAN AND ASTRAKHAN IN THE SECOND HALF OF THE 18TH — EARLY 20TH CENTURIES: CULTURE AND DEVELOPMENT

Abstract: The article deals with the history of formation and development of cultural landscapes of the two largest urban Tatar communities of pre-revolutionary Russia, namely of Kazan and Astrakhan. Both Astrakhan and Kazan are two centers of the Turkic–Tatar world, the history of which traces back to the Golden Horde. The both were the capitals of independent Tatar states-khanates and the both became in the middle of the XVI century the part of the Russian state. In the second half of the XVIII — early XX centuries, Tatar Muslim communities were formed in the both cities, which have had their own cultural and national identity. The Muslim population sought to preserve and develop their ethno-confessional identity. All these circumstances shaped a special cultural landscape of the Tatar settlement within the borders of the provincial Russian cities in the Modern age.

Keywords: cultural landscape, the Tatar Sloboda, Tatar urban community, mahalla, mosque.

Aidar Yu. KHABUTDINOV,

D. Sci. (Hist.), professor, Kazan branch of Russian State University of Justice
(7a, Novo-Azinskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420053, Russian Federation).
E-mail: aihabutdinov@mail.ru

Marina M. IMASHEVA,

D. Sci. (Hist.), associate professor, Department of Historical
and Social Science Education, Kazan (Volga) Federal University
(18, Kremlevskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420008, Russian Federation).
E-mail: imaschewa@yandex.ru

Mileusha M. KHABUTDINOVA,

Cand. Sci. (Philol), associate professor, Department of Tatar literature,
Kazan (Volga region) Federal University
(18, Kremlevskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420008, Russian Federation).
E-mail: mileuscha@mail.ru



23.00.02 Политические институты, процессы и технологии

УДК 323.1

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-159-180



Е. А. Тюрин

Среднерусский институт управления — филиал, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Орел

Е. Н. Савинова

Среднерусский институт управления — филиал, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Орел

А. Р. Агабабов

Среднерусский институт управления — филиал, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Орел

ИСЛАМСКИЙ ФАКТОР В РАЗВИТИИ СОВРЕМЕННОЙ ШОТЛАНДИИ: ПОЛИТИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ

ТЮРИН Евгений Анатольевич —

канд. полит. наук, доц., доц. каф. политологии и государственной политики.

Среднерусский институт управления — филиал,

Российская академия народного хозяйства и государственной

службы при Президенте Российской Федерации

(302028, Россия, г. Орел, б-р Победы, 5а).

E-mail: Turin.of.Foveran@yandex.ru

САВИНОВА Елена Николаевна —

канд. полит. наук, доц., доц. каф. политологии и государственной политики.

Среднерусский институт управления — филиал,

Российская академия народного хозяйства и государственной

службы при Президенте Российской Федерации

(302028, Россия, г. Орел, б-р Победы, 5а).

E-mail: Savinova E.N@yandex.ru)

АГАБАБОВ Александр Рафаэлевич —

аспирант каф. политологии и государственной политики.

Среднерусский институт управления — филиал, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (302028, Россия, г. Орел, б-р Победы, 5а).

E-mail: aagababov@mail.ru

Аннотация. Предметное поле данной статьи, посвященной проявлению исламского фактора в социально-политической жизни Великобритании, локализуется в границах Шотландии. Авторы подчеркивают особый (отличающийся от других регионов Великобритании) характер взаимодействия мусульманского этноконфессионального меньшинства с коренным населением Шотландии. Наибольшее внимание уделяется вопросам идентичности шотландских мусульман. В статье подчеркивается, что Шотландия демонстрирует свои выигрышные позиции для мусульман благодаря развитию инклюзивной идентичности. Авторы делают прогностический вывод о том, что Шотландия будет сохранять политику утверждения единых гражданских ценностей, обеспечивающих плюрализм различных социокультурных сообществ. По мнению авторов, будущее Шотландии — это постэтническое, транскультурное социально-политическое государственно организованное пространство, в котором общебританская напряженность между мусульманами и немусульманами постепенно будет уменьшаться, а шотландская традиция равенства и социальной справедливости укрепитя.

Ключевые слова: мусульмане, ислам, Шотландия, государственная политика, нациестроительство, этноконфессиональное взаимодействие, инклюзивная идентичность.

Для цитирования: *Тюрин Е. А., Савинова Е. Н., Агабабов А. Р.* Исламский фактор в развитии современной Шотландии: политические и социокультурные аспекты // Ислам в современном мире. 2020; 2: 159–180;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-159-180

Статья поступила в редакцию: 20.03.2020

Статья принята к публикации: 12.05.2020

Введение

Цивилизационные, геополитические, социально-экономические и прочие отношения между христианским Западом и мусульманским Востоком исторически были довольно напряженными. К сожалению, и в XXI веке эта напряженность не снята. Ислам и мусульмане в западном мире очень часто ассоциируются с проявлениями терроризма и экстремизма. Поэтому особую актуальность приобретают задачи научного осмысления социокультурного влияния исламского фактора на характер развития политических процессов в Западной Европе (в том числе, при соотнесении с российскими реалиями)¹.

По сути, сегодня у ученых нет профессионального права игнорировать историю и современную практику присутствия ислама и мусульманской идентичности в Западной Европе² или, например, в США³ и Австралии⁴. Поэтому, различные аспекты мусульманской жизни в странах с западной цивилизационной парадигмой исследуются сегодня так активно, как никогда ранее. В Европе ключевые позиции в данном научном дискурсе сохраняет Соединенное Королевство, что во многом объясняется имперским прошлым Британии.

Отдельной темой является шотландский локус распространения ислама в Великобритании. Несмотря на кажущуюся ее разработанность и сравнительное обилие исследований, на удивление мало работ, в которых бы рассматривались трансформационные изменения идентичности населения Шотландии в контексте изучения исламского влияния⁵.

Рамки статьи не позволяют нам достаточно подробно останавливаться на исследованиях, посвященных британским мусульманам в целом, хотя не можем не отметить того факта, что в Великобритании ученые, осуществили блистательный анализ мусульманского сообщества, проживающего на территории Англии и Уэльса⁶. Тем не менее предметное поле данной статьи локализуется в границах Шотландии, которая оставалась, в некоторой степени, «невидимой» для исследователей, изучающих европейские мусульманские общины. Поэтому целью данной статьи стало желание

¹ Подробнее см.: Малащенко А. В. Надо ли бояться ислама? М.: Весь Мир, 2017; Малащенко А. В. Исламизм для Европы (Продолжение) // Россия и мусульманский мир. 2007. № 1. С. 154–161; Малащенко А. В. Исламская альтернатива и исламистский проект. Московский Центр Карнеги, Carnegie Endowment for International Peace. М.: Весь Мир, 2006.

² Otterbeck J., Nielsen, J. Muslims in Western Europe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

³ Kabir N. Young American Muslims: Dynamics of Identity. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

⁴ Kabir N. Muslims in Australia: Immigration // Race Relations and Cultural History. London: Kegan Paul, 2005.

⁵ Подробнее см.: Hall S. 'Whose Heritage? Un-settling "the Heritage", Re-imagining the Post-Nation' // Jo Littler and Roshni Naidoo (eds), The Politics of Heritage: The Legacies of Race. London: Routledge, 2005. P. 31.

⁶ Gilliat-Ray S. Muslims in Britain: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Kabir N. Young British Muslims: Identity, Culture, Politics and the Media. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

авторов показать политические и социокультурные аспекты проявления исламского фактора именно в Шотландии, которая даже в научной литературе часто преподносится как «рай социальной справедливости».

Обсуждение

В настоящее время большая часть существующих академических работ, посвященных шотландским мусульманам, опирается на исследования, проведенные в период конца 1980-х — начала 2000-х гг. тремя первопроходцами — это Али Вардак¹, Карен Куреши² и Питер Хопкинс³. Эти авторы внесли наиболее существенный вклад в научное осмысление шотландского мусульманского сообщества (в частности, мусульманской идентичности) и межкультурного диалога, хотя и с достаточно сильным акцентом на пакистанском элементе. Помимо названных исследователей, стоит упомянуть также Башира Маана⁴, обобщившего значительный объем исторической информации о ранней миграции и расселении в Шотландии мусульман из Южной Азии.

Сегодня британские (прежде всего, шотландские) обществоведы активно продолжают попытки изучения исламского фактора в социокультурном контексте развития политических процессов в Шотландии. В связи

¹ Wardak A. Social Control and Deviance: A South Asian Community in Scotland. Aldershot: Ashgate, 2000; Wardak A. The Mosque and Social Control in Edinburgh's Muslim Community // Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal. 2002. No. 3(2). Pp. 201–219.

² Qureshi K. Trans-Boundary Spaces: Scottish Pakistanis and Trans-Local / National Identities // International Journal of Cultural Studies. 2006. No. 9(2). Pp. 207–226; date recourse: Shifting Proximities: News and “Belonging-Security” // European Journal of Cultural Studies. 2007. No. 10(3). Pp. 294–310; Qureshi K., Moores S. Identity Remix: Tradition and Translation in the Lives of Young Pakistani Scots // European Journal of Cultural Studies. 2009. No. 2(3). Pp. 311–30.

³ Hopkins P. Everyday Racism in Scotland: A Case Study of East Pollokshields // Scottish Affairs. 2004. No. 49 (Autumn). Pp. 88–103; Hopkins P. Young Muslim Men in Scotland: Inclusions and Exclusions // Children's Geographies. 2004. No. 2(2). Pp. 257–72; Hopkins P. “Blue Squares”, “Proper” Muslims and Transnational Networks: Narratives of National and Religious Identities Amongst Young Muslim Men Living in Scotland // Ethnicities. 2007. No. 7(1). Pp. 61–81; Hopkins P. Global Events, National Politics, Local Lives: Young Muslim Men in Scotland // Environment and Planning A. 2007. No. 39(5). Pp. 1119–1133; Hopkins P. Responding to the “Crisis of Masculinity”: The Perspectives of Young Muslim Men from Glasgow and Edinburgh, Scotland // Gender, Place and Culture. 2009. No. 16(3). Pp. 299–312; Hopkins P. Deflections, Displacements and Disengagements // Nasar Meer (ed.), Scotland and Race Equality: Directions in Policy and Identity. London: Runnymede Trust. 2016. P. 30–31; Hopkins N., Blackwood L. Everyday Citizenship: Identity and Recognition // Journal of Community and Applied Social Psychology. 2011. No. 21(3). Pp. 215–227; Hopkins N., Greenwood R. Hijab, Visibility and the Performance of Identity // European Journal of Social Psychology. 2013. No. 43(5). Pp. 438–447; Hopkins P., Smith S. Scaling Segregation: Racialising Fear // Rachel Pain and Susan Smith (eds). Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life. Aldershot: Ashgate. 2008. P. 103–116; Hopkins N., Greenwood R., Birchall M. Minority Understandings of the Dynamics to Intergroup Contact Encounters: British Muslims (Sometimes Ambivalent) Experience of Representing Their Group to Others // South African Journal of Psychology. 2007. No. 37(4). Pp. 679–701; Hopkins P., Botterill K., Sanghera G., Arshad R. Faith, Ethnicity, Place: Young People's Everyday Geopolitics in Scotland, Research Report 2015. Swindon: Arts and Humanities Research Council. Vol. 55. P. 124–134.

⁴ Maan B. The New Scots: The Story of Asians in Scotland. Edinburgh: John Donald Publishers, 1992; Maan B. The Thistle and the Crescent. Glendaruel: Argyll Publishing, 2008; Maan B. Muslims in Scotland. Glendaruel: Argyll Publishing, 2014.

с этим отметим исследования Томаса М. Девайна¹, Хью Годдарда², Йоргена С. Нильсена³, Стефано Бонино⁴. Тем не менее нам представляется, что ни одна из имеющихся серьезных научных работ, изданных к настоящему времени, не предлагает однозначной точки зрения при взгляде на мусульман как шотландцев.

История мусульманского присутствия в Шотландии — это иллюстрация тенденций взаимодействия в западной стране коренного населения (чаще всего христианского или секуляризованного) и пришлого (в значительной массе мусульманского). Причем эти тенденции довольно часто проявляются весьма специфически, что зависит от конкретной модели этноконфессионального взаимодействия в той или иной стране. В статье мы попытаемся обосновать это утверждение с учетом особенностей идентичности мусульман шотландцев.

Естественно, традиционная шотландская (как и любая иная) идентичность⁵ меняется, то же самое происходит с идентичностью мусульманской. При этом необходимо понимать, что наряду с «религиозными» мусульманскими идентичностями в Шотландии появились политические «ассоциативные» идентичности, где растущая самоидентификация шотландских мусульман (именно как мусульман) отражает историю их интеграции в шотландское общество.

Впрочем, означенные социальные процессы не являются уникальными только для Шотландии. Мусульмане основательно осели в Великобритании, сделав ее своим домом и привнеся в этот дом особый этноконфессиональный колорит, отличающийся внутренним многообразием, затрудняющим их интеграцию в единую мусульманскую общину, т. к. подобное объединение невозможно без риска гомогенизации опыта отдельных людей, отличающихся по этническому, теологическому, половому и возрастному признакам. Например, 68% британских мусульман являются азиатами (пакистанцами, бангладешцами, индийцами, выходцами из Китая, Индокитая и прочими), около 32% принадлежат к различным неазиатским этнонациональным группам⁶. Теологически мусульмане Соединенного Королевства принадлежат к целому ряду исламских конфессий.

¹ Devine T. Independence or Union: Scotland's Past and Scotland's Present. London: Allen Lane. 2016. P. 320.

² Goddard H. Recent developments in Christian-Muslim Relations // World Christianity in Muslim Encounter: Essays in Honour of David A. Kerr. Goodwin, S. (ed.). London: Continuum. 2009. Vol. 2. P. 96–114.

³ Nielsen J. Muslims in Western Europe, 3rd edn. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2004. P. 190.

⁴ Bonino S. Muslims in Scotland. The Making of Community in a Post-9/11 World. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

⁵ Среди отечественных исследователей наиболее обстоятельно проблемой исторического становления и развития идентичности у шотландцев занимается Апрыщенко В. Ю. Среди прочих отметим его фундаментальную работу: Апрыщенко В. Ю. Шотландия в Новое время: в поисках идентичностей. СПб.: Алетейя, 2016.

⁶ Bonino S. Muslims in Scotland. The Making of Community in a Post-9/11 World. 2017.

Движения Деобанди и Барелви представляют более двух третей британских мусульман, остальные являются членами различных шиитских, салафитских, суфийских, ахмадийских и прочих азиатских или африканских основных мусульманских групп¹.

Существуют различия и в том, как конфессиональная принадлежность концептуализируется на индивидуальном личностном уровне в форме религиозности². Поэтому мусульманство (мусульманская идентичность) в контексте изучения носителей ислама как этноконфессионального меньшинства в британском (в том числе, шотландском) обществе не заканчивается только исламом и религиозной идентичностью³. Вместо этого мусульманство характеризуется различными внутренними проявлениями идентичности конкретных этноконфессиональных меньшинств, а также различными типами индивидуальной религиозности, которые помогают мусульманам понять социокультурное пространство, являющееся для них изначально чужим⁴. Это говорит о том, что нельзя недооценивать методологические сложности при решении научных задач, предполагающих описание людей, связанных верой, этнической принадлежностью и/или любым другим критерием группового сходства.

Соединение по умолчанию религиозной идентичности мусульманских этноконфессиональных групп с идентичностями иных этноконфессиональных групп и отдельных индивидов проявляется в Великобритании довольно остро, выливаясь в те или иные формы дискриминации. Правда, так ситуация с мусульманским меньшинством складывается прежде всего на территории Англии и, отчасти, Уэльса. В Шотландии по ряду политических и социокультурных причин дело обстоит иначе, хотя, безусловно, социально-политический климат, навязываемый Лондоном, влияет и на Эдинбург⁵. В то же время, мы согласны с позицией Софи Гиллиат-Рэй⁶, считающей что «британские мусульмане, вероятно, имеют достаточно общие убеждения и практики, чтобы оправдать их категоризацию как особой группы»⁷.

Впрочем, мусульмане в Шотландии расселились относительно спокойно. Исследования последнего времени показывают, что меньшая

¹ *Naqshbandi M.* UK Mosque Statistics / Masjid Statistics. [Electronic resource] // URL: http://www.muslimsinbritain.org/resources/masjid_report.pdf (date recourse: 25.03.2020).

² Подробнее см.: *Volpi F.* Constructing the “Ummah” in European Security: Between Exit, Voice and Loyalty // *Government and Opposition*. 2007. No. 42(3). P. 463.

³ *Jeldtoft N.* Lived Islam: Religious Identity with “Non-Organized” Muslim Minorities // *Ethnic and Racial Studies*. 2010. No. 34(7). P. 1147.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Hussain D.* ‘Islam’ // Guy Lodge and Zaki Cooper (eds), *Faith in the Nation: Religion, Identity and the Public Realm in Britain*. London, Institute for Public Policy Research. 2008. P. 40.

⁶ *Gilliat-Ray S.* Muslims in Britain: An Introduction. P. XII.

⁷ *Ibid.* P. XIII.

численность, а также гостеприимный характер и общительность шотландцев сделали интеграцию приверженцев ислама в этой части Британии более легкой, чем в Англии. Более того, история мусульман в Шотландии является одним из примеров гармонии местного населения с иммигрантскими общинами.

Данные переписи 2011 г. показывают, что шотландские мусульмане различаются этнически, теологически и культурно. Из них почти 70% сосредоточены в четырех городах: Глазго (42%), Эдинбурге (16%), Абердине (6%) и Данди (5%). Община Глазго является типичной для всей Британии, т. к. две трети ее членов составляют пакистанцы. Напротив, в мусульманских общинах Эдинбурга и Данди пакистанцы составляют меньший процент, а арабы — больший. Эта неоднородность еще более заметна в Абердине (британской нефтяной столице), где проживают пять групп (пакистанская, арабская, бангладешская, африканская, а также группа из всех прочих азиатских регионов), каждая из которых составляет от 10% до 20% от общего числа местных мусульман.

Отметим, что данные переписи 2011 г. дали и некоторую информацию относительно идентичности шотландских мусульман. Последние чувствуют себя шотландцами в большей степени (24%), чем английские мусульмане чувствуют себя англичанами (14%). Интересно, что более 2/3 шотландских мусульман одновременно выражают и свою британскость (британскую идентичность)¹. Распределение же этнических идентичностей мусульман по всей Шотландии различно и соотносится с логикой распределения по территории их этнических общин. Мусульмане пакистанского происхождения, как правило, отдают предпочтение своей шотландской (31%) или британской (34%) идентичности вместо этнической принадлежности (13%). В то же время арабы в большей степени демонстрируют свою этническую идентичность (47%), нежели шотландскую (18%) или британскую (17%). Поэтому неудивительно, что мусульмане в Глазго и Данди активнее демонстрируют свою шотландскость в сравнении с мусульманами в Эдинбурге и Абердине. Действительно, Глазго и Данди — это два города, где пакистанцы составляют более 50% местного мусульманского населения. Кстати, население именно этих двух городов (из четырех крупнейших в Шотландии) проголосовало за независимость на референдуме 2014 г. Напротив, арабы Эдинбурга и Абердина (более 15% местного мусульманского населения) упорно демонстрируют свою небританскую этническую идентичность в рамках соответствующих мусульманских общин (34% — в Эдинбурге; 53% — в Абердине).

¹ Подробнее см.: Тюрин Е. А. Государство и нация: телеологические аспекты политического курса Шотландии // Управленческое консультирование. 2017. № 10. С. 118–127; Тюрин Е. А. Влияние британской имперской государственности на шотландскую национальную идентичность: к вопросу о независимости Шотландии // Власть. 2017. № 8. С. 178–182; Тюрин Е. А., Савинова Е. Н. Национальный стиль развития политического процесса в современной Шотландии: к вопросу о шотландской идентичности // Власть. 2015. № 4. С. 195–200.

По мере того, как меняется шотландская мусульманская община, меняется и социокультурный ландшафт Шотландии, которая прошла долгий путь от открытия в 1944 г. первой мечети в Глазго (на Оксфорд-стрит 27/29) до сегодняшнего состояния, когда в Шотландии уже насчитывается 76 мест для молитвы (мечетей, временных помещений, молитвенных комнат и т. п.). Эти видимые символы ислама в шотландской географии, наряду с этноконфессиональными продуктовыми магазинами и ресторанами, сделали мусульманское присутствие в стране реальной повседневностью. Отметим, что в целом интеграция мусульман в шотландское общество проходит относительно гладко (особенно в сравнении с Англией). Как показывают исследования, во многом это связано с тем, что англофобия вытесняет исламофобию, уменьшая внутришотландские фобии и предоставляя шотландцам общее, внешнее и очень значительное «другое». Здесь мы как раз можем наблюдать взаимопроникновение социокультурного и политического. С одной стороны, позиция правящей Шотландской национальной партии (SNP) — «против всего вестминстерского» — способствовала развитию антианглийских настроений в шотландском обществе, в том числе среди шотландских мусульман. С другой стороны, ожиданиям шотландских мусульман близки политические позиции правительства Шотландии: продолжающаяся критика британских властей; доброжелательное отношение к меньшинствам, беженцам и просителям убежища; социально ориентированная риторика, все это стимулирует постепенный переход мусульман от лейбористского крыла к SNP. Со своей стороны, SNP не только непосредственно обращается к сердцам мусульман (например, громкие заявления представителей партии против катастрофической войны в Ираке), но также занялась «вопросом меньшинств» в инклюзивных категориях (расширяя рамки расового равенства в Шотландии на период 2016–2030 гг. и приводя в соответствие с международными нормами свою политику предоставления убежища).

Нельзя также не учитывать и то обстоятельство, что исторически угнетаемая шотландская идентичность стала основанием для социально-политического сближения шотландцев и мусульман. И те, и другие часто ощущали себя жертвами «империалистической» и «гегемонистской» Англии, что способствовало «браку по политическому расчету» между коренными шотландцами и пришлыми мусульманами. В данном случае гражданская и более инклюзивная природа Шотландии, по сравнению с этнической и более эксклюзивной природой англичан, способствовала возникновению двойной шотландско-мусульманской идентичности. Такое положение шотландских мусульман, а также успешные карьеры некоторых из них (Хумза Юсаф — первый мусульманский министр в правительстве Шотландии; Мохаммед Сарвар — первый мусульманский депутат парламента Великобритании от Шотландии, избранный в Глазго в 1997 г.; Башир Маан — первый в Великобритании мусульманский

городской советник, избранный в Глазго в 1970 г.; Башир Ахмад — первый представитель этнического меньшинства в парламенте Шотландии, избранный в 2007 г.) могут служить положительным примером для других европейских стран. Данный пример показывает политические возможности, предлагаемые Шотландией своим гражданам, независимо от их этноконфессиональной принадлежности. Правда, не стоит забывать и об обратной стороне мусульманской миграции. Активное участие Шотландии в создании Британской империи; историческое предубеждение против трудовых мигрантов; отдельные проявления расизма (которому подвергаются пакистанцы) и прочее подчеркивают неоднозначность представления о шотландском обществе как об исключительно терпимом и инклюзивном. К этому еще добавляются теологические разломы среди самих мусульман, сектантские разногласия которых высвечивают борьбу за устранение внутренних противоречий в рамках общей национальной истории.

Тем не менее антимусульманские настроения пока существуют, и некоторые мусульмане все еще сталкиваются с трудностями в применении культурных и религиозных практик, обусловленными окружающей социальной средой, Шотландия может и должна стать образцом относительно успешного практического исследования по адаптации мусульманского разнообразия в западной стране.

Переходя к основным выводам относительно миграции, расселения и развития мусульманских общин в Шотландии, можно говорить о том, что в социально-политической практике этой страны проявляется ряд положительных факторов, влияющих на миролюбивый характер отношений между коренными шотландцами и мусульманами. Далее попытаемся раскрыть суть этих факторов.

Во-первых, мусульманское сообщество в Шотландии невелико как в абсолютном выражении, так и по отношению к общему мусульманскому населению в Великобритании. Согласно данным последней переписи населения 2011 г. число мусульман составило менее 77 тыс. чел. (хотя, сегодня эта цифра может превышать 100 тыс. чел.). На них приходится очень небольшая доля шотландцев в целом, поэтому присутствие мусульман в Шотландии не вызывает такого большого общественного сопротивления, как в Англии или в основных континентальных европейских странах. Интеграция в более широкое городское пространство осуществляется в силу необходимости. Реальность такова, что этническая сегрегация не очень широко распространена, за исключением Восточных Поллокшилдов и Гованхилл в Глазго, где этническая кластеризация сохраняется, но уровни падают и остаются ниже, чем в крупных городах Англии и Уэльса. Кроме того, малочисленность мусульманского населения облегчает местным властям решение социальных проблем, а полиции и службе безопасности — наблюдение за лицами, вызывающими

подозрения. Этот же фактор снижает уровень взаимного недовольства между коренным населением и мусульманами.

Во-вторых, мусульмане в Шотландии представляют собой преимущественно самозанятое сообщество. Шотландско-пакистанская традиция самозанятости эволюционировала от низкооплачиваемых рабочих мест в середине 1920-х гг. к сегодняшнему более прибыльному бизнесу¹. Обладая самой высокой долей самозанятых людей среди всех этнических меньшинств (с наймом своих членов в гостиничной и ресторанной сферах), пакистанская община держится в стороне от конкуренции на рынке труда с немусульманским большинством. Вместо того чтобы отнимать рабочие места у коренных шотландцев, пакистанцы создали свои рабочие места. Будучи этническим меньшинством (представители которого входят в состав корпуса менеджеров, директоров и старших должностных лиц), шотландские пакистанцы посеяли семена экономического успеха в стране и создали общественный имидж трудолюбивого сообщества. Этому имиджу помог сформироваться и относительно благополучный статус первых пакистанских мигрантов из Пенджаба, создавших финансово стабильные условия жизни для последующих поколений. Благодаря сочетанию постоянной самозанятости с вхождением в предлагаемые обществом профессии будущее сегодняшней мусульманской пакистанской общины Шотландии выглядит намного светлее, чем будущее мусульманских пакистанских семей, которые мигрировали из Мирпура в крупные города Англии.

Третьим фактором является то обстоятельство, что пакистанцы в Шотландии не только способствовали созданию положительного делового имиджа мусульман, избегая при этом конкуренции с государственным бизнесом и частным предпринимательством коренного населения, но и, что очень важно, держались подальше от крупных беспорядков. Так, например, беспорядки 1988–1999 гг. (связанные с делом Салмана Рушди), а также беспорядки 2001–2011 гг. в Англии не отразились в Шотландии. Безусловно, небольшая шотландская мусульманская община имеет весьма ограниченные возможности для мобилизации на улицах по сравнению с ее английским аналогом. Правда и то, что южноазиатские банды, населявшие Глазго с 1960-х гг.² и воевавшие в основном против других южноазиатских банд, также сталкивались и с белым большинством. Однако даже в Глазго ожесточенные столкновения между южноазиатами и белыми никогда не достигали масштабов беспорядков в Брэдфорде, Бернли или Бирмингеме, в основном благодаря хорошим отношениям

¹ Bailey N., Alison B., Duncan S. Pakistanis in Scotland: Census Data and Research Issues // *Scottish Geographical Magazine*. 1995. No. 111(1). Pp. 36–45.

² Azam I. 'Asian Gang Life in Glasgow' // *Asian Image*, 2006, 26 November. [Electronic resource] // URL: http://www.asianimage.co.uk/news/1020787.Asian_gang_life_in_Glasgow (date recourse: 25.03.2020).

между местными лидерами азиатских общин и местной белой общиной¹. В Шотландии отсутствие ожесточенных уличных протестов и беспорядков в сочетании с относительным отсутствием обеспокоенности по поводу дискриминации со стороны первых поколений мусульманских мигрантов оказало весьма позитивное воздействие на общественно-политические отношения. Это свидетельствует о том, что политическая элита в Эдинбурге умело осуществляет профилактику социального недовольства в отношении мусульманской общины Шотландии, чего не скажешь об элите в Лондоне, т. к. мусульмане Англии довольно негативно реагируют на Вестминстер и английское общество.

В четвертых отметим следующее. Проблему исламского фактора в Шотландии нельзя рассматривать в отрыве от социокультурных особенностей этой страны. Дискриминация в отношении мусульман или иных этнических меньшинств, называющих себя мусульманами, в Великобритании действительно существует. Но если объективно оценивать положение дел в Шотландии, то здесь проявления дискриминации просто ничтожны в сравнении с Англией. Объяснить этот факт помогают два ключевых элемента: англофобия и «сектантство». Говоря об англофобии, отметим, что, хотя, исторически сложившееся шотландское стремление к независимости само по себе не влечет за собой глубоко укоренившейся неприязни и предубеждения против англичан, тем не менее политические позиции, занятые SNP, часто формировались в открытой оппозиции к политике Вестминстера. На этом социокультурном и политическом культурном фоне шотландские мусульмане прибегают к гордой шотландской идентичности, которая часто концептуализируется в противовес понятиям английской идентичности. Быть шотландцем «потому что мы не англичане» вполне может стать отправной точкой формирования идентичности для поколения тех жителей Шотландии (мусульман или немусульман), которые лишены избирательных прав из-за правил политической системы, формируемой в Лондоне. В части «сектантства» отметим, что исторически сложившаяся межконфессиональная напряженность между католиками и протестантами немало способствовала тому, что в отношении других религиозных меньшинств не возникло более серьезных предвзятых суждений. Шотландские мусульмане, безусловно, испытывают на себе некоторые проявления этнорелигиозной дискриминации. Тем не менее в пресвитерианской стране «чужой» (в этноконфессиональной системе критериев) идентифицируется прежде всего как «белый католик», а не как «коричневый мусульманин».

В-пятых, более низкий уровень дискриминации мусульман в Шотландии по сравнению с Англией — это не вопрос субъективного восприятия.

¹ Sarwar M. My Remarkable Journey: The Autobiography of Britain's First Muslim MP. Edinburgh: Birlinn. 2016. P. 8.

В некоторых аспектах повседневной жизни это является документированным фактом¹. В существенной степени дискриминационные проявления связаны с действиями силовых структур, например полиции. Полицейская деятельность к югу от англо-шотландской границы непропорционально повлекла за собой секьюритизацию чернокожих и азиатских этнических меньшинств, что вызвало их недовольство и чувство дискриминации. И наоборот, полиция Шотландии непропорционально часто останавливает и обыскивает молодых людей, а не представителей этнических групп как таковых. Как показывает исследование Кэт Мюррей, посвященное данному вопросу, «в Шотландии, по-видимому, нет надежных доказательств дискриминации с точки зрения этнической принадлежности»². В хрупком социально-политическом контексте, в котором мусульманские общины в Англии жалуются на назойливые действия полиции, Шотландии удалось не отчуждать свои меньшинства.

Шестым фактором, следует считать то обстоятельство, что шотландские мусульмане, являются частью небольшой, рассеянной и относительно благополучной общины. Это способствует социальной интеграции шотландского общества. Этноконфессиональное меньшинство здесь поддерживается от выдвижения серьезных претензий. Шотландия пока не открыла двери своей первой мусульманской школы, а язык урду, на котором говорит большинство шотландских мусульман-пакистанцев, далеко не достиг того институционального признания и культурного значения, которыми обладает гэльский. И тем не менее, хотя урду и исламские школы еще не вошли в институциональный ландшафт, мусульманским общинам все же удалось сделать Шотландию своим домом, выразить твердую преданность стране и достичь определенного статуса в системе политической власти. Отсутствие же серьезных этноконфессиональных претензий мусульманского меньшинства в том контексте, который не ограничивает потребность мусульман выражать свои стремления к политико-правовому признанию, играет на руку социокультурной сплоченности шотландского общества. При этом, сохраняя свои собственные религиозные принципы, шотландские мусульмане сумели сохранить в себе аскетическое чувство принадлежности к Исламу. Ключ к социальной сплоченности лежит в чувстве приобщенности различных этнокультурных групп к ценностям, символам и традициям той или иной нации.

Еще одним фактором, влияющим на миролюбивый характер отношений между коренными шотландцами и мусульманами, является

¹ Меркулов П. А., Тюрин Е. А., Савинова Е. Н., Акатова Н. Г. Особенности реализации государственной политики противодействия терроризму в Шотландии в контексте проблемы дискриминации британских мусульман // Известия Юго-Западного государственного университета. Серия «История и право». 2019. № 6. С. 102–115.

² Murray K. Landscape Review on Stop and Search in Scotland. Edinburgh: University of Edinburgh, Scottish Institute for Policing Research. 2015. P. 63.

прогрессивная политика шотландских властей в отношении этноконфессиональных меньшинств и развивающийся общий национальный нарратив.

«Единая Шотландия» — это хитроумная политическая стратегия, которую шотландское правительство применяет, чтобы укреплять и развивать гражданский национализм. В то время как за любым типом национализма маячит призрак политического популизма, в ситуации с SNP следует констатировать, что в данном случае руководство партии имеет беспрецедентное народное одобрение в части своих действий. Что же касается непосредственно мусульманской общины, то она приняла риторическую и политическую идею инклюзивной шотландской идентичности, на которую могут претендовать люди различных этнических и религиозных групп, пока они действуют на благо Шотландии. Хотя идентичность проявляет себя гораздо более сложным образом, и шотландцы могут не всегда соглашаться с притязаниями мусульман на шотландское происхождение, страна предлагает относительно безопасное пространство для их общественного признания. Шотландское правительство также сделало многое для поддержки общего национального нарратива, провозгласив политику инклюзивности, а не этнической исключительности. Политические заявления в пользу иммиграции, просителей убежища и беженцев нашли отклик у многих мусульман¹. Безусловно, внутренняя и внешняя политика должна учитывать более широкую национальную и геополитическую динамику и интересы, а не просто соответствовать ожиданиям тех или иных меньшинств, например, мусульманских общин. Но, безусловно, не может быть лучшего социально-политического маркетингового инструмента для привлечения мусульман в идеологические ряды SNP, чем противодействие спорной и крайне нелюбимой политике, проводимой Лондоном.

В качестве еще одного фактора мы должны отметить развивающийся в Шотландии гражданский национализм² как стратегическую цель прогрессивной политики Эдинбурга, которая служит щитом от широко распространенных антимусульманских настроений. Давние социал-демократические и левоцентристские взгляды шотландской политической элиты противостояли британскому консерватизму еще со времен Маргарет Тэтчер³ и отражаются в сохраняющейся напряженности с британским правительством. Можно сказать, что шотландская политика способствует

¹ Scotland's Muslims: The 'Islam in Tartan' // The Economist. 2009. 7 May. [Electronic resource] // URL: <http://www.economist.com/node/13611699> (date recourse: 25.03.2020 г.).

² Подробнее см.: Меркулов П. А., Тюрин Е. А., Савинова Е. Н. Эволюция Шотландской национальной партии в борьбе за национальное самоопределение Шотландии: к вопросу об особенностях шотландского национализма // Власть. 2017. № 6. С. 153–159; Тюрин Е. А., Савинова Е. Н. Современные проявления шотландского «национализма» в условиях политической борьбы за государственный суверенитет Шотландии // Среднерусский вестник общественных наук. 2015. № 6. С. 152–160.

³ Devine T. Independence or Union: Scotland's Past and Scotland's Present.

утопическому, протосоциальному эгалитаризму, который символически связан с историческим чувством угнетения со стороны англичан и позволяет мусульманам присоединиться к шотландскому «каравану угнетенных». Антианглийские настроения и отсутствие нацистской традиции лишили ультранационалистические и расистские движения кислорода, необходимого им для укоренения в Шотландии. Возможно, ключевой шотландской особенностью является ярко выраженный гражданский национализм — шотландская концепция нации, которая выходит за пределы строгих этнических границ и интерпретирует принадлежность к государству вокруг инклюзивного подхода к гражданству и приверженности равенству. Манифест SNP за независимую Шотландию был построен вокруг «приверженности единой Шотландии», в которой люди «привыкли к множественным идентичностям, будь то национальные, региональные, этнические, языковые или религиозные»¹. Прогрессивная политика Шотландии и гражданский национализм проявляют себя в «желательном плюрализме»² и находят подтверждение в более дружественном отношении к мигрантам-мусульманам по сравнению с Англией.

Наконец, еще одним фактором выступает восприятие Шотландии (отчасти несколько мифологизированное) самими мусульманами в качестве страны более терпимой, чем Англия. Мусульмане часто склонны вспоминать о том, как Мохаммад Сарвар стал первым мусульманским членом парламента, а Башир Маан — первым мусульманским советником в системе органов власти Великобритании. При этом мусульмане полагают, что это свершилось благодаря социокультурным особенностям Шотландии. Истории этих двух мусульманских первопроходцев в политической элите Британии теперь записаны в учебниках истории, а позитивные отношения между мусульманами и многими шотландцами-немусульманами укрепляют осознание шотландской терпимости. Интерес людей к изучению ислама свидетельствует об относительной открытости шотландского населения по отношению к другим культурам и вероисповеданиям. Снижая существующую нагрузку на видимое многообразие мусульман и повышая его ценность, Шотландия попыталась мобилизовать свои пористые социокультурные границы для формирования чувства шотландской самобытности, которое является гражданским и инклюзивным. Тем не менее, серьезные исследователи рассматриваемых вопросов должны отдавать себе отчет в том, что миф о шотландской терпимости живет в мире легенд и фактов, символов и статистики, представлений и реалий. Как это часто бывает, истина находится посередине. Истории успеха Башира Маана и Мохаммеда Сарвара не должны заслонять собой проблемы

¹ Scottish Government Scotland's Future: Your Guide to an Independent Scotland. Edinburgh: Scottish Government, 2013. P. 271.

² Meer N. 'Looking Up in Scotland? Multinationalism, Multiculturalism and Political Elites' // Ethnic and Racial Studies. 2015. No. 38(9). Pp. 1477–1496.

этнорелигиозной дискриминации (в том числе с отсылкой к историческим свидетельствам активного участия Шотландии в строительстве Британской империи). Поэтому крайне важно, чтобы любое достоверное исследование Шотландии сбросило завесу с исторической амнезии, которая позволяет легко забыть прошлое этой страны под воздействием современных социально-политических мифов.

Выводы

Мусульмане продолжают оставаться на виду у всех западных обществ. В политических дебатах и дискуссиях, проводимых средствами массовой информации, активно обсуждаются хрупкие отношения между Западом и исламским миром на фоне экстремистской активности исламистов на Ближнем Востоке и во всем мире. Пессимисты объявляют, что Европа постепенно превращается в исламскую колонию, а европейские мусульманские общины, бесспорно, сталкиваются с культурными конфликтами. На этом фоне Шотландия не осталась нетронутой культурными катаклизмами, но, тем не менее, она демонстрирует свои выигрышные позиции для мусульман, отодвигая на второй план этнически фиксированную идею «британскости» и утверждая гражданскую концепцию шотландской государственности («шотландскости»), которая позволяет решать исламскую проблему путем развития инклюзивной идентичности. Новые поколения сохраняют этнические различия и при этом создают смутное, но функциональное представление о том, что они являются одновременно шотландцами и мусульманами. Тем самым в Шотландии утверждается принцип мирного гражданского сосуществования, меняющий лицо ислама в этой части Британии. Прибегая к силе человеческих универсалий, чтобы сделать людей разных культур, этносов и конфессий настолько похожими в их различиях, шотландское общество сумело продемонстрировать бережное отношение к мусульманскому разнообразию в период очень хрупкого равновесия в отношениях мигрантов-мусульман с коренными народами Европы. Мы, безусловно, далеки от того, чтобы абсолютизировать данные факторы и представлять их в качестве пропаганды мифа о Шотландии как «рае социальной справедливости», игнорируя трудности социализации мигрантов, наличие этнорелигиозной дискриминации или институциональных проблем, с которыми время от времени сталкиваются шотландские мусульмане. Тем не менее следует признать Шотландию, пусть не совершенной, но относительно успешной моделью интеграции мусульман в европейскую страну. Поэтому с известной долей оптимизма, можно прогнозировать, что будущее Шотландии зиждется на плюрализме различных социокультурных сообществ, связанных едиными гражданскими ценностями. Будущее Шотландии — это постэтническое,

транскультурное социально-политическое государственно организованное пространство, в котором напряженность между мусульманами и немусульманами постепенно уменьшится, а шотландская традиция равенства и социальной справедливости восторжествует.

Литература

Апрыщенко В. Ю. Шотландия в Новое время: в поисках идентичностей. СПб.: Алетейя, 2016. 720 с.

Малашенко А. В. Исламская альтернатива и исламистский проект. Московский центр Карнеги, Carnegie Endowment for International Peace. М.: Весь мир. 2006. 220 с.

Малашенко А. В. Исламизм для Европы (продолжение) // Россия и мусульманский мир. 2007. № 1. С. 154–161.

Малашенко А. В. Надо ли бояться ислама? М.: Весь мир, 2017. 144 с.

Меркулов П. А., Тюрин Е. А., Савинова Е. Н. Эволюция Шотландской национальной партии в борьбе за национальное самоопределение Шотландии: к вопросу об особенностях шотландского национализма // Власть. 2017. № 6. С. 153–159.

Меркулов П. А., Тюрин Е. А., Савинова Е. Н., Акатова Н. Г. Особенности реализации государственной политики противодействия терроризму в Шотландии в контексте проблемы дискриминации британских мусульман // Известия Юго-Западного государственного университета. Серия «История и право». 2019. Т. 9. № 6. С. 102–115.

Тюрин Е. А. Влияние британской имперской государственности на шотландскую национальную идентичность: к вопросу о независимости Шотландии // Власть. 2017. Т. 25. № 8. С. 178–182.

Тюрин Е. А. Государство и нация: телеологические аспекты политического курса Шотландии // Управленческое консультирование. 2017. № 10. С. 118–127.

Тюрин Е. А., Савинова Е. Н. Национальный стиль развития политического процесса в современной Шотландии: к вопросу о шотландской идентичности // Власть. 2015. Т. 23. № 4. С. 195–200.

Тюрин Е. А., Савинова Е. Н. Современные проявления шотландского «национализма» в условиях политической борьбы за государственный суверенитет Шотландии // Среднерусский вестник общественных наук. 2015. Т. 10. № 6. С. 152–160.

Bailey N., Alison B., Duncan S. Pakistanis in Scotland: Census Data and Research Issues // Scottish Geographical Magazine. 1995. No. 111(1). Pp. 36–45.

Bonino S. Muslims in Scotland. The Making of Community // A Post-9/11 World. Edinburgh: Edinburgh University Press. Xvi + 240 p.

Devine T. Independence or Union: Scotland's Past and Scotland's Present. London: Allen Lane. 2016. P. 320.

Gilliat-Ray S. Muslims in Britain: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press. 2010. Xviii + 316 p.

Goddard H. Recent developments in Christian-Muslim Relations. // World Christianity in Muslim Encounter: Essays in Honour of David A. Kerr. Goodwin, S. (ed.). London: Continuum. 2009. Vol. 2. Pp. 96–114.

Hall S. Whose Heritage? Un-settling “the Heritage”, Re-imagining the Post-Nation // Jo Littler and Roshi Naidoo (eds), The Politics of Heritage: The Legacies of Race. London: Routledge. 2005. Pp. 23–35.

Hopkins N., Blackwood L. Everyday Citizenship: Identity and Recognition // Journal of Community and Applied Social Psychology. 2011. No. 21(3). Pp. 215–227.

Hopkins N., Greenwood R. Hijab, Visibility and the Performance of Identity // European Journal of Social Psychology. 2013. No. 43(5). Pp. 438–447.

Hopkins N., Greenwood R., Birchall M. Minority Understandings of the Dynamics to Intergroup Contact Encounters: British Muslims (Sometimes Ambivalent) Experience of Representing Their Group to Others // South African Journal of Psychology. 2007. No. 37(4). Pp. 679–701.

Hopkins P. “Blue Squares”, “Proper” Muslims and Transnational Networks: Narratives of National and Religious Identities Amongst Young Muslim Men Living in Scotland // Ethnicities. 2007. No. 7(1). Pp. 61–81.

Hopkins P. Deflections, Displacements and Disengagements // Nasar Meer (ed.), Scotland and Race Equality: Directions in Policy and Identity. London: Runnymede Trust. 2016. Pp. 30–31.

Hopkins P. Everyday Racism in Scotland: A Case Study of East Pollok-shields // Scottish Affairs. 2004. No. 49 (Autumn). Pp. 88–103.

Hopkins P. Global Events, National Politics, Local Lives: Young Muslim Men in Scotland, Environment and Planning A. 2007. No. 39(5). Pp. 1119–1133.

Hopkins P. Responding to the “Crisis of Masculinity”: The Perspectives of Young Muslim Men from Glasgow and Edinburgh, Scotland // Gender, Place and Culture. 2009. No. 16(3). Pp. 299–312.

Hopkins P. Young Muslim Men in Scotland: Inclusions and Exclusions // Children’s Geographies. 2004. No. 2(2). Pp. 257–72.

Hopkins P., Botterill K., Sanghera G., Arshad R. Faith, Ethnicity, Place: Young People’s Everyday Geopolitics in Scotland // Swindon: Arts and Humanities Research Council. 2015. Vol. 55. Pp. 124–134.

Hopkins P., Smith S. Scaling Segregation: Racialising Fear // Rachel Pain and Susan Smith (eds), Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life. Aldershot: Ashgate. 2008. Pp. 103–116.

Hussain D. Islam // Guy Lodge and Zaki Cooper (eds), Faith in the Nation: Religion, Identity and the Public Realm in Britain. London, Institute for Public Policy Research. 2008. Pp. 39–46.

Jeldtoft N. Lived Islam: Religious Identity with “Non-Organized” Muslim Minorities // Ethnic and Racial Studies. 2010. No. 34(7). Pp. 1134–1151.

Kabir N. Muslims in Australia: Immigration // Race Relations and Cultural History, London: Kegan Paul. 2005. 425 p.

Kabir N. Young American Muslims: Dynamics of Identity. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2012. 248 p.

Kabir N. Young British Muslims: Identity, Culture, Politics and the Media. — Edinburgh: Edinburgh University Press. 2010. 256 p.

Maan B. Muslims in Scotland. Glendaruel: Argyll Publishing. 2014. 176 p.

Maan B. The New Scots: The Story of Asians in Scotland. Edinburgh: John Donald Publishers. 1992. 216 p.

Maan B. The Thistle and the Crescent. Glendaruel: Argyll Publishing. 2008. 255 p.

Meer N. Looking Up in Scotland? Multinationalism, Multiculturalism and Political Elites // Ethnic and Racial Studies. 2015. No. 38(9). Pp. 1477–1496.

Murray K. Landscape Review on Stop and Search in Scotland. Edinburgh: University of Edinburgh, Scottish Institute for Policing Research. 2015. 81 p.

Nielsen J. Muslims in Western Europe, 3rd edn. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2004. 195 p.

Otterbeck J., Nielsen, J. Muslims in Western Europe. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2015. Xii + 220 p.

Qureshi K. Shifting Proximities: News and “Belonging-Security” // European Journal of Cultural Studies. 2007. No. 10(3). Pp. 294–310.

Qureshi K. Trans-Boundary Spaces: Scottish Pakistanis and Trans-Local/ National Identities // International Journal of Cultural Studies. 2006. No. 9(2). Pp. 207–26.

Qureshi K., Moores S. Identity Remix: Tradition and Translation in the Lives of Young Pakistani Scots // European Journal of Cultural Studies. 2009. No. 2(3). Pp. 311–30.

Sarwar M. My Remarkable Journey: The Autobiography of Britain’s First Muslim MP. Edinburgh: Birlinn. 2016. 288 p.

Scottish Government Scotland’s Future: Your Guide to an Independent Scotland. Edinburgh: Scottish Government. 2013. Xviii+650 p.

Volpi F. Constructing the “Ummah” in European Security: Between Exit, Voice and Loyalty // Government and Opposition. 2007. No. 42(3). Pp. 451–470.

Wardak A. The Mosque and Social Control in Edinburgh’s Muslim Community // Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal. 2002. No. 3(2). Pp. 201–19.

Wardak A. Social Control and Deviance: A South Asian Community in Scotland. Aldershot: Ashgate. 2000. 275 p.

References

Apriyshchenko V. Yu. (2016). *Shotlandiya v Novoe vremya: v poiskah identichnostej* [Scotland in Modern Age: Looking for Identities] Saint Petersburg: Aletheia. 720 p.

Malashenko A. V. (2006). *Islamskaya al'ternativa i islamistskaya ugroza* [The Islamic Alternative and the Islamist Threat]. Moskovskij Centr Karnegi. Moscow: Ves' mir. 221 p.

Malashenko A. V. (2007). Islamizm dlya Evropy (Prodolzhenie) [Islamism for Europe (Continued)]. *Rossiya i musul'manskij mir*. 2007. No. 1. Pp. 154–161.

Malashenko A. V. (2017) *Nado li boyat'sya islama?* [Should One Be Afraid of Islam?]. Moscow: Ves' Mir. 144 p.

Merkulov P. A., Turin E. A., Savinova E. N. (2017). Evolyuciya SHNP v bor'be za nacional'noe samoopredelenie Shotlandii: k voprosu ob osobennostyah shotlandskogo «nacionalizma» [The Evolution of the SNP in the Struggle for Scotland's National Self-Determination: the Issue on Feature of the Scottish “Nationalism”]. *Vlast'*. 2017. № 6. Pp. 153–159.

Merkulov P. A., Turin E. A., Savinova E., Akatova, N. G. (2019). *Osobennosti realizacii gosudarstvennoj politiki protivodejstviya terrorizmu v Shotlandii v kontekste problemy diskriminacii musul'man Soedinennogo Korolevstva* [Features of Implementation of the State Policy of Fighting against Terrorism in Scotland in the Context of Discrimination of Muslims in the United Kingdom]. *Izvestiya Yugo-Zapadnogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya «Istoriya i pravo»*. 2019. No. 6. Pp. 102–116.

Turin E. A. (2017). Vliyanie britanskoj imperskoj gosudarstvennosti na shotlandskuyu nacional'nuyu identichnost': k voprosu o nezavisimosti Shotlandii [The Impact of British Imperial Statehood on Scottish National Identity: Towards the Question of Scottish Independence]. *Vlast'*. 2017. No. 7. Pp. 178–182.

Turin E. A. (2017). Gosudarstvo i naciya: teleologicheskie aspekty politicheskogo kursa Shotlandii [State and Nation: Teleological Aspects of Scotland's Political Course]. *Upravlencheskoe konsul'tirovanie*. 2017. No. 10. Pp. 118–127.

Turin E. A., Savinova E. N. (2015). Nacional'nyj stil' razvitiya politicheskogo processa v sovremennoj Shotlandii: k voprosu o shotlandskoj identichnosti [The National Style for the Development of the Political Process in Modern Scotland: Towards the Question of Scottish Identity]. *Vlast'*. 2015. No. 4. Pp. 195–200.

Turin E. A., Savinova E. N. (2015). Sovremennye proyavleniya shotlandskogo «nacionalizma» v usloviyah politicheskoy bor'by za gosudarstvennyj suverenitet Shotlandii [Contemporary manifestations of Scottish “nationalism” in the context of the political struggle for Scotland's state sovereignty]. *Srednerusskij vestnik obshchestvennyh nauk*. 2015. No. 6. Pp. 152–160.

Bailey N., Alison B., Duncan S. (1995). Pakistanis in Scotland: Census Data and Research Issues. *Scottish Geographical Magazine*. Vol. 111 (1). Pp. 36–45.

Bonino S. (2017). *Muslims in Scotland. The Making of Community in a Post-9/11 World*. Edinburgh, University Press Ltd. The Tun — Holyrood Road. 221 p.

Devine, T. (2016). *Independence or Union: Scotland's Past and Scotland's Present*. London: Allen Lane. 336 p.

Gilliat-Ray, S. (2010). *Muslims in Britain: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press. 316 p.

Goddard H. (2009). Recent developments in Christian-Muslim Relations. *World Christianity in Muslim Encounter: Essays in Honour of David A. Kerr*. Goodwin, S. (ed.). London: Continuum, Vol. 2. Pp. 96–114.

Hall S. (2005). 'Whose Heritage? Un-settling "the Heritage", Re-imagining the Post-Nation', in Jo Littler and Roshi Naidoo (eds), *The Politics of Heritage: The Legacies of Race*, London: Routledge. Pp. 23–35.

Hopkins N., Blackwood L. (2011). Everyday Citizenship: Identity and Recognition. *Journal of Community and Applied Social Psychology*. No. 21(3). Pp. 215–227.

Hopkins N., Greenwood R. (2013). Hijab, Visibility and the Performance of Identity. *European Journal of Social Psychology*, Iss. 43 (5). Pp. 438–447.

Hopkins N., Greenwood R., Birchall M. (2007). Minority Understandings of the Dynamics to Intergroup Contact Encounters: British Muslims (Sometimes Ambivalent) Experience of Representing Their Group to Others. *South African Journal of Psychology*. No. 37(4). Pp. 679–701.

Hopkins P. (2004). Everyday Racism in Scotland: A Case Study of East Pollokshields. *Scottish Affairs*. Iss. 49 (Autumn). Pp. 88–103.

Hopkins P. (2004). Young Muslim Men in Scotland: Inclusions and Exclusions. *Children's Geographies*. No. 2 (2). Pp. 257–272.

Hopkins P. (2007). Blue Squares", "Proper" Muslims and Transnational Networks: Narratives of National and Religious Identities Amongst Young Muslim Men Living in Scotland. *Ethnicities*. No. 7(1). Pp. 61–81.

Hopkins P. (2007). Global Events, National Politics, Local Lives: Young Muslim Men in Scotland. *Environment and Planning A*. No. 39(5). Pp. 1119–1133.

Hopkins P. (2009). Responding to the "Crisis of Masculinity": The Perspectives of Young Muslim Men from Glasgow and Edinburgh, Scotland. *Gender, Place and Culture*. No. 16(3). Pp. 299–312.

Hopkins P. (2016). Deflections, Displacements and Disengagements. Nasar Meer (Ed.). *Scotland and Race Equality: Directions in Policy and Identity*. London: Runnymede Trust. Pp. 30–31.

Hopkins P., Botterill K., Sanghera G., Arshad R. (2015), *Faith, Ethnicity, Place: Young People's Everyday Geopolitics in Scotland, Research Report 2015*, Swindon: Arts and Humanities Research Council. Vol. 55. Pp. 124–134.

Hopkins P., Smith S. (2008). Scaling Segregation: Racialising Fear. Rachel Pain and Susan Smith (Eds). *Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life*. Aldershot: Ashgate. Pp. 103–116.

Hussain D. (2008). Islam. Guy Lodge and Zaki Cooper (Eds). *Faith in the Nation: Religion, Identity and the Public Realm in Britain*. London, Institute for Public Policy Research. Pp. 39–46.

Jeldtoft N. (2010). Lived Islam: Religious Identity with “Non-Organized” Muslim Minorities. *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 34(7). Pp. 1134–1151.

Kabir N. (2005). *Muslims in Australia*. Immigration, Race Relations and Cultural History. London: Kegan Paul. 425 p.

Kabir N. (2010). *Young British Muslims: Identity, Culture, Politics and the Media*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 256 p.

Kabir N. (2012). *Young American Muslims: Dynamics of Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 248 p.

Maan B. (1992). *The New Scots: The Story of Asians in Scotland*. Edinburgh: John Donald Publishers. 216 p.

Maan B. (2008). *The Thistle and the Crescent*. Glendaruel: Argyll Publishing. 255 p.

Maan B. (2014). *Muslims in Scotland*, Glendaruel: Argyll Publishing. 176 p.

Meer N. (2015). Looking Up in Scotland? Multinationalism, Multiculturalism and Political Elites. *Ethnic and Racial Studies*. Iss. 38(9). Pp. 1477–1496.

Murray K. (2015). *Landscape Review on Stop and Search in Scotland*. Edinburgh: University of Edinburgh, Scottish Institute for Policing Research.

Nielsen J. (2004). *Muslims in Western Europe*. 3rd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press. 195 p.

Otterbeck J., Nielsen J. (2015). *Muslims in Western Europe*. The New Edinburgh Islamic Surveys, Published November. 232 p.

Qureshi K. (2006). Trans-Boundary Spaces: Scottish Pakistanis and Trans-Local / National Identities. *International Journal of Cultural Studies*. Vol. 9 (2). Pp. 207–226.

Qureshi K. (2007). Shifting Proximities: News and “Belonging-Security”. *European Journal of Cultural Studies*. Iss. 10 (3). Pp. 294–310.

Qureshi K., Moores S. (2009). Identity Remix: Tradition and Translation in the Lives of Young Pakistani Scots. *European Journal of Cultural Studies*. Iss. 2 (3). Pp. 311–330.

Sarwar M. (2016). *My Remarkable Journey: The Autobiography of Britain’s First Muslim MP*. Edinburgh: Birlinn. 288 p.

Scottish Government (2013). *Scotland’s Future: Your Guide to an Independent Scotland*. Edinburgh: Scottish Government. 649 p.

Volpi F. (2007). Constructing the “Ummah” in European Security: Between Exit, Voice and Loyalty. *Government and Opposition*. No. 42(3). Pp. 451–470.

Wardak A. (2000). *Social Control and Deviance: A South Asian Community in Scotland*. Aldershot: Ashgate. 275 p.

Wardak A. (2002). The Mosque and Social Control in Edinburgh’s Muslim Community’. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*. Iss. 3(2). Pp. 201–219.

THE ISLAMIC FACTOR IN THE DEVELOPMENT OF MODERN SCOTLAND: POLITICAL AND SOCIO-CULTURAL ASPECTS

Abstract. The subject field of this article, devoted to the manifestation of the Islamic factor in the socio-political life of the Great Britain, is localized within the borders of Scotland. The authors emphasize the special (different from other regions of the UK) nature of the interaction of the Muslim ethno-confessional minority with the indigenous population of Scotland. Most attention is paid to the identity of Scottish Muslims. The article highlights that Scotland demonstrates its winning position for Muslims through the development of an inclusive identity. The authors make a prognostic conclusion that Scotland will maintain a policy of affirming common civic values that ensure the pluralism of various socio-cultural communities. According to the authors, the future of Scotland is a post-ethnic, transcultural socio-political state-organized space in which British-wide tensions between Muslims and non-Muslims will gradually decrease, and the Scottish tradition of equality and social justice will be strengthened.

Keywords: Muslims, Islam, Scotland, public policy, nation-building, ethno-confessional interaction, inclusive identity.

Evgeniy A. TURIN,

Cand.Sci. (Polit.), associate professor, chair of Political Science and Public Policy, Central Russian Institute of Management — Branch of Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (5a Pobedy Blv., Orel, 302028, Russian Federation).
E-mail: turin.of.foveran@yandex.ru)

Elena N. SAVINOVA,

Cand. Sci. (Polit.), associate professor, Chair of Political Science and Public Policy, Central Russian Institute of Management — Branch of Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration 5a Pobedy Blv., Orel, 302028, Russian Federation).
E-mail: savinovae.n@yandex.ru)

Alexandr R. AGABABOV,

postgraduate student, Department of Political Science and Public Policy, Central Russian Institute of Management — Branch of Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (5a Pobedy Blv., Orel, 302028, Russian Federation).
E-mail: aagababov@mail.ru)





М. Х. Абдуллаев

Агентство стратегических коммуникаций, г. Москва;

МУСУЛЬМАНСКАЯ ОБЩИНА США НА РУБЕЖЕ ДЕСЯТИЛЕТИЙ: АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ПОИСКА ИДЕНТИЧНОСТИ В МУЛЬТИКУЛЬТУРНОМ АМЕРИКАНСКОМ СОЦИУМЕ (ЧАСТЬ ПЕРВАЯ)

АБДУЛЛАЕВ Мурад Халилович —

канд. филол. наук, мл. партнер Агентства стратегических коммуникаций
(115191, Россия, г. Москва, Духовской пер., д. 17, стр. 10).

E-mail: m.abdullaew2010@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена изучению мусульманской общины Соединенных Штатов Америки исходя из актуальных общественно-политических процессов, протекающих в стране в настоящее время, в том числе исходя из назревших вопросов гармоничной интеграции мусульман-американцев в окружающий социум, поиска приемлемого соотношения религиозного и светского, требований ислама и стандартных демократических ценностей. Особое внимание уделено проблемам самопозиционирования приверженцев ислама, в том числе их политическому поиску, попыткам приобрести весомый голос в ходе важнейших политических событий (особенно во время избирательных кампаний). В статье анализируются такие аспекты жизнедеятельности мусульман, как специфика их взаимодействия с представителями других конфессий, столкновение с фактами дискриминации и исламофобии, религиозное мировоззрение темнокожих мусульман. Проблемному дискурсу в статье уделяется ключевое внимание. Используя методы анализа, индукции, а также методы включенного полевого наблюдения, автор не только

освещает современную картину жизни американца-мусульманина XXI века, но и формулирует ключевые выводы и прогнозы относительно его будущего в стремительно меняющемся мультикультурном американском обществе с учетом настроений, царящих в общине. Первая часть статьи посвящена общему изучению мусульманской группы США: популяция, пути прироста численности мусульман, вопросы консолидации последователей ислама при возникновении общих для «братьев по вере» проблем (например, духовного поиска, взаимодействия с окружающими, формирования политических предпочтений), а также положение мусульман в условиях политического давления (на примере концепций «демократического халифата» и «ислам — политическая идеология»).

Ключевые слова: ислам, мусульмане, США, религиозная идентичность, общественно-политические процессы, религиозная община.

Для цитирования: Абдуллаев М. Х. Мусульманская община США на рубеже десятилетий: актуальные вопросы поиска идентичности в мультикультурном американском социуме // Ислам в современном мире. 2020; 2: 181-202;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-181-202

Статья поступила в редакцию: 19.04.2020

Статья принята к публикации: 01.06.2020

Введение

Изучение жизнедеятельности любой религиозной группы отдельно взятой страны — это одновременно и интересная, и ответственная работа, требующая исследования не только существующей теоретической базы (религиоведение, политология, международные отношения, широкий пласт социологических исследований), но и эмпирических данных (статистика, материалы научно-популярных изданий и СМИ, «полевой» материал).

Религиозный аспект в современных глобальных процессах, касающихся прежде всего международных отношений, внешней политики стран, внутригосударственных отношений, связанных в том числе с деятельностью и политической активностью конфессиональных групп, становится все более очевидным. Мировая религиозная повестка все чаще выходит на первые позиции, оказывается связанной с наиболее актуальными политическими, экономическими, социокультурными процессами. Изучение же отдельной религиозной группы в разрезе общественно-политической обстановки в той или иной стране, политической культуры в ней, системы взаимодействия религии и политики, религии и светского общества является актуальной задачей современной науки.

Мы предлагаем исследование текущего состояния мусульманской общины Соединенных Штатов Америки (США). Основная *цель* исследования — это актуальная рефлексия, раскрывающая современные процессы, связанные с жизнью и общественно-политической активностью мусульман-американцев в разрезе трех ключевых аспектов: 1) процесс интеграции мусульманского населения (в котором большинство — иммигранты) в американское общество, имеющее специфический набор ценностей (это общество мультикультурное); 2) политические притязания современных мусульман и возникновение в США концепции «ислам — политическая идеология»; 3) вопросы дискриминации и проблематика исламофобских настроений в американском обществе.

Для достижения обозначенной автором «комплексной», интегральной цели необходимо решение следующих *задач*:

- изучение актуальных теоретических разработок по проблемам современных религиозных процессов, функционирования религиозных групп в условиях, когда они являются меньшинством (предполагается краткий обзор исследований отечественных и зарубежных ученых);

- изучение и анализ данных социологических замеров для формирования базы количественных показателей;

- анализ собранного автором «полевого материала» (по результатам личных наблюдений и общения с представителями мусульманской общины в более чем 10 штатах США);

- рассмотрение актуальной практики в связи со случаями проявления дискриминационных и исламофобских настроений в отношении мусульман, в том числе — темнокожих мусульман-американцев;

- выявление и экспертная оценка современных процессов и проблем, связанных с функционированием мусульманской общины как неотъемлемой части американского общества, политически активной, готовой изменяться ради гармоничного соединения требований религии, с одной стороны, и демократических ценностей — с другой.

Изложенные выше тезисы о высоком интересе современной науки к религии, религиозным процессам, серьезное внимание зарубежных исследователей к вопросам соотношения в мире светского и религиозного, к проблемам «столкновения цивилизаций», когда религия становится одним из ключевых движущих факторов изменений глобального уровня, подтверждают *актуальность* данного исследования. Здесь же важно отметить, что религия в последние десятилетия стала явно политизироваться, религиозные группы и их активность все чаще рассматриваются с позиций политических процессов, а самой религии приписывается все больше политических притязаний. Это значит, что перед наукой стоит задача не просто изучения

религиозных и связанных с ними политических процессов, но и глубокого исследования жизни, интересов и ожиданий самих религиозных групп, мировоззрения, которое в них складывается, проблем, с которыми религиозным общинам приходится сталкиваться и под влиянием которых возникают некоторые «эффекты», например, распространение радикальных, фундаменталистских настроений, как правило, вносящих раскол в любую конфессиональную группу.

Методика и методология исследования. В основу методологии данного исследования положены *принципы системного и структурно-функционального анализа*. Важным является *принцип комплексности* исследования, который предполагает, что существующие проблемы изучаются в их разнообразии и совокупной взаимосвязи.

Основу *теоретической части* исследования составляют такие методы, как анализ и индукция. К ключевым *эмпирическим методам* исследования следует отнести наблюдение (в том числе включенное, «полевое»), описание и сравнение.

Особое значение для методологии предлагаемого исследования имеют также *принципы научной объективности*. Следует отметить, что специфика методики данной статьи заключается в многообразии ее *источниковой базы*, в которую входят:

- 1) теоретические источники по тематике исследования;
- 2) данные социологических замеров (база авторитетного американского исследовательского центра Pew Research Center и др.);
- 3) «полевой» материал, собранный автором с сентября 2017 по март 2019 г. — во время нахождения в США (в том числе личные беседы автора с представителями изучаемой религиозной группы, включенные наблюдения с мест — религиозных центров, институтов, занимающихся изучением мусульманской общины, мечетей и др.);
- 4) материалы СМИ.

I. Мусульмане Соединенных Штатов Америки: вводный обзор

1.2. Американский ислам в цифрах и фактах.

Официальной статистики о численности мусульман в США нет — американское Бюро переписей не задает вопросов о религиозной принадлежности граждан. По данным же авторитетного исследовательского центра Pew Research Center (далее — Pew-центр) на конец

2018 — начало 2019 г. в США проживало более 3,45 млн мусульман, что составляет более 1,1% от общего населения страны¹. По данным упомянутого центра, 2,15 млн мусульман — это взрослое население (от 16 лет), кроме того, большинство приверженцев ислама (58%) — это иммигранты, а не родившиеся в США.

Ожидается, что к 2040 г. прирост мусульманского населения превысит уровень прироста иудеев, таким образом, мусульмане станут второй по численности религиозной группой в США. К 2050 году их численность, согласно прогнозам, достигнет 8,1 млн человек, т. е. составит около 2,1% от общей численности населения, что почти вдвое больше, чем на конец 2017 года.

Мусульманское население распределено по стране неравномерно. В некоторых городских округах — таких, как Вашингтон (округ Колумбия), Детройт (штат Мичиган), Чикаго (штат Иллинойс) проживают наиболее многочисленные мусульманские общины. В штате Нью-Джерси проживает в три раза больше взрослых мусульман на душу населения, чем в среднем по стране. Однако есть также штаты и округа с гораздо меньшим количеством мусульман (например, штаты Монтана, Северная Дакота, Вермонт и ряд других).

Начиная с 2007 г. число американцев-мусульман продолжает расти со скоростью примерно 100 тысяч человек в год, при этом основными путями прироста мусульманского населения являются:

- естественный прирост (что обусловлено сравнительно высокими показателями рождаемости в мусульманских семьях);
- иммиграция приверженцев ислама в США;
- новообращенные в ислам американцы.

Смена религиозных убеждений не оказывает большого влияния на численность мусульманского населения в Соединенных Штатах прежде всего потому, что количество принявших ислам и число вышедших из этой религии примерно одинаково: каждый пятый взрослый американец-мусульманин первоначально воспитывался в другой религиозной традиции и лишь со временем принял ислам; почти такая же доля американцев, которые были воспитаны мусульманами, больше не идентифицирует себя с данным вероучением². Тем не менее если ежегодный прирост христиан в США составляет лишь 6%, то новообращенных мусульман каждый год на 23% больше. Интересно, что большинство из пришедших в ислам — это бывшие христиане. Фактически около половины всех обращенных в ислам (53%) назвали себя бывшими протестантами; 20% были католиками;

¹ Mohamed B. New estimates show U. S. Muslim population continues to grow // Pew Research Center. 2018, Jan 3rd. [Electronic resource] // URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/01/03/new-estimates-show-u-s-muslim-population-continues-to-grow/> (date recourse: 10.04.2020).

² Ibid.

примерно каждый пятый (19%) до принятия ислама не придерживался какой-либо религии¹.

*Причины принятия ислама*² (по результатам опроса, проведенного Pew Research Center в 2017 г. в 34 штатах США):

25% — предпочитают учение ислама тому, которого придерживались ранее;

21% — читали религиозные тексты или изучали ислам долгое время;

10% — хотят принадлежать к исламскому сообществу;

9% — мотиватором назвали брак или близкие отношения;

9% — знакомы с исламской верой или следуют за общественным лидером.

Причины выхода из ислама (согласно тому же опросу):

16% — выбор другого религиозного учения или философии;

14% — переоценка религиозных ценностей в результате личностного роста;

12% — заявили, что им не нравилась исповедуемая религия;

9% — были воспитаны в мусульманской семье, но никогда не ощущали духовную связь с данной религией;

8% — не верят в Бога;

7% — не согласны с принципами, отдельными течениями ислама или с учением в целом, либо разочаровались в нем;

5% — просто нерелигиозны³.

Среди современных американцев-мусульман немногим более половины относят себя к суннитам (55%), 16% — к шиитам, а 14% называют себя просто мусульманами⁴.

Иммиграция мусульман остается вопросом, волнующим как политические круги Соединенных Штатов, так и непосредственно население, до сих пор с недоверием относящееся к мусульманской

¹ Mohamed B., Podrebarac Sciupac E. The share of Americans who leave Islam is offset by those who become Muslim // Pew Research Center. 2018, Jan 26th. [Electronic resource] // URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/01/26/the-share-of-americans-who-leave-islam-is-offset-by-those-who-become-muslim/> (date recourse: 10.04.2020).

² Для новообращенных американских мусульман высокая религиозность не обязательно означает принятие традиционных представлений об исламе. В то время как многие мусульмане США утверждают, что они посещают мечеть и регулярно молятся, не меньшая часть заявляет, что существуют разные способы толкования их новой религии и что традиционное понимание ислама необходимо переосмыслить для решения современных проблем, что они не перешли в ислам, чтобы «просто молиться». (Источник: U. S. Muslims are religiously observant, but open to multiple interpretations of Islam // Pew Research Center. 2017, Aug 28th. [URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/08/28/u-s-muslims-are-religiously-observant-but-open-to-multiple-interpretations-of-islam/>])

³ Mohamed B., Podrebarac Sciupac, E. The share of Americans who leave Islam is offset by those who become Muslim // Pew Research Center. 2018, Jan 26th. [Electronic resource] // URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/01/26/the-share-of-americans-who-leave-islam-is-offset-by-those-who-become-muslim/> (date recourse: 10.04.2020).

⁴ Шумилина И. В. Исламофобия в американском контексте // Мировая экономика и международные отношения. 2019. Т. 63. № 11. С. 76–83.

общине. С 2007 по 2011 г. доля мусульман-мигрантов в США увеличилась с 5% до 10%. Как отмечает Г. К. Никольская, «рост мусульманской общины в стране уже начинает вызывать тревогу, так как под видом беженцев из горячих точек в страну могут проникнуть распространители террористических идей... По прогнозам, к 2030 году в результате роста иммиграции из стран Азии и Ближнего Востока и высокой рождаемости в этой группе населения [численность мусульман] превысит 6 миллионов»¹.

Мусульманское население США молодеет. Более половины представителей исламской молодежи родились в Штатах; это совершеннолетние молодые люди, американцы по рождению, родившиеся уже после 11 сентября 2001 года. Разумеется, это поколение отличается и своим отношением к религии, и вообще пониманием соотношения религиозного и светского. Современные ценности американской нации, как правило, идут в разрез с ценностями ислама, с отношением к жизни и поведением его последователей. Именно столкновение светской реальности с требованиями и жесткими правилами религии становятся сегодня ключевым вопросом общей повестки интеграции мусульман в американское общество.

В ноябре 2018 г. были опубликованы результаты социологического исследования, проведенного Фондом «Новая Америка» (New America Foundation) и Американского исламского института (American Muslim Institution) на предмет выявления «негативных настроений»: а) в отношении ислама; б) со стороны мусульман в отношении светского американского общества. Были опрошены свыше 13 тысяч человек в 40 штатах США.

Не вдаваясь в подробности замеров, выделим два ключевых результата исследования: во-первых, в стране был зафиксирован высокий уровень недоверия к мусульманам; во-вторых, двое из пяти опрошенных американцев заявили, что ислам «несовместим с ценностями США». Причем респонденты-немусульмане заявили, что ислам совместим с американскими ценностями (56%), тогда как 42% ответили, что мусульманское учение с мировоззрением американцев не совпадает². Проблема столкновения ценностей, мировоззрений, отношения к себе и окружающим ставит перед мусульманской общиной вопрос о пересмотре собственного места в американском социуме. Здесь, однако, мнения разделились.

Одна часть мусульман считает необходимым для себя выстраивать концепцию «демократического халифата», когда религиозная

¹ Никольская Г. К. Государственная иммиграционная политика США. М.: ИМЭМО РАН, 2015. С. 85.

² What Americans Really Think / American Muslim Institution, New America Foundation. — Washington, DC, 2018. [Electronic resource] // URL: <https://www.americanmusliminstitution.org/what-americans-really-think/> (date recourse: 10.04.2020).

составляющая выходит на передний план, т. е. когда последователи ислама, не вступая в конфликт с правилами, законами и интересами светского общества, придерживаются требований своей веры, не уделяя должного внимания общественно-политической и культурной среде, в которой живут. При этом мусульманину необязательно эту чуждую ему среду осмысливать или вступать с ней в конфликт: он остается законопослушным гражданином, американцем, он называет Америку своей родиной, но родиной лишь в том понимании, которое не противоречит его религиозным убеждениям. Тем не менее конфликт интересов государства и религии в таком случае сохраняется, аккумулируется, порождая новые социальные проблемы.

Сторонники концепции «демократического халифата», как пишет М. Н. Сулова, «не склонны участвовать и в межконфессиональном диалоге, между тем как многие их единоверцы заняли позитивную позицию по данному вопросу и занимаются созданием структур, которые позволили бы им развивать дальнейшие контакты с другими конфессиями США. Эта часть американской “уммы” считает, что прибывающие в страну иммигранты должны пытаться принять американские обычаи, а не сохранять свои отличия от окружающего общества»¹.

Действительно, даже среди мусульман зрелого возраста, родившихся в мусульманских странах, а затем иммигрировавших в США, обосновавшихся там, обретших там новую родину, имеется огромное число людей, не видящих никаких проблем в сосуществовании понятий «исламских» и ценностей «американских»; они не находят противоречий в том, чтобы быть убежденным последователем ислама, практикующим, набожным, но в то же время быть социально активным, вести себя как настоящий американец, имеющий гражданскую позицию и не боящийся с нею выступать, отстаивать свои права, в том числе, право на свободу вероубеждения.

Различие в религиозных убеждениях и взглядах на жизнь не означает, что у американцев-мусульман и представителей других вероисповеданий, атеистов нет «точек соприкосновения», нет общих проблем, от которых страдают все, вне зависимости от религиозных убеждений. Один из таких наболевших вопросов — это опасности т. н. «исламизма», радикализма, присущего некоторым внутриисламским течениям. Именно угроза экстремистского поведения и воспроизводство радикальных идей беспокоит демократическое американское общество во всём его конфессиональном разнообразии.

¹ Сулова М. Н. Мусульманская община в США: проблемы адаптации // Общественные науки и современность. 2011. № 6. С. 129.

Опросы, проведенные Рев-центром в 2017–2018 гг., продемонстрировали, что большинство американцев-немусульман считают религиозный экстремизм одной из ключевых угроз общественной и глобальной безопасности, и такое же количество их сограждан — последователей ислама — разделяют эти опасения, назвав «радикальный исламизм» угрозой самому исламу, бросающим тень недоверия на всю мусульманскую общину.

Итак, согласно опросу Рев-центра, примерно восемь из десяти американских мусульман (82%) заявили, что они либо очень (66%), либо в некоторой степени (16%) обеспокоены экстремизмом, прикрывающимся знаменами ислама. Практически такие же показатели и по остальным категориям населения. Лишь 17% мусульман США и 15% американцев-немусульман говорят, что они «не слишком» или «совсем не обеспокоены» экстремизмом, в основе которого лежат псевдорелигиозные убеждения.

В то же время высок уровень обеспокоенности американцев по поводу угроз внутреннего экстремизма, радикальных религиозных группировок, угрожающих самой стране. Около семи из десяти мусульман (71%) ответили, что они хотя бы в некоторой степени обеспокоены угрозой религиозного экстремизма в США. Как и в случае с глобальным экстремизмом, уровень озабоченности американцев-мусульман по поводу экстремизма внутри Соединенных Штатов практически равен подобному среднему значению по стране (70%).

Однако обеспокоенность угрозами неравнозначна ощущению реальных рисков: только 17% опрошенных американцев-мусульман подтвердили, что среди местных последователей ислама имеется значительная (6%) или незначительная (11%) поддержка экстремизма. Большинство же считает, что мусульманская община не поддерживает и осуждает экстремистские идеи, искусственно связываемые с учением ислама (43%). Это, кстати, достаточно резко контрастирует с мнением американцев-немусульман. Представители других религий, участвовавшие в опросах, считают, что среди мусульман, живущих в США, достаточно высока поддержка экстремистских религиозных взглядов (35%)¹.

Американцы-мусульмане также отличаются от широкой общественности в своих взглядах на спецоперации «под прикрытием» и другие действия правоохранительных органов по предупреждению либо раскрытию террористических заговоров. Четверо из десяти мусульман (39%) утверждают, что, как правило, сотрудники правоохранительных

¹ *Abdo, G. Like most Americans, U.S. Muslims concerned about extremism in the name of Islam // Pew Research Center. 2017, Aug 14th. [Electronic resource] // URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/08/14/like-most-americans-u-s-muslims-concerned-about-extremism-in-the-name-of-islam/> (date recourse: 10.04.2020).*

органов арестовывали лиц, представляющих реальную угрозу, а если арестованные и оказывались мусульманами, то религиозная принадлежность не являлась причиной их ареста. Тем не менее более 30% опрошенных утверждают, что такие аресты в основном касались людей, которые «были либо оговорены», либо «арестованы правоохранительными органами ввиду своей конфессиональной принадлежности» (или в силу внешнего вида, образа жизни), хотя «в действительности не представляли реальной угрозы».

Американцы, не придерживающиеся ислама, менее разделены по этому вопросу: 62% взрослого населения США утверждает, что в вышеназванных ситуациях арест лиц, подозреваемых в организации или подготовке террористических акций, в основном был объективным, они действительно представляли собой общественную опасность. В то время как менее 20% заявили, что полицейские в основном задерживали людей по субъективным принципам, интуитивно руководствуясь известными стереотипами, хотя арестованные никакой угрозы не представляли.

Интересны результаты распределения мнений и по некоторым другим вопросам. Например, вопрос «Существуют ли обстоятельства, при которых преследование или убийство мирных жителей может быть оправдано целью продвижения политической, социальной или религиозной доктрины?» — здесь мнение американцев-мусульман совпало с позицией среднестатистической. Примерно восемь из десяти мусульман (84%) ответили, что такая тактика редко (8%) или никогда (76%) не может быть оправдана. Доля мусульман, считающих, что подобная практика часто или иногда может быть оправдана (12%), аналогична показателю среди американцев-немусульман (14%). Практически такое же равенство в процентных показателях установилось и по вопросу допустимости преследования гражданских лиц по политическим, социальным или религиозным мотивам: 82% мусульман и 80% представителей иных религиозных групп убеждены, что такая практика никогда и ничем не может быть оправдана.

Вопросы дискриминации по религиозным признакам (подробнее мы рассмотрим их в следующей части исследования. — *Примеч. А. М.*) остаются в большей степени беспокоящими американское общество, в том числе — его мусульманскую часть. По результатам повторных замеров, проведенных Рев-центром во второй половине 2018 года, три четверти опрошенных мусульман-американцев заявили, что в США сохраняется высокий уровень дискриминации их братьев по вере (74%); среди немусульман этот показатель равен 68%. Последователи ислама, живущие в США на постоянной основе, отмечают также высокий уровень дискриминации и в отношении иных групп

лиц: латиноамериканцев (62%), представителей нетрадиционных сексуальных ориентаций (56%), евреев (33%). Выше, чем среднестатистический, процент мусульман, утверждающих, что в настоящее время сохраняется серьезная дискриминация темнокожих американцев (71% против 59% в целом по стране).

Авторы опросов также попросили респондентов-мусульман обозначить наиболее важную проблему, стоящую сегодня перед мусульманской общиной США. Чаще всего ответы касались вопросов дискриминации или преследований по религиозному признаку, неправильных представлений в американском обществе об исламе и мусульманах. Интересно, что 9 из 10 мусульман, родившихся в Соединенных Штатах (в том числе 96% темнокожих представителей ислама), утверждают, что в стране высок показатель дискриминации мусульман, в то время как такой же позиции придерживаются лишь 65% их единоверцев, имеющих иностранное происхождение¹.

Возвращаясь к теме консолидации некоторой части американских мусульман под знаменами т. н. «демократического халифата», хотелось бы отметить, что подобные настроения не прошли мимо внимания американской общественности. В ультраправых кругах Америки уже не первый год звучит тема «ползучего шариата». Она отражает страх того, что исламский закон будет распространяться по США вне зависимости от желания американцев; при этом дело доходит даже до утрирования: «ультраправые» опасаются, что мусульманская идея скрытого шариата может стать доминирующей и позволит добиться «облачения всех женщин в паранджу», а всех «прелюбодеев» и «неверных» отправить в ад:

«В этом сценарии американские мусульмане, составляющие всего 1% населения, будут следовать этой грандиозной схеме, потому что они здесь не ради свободы и возможностей, а для того, чтобы сформировать исламскую пятую колонну»² — такую мысль в 2016 году публично выразил известный американский альтернативно-консервативный политиктивист, представляющий Республиканскую партию, бывший старший советник президента США Дональда Трампа по политическим и стратегическим вопросам Стив Бэннон. По мнению колумниста газеты «New York Times» Мустафы Акёла (по совместительству — старшего научного сотрудника Центра исламских процессов и современности в Институте Катона), «те, кто более глубоко знаком с американскими мусульманами, меньшинством, которое гораздо

¹ Diamant, J., Podrebarac Sciupac, E., Mohamed B. Muslims more likely than Americans overall to say blacks lack equal rights in U.S. // Pew Research Center. 2017, Sep. 18th. [Electronic resource] // URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/09/18/muslims-more-likely-than-americans-overall-to-say-blacks-lack-equal-rights-in-u-s/> (date recourse: 10.04.2020).

² Akyol, M. The Creeping Liberalism in American Islam // NYT. 2019. Feb. 18th. P. 12.

лучше интегрировано в американское общество, чем некоторые их соотечественники-немусульмане, могут легко увидеть в словах Бэннона эдакую грязную фантазию, схожую с паранойей. Те, кто знаком с американской историей, также могут обнаружить в словах политика клевету, перекликающуюся с прецедентами «эпохи маккартизма» времен «холодной войны» и антикатолицизма XIX века».

Нынешний период президентства Дональда Трампа, характеризующийся пусть и незначительным, но все же возрастанием исламофобских настроений, ставит перед мусульманами США новые задачи. Однако «центр ответственности» смещается здесь с «традиционных мусульман», чье влияние зиждется на знаниях религиозных источников, к новой группе т. н. «социально ориентированных мусульман», более светских, лучше интегрированных в американское общество, пытающихся интерпретировать исламские идеи, разъяснить сущность этого учения широким массам на доступном им языке. При этом мусульманская община раскрывается как общность разнообразная, мультикультурная, где уживаются мусульмане-шииты и мусульмане-сунниты; женщины, не носящие хиджаб, но при этом верующие, считающие себя мусульманками; мусульмане — представители нетрадиционных сексуальных ориентаций и многие другие. Столкновение религиозных догматов с реальной действительностью при этом не скрывается, оно воспринимается как само собой разумеющееся. Американскому обществу демонстрируется, что мусульмане — это не какая-то закрытая группа «странных» или «подозрительных» личностей, а такие же люди, и что в этом сообществе — схожие проблемы, с которыми также сталкиваются и приверженцы других конфессий, например, конфликт интересов личности и требований религии.

Консервативно же настроенная часть мусульманского населения США по понятным причинам обеспокоена подобными «модернистскими» процессами, опасаясь необратимого «реформирования» ислама, отхода от традиционных принципов религии, что в свою очередь может вызвать неприятие, непризнание веры или апатию к ней.

Подобное столкновение интересов религиозного и либерального (демократического, в котором на первом месте «я», а не «мы»), приводит к трансформациям не только в общественной и культурной жизни общины, но и в ее политических предпочтениях. Тем не менее, и это удивительный факт, американцы-мусульмане в большинстве своем продолжают поддерживать именно Демократическую партию США.

Специалисты американского центра Эрасмус (Erasmus) отмечают продолжающийся крен политических взглядов мусульман «влево» — избиратели из числа последователей ислама заняли оборонительную позицию, склоняясь к либеральному лагерю:

«Молодые мусульмане-американцы стали более либеральными в отношении культурных вопросов, таких как, например, права трансгендеров, что мало совместимо с аргументами за «семейные ценности», которые жестко поставлены в исламе и за которые последовательно выступают республиканцы. В то же время это сближает «белых» мусульман с «темнокожими», которые традиционно поддерживают «левых»»¹.

Однако сами мусульмане США не спешат заявлять о серьезной либерализации исламской общины. Ее представители сегодня — это в некоторой степени политические кочевники, которые ищут внимания, реализации права на политический голос; в последнее время понимание и некоторое политическое «сочувствие» они находят именно в «левом» лагере. «Любой политик, который будет пытаться наладить диалог с мусульманской общиной, услышать голос мусульман Америки, будет оценен последними, обретет их симпатию и поддержку»², — заявил в одном из своих выступлений профессор Университета Кристофера (Ньюпорт, штат Род-Айленд), политолог Юссеф Шухуд. Отметим, что бывший участник президентской гонки 2020 Берни Сандерс снискал высокую поддержку среди американцев-мусульман не в последнюю очередь благодаря своей решительной позиции по правам палестинцев на свои исторические территории.

Однако политический поиск вносит определенные разногласия и в саму умму (мусульманскую общину). Американский избиратель-мусульманин будто бы сбит с толку, не всегда находит общие точки политического соприкосновения с братьями по вере. Зачастую причиной этого становится позиция или поведение США в различных странах Ближнего Востока и арабского мира в целом. Например, в то время как одна часть мусульманского населения «бушевала» по поводу государственного переворота в Египте в 2013 году, другая — одобряла поддержку американцами операции по свержению экс-президента Египта Мухаммеда Мурси; несколько лет спустя мусульмане Соединенных Штатов вновь разделились во мнениях по поводу неудавшегося государственного переворота в Турции в 2016 году и гражданской войны в Сирии. Это, по соображениям аналитика Фонда Нозля Хеллиера, стало отчасти результатом уже давно назревшего конфликта мнений относительно исламизма: «Одна из линий разлома в среде американской мусульманской интеллигенции лежит между теми, кто видит исламизм как основную норму политической жизни мусульман, и теми, кто философски

¹ Why American Muslims lean leftwards for 2020 // The Economist. 2019. Sep. 22nd. [Electronic resource] // URL: <https://www.economist.com/erasmus/2019/09/22/why-american-muslims-lean-leftwards-for-2020> (date recourse: 10.04.2020).

² Ibid.

противостоит ему, считает его слишком радикальным, неподходящим под американские реалии»¹.

Что же касается сближения мусульманской общины с лагерем демократов, то некоторые исследователи видят этот условный союз как «партнерство на основе общих невзгод», таких, как, например, укрепление т. н. «белого» консерватизма и давление Трампа (который однажды предложил ввести реестры мусульман в каждом штате) на различные меньшинства. По мнению же сотрудника аналитического центра Брукингского института Шади Хамида, непонимание, эффект взаимоотталкивания присутствует и между демократами и мусульманами: «Существует определенная напряженность между социальным консерватизмом некоторых мусульман и все более светским духом демократов. Однако на данном этапе и в преддверии выборов, противоречия уходят на второй план — резкий консерватизм республиканцев и риски того, что Белый дом вновь займет представитель правых, вынуждают демократов поддерживать чаяния американцев-мусульман. Электорат есть электорат. Мусульмане же придерживаются такой позиции: “Какими бы светскими ни были демократы, у нас есть демократы, поддерживающие нас!”»²

1.2. Ислам: религия или политическая идеология?

Тем временем мусульманская община в США продолжает развиваться. Процветает общественный активизм, группы мусульманских активистов создают альянсы с другими сообществами, что позволяет им напрямую участвовать в определении, к примеру, социальной или культурной политики, начиная с малого — с собственного округа. Особое внимание уделяется вопросам нравственности и воспитания подрастающего поколения — проблема, актуальная прежде всего для больших городов, в которых рамки дозволенного, нравственные границы стираются.

Чувствуя, что находятся под прицелом, а зачастую и под политическим давлением, американские мусульмане уходят в политику. Такие группы, как «Проект плюрализма», поддерживают и обучают десятки кандидатов-мусульман, которые пытаются баллотироваться на выборные должности, в одном только Мэриленде. В Палате представителей штата Миннесота можно увидеть американку

¹ Asma T. Uddin. When Islam Is Not a Religion: Inside America's Fight for Religious Freedom. Pegasus Books, NYC, 2018. Pp. 110–113.

² What U. S. Religious Liberty Means — Especially When It Comes To Islam // NPR News. 2020. Feb. 4th. [Electronic resource] // URL: <https://www.npr.org/2020/02/04/802737749/what-u-s-religious-liberty-means-especially-when-it-comes-to-islam> (date recourse: 10.04.2020).

сомалийского происхождения, носящую хиджаб и активно защищающую интересы избирателей своего округа. Мусульмане баллотируются в губернаторы, заседают в федеральном конгрессе США. Такая политическая активность не всегда вызывает положительную реакцию местного политического истеблишмента.

В одном из своих интервью известный американский исследователь ислама, автор нашумевшей книги «Когда ислам не является религией: внутренняя борьба Америки за религиозную свободу» (“When Islam Is Not a Religion: Inside America’s Fight for Religious Freedom”) Асма Удин заявила, что в настоящее время среди обитателей Белого дома все больше тех, кто считает, что «ислам более не является религией. Они называют его опасной политической идеологией. На этой почве скрыто продавливаются идеи, что мусульмане не имеют права на свободу исповедания «политизированной» религии»¹.

Если же ислам является не религией, а политической идеологией, как это пытаются преподнести в узких политических кругах, то он — по умолчанию — не может претендовать на защиту, которую американское законодательство предоставляет праву на свободу религиозного самовыражения. Консерваторы, подгоняя законодательство под собственные интересы, превращают право на свободу вероисповедания, защищенное и гарантированное первой поправкой к Конституции США, в еще одну жертву «партизанской поляризации»: «При этом современные мусульмане США, кажется, пытаются донести до американского общества такую мысль: “религиозная свобода защищает не наши убеждения — она защищает нас, людей, которые придерживаются этих убеждений. Право на свободу вероисповедания, на свободу религиозной мысли должно быть у верующих, а не у религии или убеждений”»².

Последователи ислама понимают, что по своей природе американская политическая система ориентирована на защиту меньшинств, в том числе религиозных³. В этой части у них есть немало возможностей защищать свои права, в том числе и религиозные, и политические, через институты общественного контроля. Второй ключевой момент связан с тем, что политическая система США, в том числе традиции американской политической культуры, «дает возможность религиозным общинам не просто вести активный диалог

¹ Asma T. Uddin. When Islam Is Not a Religion: Inside America’s Fight for Religious Freedom.

² Hamid, Sh. For religious American Muslims, hostility from the right and disdain from the left // The Washington Post. 2019. July, 25th. [Electronic resource] // URL: https://www.washingtonpost.com/outlook/for-religious-american-muslims-hostility-from-the-right-and-disdain-from-the-left/2019/07/25/7121e4ce-99e4-11e9-830a-21b9b36b64ad_story.html (date recourse: 10.04.2020).

³ Абдуллаев М. Х. Политическая система США: текущие проблемы и тенденции развития // Русская политология. 2018. № 8(3). С. 113.

с властью, защищая и отстаивая свои интересы, но и напрямую участвовать в политике»¹.

Интеграция мусульман в мультикультурное американское общество невозможна без их участия в политической повестке. В этом плане важно выделить еще одну особенность интеграции религиозных или национальных общин в американскую модель: иммиграция в США, выбор этой страны в качестве своей новой родины — это личный выбор каждого, и если мусульманам хочется жить в одной стране с протестантами, латиноамериканцами, республиканцами, представителями сексуальных меньшинств, то им придется уживаться со всем этим многоликим сообществом — именно таким, какое оно есть. Точно так же и немусульманскому американскому населению придется считаться с мусульманами и не удивляться, когда в Верховном суде США или в конгрессе мусульманин отстаивает права своих братьев по вере.

Смысл в том, что вписываться в единое американское общество каждому придется гармонично, не нарушая целостности «общего полотна»; в том числе это касается и вопросов отстаивания религиозных прав через политические притязания. И речь тут не о том, что ислам как религия начинает претендовать на превращение в политическую платформу². В связи с этим важно отметить, что некоторые мусульманские лидеры и ученые, живущие в США, пытаются перенести европейский опыт формирования амбивалентных теоретических концепций на американские реалии, построить модернистскую версию американского ислама, в котором политические основания ислама предлагается использовать для построения толерантных, терпимых форм взаимодействия мусульманской общины с остальным гражданским обществом, добавить прагматизма в отношения религиозного со светским. Это в свою очередь помогает американским мусульманам доказать своим согражданам, что они не имеют никаких радикальных планов построения особого «исламского мира» в Соединенных Штатах, что реформация ислама по-американски не предполагает объявления «войны с неверными»:

«Несмотря на остракизм мусульманских фундаменталистов, адаптация мусульман в западное общество все более привлекает внимание авторитетных ученых, политиков, общественных деятелей, стремящихся наладить контакты и даже сотрудничество со странами мусульманского мира»³.

¹ Сулова М. Н. Мусульманская община в США: проблемы адаптации // *Общественные науки и современность*. 2011. № 6. С. 124.

² Абдуллаев М. Х. Масс-медийный дискурс политизации ислама: к постановке проблемы // *Русская политология*. 2017. № 2(3). С. 118.

³ Нуриахметова Ф. М. Мусульманские общины США и Канады: современные миграционные вызовы // *Манускрипт*. Тамбов: Грамота, 2019. Т. 12. Вып. 10. С. 180.

Таким образом, через политические притязания, через поиск возможностей участия в политическом процессе выстраивается новая конфессиональная парадигма, основанная на идее отхода от исчерпавших себя фундаменталистских представлений ислама о государственном устройстве и взаимодействии политических институтов. Мусульманская община в связи с этим демонстрирует свою открытость для партнерства и с другими религиозными течениями, и в целом с либеральным, демократическим, устроенным по классической западной модели американским обществом, когда традиционные ценности ислама гармонично сосуществуют с традиционными американскими ценностями и понятиями, такими как соблюдение прав личности, толерантность, уважение прав женщин и детей, плюрализм мнений и ряд других.

Вместе с тем сложно не согласиться с мнением И. В. Шумиловой, которая, отмечая усиление давления «белого большинства» на мусульманское меньшинство, констатирует попытки отдалить приверженцев ислама от реальной политики:

«Мусульмане отреагировали на это общественное явление по двум направлениям: дистанцированием от групп единоверцев, придерживающихся радикальных взглядов, и резким повышением представительства мусульманских общин в законодательных органах власти. Отныне, похоже, тема «ислама и мусульман» становится постоянной в политической жизни США на разных уровнях — от муниципального до федерального»¹.

В то же время Шумилина указывает, «включение в политическую жизнь страны исламского фактора на фоне активной антимусульманской риторики — новый феномен в сегодняшней Америке... Теперь ...появление самоорганизующихся мусульманских групп на американской политической арене может стать стимулом для изменения дискурса предстоящей кампании по выборам президента в сравнении с кампанией 2016 года»².

Позволим себе не согласиться с последней позицией, так как мнение мусульманской общины США не то чтобы не воспринимается, — его практически не слышно на фоне громких политических баталий: ожесточенной борьбы республиканцев и демократов и, конечно же, внутрипартийной борьбы, праймериз, погони за благосклонностью каждого из штатов. Голос американцев-мусульман в американской политике пока еще рано обозначать как имеющий вес и должное представительство ввиду незначительной в процентном отношении популяции приверженцев ислама и отсутствия у них

¹ Шумилина И. В. Исламофобия в американском контексте. С. 76–83.

² Там же. С. 81–82.

серьезных рычагов политического давления, в том числе отсутствия сильного политического лобби, которое имеют, к примеру, представители американского иудаизма.

Тем не менее представители американского ислама продолжают покорять политические высоты. После исторических успехов женщин-конгрессменов Ильханы Омар и Рашиды Тлайб на серьезные выборные должности в 2020 году, например, в таких штатах, как Пенсильвания, Висконсин и Мичиган претендуют более 25 мусульман. В 2019 году из 94 кандидатов-мусульман 46 победили на выборах различного уровня (данные бостонской группы компаний по защите политических интересов «Jetpac». — *Примеч. А. М.*). Как правило, указанные штаты относятся к «колеблющимся», и социологические исследовательские центры всерьез ожидают, что предпочтения мусульман в этих штатах могут оказать значительное влияние на исход избирательных кампаний. Более того, политической поддержкой последователей ислама в этих штатах в ноябре, на президентских выборах, очень надеются заручиться демократы.

Еще одна тактика, стоящая за политической мобилизацией мусульман, заключается в противодействии исламофобской риторике и скрытой антимусульманской политике, которые негативно влияют на моральной климат в общине. Так, в 2018 году в северо-западных штатах была развернута очевидная широкомасштабная исламофобская кампания против нескольких кандидатов, баллотировавшихся в легислатуры штатов.

И тем не менее в самих США считается, что мусульманскую общину крайне сложно мобилизовать, когда дело доходит до политической активности, особенно в период избирательных кампаний¹, что часто приводит и к проигрышам кандидатов-мусульман, и в целом к разочарованию в состоятельности политического голоса американского ислама, к сомнениям в готовности мусульманской общины участвовать в большой политике.

* * *

Во второй части исследования мы остановимся на совокупности проблем, связанных с функционированием мусульманской общины в США: прежде всего это вопросы дискриминации и исламофобии; также подробно будет рассмотрен вопрос о жизни и текущих проблемах темнокожего населения, исповедующего ислам.

¹ Umar A Farooq. Can Muslims become strong voice in American politics? // Middle East Eye, 2020. Jan. 2nd. [Electronic resource] // URL: <https://www.middleeasteye.net/news/confidence-american-muslims-are-continuing-build-their-political-ground-2020> (date recourse: 10.04.2020)]

Литература

Abdo G. Like most Americans, U. S. Muslims concerned about extremism in the name of Islam // Pew Research Center. 2017, Aug 14th.

Akyol M. The Creeping Liberalism in American Islam // NYT. 2019. Feb. 18th. P. 12.

Asma T. Uddin (2018) When Islam Is Not a Religion: Inside America's Fight for Religious Freedom, New York: Pegasus Books. 336 p.

Diamant J., Podrebarac Sciupac, E., Besheer, M. Muslims more likely than Americans overall to say blacks lack equal rights in U.S. // Pew Research Center. 2017. Sep. 18th.

Besheer M. New estimates show U. S. Muslim population continues to grow // Pew Research Center. 2018, Jan 3rd.

Besheer M., Podrebarac Sciupac, E. The share of Americans who leave Islam is offset by those who become Muslim // Pew Research Center. 2018. Jan 26th.

Hamid, Sh. For religious American Muslims, hostility from the right and disdain from the left // The Washington Post. 2019. July, 25th.

U. S. Muslims are religiously observant, but open to multiple interpretations of Islam // Pew Research Center. 2017. Aug 14th.]

Umar A Farooq. Can Muslims become strong voice in American politics? // Middle East Eye. 2020. Jan. 2nd.]

What Americans Really Think / American Muslim Institution, New America Foundation. Washington, DC, 2018.

What U. S. Religious Liberty Means — Especially When It Comes To Islam // NPR News. 2020. Feb. 4th.]

Why American Muslims lean leftwards for 2020 // The Economist. 2019. Sep. 22nd.

Абдуллаев М. Х. Масс-медийный дискурс политизации ислама: к постановке проблемы // Русская политология. 2017. № 2(3). С. 118–126.

Абдуллаев М. Х. Политическая система США: текущие проблемы и тенденции развития // Русская политология. 2018. № 8(3). С. 112–119.

Никольская Г. К. Государственная иммиграционная политика США. М.: ИМЭМО РАН, 2015. 115 с.

Нуриахметова Ф. М. Мусульманские общины США и Канады: современные миграционные вызовы // Манускрипт. Тамбов: Грамота, 2019. Т. 12. Вып. 10. С. 180. С. 178–185.

Суслова М. Н. Мусульманская община в США: проблемы адаптации // Общественные науки и современность. 2011. № 6. С. 123–131.

Шумилина И. В. Исламофобия в американском контексте / Мировая экономика и международные отношения. 2019. Т. 63. № 11. С. 76–83.

References

- Abdo G. (2017). Like most Americans, U. S. Muslims concerned about extremism in the name of Islam. *Pew Research Center*. 14.08.2017.
- Akyol M. (2019). The Creeping Liberalism in American Islam. *NYT*. 18.02.2019.
- Asma T. Uddin (2018) *When Islam Is Not a Religion: Inside America's Fight for Religious Freedom*. New York: Pegasus Books. 336 p.
- Diamant J., Podrebarac Sciupac E., Besheer M. (2017). Muslims More Likely than Americans Overall to Say Blacks Lack Equal Rights in U. S. *Pew Research Center*. 18.09.2017.
- Besheer M. (2018). New Estimates Show U. S. Muslim Population Continues to Grow. *Pew Research Center*. 03.01.2018.
- Besheer M., Podrebarac Sciupac E. (2018). The Share of Americans Who Leave Islam Is Offset by Those Who Become Muslim. *Pew Research Center*. 26.01.2018.
- Hamid Sh. (2019). For Religious American Muslims, Hostility From the Right and Disdain From the Left. *The Washington Post*. 25.07.2019.
- U. S. Muslims Are Religiously Observant, But Open to Multiple Interpretations of Islam (2017). *Pew Research Center*. 14.08.2017.
- Umar A Farooq (2020). Can Muslims Become Strong Voice in American Politics? *Middle East Eye*. 02.01.2020.
- What Americans Really Think (2018). *American Muslim Institution, New America Foundation*. Washington, DC: 2018.
- What U. S. Religious Liberty Means — Especially When It Comes To Islam (2020). *NPR News*. 04.02.2020.
- Why American Muslims Lean Leftwards for 2020. *The Economist*. 22.09.2019.
- Abdullaev M. H. (2017) Mass-medijnyj diskurs politizacii islama: k postanovke problem [An Outline on Mass Media Discourse of Politicization of Islam]. *Russkaja politologija*. 2017. No. 2(3). Pp. 118–126
- Abdullaev M. H. (2018). Politicheskaja sistema SShA: tekushhie problemy i tendencii razvitija [The Political System of the United States: Current Problems and Tendencies of Development]. *Russkaja politologija*. 2018. Vol. 8(3). Pp. 112–119.
- Nikol'skaja G. K (2015). *Gosudarstvennaja immigracionnaja politika SShA* [The State Immigration Policy of the United States of America]. Moscow: IMJeMO RAN. 115 p.
- Nuriahmetova F. M. (2019). Musul'manskie obshhiny SShA i Kanady: sovremennye migracionnye vyzovy [Nowadays Migration Defiance and Muslim Communities of the USA and Canada]. *Manuskript*. Vol. 12. No. 10. Pp. 178–185.

Suslova M. N. (2011). Musul'manskaja obshhina v SShA: problemy adaptacii [The Muslim Community of the United States of America and Its Adaptation]. *Obshhestvennye nauki i sovremennost'*. 2011. No. 6. Pp. 123–131.

Shumilina I. V. (2019). Islamofobija v amerikanskom kontekste [The Islamophobia in American Context]. *Mirovaja jekonomika i mezhdunarodnye otnoshenija*. 2019. Vol. 63. No. 11. Pp. 76–83.

MUSLIM COMMUNITY OF THE PRESENT-DAY USA: LOOKING FOR SELF-IDENTITY IN THE MULTICULTURAL SOCIETY (PART ONE)

Abstract. This article is devoted to the current socio-political processes experienced by the Muslim community in the United States of America. The author studies the process of harmonious integration by Muslim Americans into American society, the search for possible correlations between the religious and secular parts of society, and the requirements of Islam in the face of democratic values. The author pays special attention to the issues of self-determination for Islam adherents, including their political search, and attempts to gain a powerful voice in the most important political events.

The article analyzes such aspects of American Muslims life as, interaction with representatives of other faiths, discrimination and Islamophobia, and the Islamic religious worldview of black Muslims. The author focuses on problematic discourse. Using methods of analysis, deduction, as well as methods of included observation, the author shows a modern picture of American Muslim life, and also makes important conclusions and predictions regarding their future in a rapidly changing multicultural American society.

Keywords: Islam, Muslims, USA, religious identity, political processes, religious community.

Murad H. Abdullaev,

Cand. Sci. (Philol.),

Junior partner, Agency for Strategic Communications (Bld. 10, 17,
Dukhovskoy Lane, Moscow, 115191, Russian Federation).

E-mail: m.abdullaew2010@yandex.ru



ИСЛАМ И ОБРАЗОВАНИЕ





26.00.01 Теология

УДК 372.83

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-205-218



А. И. Маточкина

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

Д. В. Уланова

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

ИНФОРМАЦИОННО-КОММУНИКАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В ОБРАЗОВАНИИ НА ПРИМЕРЕ ОНЛАЙН-КУРСА «ИСЛАМ: ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, ПРАКТИКА»

МАТОЧКИНА Анна Игоревна —

канд. филос. наук, ст. преп. каф. философии и культурологии
Востока Института философии СПбГУ, сотр. науч. лаб. по анализу
и моделированию социальных процессов СПбГУ.
(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).
E-mail: a.matochkina@spbu.ru

УЛАНОВА Дарья Владимировна —

канд. ист. наук, ассистент каф. арабской филологии Восточного факультета СПбГУ,
сотр. науч. лаб. по анализу и моделированию социальных процессов СПбГУ.
(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).
E-mail: d.ulanova@spbu.ru

Аннотация. В статье рассматривается применение информационно-коммуникационных технологий в подготовке специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама на Восточном факультете Санкт-Петербургского государственного университета на примере онлайн-курса «Ислам: история, культура, практика». Этот курс используется как студентами для закрепления и углубления полученных знаний в рамках учебного

процесса, так и широкой аудиторией для знакомства с основами ислама и понимания особенностей бытования этой религии. Кроме того, в статье поднимается вопрос о перспективах применения массовых открытых онлайн-курсов в системе российского образования, поскольку дистанционное и электронное обучение постепенно становится дополнением к традиционным его формам, и активное производство онлайн-курсов позволяет говорить об их использовании для повышения компетентности обучающегося, модернизации учебного процесса, популяризации научного знания и увеличения целевой аудитории.

Ключевые слова: дистанционное обучение, электронное обучение, онлайн-курсы, массовые открытые онлайн-курсы, СПбГУ, история и культура ислама.

Для цитирования: Маточкина А. И., Уланова Д. В. Информационно-коммуникационные технологии в образовании на примере онлайн-курса «Ислам: история, культура, практика» // Ислам в современном мире. 2020; 2: 205–218;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-205-218

Статья поступила в редакцию: 29.05.2020

Статья принята к публикации: 22.06.2020

В условиях пандемии и перехода вузов на дистанционное обучение появилась возможность лучше понять преимущества и недостатки обращения современной системы образования к дистанционному и электронному обучению. Дело в том, что зарубежные университеты стали разрабатывать массовые открытые онлайн-курсы (МООК) еще в 2012 г. Целью внедрения онлайн-курсов в систему образования было применение инноваций в обучении, предоставление более гибких возможностей обучающимся, расширение аудитории и популяризация вуза¹. Несмотря на изначальное отставание России в этой области от стран Европы и США, со временем оно было компенсировано, и интеграция онлайн-курсов в образовательный процесс уже в 2016–2018 гг. происходила практически одновременно².

Проведение учебных занятий в университетах в дистанционной форме показало, что говорить о полном переходе на дистанционное и электронное обучение нецелесообразно, поскольку ничто не заменит живого общения преподавателей и студентов. В то же время онлайн-курсы могут использоваться как качественное дополнение к традиционному

¹ Захарова У. С., Танасенко К. И. МООК в высшем образовании: достоинства и недостатки для преподавателей // Вопросы образования / Educational Studies. Moscow. 2019. № 3. С. 177.

² Там же. С. 181.

обучению. Однако опасения сохраняются и продолжаются разговоры о том, что занятия в университетах перейдут в режим онлайн, а это, как предупреждает известный итальянский философ Джорджо Агамбен, будет означать «конец коллективности как формы жизни»¹.

Но прежде чем говорить о сложившейся практике дистанционного обучения, необходимо определиться с понятиями, с ним связанными. Так, само дистанционное обучение, на которое перешли средние и высшие учебные заведения в условиях пандемии, — это «организация образовательной деятельности с применением дистанционных образовательных технологий, предполагающих использование средств информационно-телекоммуникационной инфраструктуры для передачи информации и опосредованного синхронного или асинхронного взаимодействия обучающихся и педагогических работников»². То есть по сути это то же традиционное образование, но осуществляемое на расстоянии посредством таких ресурсов для проведения онлайн-конференций, как, например, Zoom, Skype, Discord. Эти и аналогичные ресурсы позволяют не только читать лекции, но и проводить семинары. Студенты могут выступать с презентациями и дискутировать по темам курса. Однако такое образование может быть дополнено в том числе и включением онлайн-курсов в процесс обучения.

«Онлайн-курс — это вид электронного обучения (которое в свою очередь может характеризоваться как вид дистанционного обучения. — А. М., Д. У.), то есть организованный целенаправленный образовательный процесс, построенный на основе педагогических принципов, реализуемый на основе технических средств современных информационных (в т. ч. информационно-коммуникационных) технологий и представляющий собой логически и структурно завершенную учебную единицу...»³ Массовые открытые онлайн-курсы (МООК), которые так активно внедряются в учебную систему вузов — это один из видов онлайн-курсов, отличающийся открытым доступом к материалам курса, позволяющим всем желающим освоить их в минимально необходимом или достаточном для изучения предмета объеме.

Цель онлайн-курсов — обеспечить реализацию концепции непрерывного образования, предполагающей индивидуальную траекторию обучения и формирование способностей к самоорганизации и самообразованию⁴. Еще в 2014 г. МООК были названы ЮНЕСКО в числе 30 перспективных тенденций в развитии образования до 2028 г.,

¹ Агамбен Дж. Реквием по студентам. [Электронный ресурс] // URL: <https://centerforpoliticalanalysis.ru/position/read/id/rekviem-po-studentam> (дата обращения: 04.06.2020).

² Гречушкина Н. В. Онлайн-курс: определение и классификация // Высшее образование в России. 2018. № 6. С. 126.

³ Там же. С. 127.

⁴ Там же. С. 126.

поскольку они способствуют демократизации процесса образования, а также преодолению территориальных и временных барьеров¹.

В русле общемировых тенденций в 2015 г. в России была запущена Национальная платформа открытого образования (<http://openedu.ru/>), на которой размещаются онлайн-курсы ведущих вузов страны, таких как Национальный исследовательский технологический университет МИСиС, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Московский физико-технический институт, Уральский федеральный университет и Национальный исследовательский университет ИТМО². На сайте проекта говорится о высоких требованиях, предъявляемых к размещаемым курсам. Все они «разрабатываются в соответствии с требованиями федеральных государственных образовательных стандартов; соответствуют требованиям к результатам обучения образовательных программ, реализуемых в вузах; особое внимание уделяется эффективности и качеству онлайн-курсов, а также процедурам оценки результатов обучения»³. Сейчас на платформе размещено 589 курсов.

Санкт-Петербургский государственный университет уделяет большое внимание разработке онлайн-курсов по ведущим учебным дисциплинам. Так, для разработки онлайн-курсов было открыто подразделение — Центр развития электронных образовательных ресурсов (<https://online.spbu.ru>), цель которого заключается в предоставлении знаний всем желающим в удобное время и в любой точке мира⁴. Подготовленные подразделением курсы представлены как на сайте центра, так и на Национальной платформе открытого образования.

Стоит отметить, что Санкт-Петербургский государственный университет внедряет дистанционные образовательные технологии уже давно. Так, еще в 2007 г. в режиме видеоконференцсвязи с Университетом г. Турку был прочитан блок лекций в рамках программы Mutual Educational Program in East Asian Studies in the form of Video-Conference via Internet Connection⁵. В итоге проведение лекционных и семинарских

¹ Титова С. В. МООК в российском образовании // Высшее образование в России. 2015. № 12. С. 145.

² Титова С. В. МООК в российском образовании. С. 147.

³ О проекте «Национальная платформа открытого образования». [Электронный ресурс] // URL: <https://npood.ru/about> (дата обращения: 10.05.2020).

⁴ Центр развития электронных образовательных ресурсов. [Электронный ресурс] // URL: <https://online.spbu.ru/o-centre/> (дата обращения: 10.05.2020).

⁵ Берникова О. А. Система дистанционного обучения восточным языкам: история зарождения и опыт внедрения. [Электронный ресурс] // URL: <http://old.journal.spbu.ru/2007/17/7.shtml> (дата обращения: 10.05.2020).

занятий в режиме видеоконференцсвязи в сотрудничестве с зарубежным вузом стало хорошей традицией: с 2017 по 2019 гг. на Восточном факультете в сотрудничестве с Мичиганским и Казанским федеральными университетами были успешно реализованы такие курсы, как «Идейный мир ислама», «Мусульманский мистицизм. Суфизм во времени и пространстве», «Ислам в России»¹.

Также, учитывая тенденции в области развития информационно-коммуникационных технологий, и принимая во внимание все плюсы онлайн-обучения, на базе одного из основных курсов программы подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама на Восточном факультете СПбГУ — «Ислам: история, культура и практика» — был подготовлен онлайн-курс с одноименным названием.

В основу курса была положена рабочая программа учебной дисциплины «Ислам: история, культура и практика» и учебно-методическое пособие с таким же названием². Таким образом, данный онлайн-курс представляет модель онлайн-курсов, получившую название икс-МООК³, которая предполагает, что материал курса создается и предоставляется авторами, ведется и контролируется тьюторами и предполагает отношение к обучаемому как к объекту образовательной деятельности⁴.

Разработка курса включала несколько этапов. Первый этап предполагал выбор основных тем курса — модулей, уроков в каждом из них, а также дополнительных материалов. В частности, было решено, что каждый урок завершается тестом на 34 вопроса для самопроверки, а в конце каждого модуля помещается глоссарий и список рекомендуемой литературы по теме модуля, позволяющий желающим углубить полученные знания самостоятельно. На втором этапе разрабатывался контент курса. Тематически наполнялись модули, создавались презентации, глоссарии, списки рекомендуемой литературы, готовились материалы для записи видеолекций. На третьем этапе происходила непосредственно запись лекций. На четвертом этапе готовились подстрочники к каждой видеолекции, редактировались глоссарии, шла подготовка тестов для каждого урока и тест для каждого модуля, оценка за который (в отличие от теста после каждого урока) становилась частью итоговой оценки. Последний этап подготовки включал контроль и редактуру материалов уже непосредственно на самой платформе.

¹ Маточкина А. И., Уланова Д. В. Дистанционные образовательные технологии в программах подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама // Инновации и традиции в арабистике и исламоведении: сборник статей в честь профессора Олега Ивановича Редькина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2019. С. 311.

² Кныш А. Д., Маточкина А. И. Ислам: история, культура и практика. Вводный курс: учебное пособие. СПб.: Изд-во «Президентская библиотека», 2015.

³ Вьюшкина Е. Г. Массовые открытые онлайн-курсы: теория, история, перспективы // Известия Саратовского ун-та. Новая серия. Серия: «Философия. Психология. Педагогика». 2015. Т. 15. Вып. 2. С. 79.

⁴ Титова С. В. МООК в российском образовании. С. 145.

Основная цель курса — дать целостное представление об истории, культуре и практике ислама; ознакомить с общим кругом источников и историографией по изучаемой теме, а также с основными проблемами периодизации истории ислама; обучить общим навыкам исторического и религиоведческого анализа. Кроме того, курс готовит студентов к восприятию специальных, углубленных курсов по истории, культуре и практике ислама.

Продолжительность курса составляет десять недель, каждая из которых посвящена рассмотрению какой-либо темы, связанной с исламом: 1. Аравия в доисламский период; 2. Коран и начало ислама; 3. Основные источники вероучения и права. Формирование основных школ исламского права; 4. Религия и политика в раннем мусульманском государстве; 5. Первые мусульманские династии; 6. Аскетические и мистические движения в исламе (суфизм); 7. Арабо-мусульманская философия: калам и фалсафа; 8. Религиозная политика «пороховых империй» Нового времени. Мир ислама в эпоху модерна и европейской колониальной экспансии; 9. Повседневный ислам: базовые принципы и практики ислама; 10. Искусство ислама и религиозная архитектура.

Каждый модуль подразделяется на несколько уроков. В конце каждого урока даются вопросы для самопроверки в форме теста. В конце каждого модуля есть задания, результаты выполнения которых суммируются и составляют часть итоговой оценки. Студент также получает баллы за прохождение итогового экзамена. Для получения сертификата нужно набрать не менее 70 баллов.

Поскольку все курсы, размещенные на Национальной платформе открытого образования, разработаны в соответствии с государственными образовательными стандартами, полученный сертификат может быть использован при поступлении в магистратуру (за него к портфолио начисляют десять дополнительных баллов), а также позволяет перезачесть курс в любом вузе.

Курс создан при участии ведущих специалистов по истории и культуре ислама, таких как М. Б. Пиотровский, доктор исторических наук, академик РАН, член РАН, генеральный директор Государственного Эрмитажа, декан Восточного факультета СПбГУ; Е. А. Резван, доктор исторических наук, профессор, заместитель директора Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН; А. Д. Кныш, профессор исламоведения Мичиганского университета, руководитель Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов СПбГУ.

Несомненным преимуществом курса можно считать то, что ряд лекций был прочитан на экспозициях Государственного Эрмитажа и Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН.

Важным элементом курса является форум, обеспечивающий обратную связь преподавателей онлайн-курса и его слушателей. Он позволяет

разъяснять вопросы, которые остались непонятными в ходе прослушивания лекций, а также создает атмосферу «живого» общения преподавателя и студента, дает возможность студенту быть услышанным, а преподавателю — понять, какие темы или вопросы курса могут требовать доработки. В случае если преподаватель планирует готовить новые онлайн-курсы в будущем, как, впрочем, и читать аналогичный курс традиционно в аудитории, такой форум позволяет выявить слабые места и устранить недостатки. Форум в некоторой степени сглаживает один из изъянов, который чаще всего называют при характеристике онлайн-курсов, а именно: «отсутствие очного взаимодействия с обучающимися, в том числе чувство говорения в пустоту при видеозаписи лекций, отсутствие немедленного ответа со стороны студентов и недостаток реакции студентов...»¹

Онлайн-курс «Ислам: история, культура, практика» был впервые запущен на Национальной платформе открытого образования 15 октября 2017 года и с тех пор повторялся уже шесть раз. За это время курс прослушали более 10000 учащихся.

Стоит отметить, что курс будет особенно интересен тем, кто мало знаком с исламом и сложившейся на его основе мусульманской цивилизацией. Он даст слушателю в руки «карту», позволяющую понять, в каком направлении стоит двигаться при желании дальнейшего изучения предмета — для этого есть основные темы курса и список литературы для изучения. Вместе с тем он будет интересен и тем, кто хочет понять академический подход к изучению ислама и арабо-мусульманской культуры. И если студентам Восточного факультета СПбГУ этот подход хорошо знаком, то просто заинтересованным людям, стремящимся к расширению кругозора, он поможет взглянуть на казалось бы известные темы (сюжеты) под иным углом.

Помимо Национальной платформы информация о курсе и возможность записаться на него есть на сайте Центра развития электронных образовательных ресурсов СПбГУ: <http://online.spbu.ru>. Курсы на Национальной платформе открытого образования находятся в открытом доступе (нужно только вовремя на них записаться) и не имеют формальных требований к базовому уровню образования.

Исследователи достоинств и недостатков МООК, как правило, говорят о способах включения онлайн-курсов в традиционный формат обучения. В частности, выделяют три типа интеграции. Первый тип предполагает, что студенты смотрят лекционную часть курса в формате онлайн вместо очного посещения занятий, в то время как семинары сохраняются в традиционном формате. Второй тип

¹ Захарова У. С., Танасенко К. И. МООК в высшем образовании: достоинства и недостатки для преподавателей. С. 180.

интеграции предполагает замену части очных курсов образовательной программы на MOOK, то есть это фактический перенос очного курса в онлайн-формат. Есть еще третий вариант, когда все курсы читаются в формате MOOK, но это уже будет отдельная учебная программа, например, магистерская, с самого начала разработанная таким образом¹.

В российских университетах практика включения MOOK в учебный процесс пока не получила широкого распространения. Тем не менее в вузах имеются случаи, когда какой-нибудь курс, как правило общеобразовательный, полностью переносится в онлайн-формат.

Онлайн-курс «Ислам: история, культура, практика» используется студентами Восточного факультета, обучающимися по программе «Исламоведение», профиль «История и культура ислама» для закрепления и дополнения пройденного материала, а также теми студентами, у кого этого курса нет в учебной программе, но для кого он тематически близок другим изучаемым дисциплинам.

В условиях перехода на дистанционное обучение не было необходимости заменять курс «Ислам: история, культура и практика» одноименным онлайн-курсом, поскольку занятия шли в формате лекций и семинаров на платформах для проведения онлайн-конференций, таких как Zoom и Skype. Если говорить о гуманитарных предметах, предполагающих чтение лекций и выступление студентов с докладами/презентациями, а также обсуждение прочитанной к семинарским занятиям литературы и ответов на вопросы, то этих платформ вполне достаточно. Однако существуют некоторые ограничения. Так, публичная версия Skype ограничивает одновременное количество участников 25 пользователями, однако, в отличие от бесплатной версии Zoom, в Skype сеанс связи может продолжаться до 4 часов, тогда как в Zoom только 40 минут, после чего нужно переподключаться. Правда, этот вопрос был решен некоторыми вузами покупкой платной версии, в которой такого временного лимита нет. Ввиду растущего успеха Zoom, Skype пообещал увеличить одновременное количество участников до 50². Исследователи, сравнивающие две платформы, отмечают, что Zoom работает более стабильно, чем Skype, у него больше возможностей для более гибкого общения с участниками и есть интерактивная доска, что дает возможность разнообразить проведение занятий и все же несколько отойти от классической формы их проведения. Кроме того, формат Zoom удобен для проведения языковых классов. Если

¹ Семенова Т. В., Вилкова К. А. Типы интеграции массовых открытых онлайн-курсов в учебный процесс университетов // Университетское управление: практика и анализ. 2017. Т. 21. № 6. С. 116–118.

² Групповая видеосвязь в Skype. [Электронный ресурс] // URL: https://www.webmeetings.ru/tags/grupповaja_videosvjaz_v_skype/ (дата обращения: 04.06.2020).

говорить о кибербезопасности, то в этом отношении обе платформы достаточно плохо защищены¹.

Однако в целом обе платформы позволяют проводить занятия в дистанционном формате, демонстрировать презентации, обсуждать вопросы, задаваемые студентами как вслух, так и в чате. Вместе с тем некоторые преподаватели, которые уже успели поделиться своими впечатлениями от проведения лекций и семинаров в таком режиме, сообщают о сложности чтения полуторачасовой лекции без непосредственного контакта с аудиторией, нагрузке на голосовые связки и об отсутствии эффективной обратной связи от студентов². Другие отмечают, что из плюсов перехода на дистанционное обучение можно назвать «погружение в привычную для молодежи виртуальную среду и, как следствие, устранение психологического барьера в ситуациях живого, пусть и в режиме онлайн, общения»³. Действительно, студенты порой отмечают, что при такой форме проведения занятий им бывает легче сосредоточиться на том, что говорит преподаватель, проще задать вопрос или оставить комментарий в чате. Но есть и другие мнения: студенты также говорят, что пребывание дома расхолаживает и домашняя обстановка наоборот мешает внимательно слушать лектора, поскольку не слишком располагает к обучению, это могут быть посторонние шумы, входящие в комнату родственники или просто нерабочая атмосфера.

П. Н. Осипов обращает внимание на последствия цифровизации. Он убежден, что чрезмерное увлечение информационно-коммуникационными технологиями приводит к тому, что студенты учатся быстрому и поверхностному усвоению информации, но не учатся мыслить и анализировать. Кроме того, утрачивается навык письма, который является необходимым для формулирования собственных мыслей. Он считает, что перестают вырабатываться универсальные компетенции, такие как умение общаться и работать в команде, а именно общение с другими людьми формирует личность⁴.

Это лишь несколько мнений о применении дистанционного обучения и онлайн-технологий. Понятно, что как и в любой другой сфере, здесь есть свои плюсы и минусы, но при грамотном использовании этого ресурса, в частности онлайн-курсов, он может стать хорошим

¹ Петров О. Битва видеотитанов: Skype или Zoom — что выбрать для видеосвязи? [Электронный ресурс] // URL: <https://www.popmech.ru/diy/565404-bitva-videotitanov-skype-ili-zoom-chto-vybrat-dlya-videosvyazi/> (дата обращения: 04.06.2020).

² Шмурыгина О. В. Образовательный процесс в условиях пандемии // Профессиональное образование и рынок труда. 2020. № 2. С. 51.

³ Сидорова Л. В., Крупская Ю. В. Плюсы, минусы и перспективы онлайн-образования // Профессиональное образование и рынок труда. 2020. № 2. С. 88.

⁴ Осипов П. Н. «Вирусная» цифровизация и ее последствия // Профессиональное образование и рынок труда. 2020. № 2. С. 76–77.

подспорьем учащемуся в расширении его кругозора, изучении чего-то принципиально нового и отличного от образовательной программы в университете, проверке и повышении уровня собственных знаний. Платформ, предлагающих бесплатные онлайн-курсы от самых разных, в том числе зарубежных, университетов, очень много, и, естественно, многие из них читаются на английском языке, так что это еще и отличный способ усовершенствовать языковые навыки и стать более осведомленным в последних научных разработках по теме. Немаловажным преимуществом дистанционного обучения является свободный доступ к знаниям, размещенным онлайн, а также удобство их получения (в любом месте с доступом в Интернет). Кроме того, это еще и возможность послушать преподавателей с мировым именем и первоклассных специалистов в своей области знания. Это если говорить об учащемся.

Преподавателю онлайн-обучение позволяет повышать эффективность преподавания за счет использования удобных инструментов, таких как презентации, тесты, видео, чаты, возможность многократно пересматривать урок. Кроме того, онлайн-курс дает возможность преподавателю распространять собственные идеи и результаты научных изысканий, повышать личный авторитет, а также престиж кафедры и университета, интегрироваться в глобальную образовательную систему.

Безусловно, электронное и дистанционное обучение может быть использовано для повышения компетентности обучающегося, модернизации учебного процесса, популяризации научного знания и увеличения целевой аудитории. Однако нельзя забывать о роли личности преподавателя в образовании и воспитании студента, о той увлеченности предметом, самим процессом познания, который может быть передан от учителя ученику. Можно спорить о пользе групповых дискуссий на семинарах, которые, тем не менее, помогают как учиться мыслить, так и доходчиво выражать свою точку зрения перед публикой. Кроме того, студенческая жизнь — это не только прослушивание и конспектирование лекций, активное или пассивное присутствие на семинарах, это еще и общение с одногруппниками и однокурсниками, это студенческая жизнь, среда, возможность обмениваться мнениями, делиться впечатлениями, выражать эмоции — все то, что формирует личность, способствует выстраиванию связей, которые могут вылиться в дальнейшее сотрудничество и взаимодействие уже после окончания вуза. Обо всем этом, собственно, и говорит уже упоминавшийся нами Джорджо Агамбен¹. И студенты с ним, по всей видимости,

¹ Агамбен Дж. Реквием по студентам. [Электронный ресурс] // URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/rekvien-po-studentam> (дата обращения: 04.06.2020).

согласны, во всяком случае, некоторые из них. Так, группа инициативных студентов НИУ ВШЭ подготовила коллективное письмо руководству и сотрудникам университета в связи с планируемым переводом части курсов в онлайн-формат в следующем учебном году. В письме под названием «Трудности цифровизации» студенты отмечают, что онлайн-формат — лишь один из инструментов и несмотря на то, что он будет продолжать развиваться, хотелось бы сохранить также и традиционное обучение. Только оно дает социальный опыт, живую коммуникацию между преподавателем и студентом, а также между самими студентами. «Живой диалог, — говорится в письме, — учит слушать и слышать, а также защищать свои взгляды и интересы»¹. Эти навыки делают человека человеком и позволяют формировать общество, способное к критическому мышлению. Обучение — это не просто получение информации и умение ее грамотно применять, это и «особая культура, в рамках которой образуется знание». Кроме того, студенты жалуются на отсутствие надлежащих условий и технической оснащенности для онлайн-обучения, а также говорят о негативном влиянии постоянного сидения за компьютером на состояние физического и психического здоровья.

Поэтому пока об онлайн-курсах можно по-прежнему говорить лишь как о дополнении к основному образованию, как о хорошей возможности узнать что-то новое не по своей специализации и расширить кругозор, это прекрасная возможность развивать самодисциплину и выстраивать индивидуальную траекторию обучения, осваивать информационно-коммуникационные технологии, учиться мыслить креативно и создавать проекты с привлечением аудио- и видеоматериалов, роликов и информации из Интернета, но все это будет куда более продуктивно, если потом тот или иной проект, тему или предмет можно будет обсудить в аудитории в кругу единомышленников.

Литература

Вьюшкина Е. Г. Массовые открытые онлайн-курсы: теория, история, перспективы // Известия Саратовского ун-та. Новая серия. Серия: «Философия. Психология. Педагогика». 2015. Т. 15. Вып. 2. С. 78–83.

Гречушкина Н. В. Онлайн-курс: определение и классификация // Высшее образование в России. 2018, № 6. С. 125–134.

¹ Трудности цифровизации: коллективное письмо студентов НИУ ВШЭ руководству и сотрудникам университета [Электронный ресурс] // URL: <https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSens-R2zKlIo2Qsl7uX2XYs3TJ7r2AZs3DScyhZM0yqNyGjrw/viewform> (дата обращения: 08.06.2020).

Захарова У. С., Танасенко К. И. МООК в высшем образовании: достоинства и недостатки для преподавателей // Вопросы образования / Educational Studies Moscow. 2019. № 3. С. 176–202.

Кныш А. Д., Маточкина А. И. Ислам: история, культура и практика. Вводный курс: учебное пособие. СПб.: Изд-во «Президентская библиотека», 2015. 159 с.

Маточкина А. И., Уланова Д. В. Дистанционные образовательные технологии в программах подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама // Инновации и традиции в арабистике и исламоведении: сборник статей в честь профессора Олега Ивановича Редькина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2019. С. 309–315.

Осипов П. Н. «Вирусная» цифровизация и ее последствия // Профессиональное образование и рынок труда. 2020. № 2. С. 75–77.

Семенова Т. В., Вилкова К. А. Типы интеграции массовых открытых онлайн-курсов в учебный процесс университетов // Университетское управление: практика и анализ. 2017. Т. 21. № 6. С. 114–126.

Сидорова Л. В., Крупская Ю. В. Плюсы, минусы и перспективы онлайн-образования // Профессиональное образование и рынок труда. 2020. № 2. С. 87–88.

Титова С. В. МООК в российском образовании // Высшее образование в России. 2015. № 12. С. 145–151.

Шмурыгина О. В. Образовательный процесс в условиях пандемии // Профессиональное образование и рынок труда. 2020. № 2. С. 51–52.

References

Grechushkina N. V. (2018). Onlajn-kurs: opredelenie i klassifikaciya [Online Course: Definition and Classification]. *Vysshee obrazovanie v Rossii*. 2018. No. 6. Pp. 125–134.

Knysh A. D., Matochkina A. I. (2015). *Islam: istoriya, kul'tura i praktika. Vvodnyj kurs. Uchebnoe posobie* [Introduction to Islam: History, Culture and Practice. Handbook]. Saint Petersburg: Prezidentskaya biblioteka». 159 p.

Osipov P. N. (2020). «Virusnaya» cifrovizaciya i ee posledstviya [Viral Digitalization and its Consequences]. *Professional'noe obrazovanie i rynek truda*. 2020. No. 2. Pp. 75–77.

Semenova T. V., Vilkova K. A. (2017). Tipy integracii massovyh otkrytyh onlajn-kursov v uchebnyj process universitetov [Types of Integration of Massive Open Online Courses in the Educational Process of Universities]. *Universitetskoe upravlenie: praktika i analiz*. Vol. 21 (6). 2017. Pp. 114–126.

Shmurygina O. V. (2020). Obrazovatel'nyj process v usloviyah pandemii [Educational process in a Pandemic]. *Professional'noe obrazovanie i rynek truda*. 2020. No. 2. Pp. 51–52.

Sidorova L. V., Krupskaya Yu. V. (2020). Plyusy, minusy i perspektivy onlajn-obrazovaniya [Pros, Cons, and Prospects of Online Education]. *Professional'noe obrazovanie i rynek truda*. 2020. No. 2. Pp. 87–88.

Titova S. V. (2015). MOOK v rossijskom obrazovanii [MOOC in Russian education]. *Vysshee obrazovanie v Rossii*. 2015. No. 12. Pp. 145–151.

V'yushkina E. G. (2015). Massovye otkrytye onlajn-kursy: teoriya, istoriya, perspektivy [Massive Open Online Courses: Theory, History, Prospects]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya Filosofiya. Psihologiya. Pedagogika*. Vol. 15 (2). Pp. 78–83.

Zaharova U. S., Tanasenko K. I. (2019). MOOK v vysshem obrazovanii: dostoinstva i nedostatki dlya prepodavatelej [MOOC in Higher Education: Advantages and Disadvantages for Teachers]. *Voprosy obrazovaniya/ Educational Studies*. 2019. No. 3. Pp. 176–202.

INFORMATION AND COMMUNICATION TECHNOLOGIES CONCERNING THE ONLINE EDUCATION COURSE “ISLAM: HISTORY, CULTURE, PRACTICE”

Abstract. The article discusses the use of information and communication technologies in the training of specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam at the Faculty of Asian and African Studies of St. Petersburg State University using the example of the online course “Islam: history, culture, practice”. It is used both by students to consolidate and deepen their knowledge in the framework of the educational process, and by a wide audience to get acquainted with the basics of Islam and understand the peculiarities of the existence of this religion. In addition, the article touches on the prospects of using massive open online courses in the Russian education system, since distance and e-learning are gradually becoming an addition to traditional forms of teaching. The active production of online courses allows to talk about their use in order to increase the competence of the student, modernize the educational process, popularizing scientific knowledge and increasing the target audience.

Keywords: distance learning, e-learning, online courses, mass open online courses, St. Petersburg State University, the history and culture of Islam.

Anna I. MATOCHKINA,

Cand. Sci. (Philos.), senior lecturer, Department of Philosophy and Cultural Studies of the East, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University; employee, Research Laboratory for Analysis and Modeling of Social Processes, Saint Petersburg State University. (11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).
E-mail: a.matochkina@spbu.ru

Daria V. ULANOVA,

Cand. Sci. (Hist.), assistant, Department of Arabic Philology, Faculty of Asian and African Studies, Saint Petersburg State University; employee Research Laboratory for Analysis and Modeling of Social Processes, Saint Petersburg State University. (11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).
E-mail: d.ulanova@spbu.ru



ПЕРЕВОДЫ





26.00.01 Теология

УДК 128

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-221-240



ИБН РУШД
БОЛЬШОЙ КОММЕНТАРИЙ К СОЧИНЕНИЮ
АРИСТОТЕЛЯ «О ДУШЕ»
(КН. III, КОММЕНТ. 17–19)

Перевод с латинского, предисловие и комментарии:

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

Аннотация. В данной работе представлен перевод фрагмента из сочинения видного арабо-мусульманского философа Ибн Рушда (Аверроэса, ум. 1198) — комментарии к пятой главе третьей книги аристотелевского трактата «О душе». Изложенное в этом трактате учение об интеллекте, лапидарное и допускающее амбивалентные интерпретации, в мусульманской философии (*фалсафа*) было развито во многих направлениях, обретая новые измерения — онтологическое, космологическое, профетологическое, эсхатологическое. В Большом комментарии, относящемся к зрелому периоду творчества Аверроэса, окончательно оформились его фундаментальные ноологические идеи, прежде всего концепция о единстве и вечности общечеловеческого интеллекта. Известная впоследствии как мононоизм, эта концепция породила горячие споры в европейской культуре и стала знаковой для последователей мыслителя — латинских аверроистов.

Ключевые слова: Ибн Рушд, Аверроэс, ноология, мононоизм, Аристотель, перипатетизм, фальсафа

Для цитирования: *Ибн Рушд*. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (кн. III, коммент. 17–19) / пер. с лат., предисл. и коммент. Н. В. Ефремовой // *Ислам в современном мире*. 2020; 2: 221–240;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-221-240

Статья поступила в редакцию: 15.03.2020

Статья принята к публикации: 12.05.2020

Предисловие

Ноологическая проблематика, как это уже отмечалось в других наших работах, у мусульманских перипатетиков (фаласифа) — один из наиболее ярких и новаторских разделов их творчества. Если аристотелевские высказывания по поводу высшей способности души, интеллекта, носят по преимуществу краткий и маргинальный характер, то фаласифа развили эти высказывания в целостную и фундаментальную концепцию, которая во многом определила специфику восточного перипатетизма, служа в качестве конституирующего фактора их космогонии, профетологии и эсхатологии. Кроме того, именно латинские переводы трактатов мусульманских философов стимулировали интерес к ноэтике, прежде почти неизвестной на христианском Западе, и способствовали переориентации философского дискурса в ее сторону¹.

Отправной точкой мусульманского ноологического учения послужило знаменитое высказывание Аристотеля о двух разрядах ума в пятой главе III книги трактата «О душе». По аналогии с изделием, где обнаруживаются два аспекта — материал, который готов стать всем — [любым изделием, которое данным ремеслом изготавливается из него], и ремесло, которое всё создает из него, — в отношении души различает два разряда ума — «ум, который становится всем» и «ум, всё производящий»². Благодаря Александру Афродисийскому (кон. II — нач. III в. н. э.), видному греческому перипатетику и комментатору Аристотеля, эти два разряда ума оформились терминологически: первый получил наименование «материальный» (χυλόκος), второй — «творческий» (ποιητικός), или «деятельный/активный» (ἐνεργεῖα)³. На арабском языке эти два интеллекта будут переданы как 'акль хайулани и 'акль фа'аль/фа'иль, а на латинском — как *intellectus materialis* и *intellectus agens*.

У самого Аристотеля статус второго, активного интеллекта определен нечетко. Если в указанной главе из трактата «О душе» его статус можно интерпретировать двояко — в душе или вне души, то в сочинении «О возникновении животных» его высказывание — высказывание философа склоняет более ко второй альтернативе: «Остается только разуму входить извне и ему одному быть божественным»⁴. Помимо амбивалентности трактовки прихода «извне» (извне собственно чувственной части души человека или него самого), неясным остается

¹ См., например: Ефремова Н. В. Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Восточная литература, 1998. С. 146.

² Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 435.

³ С именем Александра Афродисийского связаны три произведения, посвященные вопросам о душе, — Комментарии к аристотелевскому трактату «О душе» (не сохранились), трактат «О душе» и дополнительная книга к нему («Мантисса»), авторство Александра в которой оспаривается. В рамках «Мантиссы» выделяется ноологическая часть («Περὶ νοῦ», лат. De intellectu).

⁴ Аристотель. О возникновении животных. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1940. С. 102.

и «божественность» этого ума – имматериальность/извечность или же причастность/тождественность Богу (Первопричине, Неподвижному двигателю).

Еще в античной перипатетической традиции, и вообще в комментаторской, возникли две диаметрально противоположные трактовки: 1) трансценденталистско-экстериоризирующая, наиболее ярко воплощенная в творчестве уже упомянутого Александра Афродисийского, который также называл активный разум входящим «извне» (θύραθεν), а «божественность» его понимал как тождественность Богу¹, и 2) имманентистско-интериоризирующая, наиболее последовательно разработанная у Фемистия (ум. 387), рассматривающая его как часть человеческой души. В мусульманской философии первую тенденцию развивал Ибн-Сина (ум. 1037), а вторую — Ибн-Рушд.

Согласно авиценновской космогонии надлунный мир (семь небесных сфер и сфера неподвижных звезд с управляющими ими разумами) возникает в процессе эманации (исхождения, араб. *файд*, *судур*) от Бога, а последним в серии исходящих от Него разумов и выступает активный интеллект, который является фактически создателем, творцом нашего подлунного мира. С этим разумом философ отождествляет архангела Гавриила, который в мусульманской традиции прежде всего выступает вестником Божьего откровения людям (преимущественно пророкам). Таким образом от этого интеллекта получают свои знания и пророки, и философы. Ибн-Сина называет его «Даритель форм» (араб. *вахиб ас-сувар*), поскольку все формы подлунного мира происходят от него — как материальные, единичные, так и интеллигибельные, универсальные. Например, когда нагревается вода, то она снимает с себя форму водности и облекается в форму воздушности, которая поступает от означенного интеллекта. Равным образом, когда философ строит доказательство (силлогизм), то вывод к нему поступает от этого же разума².

Такая экстериоризация активного интеллекта, и особенно наделение его креативной функцией, неприемлемы для Ибн-Рушда³. И в комментариях к пятой главе он развивает представление об этом, утверждая его в качестве напарника материального интеллекта как двух компонентов души, а точнее в качестве формы для него⁴.

¹ Alexander. De Anima 89, 9–19 // The Philosophy of the Commentators. 200–600 AD. A Sourcebook/ Richard Sorabji. L.: Bristol Classical Press, 2012. V. 1. P. 104.

² Подробнее см.: Ибн-Сина. Исцеление // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская философия. Антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 378–381; Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия. Фальсафа. Казань: Изд-во КазГУ, 2014. С. 102–107.

³ О критике Ибн-Рушдом концепции «Дарителя форм» см.: Ибн Рушд. «Большой комментарий к “Метафизике” Аристотеля» (Тафсир Ма-ба’д ат-таби’а). Раздел об обосновании бытия Бога и Его атрибутов / пер., предисл. и примеч. Н. В. Ефремовой // ARS ISLAMICA / под ред. М. Б. Пиотровского и А. К. Аликберова. М.: Наука — Восточная литература, 2016. С. 491.

⁴ О некоторых других аспектах аверроистской трактовки активного интеллекта будет сказано в предисловии ко второй части данного перевода (20-го комментария).

Собственно о двух интеллектах Аристотель впервые начинает рассуждение именно в пятой главе. У Ибн-Рушда же учение о материальном интеллекте разрабатывается еще раньше — в комментариях к четвертой главе, и естественно, что там он ведет речь также об активном разуме.

В перипатетической традиции материальный интеллект, рассматриваемый как первоначальная стадия на пути формирования интеллекта, обычно сравнивали со способностью младенца к письму. У Александра Афродисийского он сводится к чистой предрасположенности человеческой души, заключенной в тело и опосредованной элементной смесью¹. Оспаривая такой взгляд, Ибн-Рушд полагает, что материальный интеллект не есть ни материальная форма, ни нечто, составленное из материи и формы². В обоснование своего мнения он ссылается на требование, которое Аристотель, вслед за Анаксагором, предъявлял разуму³: чтобы познавать, тот не должен быть «смешан» с телом. В противном случае он бы ничем не отличался от чувств, из чего бы следовали многие абсурдные выводы: имея собственную форму, интеллект был бы способен воспринимать лишь строго ограниченный круг однородных объектов, а также не мог бы воспринимать в одном познавательном акте противоположности и самого себя, подвергался бы с годами «износу», хотя на самом деле ум — в отличие от чувств — с течением времени не слабеет, а, напротив, крепнет, и т. д.

Материальный разум схож с первоматерией как потенция всего, но для Ибн-Рушда она существенно отличается от потенции первоматерии, ибо его потенция есть потенция [принятия] всех универсальных материальных форм (т. е. общих ментальных форм, абстрагированных от чувственных вещей), тогда как первоматерия способна стать всеми этими чувственными формами, но не в качестве познающего и постигающего их⁴.

Подчеркивая особый статус материального интеллекта как потенции, Ибн-Рушд вводит в традиционную перипатетическую онтологию новый разряд бытия. К трехчленной классификационной схеме, согласно которой сущее является или материей для физических вещей, или формой физических вещей, или бестелесной субстанцией/формой, он добавляет четвертое измерение — «интеллигибельную» материю (т. е. материю интеллигибельных форм), с каковой он и отождествляет материальный

¹ То есть телесной смесью, состоящей из четырех элементов (земли, воды, воздуха, огня). Макаят аль-Искандар аль-Афрудиси Фи аль-'акль 'аля ра'и Аристуталис // Шурух 'аля Аристу мафкуда фи-ль-йунанийа ...Бейрут: Дар аль-Машрик, 1971. С. 40.

² Averrois. De Anima. P. 385 / БК1. С. 385. Здесь и далее при цитировании указывается страница латинского издания Большого комментария, а через косую черту наш перевод комментариев к 4-й главе (сокр. БК1) и 5-й главе (сокр.: БК2); Об этих изданиях будет сказано в конце предисловия.

³ Аристотель. О душе. С. 433.

⁴ Averrois. De Anima. P. 388 / БК1. С. 387.

интеллект¹. Тезис об особой потенциальности материального интеллекта призван утвердить мысль о его субстанциональности и вечности².

Если Аристотель четко говорит о бессмертии активного интеллекта, то его высказывания касательно материального интеллекта³ допускают разные толкования, но в перипатетической традиции чаще всего данные высказывания истолковывали в смысле тленности материального интеллекта. У Александра Афродисийского эта нетленность вытекает из его природы как чистой предрасположенности. Полемизируя с его представлением о материальном интеллекте в образе «отсутствия надписей» на доске, Ибн-Рушд склоняется к аристотелевской аналогии с «предрасположенной доской», на которой надписи ещё не нанесены⁴.

О тленности материального интеллекта говорил и предшественник Ибн-Рушда, арабо-испанский перипатетик Ибн-Бадджа (ум. 1139), отождествлявший его с силой воображения (точнее, с имажинативными формами, из которых впоследствии абстрагируются извлекаются интеллигибелии). Первоначально Ибн-Рушд находился под влиянием Ибн-Бадджи, придерживаясь такого же мнения относительно данного вопроса, но потом, по его собственным словам, он от него отошел⁵.

По Ибн-Рушду, имажинативная сила служит пассивным (*passivus*) интеллектом, и таковой подвержен возникновению и уничтожению⁶. На сей манер Ибн-Рушд переистолковывает это обозначение («пассивный интеллект»), которое традиционно прилагалось к материальному интеллекту.

Вместе с тем, заметим, указанное учение Ибн-Бадджи о тождестве материального интеллекта с воображением послужило для Ибн-Рушда отправным пунктом для другой его инновации, которая впервые выдвигается им в Большом комментарии. Это концепция о двух субъектах мышления (субстратах/носителях умственных знаний, интеллигибелей), преходящем и вечном: воображении и материальном интеллекте. С помощью этой теории Аверроэс решает известную апорию, связанную с единством мышления и множественностью мыслящих. В аспекте материального интеллекта мышление — единое, универсальное; со стороны же имажинативных интенций (из которых абстрагируются извлекаются, актуализируются интеллигибельные формы) оно индивидуальное, разнится от одного человека к другому⁷.

¹ Averrois. De Anima. P. 388 / БК1. С. 387.

² У Ибн-Рушда вечность обычно подразумевает перманентность, то есть вечность и в отношении прошлого (извечность), и будущего (нетленность, бессмертие).

³ Аристотель. О душе. С. 398

⁴ Averrois. De Anima. P. 395 / БК1. С. 393.

⁵ Averroes. Epitome de Anima. Талхис Китаб ан-Нафс / Ed. Gomez Nogales. Madrid, 1985. P. 126.

⁶ Averrois. De Anima. P. 409, 449, 476.

⁷ Averrois. De Anima. P. 399–400 / БК1. С. 396–397.

Для Аверроэса единство мышления обусловлено именно единством материального интеллекта, который таким образом предстает как единая для всех людей, для человечества в целом субстанция; и только такая характеризуется как бессмертная. Этот мононоизм (от греч. *μονος* — один, *νοῦς* — разум), который обозначался, особенно его оппонентами, также как монопсихизм, и есть главная инновация Ибн-Рушда в области учения об интеллекте; а в европейской культуре она стала своего рода «визитной карточкой» последователей мусульманского философа — латинских аверроистов. Католическая церковь объявила эту концепцию ересью, поскольку, как полагали, она противоречила христианскому учению о личном бессмертии человеческой души, а с этим и индивидуальному характеру загробного воздаяния.

Следующую (после материального интеллекта) стадию формирования разума Аверроэс, в соответствии с традиционной перипатетической ноэтикой, называет предрасположенным¹ интеллектом (араб. *'акль би-ль-маляка*; лат. *intellectus in habitu*; греч. *νοῦς ἔξις*). Таковой характеризует состояние индивида, у которого уже наличествуют первые интеллигибелии (первые понятия, аксиомы), благодаря чему он уже обладает навыками мышления, может умопостигать «самостоятельно, по желанию и без нужды в чем-то внешнем умопостигает, то, что ему свойственно [умопостигать]»². По отношению к активному интеллекту он выступает в качестве материи, а активный по отношению к нему — в качестве формы³.

Для Ибн-Рушда вечными являются не только активный и материальный интеллект, но и третий интеллект, порожденный ими, — теоретический (араб. *'акль назари*; лат. *intellectus speculativus*)⁴. Речь здесь идет об интеллигибелиях, в первую очередь о физических, математических и особенно метафизических знаниях. Если Ибн-Рушд развивает характерное для Теофраста (ум. ок. 285 г. до н. э.) и Фемистия учение о вечности материального разума, то он оспаривает их взгляд на теоретический интеллект как нечто контингентное (возникшее и уничтожающееся), полагая этот интеллект, в свете упомянутой концепции о двух субъектах мышления, вечным в его соотносительности с материальным разумом, хотя и темпоральным в отношении имажинативной силы⁵.

Самым примечательным аспектом учения Ибн-Рушда является идея о перманентном философе — как о субъекте, который умопостигает интеллигибелии, иначе бытие таковых было бы тщетным, а в мире нет ничего

¹ Или диспозиционным, умеющим, габитуальным.

² *Averrois. De Anima. P. 438 / БК2. С.* Обычно этот интеллект сравнивается со способностью искусного писца, который не только умеет пользоваться чернилами, пером и алфавитом, но и может продемонстрировать свое мастерство когда угодно.

³ *Averrois. De Anima. P. 406 / БК1. С. 402.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid. P. 499.*

напрасного. «Ведь если мудрость, — аргументирует он, — некоторым образом присуща человеческим существам, как различные виды ремесел некоторым образом присущи оным, то надо полагать невозможным, чтобы философия оставалась без какого-либо обиталища, как надо полагать невозможным, чтобы все естественные ремесла оставались без обиталища: коли какой-то части [света] — например, на севере земли — недостает этих ремесел, то другие области не будут лишены оных, хотя очевидно, что сии могут иметь обиталища как на юге, так и на севере»¹.

Мондиалистская² интерпретация мононоизма получит впоследствии развитие в европейской культуре. У такого видного представителя латинского аверроизма, как Данте, мононоизм послужит философским фундаментом учения о всемирной монархии. Позже, когда в европейской культуре уже утвердилась идея о прогрессе, эта аверроистская интенция получила развитие в учении о единстве истории человечества, ядро которой составляет духовный (преимущественно философский) прогресс³.

* * *

Трактат был написан Ибн-Рушдом около 1186 г. С арабского на латинский язык его перевёл (в 1220 г.) видный переводчик Толедской школы Михаил Скот (ум. 1236), и трактат дошел до нас только на латыни. В основу настоящего перевода был положен латинский текст издания: *F. S. Crawford. Averrois Cordubensis Commentarium Magnum De Anima Libros. Cambridge, Massachusetts: Medieval Academy of America, 1953.*

Нумерация данных фрагментов в русском переводе соответствует их нумерации в латинском оригинале, где она не является сквозной, а начинается заново соответственно каждой из трех книг аристотелевского трактата. Номера страниц данного издания указываются нами в угловых скобках. Рубрикация текста комментария к тому или иному фрагменту перевода — наша.

Собственно аристотелевский текст из гл. 5 кн. III, который комментирует Ибн-Рушд, курсивом воспроизводится нами в начале каждого комментария и дается в нашем переводе с латинского текста, релевантного арабскому переводу, которым, надо полагать, пользовался Ибн-Рушд⁴. Далее, в сноске представлен латинский оригинал данного

¹ Averrois. De Anima. P. 408 / БК1. С. 403.

² От лат. mundus — мир.

³ В частности, у Гердера, Канта и Гегеля. Подробнее см.: Ефремова Н. В. Об аверроистской ноологии // Историко-философский ежегодник. 1996. М.: Наука, 1997. С. 315.

⁴ Ибн-Рушд, по всей видимости, пользовался в основном двумя вариантами арабского перевода аристотелевского «О душе», предпочитая перевод Исаака Ибн-Хунайна (ум. 911). См.: Taylor C. Introduction // Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba. Long Commentary on the De Anima of Aristotle. P. LXXVII–LXXVIII; Montada J. P. Annex 2: Aristotle's on the Soul in the Arabic tradition // Ibn Bâjja [Avempace] <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-bajja/aristotle-soul-arabic.html>

фрагмента и его перевод по академическому изданию сочинений Аристотеля (*Аристотель. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1976; Далее — Аристотель. О душе*), выполненный П. С. Поповым. В рамках перевода самого комментария к фрагменту фразы Аристотеля приводятся жирным шрифтом и без кавычек. Как квадратные скобки, так и круглые скобки с нумерацией — от нас.

Перевод Большого комментария дается впервые. Фрагменты, относящиеся к четвертой главе третьей книги Аристотеля «О душе», были опубликованы в нашем переводе в ежегоднике *Ишрак* (№ 3, 2012. С. 380–407). В настоящей публикации представлен перевод пятой главы, в двух частях: комментариев 17–19 и комментария 20 (в следующем номере).

Комментарий 17 [Существование активного интеллекта]

<436> (**430a10–14**)¹ *И поскольку, подобно тому как в природе, где в каждом роде имеется [и] то, что есть материя (а именно все вещи в потенциальном состоянии), и другое — причина и действующее [начало] (то есть то, благодаря чему он совершает какие-либо действия, как, [например], статус² ремесла³ в отношении материи), точно так же необходимо, чтобы душе были присущи (existant) эти два различия.*

После того как [Аристотель] разъяснил природу потенциального интеллекта⁴ и актуального [интеллекта]⁵, дал различие между сим[и]⁶ и имажинативной силой⁷, он приступил к обоснованию необходимости существования третьего рода интеллекта, а именно активного интеллекта⁸, который делает потенциальный интеллект активным.

¹ Et quia, quemadmodum in Natura, est aliquid in unoquoque genere quod est materia (et est illud quod est ilia omnia in potentia), et aliud quod est causa et agens (et hoc est illud propter quod agit quidlibet, sicut dispositio artificii apud materiam), necesse est ut in anima existant hee differentie. (*Averrois. De Anima. P. 436*).

Пер. П. С. Попова: «Так как повсюду в природе имеется, с одной стороны, то, что есть материя для каждого рода (и в потенции оно содержит все существующее), с другой же — причина и действующее [начало] для созидания всего, как, например, искусство по отношению к материалу, подвергающемуся воздействию, то необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия». (*Аристотель. О душе. С. 435*).

² Лат. dispositio, араб. халь.

³ Лат. artificum, араб. сына'а.

⁴ Лат. intellectus qui est in potentia; араб. аль-'акль аль-лязи би-ль кувва; сокр.: аль-'акль би-ль кувва; букв.: интеллект, который в потенции.

⁵ Лат. intellectus qui est in actu; араб. аль-'акль аль-лязи би-ль-фи'ль.

⁶ То есть материальным интеллектом как потенцией и этим интеллектом, уже становящимся актуальным.

⁷ Лат. virtus ymaginativa, араб. аль-кувва аль-хаййалиййа.

⁸ Лат. intelligentia agens. араб. 'акль фа'иль/фа'аль. Арабское слово 'акль (греч. νοῦς) переводится и как «ум/интеллект», и как «умопостижение/интеллектция», и их не всегда можно различить. Латинский переводчик передаёт этот термин то как intellectus, то как intelligentia. Одним словом agens он переводит араб. фа'аль и фа'иль в рамках обозначения активного интеллекта (intelligentia/intellectus agens). Поэтому в тексте мы даем в круглых скобках соответствующий латинский термин intelligentia agens/intellectus agens.

[Аристотель] говорит, что полагание активного интеллекта в данном роде сущих схоже с тем, как дело обстоит со всеми природными вещами.

Ведь, поскольку необходимо, чтобы у каждого рода возникающих-уничтожающихся (*generabilium et corruptibilium*) природных вещей было три [фактора], которые суть из природы данного рода и прилагаются к нему, а именно активное, страдательное и произведенное, то так должно [быть] и [в отношении] интеллекта. Слова [Аристотеля] **И поскольку, подобно тому как в природе...** [означают, что] ситуация здесь такая же, как с природными вещами. То есть поскольку исследование души является физическим исследованием¹ (ибо душа — одна из природных сущностей), [а] природным вещам свойственно, <437> чтобы каждый род имел материю (то, что в потенции есть все [вещи] данного рода) и другое, каковое служит причиной и действователем (то, благодаря чему порождается все из данного рода, наподобие ремесла по отношению к материи), то необходимо, чтобы в душе существовали означенные три различия.

Комментарий 18 [Три интеллекта]

*(430a14–17)*² Следует также, чтобы в ней (в душе; *in ea*) был интеллект, становящийся всем, и интеллект, благодаря которому тот умопостигает всё, а [также такой] интеллект, что всё умопостигает, словно некоторая предрасположенность (*habitus*), наподобие света. Ведь свет в некотором роде и переводит цвета из потенции в акт³.

¹ То есть относится к области физики.

² *Oportet igitur ut in ea sit intellectus qui est intellectus secundum quod efficitur omne, et intellectus qui est intellectus secundum quod facit ipsum intelligere omne, et intellectus secundum quod intelligit omne, quasi habitus, qui est quasi lux. Lux enim quoquo modo etiam facit colores qui sunt in potentia colores in actu (Averroes. De Anima. P. 437).*

Пер. П. С. Попова: «И действительно, существует, с одной стороны, ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности» (Аристотель. О душе. С. 435).

³ Данный текст, заметим, отличается от аристотелевского, в котором говорится только о двух аспектах интеллекта. Неясно, на какой перевод ориентировался Ибн-Рушд, ибо в известном переводе Исаака Ибн-Хунайна (ум. 911) перевод в целом соответствует аристотелевскому тексту. Как пишет Ч. Тэйлор, в еврейском переводе «Большого комментария» Ибн-Рушда данный фрагмент аристотелевского текста соответствует греческому оригиналу с его двухчленным делением интеллекта, а также он обращает внимание на то, что в Среднем комментарии той же книги «О душе» Ибн-Рушд придерживается двухчленного деления (*Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba. Long Commentary on the De Anima of Aristotle. Note 170. P. 349; P. LXXVII–LXXVIII, LXXIX. C. 435*). Со своей стороны, заметим, что это трехчленное деление присутствует в Кратком комментарии (*Compendium*) Ибн-Рушда к «О душе». См.: *Averroes. Epitome de Anima. P. 123*.

Поскольку необходимо, чтобы в части души, именуемой интеллектом¹, имелись эти три различия, то необходимо, чтобы там была (1) часть, которая называется интеллектом, поскольку он становится всем посредством уподобления и восприятия², и также, чтобы там была (2) вторая часть, называемая интеллектом в силу того, что он делает интеллект, который в потенции актуально умопостигающий всё, умопостигающим всё в акте (ведь причина, по которой [второй интеллект] делает потенциальный интеллект актуально умопостигающим, — не что иное, как бытие [означенного второго интеллекта] актуальным); ибо бытие его (второго разума) актуальным служит причиной того, чтобы [тот первый интеллект] умопостигал всё актуально), и чтобы там была (3) третья часть, именуемая интеллектом постольку, поскольку он делает все потенциально умопостигаемое актуально умопостигаемым.

[Материальный интеллект и интеллект предрасположенный]

Слова **следует также... [становящийся всем]** подразумевают материальный интеллект; это и есть его определение³, о котором упоминалось выше⁴. В последующих словах **и интеллект, благодаря которому тот умопостигает все**, подразумевается <438> тот [интеллект], который становится [всем] и тот [интеллект], который в предрасположенности (*in habitu*)⁵. Местоимение **тот** можно отнести к материальному интеллекту, как мы [уже] об этом упоминали⁶, а можно — к умопостигающему человеку. К [нашим] словам «в силу того, что он делает интеллект... умопостигающим всё» необходимо добавить: «самостоятельно (*ex se*), когда пожелает». Ибо такова дефиниция предрасположенности (*habitus*), то есть когда обладающий данной предрасположенностью самостоятельно, по желанию и без нужды в чем-то внешнем умопостигает, то, что ему свойственно [умопостигать]. Под словами **а [также такой] интеллект, что все умопостигает** [Аристотель] подразумевает активный интеллект (*intelligentia agentem*). А под словами **умопостигает, словно некая предрасположенность** (*habitus*), он подразумевает: делает всякое потенциально умопостигаемое умопостигаемым актуально,

¹ Здесь Ибн-Рушд уточняет, что речь идет о высшей, разумной части души, а точнее, если пользоваться терминологией восточных перипатетиков, о теоретическом (*назари*) разуме.

² То есть материальный интеллект.

³ Точнее — дескрипция (лат. *descriptio*; араб. *расм*); в отличие от дефиниции (лат. *diffinitio*; араб. *хадд*) как строгого определения: при дефиниции берётся ближайший род и видовое отличие («Человек — это разумное животное»), тогда как дескрипция апеллирует к какому-то роду (необязательно ближайшему) и некоторому акцидентальному свойству (например, смеху, т. е. способности к юмору: «Человек — это смеющееся животное»).

⁴ См. *Averrois. De Anima. P. 387–388 / БК1. С. 387.*

⁵ То есть предрасположенный интеллект.

⁶ См. *Averrois. De Anima. P. 387 / БК1. С. 387.*

после того как оно было прежде [умопостигаемым] потенциально, словно [он] — предрасположенность и форма¹.

[Уточнение касательно сравнения активного интеллекта с ремеслом]

Когда он говорит: **наподобие света...** то он указывает, каким способом следует полагать, что активный интеллект (*intelligentia agentem*) [существует] в душе. Мы ведь никоим образом не можем утверждать, что во всех аспектах отношение активного интеллекта в душе к возникшему интеллекту подобно отношению ремесла к изделию. Ибо ремесло вкладывает форму во всю материю — прежде создания её (формы) ремеслом [в материи] ничего не было из понятия (*de intentione*) формы. Но не так обстоит дело с интеллектом. Ведь было бы так с интеллектом, человек не нуждался бы для постижения интеллигибелей² ни в ощущении, ни в воображении. И интеллигибелии (*intellecta*) перешли бы из активного интеллекта в материальный интеллект без того, чтобы материальный интеллект нуждался в созерцании чувственных форм.

[Активный интеллект и имагинативные интенции]

С другой стороны, мы и не можем сказать, что только имагинативные интенции приводят в движение материальный интеллект, выводя его из потенциального [состояния] в актуальное. Ведь если бы это было так, тоне существовало бы никакого различия между универсальным и индивидуальным, а интеллект был бы сродни (*de genere*) имагинативной силе. Поэтому, в дополнение к нашему полаганию, что отношение <439> имагинативных интенций к материальному интеллекту подобно отношению чувственных вещей к органам чувств (как об этом впоследствии скажет Аристотель³), необходимо полагать бытие другого двигателя, благодаря которому они (имагинативные интенции) актуально движут материальным интеллектом (а это не что иное, как делать их [имагинативные интенции] актуальными интеллигибелиями, абстрагируя их от материи).

¹ Как пишет Ибн-Рушд в своем Среднем комментарии к «О душе», «об интеллекте как о потенциальном (*би-ль-кува*) говорится в двух смыслах: (1) на манер сказывания о предрасположенностях (ед. *маляка*) и формах (ед. *сура*), что они суть потенции/способности (ед. *куваа*), т. е. у них имеется потенция самим по себе действовать, наподобие того как о знающем/ученом (*‘алим*) говорится, что он сам по себе способен познавать, исследовать и делать заключения и (2) на манер сказывания о претерпевающих силах/способностях — об обучающемся, например, говорят как о потенциально знающем, ибо таковой не способен делать это сам по себе, а только благодаря другому. Таково различие между действующими (*фа’иля*) способностями и способностями претерпевающими (*мунфа’иля*)» (Ибн Рушд. Талхис книга ан-Нафс. Каир: аль-Маджлис аль-а’ля ли-с-сакафа, 1994. С. 126).

² Лат. *intelligibilia*, араб. *ма’кулят* (ед.ч. *ма’куль*). В латинском переводе употребляется также термин *intellecta*. Оба термина порой переводятся нами как «интеллигибелия». Чтобы различить один термин от другого, в скобках даются соответствующие латинские термины. Следует отметить, что в первом случае речь обычно идет об абстрагированных/извлеченных из материи умственных понятиях, а во втором — об изначально имматериальных в своей сути реалиях (например, космических интеллектах и имеющихся в них формах).

³ См. Averrois. De Anima. P. 470–472.

[Аналогия со зрительным процессом]

Поскольку этот мотив (*intentio*), который заставляет нас полагать активный интеллект отличным от материального интеллекта и от умопостигаемых им форм вещей, сходен с мотивом, благодаря которому зрение нуждается в свете (при том, что действующее и воспринимающее отличны от света [и зрения]), то [Аристотель] удовлетворился разъяснением такого модуса [каузальности] посредством этой аналогии [со светом]. Как если бы он (Аристотель) сказал: фактор, который заставляет нас полагать активный интеллект, аналогичен тому фактору, благодаря которому зрение нуждается в свете. Ибо подобно тому, как орган зрения приводится в движение цветами только тогда, когда они в акте, который осуществляется не иначе как в присутствии света, поскольку это он выводит их из потенции в акт, точно так же имагинативные интенции приводят в движение материальный интеллект, только будучи интеллигибельными в акте, который реализуется ими лишь в присутствии чего-либо иного, что есть интеллект в акте.

[Два вида действий разумной души]

Необходимо было атрибутировать эти два [вида] действия души в нас, а именно принятие интеллигибельных и их создание¹, хотя действующее и принимающее суть извечные субстанции, поскольку к нашей воле восходят эти два действия, а именно абстрагирование интеллигибельных и их постижение. Ведь абстрагировать — не что иное, как делать имагинативные интенции интеллигибельными в акте (*intellectas in actu*), после того как они были [интеллигибельными] в потенции. Постижение же — не что иное, как принятие данных интенций. Когда же мы обнаруживаем, что одна и та же вещь, а именно имагинативные интенции, переходит в своем бытии с одной ступени на другую (*de ordine in ordinem*), мы говорим: необходимо, чтобы это было и благодаря действующей причине², и [причине] воспринимающей. Следовательно, воспринимающая — это материальная [причина], а действующая — производящая [причина].

¹ Лат. *creatio*; араб. *тахлик*. См.: Ибн Рушд. Талхис китаб ан-Нафс. С. 129.

² Для перевода интеллигибельных из потенциального состояния в актуальное необходимо нечто, чья субстанция вечная и вечно пребывает в актуальном состоянии. Аль-Фараби (ум. 950) указывает, что бытие интеллигибельных до их принятия материальным разумом — не такое, же, как после, когда они становятся актуальными постигаемыми (Аль-Фараби. О разуме. С. 969); для перехода из потенциального состояния в актуальное они нуждаются в активном разуме (Аль-Фараби. Совершенный Град. С. 155); активный разум переводит интеллигибельные на другую ступень, из потенциального состояния в актуальное: «То, что является телами или [заключено] в телах, по своей сущности неумопостигаемо, и ничто в их сущности не является актуальным разумом. Именно деятельный разум делает их умопостигаемыми актуально, делает некоторое из них актуальным разумом и возвышает их от той природы, благодаря которой они существуют, на ступень бытия более высокую, чем та, которая им дана от природы. (Аль-Фараби. Гражданская политика. С. 53).

[Мнение Александра Афродисийского об интеллекте как о форме]

Поскольку мы обнаруживаем, что посредством этих двух сил интеллекта мы действуем,¹ когда пожелаем, и ничто не совершает действие, кроме как благодаря собственной форме, то необходимо атрибутировать нам эти две силы интеллекта. И тот интеллект, который призван абстрагировать интеллигибелии (*intellectum*) и создавать их, должен предшествовать в нас тому интеллекту, который призван принимать их. Александр¹ говорит, что правильнее описывать интеллект, который в нас, через его активную силу, а не претерпевающую (*patientem*), ибо претерпевание и принятие — общие присущие интеллекту, органам чувств и различным силам², в то время как действие свойственно исключительно ему [интеллекту]; и будет лучше, если описывать вещь через ее действие.

По моему мнению, таковое совершенно не является обязательным во всех аспектах, разве только когда термин «претерпевание» (*passio*) по отношению к ним сказывается в одном и том же смысле; однако он сказывается только эквивокативно.

Все сказанное Аристотелем по этому поводу соответствует [его мнению] о том, что универсалии не имеют бытия вне души, [а не так], как считал Платон. Иначе ему [Аристотелю] не пришлось бы полагать [бытие] активного интеллекта.

Комментарий 19 [Сравнение активного и материального интеллектов]

(430a17–20) И этот интеллект также (*etiam*) отделённый³ [от материи], не смешан⁴ [с материей] и не страдателен⁵, по своей же субстанции он является деятельностью. Ведь действующее всегда выше⁶ претерпевающего, а начало (*principium*)⁷ — выше материи. Знание в акте — это то же, что [его] предмет⁸.

¹ Александр Афродисийский.

² Лат. *virtus distinctivus*; араб. *кувват ат-тамйиз*.

³ Лат. *abstractus*; араб. *муфарик*. См.: Ибн Рушд. Талхис kitab ан-Нафс. С. 130.

⁴ Лат. *non mixtus*; араб. *мухалит*.

⁵ Лат. *non passibilis*; араб. *мунфа'иль*.

⁶ Лат. *nobilius*; араб. *ашраф*. См.: Ибн Рушд. Талхис kitab ан-Нафс. С. 130. В арабском переводе трактата Аристотеля, сделанном Исааком Ибн-Хунаймом (ум. 910), в первом сравнении «выше» передано как *ашраф*, а второе во втором — как *акрам*. См.: *Аристоталис*. Фи ан-нафс / ред. А. Бадави. Каир: Мактабат ан-Нахда аль-Мисриййа, 1954. С. 75.

⁷ Лат.: *principium*; араб. *мабда'*. См.: Ибн Рушд. Талхис kitab ан-Нафс. С. 130.

⁸ Et iste intellectus etiam est abstractus, non mixtus neque passibilis, et est in sua substantia action. Agens enim semper est nobilior (*Averrois. De Anima. P. 440*).

Пер. П. С. Попова: И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи. В самом деле, знание в действии есть то же, что его предмет (*Аристотель. О душе. С. 435–436*).

[Общие свойства]

Разъяснив второй род бытия интеллекта — активный, [Аристотель] приступил к сравнению его с материальным [интеллектом]. Слова **И этот интеллект также**¹...[означают]: и этот интеллект, подобно материальному, отделён [от материи], и так же, как тот, не страдате-лен, не смешан.

После рассказа о том, что общее у [активного интеллекта] с материальным интеллектом, [Аристотель] указал на свойственную для активного интеллекта характеристику, сказав: **по своей же субстанции он является деятельностью**... то есть в нем нет потенции <441> к чему-либо — не как в принимающем² интеллекте, [у которого] есть потенция к принятию форм. Ведь активный интеллект (*intelligentia agens*)³ ничего не познает из того (*ex eis*), что [находится] здесь [т. е. в материальном мире]⁴.

[Имматериальность обоих интеллектов]

Необходимо, чтобы активный интеллект (*intelligentia agens*) был отделённым, не смешанным [с материей] и не претерпевающим, ибо он делает все формы умопостигаемыми. Был бы он смешанным, не являлся бы делателем всех форм, подобно тому как необходимо, чтобы материальный интеллект, поскольку он принимает все формы, был отделённым и не смешанным: если бы он [материальный интеллект] не был отделён, то не имел бы эту [свойственную ему] уникальную (*singularem*) форму⁵; и тогда непременно было бы одно из двух: или он принимает сам себя — и в таком случае движущее в нем будет движимым, или он не принимает все разряды форм.

И ещё: был бы активный интеллект (*intelligentia agens*) смешан с материей, то из этого необходимо следовало бы: или он самого себя умопостигает и творит⁶, или не творит все формы⁷.

[Разница в доказательствах]

В чем же различие между этими двумя доказательствами в соотносении с обоими [интеллектами]? Ведь они очень похожи. Удивительно,

¹ Лат. *etiam*; араб. *айдан*. К этому слову мы вернемся во второй части настоящей публикации.

² Материальном.

³ Сам по себе, вне связи с нашим телом.

⁴ Для постижения вещей этого мира активному интеллекту требуется посредничество имажинативных форм; см.: *Ибн Рушд*. Талхис kitab ан-Нафс. С. 121.

⁵ То есть свою способность принимать все формы. См. примеч. 11 и соответствующий основной текст.

⁶ В случае смешения с материей интеллект оказывается умопостигаемым/интелигибелией только потенциально. Чтобы умопостигать себя, он должен абстрагировать себя от материи, делать себя интелигибелией. В этом смысле он создает себя. Но это невозможно, так как с точки зрения аристотелевской традиции ни одна вещь не может создавать себя.

⁷ Обе альтернативы — абсурдны, по Аверроэсу.

что все считают истинным данное доказательство, а именно в отношении активного интеллекта, и не сходятся между собой [во мнении] касательно доказательства, [относящегося] к материальному интеллекту; хотя они также (etiam) очень похожи, так что следовало бы, чтобы те, кто согласен с одним, согласились бы и с другим.

То, что материальный интеллект не должен быть смешан, мы можем постичь исходя из суждения и его понимания. Ибо мы судим посредством него о вещах бесконечных по числу [в рамках] общего суждения¹, а [при этом] очевидно, что рассудительные силы² души, а именно индивидуальные-смешанные [силы], судят только об ограниченных [по числу] интенциях, то [отсюда], согласно [закону] контрапозиции³, следует: вещь, которая не судит [только] об ограниченных [по числу] интенциях, не должна быть смешанной силой души.

[Критика мнения Ибн-Баджжи об отнесении общего суждения к активному интеллекту]

Если мы к этому добавим, что материальный интеллект судит о вещах бесконечных [по числу] и не обретенных посредством чувства, а также что он не судит [только] об ограниченных интенциях, то следует, что он есть <442> не смешанная сила [души]. По-видимому, Ибн-Баджжа в «Прощальном послании»⁴ признает данное мнение истинным, а именно, что сила, посредством которой мы выносим общее суждение, не ограничена. Однако он полагал, что данная сила — это активный интеллект, как то явствует из его слов там.

Но это не так. Ведь суждение и различение в нас атрибутируются исключительно материальному интеллекту. Авиценна уверенно⁵ принимает данное рассуждение, и оно истинно само по себе.

Когда [Аристотель] объяснил, что активный интеллект отличается от материального тем, что активный [интеллект] всегда [является] чистой деятельностью, а материальный — и тем, и другим⁶ по причине вещей, которые [существуют] здесь [в материальном мире], он указал на целевую причину этого, сказав: **Ведь действующее всегда выше претерпевающего**, то есть по своей субстанции этот (активный интеллект) всегда есть действие, а тот (материальный интеллект) пребывает и в том, и в другом состояниях. Как уже говорилось, отношение активного интеллекта к претерпевающему схоже с отношением движущего начала к некоторым

¹ Например, все А суть В (например, «Все люди смертны»).

² Лат. virtusiudicantis; араб. ед. ч. *хакима*.

³ По этому закону (араб. 'акс накыд), если некая посылка А влечет за собой следствие В, то отрицание В влечёт за собой отрицание А.

⁴ Лат. Epistola Expeditionis (в латинских переводах название трактата порой передается как Epistola de Discessu); араб. *Рисалят аль-вада'*. См.: Ибн-Баджжа. *Рисалят аль-вада'*. С. 138.

⁵ См., например: Ибн-Сина. *Исцеление*. С. 360.

⁶ И действующим, и претерпевающим.

образом движимой материей. Действующее же всегда выше, чем претерпевающее, а начало — выше по достоинству, чем материя.

Таким образом, следуя Аристотелю, надо полагать, что последним¹ интеллектом в иерархии отделённых [интеллектов] является тот (ille) материальный интеллект. Ведь его действие (actio) менее [совершенное] [сравнительно] с их действиями, так как его деятельность, по-видимому, больше [похожа] на претерпевание, нежели на действие — нет ничего другого, чем данный интеллект отличается от активного интеллекта, кроме этого аспекта².

[Итоговое рассуждение]

Поэтому подобно тому, как мы постигаем множественность [тех] отделённых интеллектов только по многообразию их действий, точно так же мы постигаем отличие этого материального интеллекта от активного интеллекта исключительно по различию их действия. И на манер того как это бывает с активным интеллектом, что он иногда действует на вещи, существующие здесь [в материальном мире], а иногда — нет, равным образом так происходит и с этим (материальным интеллектом), [а именно], что он иногда судит о вещах, существующих здесь [в материальном мире], а иногда — <443> нет. Они же различаются между собой только в том, что суждение есть нечто из разряда совершенствования судящего, тогда как в данном аспекте действие не относится к разряду совершенствования действующего. Итак, прими во внимание сие: в том-то и состоит отличие между этими двумя интеллектами, иначе не было бы [никакой] разницы между ними. О Александр!³ Если бы это наименование «материальный интеллект» у Аристотеля означало лишь предрасположенность, то как он мог делать сравнение между ним и активным интеллектом, а именно указывать, в чем они сходны и в чем различны?

Далее Аристотель сказал: **Знание в акте — это то же, что [его] предмет**, этим указав, как я полагаю, на нечто свойственное активному интеллекту, в чем тот отличается от материального [интеллекта], а именно то, что в активном интеллекте (intelligentia agenti) знание в акте есть то же, что познанное (scito), но дело обстоит не так, как с материальным интеллектом, ибо уопостигаемое им не есть вещи,

¹ Здесь Ибн-Рушд выстраивает иерархию не от материального мира к небесному, а наоборот. Активный и материальный интеллекты следуют после небесных интеллектов, служащих двигателями небесных сфер; у Аристотеля таковых — 55, у Ибн Рушда же — 50, как он говорит об этом в своем Большом комментарии к «Метафизике» Аристотеля. В своем же Кратком комментарии Ибн Рушд определяет число движений сфер в 38, а общее количество двигателей — в 45 (См.: *Ибн Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля*. С. 510 и также примеч. 3 на этой странице).

² В латинском оригинале: ...non quia est aliud per quod differat iste intellectus ab intellectu agentis nisi per hand intentionem tantum.

³ Александр Афродисийский.

которые не суть сам [этот] интеллект (in se intellectus). Когда же он установил (notificavit), что его субстанция и есть его актуальность, он дал причину этого (super hoc).

Литература

Аристотель. О возникновении животных. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1940. 250 с.

Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 371–448.

Аристуталис. Фи ан-нафс / ред. А. Бадави. Каир: Мактабат ан-Нахда аль-мисриййа, 1954. 290 с.

Ефремова Н. В. Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Восточная литература, 1998. С. 146–174.

Ефремова Н. В. Об аверроистской ноологии // Историко-философский ежегодник. 1996. М.: Наука, 1997. С. 301–319.

Ибн Баджа. Рисалат аль-вада' // Раса'иль Ибн Баджжа аль-иляхиййа / Изд. М. Фахри. Бейрут: Дар ан-Нахар, 1991. С. 113–143.

Ибн Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля (*Тафсир Ма-ба'д ат-таби'а*). Раздел об обосновании бытия Бога и Его атрибутов / пер., предисл. и примеч. Н. В. Ефремовой // ARS ISLAMICA / под ред. М. Б. Пиотровского и А. К. Аликберова. М.: Наука–Восточная литература, 2016. С. 482–522.

Ибн Рушд. Большой Комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (фрагмент) / пер., коммент., предисл. Н. В. Ефремовой // Ишрак. 2012. № 3. С. 380–407.

Ибн Рушд. Талхис Китаб ан-Нафс. Каир: аль-Маджлис аль-а'ля ли-ссакафа, 1994. 248 с.

Ибн Сина. Исцеление // *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская философия: антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 309–456.

Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия. Фальсафа. Казань: Изд-во КазГУ, 2014. 234 с.

Макалят аль-Искандар аль-Афрудиси. Фи аль-'акль 'аля ра'и Аристуталис // Шурух 'аля Аристу мафкуда фи-ль-йунаниййа... Бейрут: Дар аль-Машрик, 1971. С. 31–42.

Аль-Фараби. Гражданская политика // *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. С. 45–168.

Аль-Фараби. Совершенный град // *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская философия: антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 106–206.

Аль-Фараби. Трактат «О разуме» / пер. с араб., предисл. и коммент. Т. Ибрагима // Orientalistica. 2019. Vol. 2. № 4. С. 954–982.

Averroes. *Epitome de Anima* (Талхис Китаб ан-Нафс) / ed. Gomez Nogales. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto “Miguel Asin”, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985. 260 p.

Averroes (*Ibn Rushd*) of Cordoba. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* / Transl. by Richard C. Taylor a. with Th.-A. Druart, subeditor. New Haven@London: Yale U. P., 2009. Cx + 498 p.

Averrois Cordubensis *Commentarium Magnum De Anima Libros* / Ed. F. S. Crawford. Cambr., Massachusetts: Mediaeval Academy of America, 1953. Xxiv + 592 p.

The Philosophy of the Commentators. 200–600 AD. A Sourcebook / Richard Sorabji. L.: Bristol Classical Press, 2012. V. 1. Xv + 430 p.

References

Aristotel (1940). *O vozniknovenii zhivotnyh* [On the Generation of Animals] Moscow: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR, 1940. 250 p.

Aristotel (1976). *O dushe* [On the Soul]. *Sochinenijav 4 tomah*. T. 1. Moscow: Mysl, 1976. Pp. 371–448.

Aristutalis (1954). *Fi an-nafs* / Ed. A. Badawi. Cairo: Maktabat an-Nahda al-Misriyya, 1954. 290 p.

Averroes (*Ibn Rushd*) of Cordoba (2009). *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* / Transl. by Richard C. Taylor a. with Th.-A. Druart, subeditor. New Haven&London: Yale U. P. Cx + 498 p.

Averroes (1985). *Talhis kitab an-Nafs (Epitome de Anima)* / Ed. Gomez Nogales. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto “Miguel Asin”, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 260 p.

Averrois Cordubensis *Commentarium Magnum De Anima Libros*. (1953) / Ed. F. S. Crawford. Cambr., Massachusetts: Mediaeval Academy of America. Xxiv + 592 p..

Efremova N. V. (1998). *Noologija vostochnyh peripatetikov* [Noology of Eastern Peripatetics]. *Srednevekovaja arabskaja filosofija. Problemy i reshenija*. Moscow: Vostochnaja literatura, 1998. Pp. 146–174.

Efremova N. V. (1997). *Ob averroistskoj noologii* [On Averroistic Noology]. *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*. 1996. Moscow: Nauka, 1997. Pp. 301–319.

Al-Farabi. (1973). *Grazhdanskaja politika* [Civil Politics]. *Al-Farabi. Socialno-jeticheskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. Pp. 45–168.

Al-Farabi. (2009). *Sovershennyj grad* [The Perfect City]. Ibragim T. K., Efremova N. V. *Musulmanskaja filosofija. Antologija*. Kazan’: Izdatelstvo DUM RT. Pp. 106–206.

Al-Farabi’s treatise “On Intellect”. (2019) [Al-Farabi. Traktat «O razume»] // *Orientalistica*. Vol. 2. No. 4. Pp. 954–982.

Ibn Bajja (1991). *Risalat al-wada'* [Letter of Farewell]. *Rasa'il Ibn-Bajja al-ilahiyya* / M. Fakhri. Beirut: Dar an-Nahar. Pp. 113–143.

Ibn Rushd (2016). Bolshoj kommentarij k "Metafizike" Aristotelja [Long Commentary on the Metaphysics of Aristotle] (Tafsir Ma-ba'd at-tabi'a). Razdel ob obosnovanii bytija Boga i Ego atributov / Perevod, predislovie i primchanija N. V. Efremova. *ARS ISLAMICA* / Ed. M. B. Piotrovsky i A. K. Alikberov. Moscow: Nauka — Vostochnaja literatura. Pp. 482–522.

Ibn Rushd. (2012). Bolshoj Kommentarij k sochineniju Aristotelja «O dushe» (fragment) / Perevod, kommentarij, predislovie N. V. Efremova. *Ishraq*. 2012. No. 3. Pp. 380–407.

Ibn Rushd. (1994). *Talhis kitab an-Nafs*. [Middle Commentary "On the Soul"]. Cairo: al-Majlis al-'ala li-s-saqafa. 248 p.

Ibn Sina. (2009). Iscelenie [The Healing]. Ibragim T. K., Efremova N. V. *Musulmanskaja filosofija. Antologija*. Kazan: Izdatelstvo DUM RT. Pp. 309–456.

Ibragim T. K., Efremova N. V. (2014). *Musulmanskaja religioznaja filosofija. Falsafa*. [Muslim Religious Philosophy. Falsafa]. Kazan: Izdatelstvo KazGU. 234 p.

Maqalat al-Iskandar al-Afrudisi Fi al-'aql 'ala ra'i Aristutalis (1971) [Discourse of Alexander Aphrodisias on the Intellect in the Opinion of Aristotle]. *Shuruh 'ala Aristu mafquda fi-l-yunaniyya...* Beirut: Dar al-Mashriq. Pp. 31–42.

The Philosophy of the Commentators. 200–600 AD. A Sourcebook (2012) / Ed.: Richard Sorabji. L.: Bristol Classical Press. V. 1. Xv + 430 p.

**IBN RUSHD. THE GREAT COMMENTARY
ON ARISTOTLE'S "DE ANIMA"
(BOOK III, COMM. 17–19).
TRANSL., FOREWORD AND COMM.
BY NATALIA V. EFREMOVA**

Abstract. This work presents a translation of a fragment from the work of the prominent Arab-Muslim philosopher Ibn Rushd (Lat.: Averroes, d. 1198) — of commentaries on the fifth chapter of the third book of the Aristotelian treatise “On the Soul”. The doctrine of intellect set forth in this treatise, which is lapidary and allows for ambivalent interpretations, was developed in many directions in Muslim philosophy (*falsafa*), gaining new dimensions — ontological, cosmological, prophetological, eschatological.

In the Long commentary, which relates to the mature period of activity of Averroes, his fundamental noological ideas were finally set forth, primarily the concept of the unity and eternity of all-human intellect. Known subsequently as Mononoism, this concept gave rise to the heated debates in European culture and became significant for Ibn Rushd's followers — the Latin Averroists.

Keywords: Ibn Rushd, Averroes, noology, mononoism, Aristotle, peripatetism, Falsafa.

Natalia V. EFREMOVA,

Cand. Sci. (Philos.), senior research fellow, Department of Oriental
Philosophies. Institute of Philosophy of RAS
(bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).
E-mail: salamnat@mail.ru



МОЛОДЫЕ ГОЛОСА





23.00.00 Политология

УДК 325.254.4:

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-243-254

**Е. И. Смешко**

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

БЕЖЕНЦЫ САХРАВИ В АЛЖИРЕ: КАК ЖИВЕТ «НАРОД В ИЗГНАНИИ»?

СМЕШКО Елизавета Игоревна —

студентка 3-го курса каф. мировой политики ф-та международных отношений.

Санкт-Петербургский государственный университет

(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9).

E-mail: yelizaveta_sm@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена изучению особенностей жизни народа *сахрави*, который по причине конфликта в Западной Сахаре с 1970-х гг. проживает в лагерях беженцев в вилайете Тиндуф в Алжире. Процесс политического урегулирования западносахарского вопроса де-факто приостановлен, однако ситуация в лагерях беженцев *сахрави* остается нестабильной и требует новых решений и международной кооперации. В статье изложена история появления лагерей беженцев в Тиндуфе и рассмотрены существующие механизмы международной помощи *сахрави*. Приведен анализ деятельности организаций и учреждений системы ООН в Тиндуфе и представлены ежегодные мероприятия по поддержке *сахрави* в рамках кинофестиваля FiSahara. Особый акцент сделан на роли ислама в обществе *сахрави*. Показано, что руководство непризнанной Сахарской Арабской Демократической Республики (фронт ПОЛИСАРИО) в политических целях создает образ секулярного сообщества *сахрави* для преодоления исламофобии и получения гуманитарной помощи от широкого спектра неправительственных организаций, в том числе христианских и светских. При этом подлинная религиозная составляющая жизни беженцев скрыта от международного сообщества.

Ключевые слова: *сахрави*, лагерь беженцев, гуманитарный кризис, ислам, исламская солидарность, Западная Сахара, Тиндуф, ПОЛИСАРИО.

Для цитирования: Смешко Е. И. Беженцы *сахрави* в Алжире: как живет «народ в изгнании»? // Ислам в современном мире. 2020; 2: 243–254;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-243-254

Статья поступила в редакцию: 01.03.2020

Статья принята к публикации: 12.05.2020

С каждым годом о конфликте в Западной Сахаре говорят все реже и реже. В отличие от арабо-израильского противостояния, которое на протяжении десятилетий привлекает к себе интерес общественности, или «новых» вызовов для региона Ближнего Востока — войны в Сирии и иранской ядерной программы, западносахарская ситуация не находится в фокусе внимания ученых и журналистов. Между тем широкого рассмотрения заслуживает даже не политическая сторона проблемы — борьба за независимость, провозглашение непризнанного государства Сахарская Арабская Демократическая Республика (САДР) или позиции Марокко и его конфликт с Алжиром. Куда более серьезные последствия замороженного конфликта вокруг Западной Сахары связаны с положением беженцев *сахрави*, которые уже более сорока лет живут в изгнании. В настоящей статье будет предпринята попытка изучения жизни *сахрави* в лагерях беженцев, анализа особенностей их исламских практик и поиска новых путей привлечения общественного внимания к проблеме этого сообщества.

Прежде всего заслуживает уточнения используемый нами термин *сахрави*. Можно выделить два его измерения — этническое и географическое. В более широком этническом смысле под *сахрави* следует понимать кочевые народы, которые на протяжении столетий проживают на территориях современных Алжира, Марокко, Западной Сахары и Мавритании¹. В более узком, географическом, понимании общность *сахрави* ограничена коренным населением территории Западной Сахары, и подобная трактовка была введена в оборот только в двадцатом столетии испанскими колониальными властями², под управлением которых в XIX–XX вв. находилась территория Западной Сахары (или Испанской Сахары). Серьезнейший вклад в закрепление за западносахарцами наименования *сахрави* внес фронт ПОЛИСАРИО — освободительное движение, которое выступает за независимость Западной Сахары. Фронт ПОЛИСАРИО считается «единственным легитимным и всемирно признанным представителем

¹ Mundy J. Colonial Formations in Western Saharan National Identity // North African Mosaic: A Cultural Reappraisal of Ethnic and Religious Minorities/ eds. by N. Boudraa and J. Krause. Newcastle: Cambridge Scholars Publisher, 2007. P. 296.

² Ibid.

народа *сахрави*»¹, деятельность этого движения способствовала политизации данного термина. Для удобства мы будем использовать термин *сахрави*, говоря о западносахарских беженцах, которые сосредоточены в Алжире, однако их культурные паттерны тесно связаны с традициями и обычаями тех, кто тоже идентифицирует себя как *сахрави*, но проживает в Марокко, Мавритании, Алжире и даже в Мали или Нигере.

Сообщество *сахрави* уникально, поскольку лагеря беженцев, которые располагаются в регионе Тиндуф, представляют собой фактически «государство в государстве». Они находятся под управлением фронта ПОЛИСАРИО несмотря на то, что сосредоточены на территории Алжира. При этом сложнейший конфликт заслонил жизнь обычных людей, оказавшихся жертвами разногласий Марокко, Алжира, ПОЛИСАРИО, и эта жизнь состоит не только из политических лозунгов и борьбы за самоопределение. Однако прежде чем мы перейдем к рассмотрению жизни *сахрави* сегодня, необходимо ответить на вопрос, когда и почему западносахарские *сахрави* стали — как их принято называть в англоязычной литературе — «народом в изгнании».

Перемещения *сахрави* начались еще в 1950-е гг., когда жители Испанской Сахары были вынуждены бежать от испанской колониальной администрации на юг Марокко, в Мавританию и Алжир². Однако ключевым событием стало вторжение вооруженных сил Марокко и Мавритании на территорию Западной Сахары в 1975 году. Военные действия, которые сопровождались насилием по отношению к коренным жителям, заставили многих *сахрави* бежать³. Фронт ПОЛИСАРИО в том же 1975 году основал 5 лагерей беженцев в области Тиндуф на юго-западе Алжира в пустыне⁴, где они существуют и поныне. Кроме того, в Тиндуфе располагаются штаб ПОЛИСАРИО и правительство непризнанной Сахарской Арабской Демократической Республики, откуда силы освободительного движения осуществляют управление западносахарскими территориями, находящимися под их контролем, и лагерями беженцев⁵. По данным Управления Верховного комиссариата ООН по правам беженцев (УВКБ ООН) и организации «Triangle génération humanitaire», общее число беженцев

¹ Западная Сахара — история. Сахарская Арабская Демократическая Республика. [Electronic resource] // URL: <http://sadr-russia.ru/zapadnaya-saxara-istoriya/> (дата обращения: 20.04.2020).

² Zunes, S., Mundy, J. Western Sahara: War, Nationalism, and Conflict Irresolution. New York: Syracuse University Press, 2010. Pp. 165–166.

³ Smith J. J. P. State of Exile: The Saharawi Republic and its Refugees // Still Waiting for Tomorrow: The Law and Politics of Unresolved Refugee Crises / Eds. by S. M. Akram, T. Syring. Newcastle: Cambridge Scholars Publisher, 2014. Pp. 27–28.

⁴ Boum A. Refugees, Humanitarian Aid, and the Displacement Impasse in Sahrawi Camps // Perspectives on Western Sahara: Myths, Nationalisms, and Geopolitics/ eds. by A. Boukhars, J. Roussellier. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2013. P. 266.

⁵ Западная Сахара — лагеря беженцев. Сахарская Арабская Демократическая Республика: [Electronic resource] // URL: <http://sadr-russia.ru/zapadnaya-saxara-lagerya-bezhencev/> (дата обращения: 20.04.2020).

составляет 165 000 человек¹, однако организация ACAPS, которая проводит независимый гуманитарный анализ, приводит данные о 174 000 проживающих в лагерях беженцев². Беженцы *сахрави* полностью зависят от международной гуманитарной помощи, не имея собственных ресурсов для экономического развития. Тем не менее им удается поддерживать свою систему здравоохранения и образования, сохранять традиции и обычаи и даже проводить масштабные культурные мероприятия.

Беженцы *сахрави* представляют интерес для изучения с точки зрения их особенного пути в религии. *Сахрави* являются мусульманами-суннитами, и в Конституции непризнанной САДР ислам провозглашен «государственной религией и главным источником законодательства»³. Однако исследователи говорят о том, что фронт ПОЛИСАРИО искусственно создает образ такого ислама, который был бы наиболее привлекательным для получения поддержки западного сообщества в западносахарском конфликте. В частности, подобную точку зрения последовательно отстаивает в своих работах Е. Фиддиан-Касмие, называя *сахрави* «идеальными беженцами»⁴. В чем же заключается суть концепции идеализации беженцев? По мнению Е. Фиддиан-Касмие, фронт ПОЛИСАРИО акцентирует внимание международного сообщества на том, что в лагерях беженцев царит атмосфера религиозной толерантности и межконфессионального диалога. Беженцы *сахрави* представляются последователями некой «прогрессивной формы ислама» с активной ролью женщины в обществе, свободой вероисповедования и секулярными традициями⁵. Такими средствами фронт ПОЛИСАРИО стремится не только привлечь гуманитарную помощь как от светских, так и от религиозных христианских организаций-доноров, но и получить широкую политическую поддержку от стран Запада, которые сталкиваются с проблемами исламофобии и страхами в отношении угроз терроризма и исламизма из Северной Африки.

В частности, внимание исследователей привлекает особое положение женщины в лагерях беженцев. В официальном дискурсе фронта ПОЛИСАРИО женщины-*сахрави* представлены как свободные, обладающие широкой самостоятельностью и выступающие выразителями воли народа *сахрави* наряду с мужчинами. Еще в 1974 году фронтом

¹ Algérie (réfugiés sahraouis). Triangle génération humanitaire. [Electronic resource] // URL: <https://www.trianglegh.org/ActionHumanitaire/FR/MissionsHumanitaire/AlgérieRefugiésSahraouis/AlgérieRefugiésSahraouis.html> (date recourse: 20.04.2020).

² Sahrawi Refugees. Algeria. ACAPS. [Electronic resource] // URL: <https://www.acaps.org/country/algeria/crisis/sahrawi-refugees> (date recourse: 20.04.2020).

³ Конституция Сахарской Арабской Демократической Республики. Конституции государств (стран) мира. [Electronic resource] // URL: <https://worldconstitutions.ru/?p=183> (date recourse: 24.04.2020).

⁴ Подробнее см. Fiddian-Qasmiyeh E. The Ideal Refugees: Gender, Islam, and the Sahrawi Politics of Survival. New York: Syracuse University Press, 2014. 352 p.

⁵ Fiddian-Qasmiyeh E. The Pragmatics of Performance: Putting 'Faith' in Aid in the Sahrawi Refugee Camps // Journal of Refugee Studies: Vol. 24. No. 3. Oxford: Oxford University Press, 2011. Pp. 533–536.

ПОЛИСАРИО был основан Национальный союз женщин-*сахрави*. Его усилия были направлены на создание образовательных учреждений, системы медицинского обслуживания, вовлечение женщин в управление лагерями и в политическую борьбу за независимость. Следует заметить, что деятельность Национального союза женщин-*сахрави* имела значительный успех. Так, был достигнут высокий уровень грамотности (90–100% грамотных в настоящее время вместо 95% неграмотных сразу после ухода Испании из Западной Сахары), потому деятельность *сахравийских* женщин стала в некотором роде импульсом к реализации Управлением Верховного комиссара ООН по делам беженцев политики в области международной защиты женщин-беженцев¹. Женщины принимают участие не только в политическом процессе, но и в мероприятиях по обезвреживанию неразорвавшихся бомб, которые сохранились со времен вооруженных действий, работая совместно с мужчинами-саперами². Подобная высоко активная роль женщины в сообществе *сахрави* объясняется двумя основными факторами. Во-первых, *сахрави* — кочевой народ, уклад жизни и религиозные практики которого являются синтезом арабо-мусульманской культуры и берберских традиций. Суровые климатические условия, постоянные перемещения и ряд других факторов оказывают влияние на особенности самого устройства кочевых обществ, где женщины включены в решение многих хозяйственных вопросов. Во-вторых, в 1970-е гг. мужчины принимали участие в войне за западносахарскую территорию, поэтому именно на плечи женщин легли заботы по организации жизни в лагерях³. В этих условиях и произошло закрепление за женщиной того общественного положения, которое, безусловно, отличается от традиционного в оседлых общностях в городах Иордании или Саудовской Аравии. Однако именно подобные различия и делают ислам интересным для исследователя. Смешение традиционного ислама, локальных культур и практик, политический контекст жизни и многие другие составляющие в конечном счете воплощаются в уникальные формы общественного устройства мусульманских сообществ. При этом женщины-*сахрави* чтят свою роль матери, жены и хранительницы очага, носят традиционную одежду *милхафа*, которая покрывает их согласно религиозным канонам⁴, и ратуют за передачу новым поколениям *сахрави*

¹ Jiménez K. Refugee women in the Sahrawi camps: towards gender equality // International Journal of Gender Studies in Developing Societies: 2016. Vol. 1. Is. 4. Geneva: Inderscience Publishers, 2016. Pp. 319–323.

² Западная Сахара. Несуществующая страна. Документальный фильм. RTД. [Electronic resource] // URL: <https://doc.rt.com/filmy/zapadnaya-sahara-nesushhestvuyushhaya-strana/> (дата обращения: 24.04.2020).

³ Boum A. Refugees, Humanitarian Aid, and the Displacement Impasse in Sahrawi Camps // Perspectives on Western Sahara: Myths, Nationalisms, and Geopolitics/ eds. by A. Boukhars, J. Roussellier. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2013. P. 268–269.

⁴ Fiddian-Qasmiyeh E. The Ideal Refugees: Gender, Islam, and the Sahrawi Politics of Survival. New York: Syracuse University Press, 2014. Pp. 141–142.

исламских традиций. В качестве подтверждения приведем цитаты из интервью двух женщин-*сахрави*, в которых они высказали свое мнение относительно угроз, связанных с миграцией молодых беженцев *сахрави* в Испанию, на Кубу и в некоторые другие страны:

«Они (молодые *сахрави*) не должны оставлять свою религию, должны придерживаться верований и убеждений старших поколений... мы советуем им следовать своей исламской религии...»¹

«Я хотела бы, чтобы новое поколение сохранило лучшие качества народа *сахрави*... их религию, обычаи, щедрость, и я надеюсь, что новое поколение защитит эти ценности...»²

Приведенные высказывания иллюстрируют важность религиозного компонента в жизни *сахрави* и свидетельствуют о том, что беженцы в столь непростых жизненных условиях выступают за сохранение традиционной культуры, в том числе молодыми поколениями, которые уезжают за пределы африканского континента.

Ислам в современном мире часто политизирован в том смысле, что политическая активность оказывается тесно связанной с религией. Исламская революции в Иране в 1979 году, противостояние Ирана и Саудовской Аравии на Ближнем Востоке, которое связывают с шиитско-суннитским узлом противоречий, деятельность движения «Братьев-мусульман» — все это примеры того, как ислам становится инструментом политики. В этих реалиях фронт ПОЛИСАРИО использует абсолютно другие методы. Он также политизирует ислам, подчиняя религию нуждам своей политики, но вместе с тем деисламизирует политику, показывая, что у *сахрави* «другой» ислам — не связанный с политической борьбой, не угрожающий Западу радикальными настроениями, а укорененный где-то глубоко в сообществе *сахрави* и скрытый от внешних наблюдателей. С одной стороны, в условиях проблемы исламофобии в мире этот шаг сделан с определенным расчетом. Однако, с другой стороны, такая политика вешает ярлык на *сахрави*, которых мировое сообщество знает только как жертв западносахарского конфликта. При этом за пределы поля исследования выходят их культурные традиции, исламские практики, особенности организации социальной жизни в сложившихся обстоятельствах. В русскоязычной и англоязычной литературе практически не найти сведений антропологического характера о лагерях беженцев, однако, как бы ни были сильны среди *сахрави* идеи независимости и возвращения на родные земли, жизнь более 170 000 человек на протяжении десятилетий наполнена не только борьбой за самоопределение.

¹ Harris A., Garnett J. Rescripting Religion in the City: Migration and Religious Identity in the Modern Metropolis. London: Taylor and Francis Group, 2016. P. 162.

² Ibid.

Лагеря беженцев в Тиндуфе были организованы как временные пункты размещения, но стали домом для нескольких поколений *сахрави*. Оказавшись в Алжире, ранее кочевой народ *сахрави* перешел к оседлому образу жизни. В лагерях беженцев даже были построены мечети и медресе. Западным наблюдателям, посещающим регион, официальные власти не устраивают визиты в эти места, поэтому получить данные о них крайне трудно. Тем не менее известно, что в каждом лагере беженцев открыты мечети, религиозные школы, а дети могут посещать внеклассные занятия по Корану. В дополнение к этому, многие *сахрави*, следуя своим локальным традициям, молятся в мечетях под открытым небом — участках, огражденных камнями.

Западносахарские *сахрави* держат пост в священный месяц рамадан, и даже суровый климат пустыни, как и серьезные проблемы с продовольственной безопасностью не стали препятствиями для соблюдения основных ограничений во время поста. По данным ООН, в 2019 году только 12% *сахрави* были полностью обеспечены необходимыми запасами еды¹, а из планируемых 20 литров пресной воды на человека в день выделялось 12 литров², что свидетельствует о недостатке гуманитарной помощи *сахрави*. Поэтому для *сахрави* особенно ценной становится не столько политическая поддержка, сколько продовольственная помощь и поставки воды. Достойным примером для других государств с мусульманским большинством стала Саудовская Аравия, которая в 2019 году во время священного поста передала в лагерь беженцев 350 тонн фиников³ — традиционной пищи в рамадан на Ближнем Востоке. В условиях тотальной нехватки продовольствия подобные акции помощи служат спасением для беженцев, поэтому фронт ПОЛИСАРИО может использовать исламскую идентичность *сахрави* для привлечения внимания к их положению мусульман всего мира.

В настоящее время существует несколько основных доноров гуманитарной помощи: ООН и организации и учреждения системы ООН, Международный Комитет Красного Креста и национальные общества Красного Креста и Красного Полумесяца, Европейский Союз и множество неправительственных организаций. В последние годы объемы помощи существенно сокращаются, и эксперты отмечают, что международное сообщество больше не рассматривает положение беженцев *сахрави*

¹ Report of the Secretary-General on the situation of Western Sahara. MINUSRO. United Nations Mission for the Referendum in Western Sahara. [Electronic resource] // URL: https://minurso.unmissions.org/sites/default/files/sg_report_english.pdf (date recourse: 24.04.2020).

² Algeria. UNHCR Operations Worldwide. UNHCR. [Electronic resource] // URL: <http://reporting.unhcr.org/algeria> (date recourse: 24.04.2020).

³ Dates from Saudi Arabia enhance nutritional value of food for Sahrawi refugees in camps in Algeria. World Food Programme. [Electronic resource] // URL: <https://www.wfp.org/news/dates-saudi-arabia-enhance-nutritional-value-food-sahrawi-refugees-camps-algeria> (date recourse: 24.04.2020).

как гуманитарный кризис¹. В 2018 году Президент Красного Полумесяца Сахрави в одном из своих интервью подчеркнул уменьшение гуманитарной помощи на 40% в связи с конфликтами и возрастанием нужд на Ближнем Востоке и в регионе Сахеля². Помимо поставок продовольствия, воды и средств санитарной гигиены, международные структуры занимаются вопросами защиты прав беженцев, развитием образования, здравоохранения, экономики. Ключевое значение в создании условий для жизни в лагерях беженцев занимает Управление Верховного комиссариата ООН по делам беженцев. Кроме того, Детский фонд ООН (ЮНИСЕФ) содействует налаживанию образовательного процесса. Выше уже было сказано, что уровень грамотности *сахрави* серьезно вырос за годы их пребывания в лагерях беженцев. Школы открыты для детей от 6 до 15 лет, а после этого они могут продолжить свое образование за пределами лагерей беженцев³. Высшее образование многие *сахрави* получают в университетах Алжира; особые образовательные контакты также налажены с Кубой⁴. Если говорить о здравоохранении, то *сахрави* создали свою систему, и поддержка ООН заключается в предоставлении необходимого оборудования, помощи в проведении вакцинации населения и иных процедур. В 2020 году, когда весь мир охватила пандемия COVID-19 (коронавирусная инфекция), *сахрави* оказались крайне уязвимой категорией, поскольку необходимые медицинские условия и специальное оборудование для лечения заболевших в лагерях беженцев отсутствуют, как и средства индивидуальной защиты. Медицинский персонал не готов принимать пациентов с коронавирусной инфекцией, и вспышка заболевания может стать катастрофой для сообщества *сахрави* в Тиндуфе. Между тем у *сахрави* нет даже достаточного количества воды и мыла, чтобы соблюдать элементарные меры предосторожности для нераспространения инфекции. Границы между лагерями закрыты, гуманитарная помощь, за исключением еды, воды и некоторых других необходимых поставок, ограничена, а жителей лагерей беженцев призывают оставаться в своих палатках⁵. Следует

¹ NOVA. A Pearl in the Desert: The Group NOVA in Western Sahara Project: Project Evaluation Report. 2016. P. 11. [Electronic resource] // URL: <https://krf.live.afonso.se/wp-content/uploads/2019/04/External-evaluation-NOVA-2016.pdf> (date recourse: 24.04.2020).

² Al Hafed C. Decrease in humanitarian aid: Sahrawi Red Crescent urgently calls to support refugees. Sahara Press Service. [Electronic resource] // URL: <https://www.spsrasd.info/news/en/articles/2018/05/10/15332.html> (date recourse: 30.04.2020).

³ Humanitarian Needs of Sahrawi Refugees in Algeria (2016–2017). Report. UNHCR. [Electronic resource] // URL: <http://reporting.unhcr.org/sites/default/files/Humanitarian%20Needs%20of%20Sahrawi%20Refugees%20in%20Algeria%202016–2017%20-%20June%202016.pdf> (date recourse: 30.04.2020).

⁴ Lehto H. Sahrawi refugee education — is studying abroad the way to self-sufficiency? Nyhetsarkiv. SAIH Blindern. [Electronic resource] // URL: <https://saih.no/lokalnytt/sahrawi-refugee-education-is-studying-abroad-the-way-to-self-sufficiency> (date recourse: 30.04.2020).

⁵ COVID-19: New cases confirmed near Sahrawi camps, 173,000 refugees at risk. OXFAM International. [Electronic resource] // URL: <https://www.oxfam.org/en/press-releases/covid-19-new-cases-confirmed-near-sahrawi-camps-173000-refugees-risk> (date recourse: 09.05.2020).

заметить, что данная ситуация также может стать тем тревожным звонком, который напомнит миру о положении беженцев *сахрави*.

Территория Западной Сахары, контролируемая фронтом ПОЛИСАРИО, производит впечатление безжизненной пустыни, и то, насколько целесообразными являются усилия фронта по удержанию контроля над этим «клочком земли» и его стремление захватить обширные области (около 2/3 от всей территории Западной Сахары), находящиеся под марокканским управлением, ставится мировым сообществом под вопрос. Проблема политического урегулирования конфликта выходит за рамки данной статьи, однако нерешенность западносахарского вопроса в первую очередь делает невозможным возвращение беженцев *сахрави* к нормальной жизни. В условиях замороженного конфликта с туманными перспективами урегулирования необходимо предпринимать меры по улучшению положения людей, которые оказались заложниками ситуации вокруг Западной Сахары. Поэтому распространение информации об их нынешнем положении среди широкой общественности представляется ключевой задачей исследователей, гуманитарных организаций, правозащитников, журналистов. Первые и очень важные шаги в этом направлении были сделаны в 2003 году, когда совместная инициатива *сахрави* и Испании была воплощена в проекте «FiSahara»¹.

«FiSahara» — это ежегодный кинофестиваль в лагерях беженцев *сахрави*. Его главная цель состоит в привлечении внимания к положению беженцев в Тиндуфе². Каждый год в лагерь беженцев приезжают режиссеры, актеры, журналисты, правозащитники, активисты со всего мира, для того чтобы своими глазами увидеть жизнь в лагерях беженцев, познакомиться с семьями *сахрави*, с традициями народа, осознать, с какими трудностями сталкиваются беженцы, из первых уст услышать мнение о политике Марокко и действиях фронта ПОЛИСАРИО. Кроме того, кинофестиваль дает самим *сахрави* возможность для культурного обогащения и знакомства с реалиями жизни за пределами созданных ими поселений, а также является каналом для снятия социального напряжения в лагерях беженцев через контакты с представителями мировой общественности по вопросам сложившегося гуманитарного кризиса. Во время фестиваля «FiSahara» на большом экране, установленном в пустыне, в лагерях беженцев транслируются фильмы, а также проходят различного рода мероприятия: знакомство гостей с культурой *сахрави*, гонка на верблюдах, концерты, спортивные игры³. Более того, в 2011 году в одном

¹ Carrión M. FiSahara: A Film Festival in Exile. Movies that Matter. 2014. P. 183. [Electronic resource] // URL: <https://www.moviesthatmatter.nl/media/documenten/settingupahumanrightsfilmfestivalcasestudy5.pdf> (date recourse: 09.05.2020).

² Ibid.

³ FiSahara. Human Rights Film Network. [Electronic resource] // URL: <https://www.humanrights-filmnetwork.org/filmfestival/fisahara> (date recourse: 09.05.2020).

из лагерей беженцев была создана «Аудиовизуальная школа Абидина Каида Салеха», где молодые представители *сахрави* изучали кинопроизводство¹, и на последних кинофестивалях свои фильмы представляли не только иностранные режиссеры, но и сами *сахрави*, для которых кинематограф стал средством освещения жизни народа в изгнании. Кинофестиваль «FiSahara» имеет важное значение для *сахрави* не только как площадка для диалога между беженцами и участниками мероприятия. Как глоток свежего воздуха, он создает атмосферу праздника хотя бы на несколько дней для тех, кто десятилетиями живет в ожидании разрешения западносахарского вопроса.

В заключение хотелось бы отметить следующее. Западносахарский конфликт остается нерешенным в течение долгого времени, и в связи с отсутствием компромисса между противоборствующими сторонами говорить о новых импульсах к его урегулированию в настоящий момент трудно. Международное сообщество постепенно стало забывать о ситуации на западе африканского континента, что создает сложную ситуацию для беженцев *сахрави*, которые оказались пострадавшей стороной данного конфликта, ведь гуманитарный кризис в Тиндуде продолжает оставаться серьезной проблемой. В таких условиях важно привлекать внимание всего мира к положению западносахарских беженцев, на что нацелены ежегодные мероприятия «FiSahara». Поддержка *сахрави* может быть построена и на принципах исламской солидарности с теми государствами, значительную часть населения которых составляют мусульмане. Религиозная идентичность *сахрави* и традиции, почитаемые западносахарскими беженцами, представляют интерес для исследования и имеют потенциал для того, чтобы стать основой гуманитарного, культурного, экономического и, возможно, политического сотрудничества. Судьбоносное решение о будущем Западной Сахары все еще не принято, однако жизнь *сахрави* в лагерях беженцев не заморожена так же, как сам конфликт. Народ в изгнании приспособился к новым реалиям, но залог его выживания — поддержка и заинтересованность мирового сообщества в судьбе *сахрави*.

Литература

Smith J. J. P. State of Exile: The Saharawi Republic and its Refugees // Akram S., Syring T. [Eds.] Still Waiting for Tomorrow: The Law and Politics of Unresolved Refugee Crises. Newcastle: Cambridge Scholars Publisher, 2014. Pp. 25–54.

Mundy J. Colonial Formations in Western Sahara National Identity // Boudraa N., Krause J. [Eds.] North African Mosaic: A Cultural Reappraisal

¹ Lippard C. Mobilities of Cinematic Identity in the Western Sahara // Ginsberg T. Lippard C. Cinema of the Arab World: Contemporary Directions in Theory and Practice. Berlin: Springer Nature, 2020. P. 166.

of Ethnic and Religious Minorities. Newcastle: Cambridge Scholars Publisher, 2007. Pp. 294–320.

Boum A. Refugees, Humanitarian Aid, and the Displacement Impasse in Sahrawi Camps // Boukhars A., Rousselier J. [Eds.] *Perspectives on Western Sahara: Myths, Nationalisms, and Geopolitics*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2013. Pp. 261–276.

Fiddian-Qasmiyeh E. *The Ideal Refugees: Gender, Islam, and the Sahrawi Politics of Survival*. New York: Syracuse University Press, 2014. 352 p.

Fiddian-Qasmiyeh E. The Pragmatics of Performance: Putting 'Faith' in Aid in the Sahrawi Refugee Camps // *Journal of Refugee Studies*: 2011. Vol. 24. No. 3. Oxford: Oxford University Press, 2011. Pp. 533–547.

Harris A., Garnett J. (ed.) *Rescripting Religion in the City: Migration and Religious Identity in the Modern Metropolis*. London: Taylor and Francis Group, 2016. 288 p.

Jiménez K. Refugee women in the Sahrawi camps: towards gender equality // *International Journal of Gender Studies in Developing Societies*: 2016. Vol. 1. No. 4. Geneva: Inderscience Publishers, 2016. Pp. 317–326.

Lippard C. Mobilities of Cinematic Identity in the Western Sahara // Ginsberg T., Lippard C. [Eds.] *Cinema of the Arab World: Contemporary Directions in Theory and Practice*. Berlin: Springer Nature, 2020. Pp. 147–200.

Zunes S., Mundy J. *Western Sahara: War, Nationalism, and Conflict Irresolution*. New York: Syracuse University Press, 2010. Xxxviii, 319 p.

References

Smith J. J. P. (2014). "State of Exile: The Saharawi Republic and its Refugees" Akram S., Syring T. (Eds.) *Still Waiting for Tomorrow: The Law and Politics of Unresolved Refugee Crises*. Newcastle: Cambridge Scholars Publisher. Pp. 25–54.

Mundy J. (2007). "Colonial Formations in Western Sahara National Identity". Boudraa N., Krause J. (Eds.) *North African Mosaic: A Cultural Reappraisal of Ethnic and Religious Minorities*. Newcastle: Cambridge Scholars Publisher. Pp. 294–320.

Boum A. (2013). "Refugees, Humanitarian Aid, and the Displacement Impasse in Sahrawi Camps". Boukhars A., Rousselier J. (Eds.) *Perspectives on Western Sahara: Myths, Nationalisms, and Geopolitics*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers. Pp. 261–276.

Fiddian-Qasmiyeh E. (2014). *The Ideal Refugees: Gender, Islam, and the Sahrawi Politics of Survival*. New York: Syracuse University Press. 352 p.

Fiddian-Qasmiyeh E. (2011). "The Pragmatics of Performance: Putting 'Faith' in Aid in the Sahrawi Refugee Camps". *Journal of Refugee Studies*. Vol. 24. No. 3. Pp. 533–547.

Harris A., Garnett J. (eds.) (2016). *Rescripting Religion in the City: Migration and Religious Identity in the Modern Metropolis*. London: Taylor and Francis Group. 288 p.

Jiménez K. (2016). "Refugee women in the Sahrawi camps: towards gender equality / K. Jiménez". *International Journal of Gender Studies in Developing Societies*. Vol. 1. No. 4. Pp. 317–326.

Lippard C. (2020). "Mobilities of Cinematic Identity in the Western Sahara". Ginsberg T., Lippard C. (Eds.) (2020). *Cinema of the Arab World: Contemporary Directions in Theory and Practice*. Berlin: Springer Nature. Pp. 147–200.

Zunes S., Mundy J. (2010). *Western Sahara: War, Nationalism, and Conflict Irresolution*. New York: Syracuse University Press. Xxxviii, 319 p.

Voices of Youth

SAHRAWI REFUGEES IN ALGERIA: HOW DO "THE PEOPLE IN EXILE" LIVE?

Abstract. The article is devoted to the study of the conditions of life of the Sahrawi people who live in refugee camps in Algeria since 1970s due to the Western Sahara conflict. The process of political settlement of the Western Sahara conflict has been de facto suspended, however the situation in the Sahrawi refugee camps remains unstable and requires new solutions and international cooperation. The article provides a historical overview of the emergence of the refugee camps in Tindouf and examines existing mechanisms for international supporting the Sahrawi people. The author tends to analyze activities of the UN system organizations and agencies. Annual events within the framework of the FiSahara Film Festival to support Sahrawi are reported. Particular emphasis is placed on the role of Islam in Sahrawi society and the possibilities to benefit from the Islamic identity of the Sahrawi people to the Islamic cooperation and helping for refugees from Muslim-majority states. It is shown that the authorities of the unrecognized Sahara Arab Democratic Republic (the front POLISARIO) create the image of the secular Sahrawi community to overcome Islamophobia and receive humanitarian aid from a wide range of non-governmental organizations, including Christian and secular ones. At the same time, the true religious component of refugees' life is hidden from the international community.

Keywords: Sahrawi, refugee camps, humanitarian crisis, Islam, Islamic solidarity, Western Sahara, Tindouf, POLISARIO.

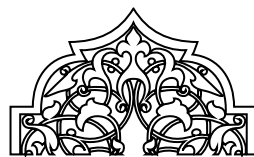
Elizaveta I. SMESHKO,

third-year student, School of International Relations, Saint Petersburg State University (7/9, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: yelizaveta_sm@mail.ru



РЕЦЕНЗИИ



И. Н. Тартаковская

Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН, г. Москва

**СОЕДИНЯЯ НЕСОЕДИНИМОЕ:
РЕЦЕНЗИЯ НА СТАТЬЮ: БОРОДАЙ С. Ю.,
МУХЕТДИНОВ Д. В. ИСЛАМСКАЯ
ФЕМИНИСТСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА:
ИДЕИ И ПЕРСПЕКТИВЫ // ИСЛАМСКАЯ
МЫСЛЬ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ.
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ
ЕЖЕГОДНИК. ВЫП. 4. (2019). С. 359–498.**

ТАРТАКОВСКАЯ Ирина Наумовна —

канд. социол. наук, ст. науч. сотр.

Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН

(117218, г. Москва, ул. Кржижановского, д. 24/35, к. 5).

E-mail: I_Tartakovskaya@yahoo.com

Для цитирования: *Тартаковская И. Н. Соединяя несоединимое: рецензия на статью: Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В. Исламская феминистская герменевтика: идеи и перспективы // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 4 / редкол.: Д. В. Мухетдинов (гл. ред.), С. Ю. Бородай (отв. ред.) и др. М.: «ИД “Медина”», 2020. С. 359–498 // Ислам в современном мире. 2020; 2: 256–262;*

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-256-262

Статья поступила в редакцию: 20.04.2020

Статья принята к публикации: 12.05.2020

Сборник, посвящённый современной исламской мысли и её отношениям с традицией, представляет собой увлекательное чтение для очень широкого круга читателей — как специалистов-гуманитариев, так и просто интересующихся религиозными

и философскими вопросами. Он позволяет познакомиться как с новыми переводами классиков исламской мысли (в том числе посвящёнными таким важным и актуальными темам, как «воспитание нравов» и «женщина в исламе»), так и с работами современных исламских мыслителей и религиоведов. Происходящий в наши дни культурный диалог между специалистами в области социальных наук, верующими людьми разных конфессий, представителями власти и всеми заинтересованными гражданами остро нуждается в таких материалах, представляющих ислам именно как интеллектуальное течение, в значительной степени недооценённое широкой публикой.

Данная рецензия, однако, будет посвящена преимущественно одному из текстов, опубликованных в альманахе, а именно статье С. Ю. Бородая и Д. В. Мухетдинова «Исламская феминистская герменевтика: идеи и перспективы» — главным образом потому, что именно по этой теме я, как социолог, занимающийся гендерными исследованиями, могу высказать квалифицированное мнение. К тому же этот достаточно объёмный текст, вполне сопоставимый по размеру с небольшой монографией, заслуживает отдельного внимания, поскольку представляет собой серьёзную, глубоко фундированную научную работу на малоизвестную российским читателям тему. Думаю, даже для части академической публики существование такого феномена, как «исламский феминизм» представляется своего рода оксюмороном, потому что существует устойчивая инерция восприятия, с одной стороны, феминизма как движения (и направления мысли) сугубо западного, либерального, атакующего основы традиционного образа жизни и прочие «скрепы», а с другой стороны — ислама как религии однозначно консервативной, чётко фиксирующей патриархальный тип гендерных отношений и глубоко враждебной любым изменениям в этой сфере. Плодотворная и интересная научная традиция исламской феминистской мысли, берущая своё начало ещё в конце позапрошлого столетия, до сих пор остаётся практически неизвестной в России. Статья С. Бородая и Д. Мухетдинова в этом смысле является уникальным источником информации по этой теме.

Текст исследования хорошо структурирован и включает в себя дайджест всех основных работ в области исламского феминизма, начиная с конца XIX в. — первого периода интенсивного поиска путей модернизации ислама, попыток ответить с позиций исламской практики и теологии на многочисленные вызовы стремительно меняющегося мира. Положение женщин в исламских странах, женщин-мусульманок вообще стало одним из естественных фокусов этих поисков и дебатов. Опираясь на работы своих предшественников, авторы статьи выделяют три волны исламского феминизма, хронологически близкие таковым в западной феминистской традиции, но не совпадающие с ней по проблематике — и рассуждают в заключение о возможности четвёртой волны.

Работа позволяет составить представление о содержании текстов ведущих специалистов, определявших направление всех этих волн, но в фокусе их внимания — не история исламского феминизма как таковая, а эвристические возможности исламской феминистской герменевтики как метода анализа Священных текстов. Таким образом, рецензируемая работа фокусируется на гносеологических и методологических задачах. Статья представляет читателю целую галерею интересных и влиятельных в своей сфере знания авторов, начиная от египтянина Касима Амина, выпустившего ещё в 1899–1900 гг. резонансные работы «Освобождение женщин» и «Новая женщина», и заканчивая современными исследователями — боснийцем Адисом Дудериджей, американкой Аишей Хидаятулла, южноафриканкой Садией Шайх и другими. Авторы очень подробно и скрупулёзно разбирают главные идеи, выдвинутые каждым из названных теоретиков, что можно признать важной заслугой рецензируемого издания, так как практически все эти имена совершенно неизвестны в российской академической среде и, по сути, благодаря труду С. Борода и Д. Мухетдинова только вводятся в научный оборот. Авторы статьи констатируют, что исламский феминизм в наше время стал массовым явлением: по этой теме изданы десятки монографий и сотни статей, а в дополнение к собственно феминистским работам издаются также и многочисленные исследования по теме «Женщина в исламе». Теперь специалисты, интересующиеся данной темой, смогут ориентироваться во всех этих научных трудах и использовать их в посвященных исламской проблематике научных дискуссиях.

Безусловно, отдельный интерес представляет сравнение исламского феминизма и феминизма западного — хотя достижения западного феминизма, безусловно, учитываются исламскими авторами, одной из центральных идей феминизма исламского является не столько противостояние патриархату, сколько объединение мусульманок с различным жизненным опытом, живущих в разных странах, городах и сёлах, подчиняющихся шариату и гражданскому законодательству.

Исламский феминизм, будучи совершенно самостоятельным феноменом, является, тем не менее, не изолированным интеллектуальным предприятием, а одним из важных проектов исламского неомодернизма — идейно-политического течения, ставящего своей целью обновление ислама и приведение его в соответствие с реалиями современности. Это течение весьма влиятельно, хотя и катастрофически недопредставлено в сегодняшней системе политических и медийных репрезентаций, где принято изображать ислам как нечто монолитное, консервативное, а нередко даже реакционное и опасное. К сожалению, большинство даже академической публики очень слабо осведомлено о содержании политических и теоретических дебатов, происходящих внутри исламской мысли. Исламский феминизм как раз представляет собой удобную арену для

того, чтобы познакомиться с важнейшими сюжетами, разрабатываемыми исламскими мыслителями и реформаторами.

Разбирая основные вехи истории исламского феминизма, авторы статьи показывают, что изначально он сложился как интеллектуальное предприятие, отражающее рост образования мусульманок и осмысление ими своего положения в обществе и культуре. В качестве своей цели последовательницы этой школы мысли провозгласили преодоление притеснения (*зулм*) (последнее является очень важным понятием для ислама в целом). Не желая покидать пространство ислама, главного аспекта своей культурной и духовной идентичности, они считали необходимым переосмыслить его в интересах гендерного равенства и всячески утверждали, что такой потенциал внутри исламской истории и религиозной традиции на самом деле существует. Для реализации этого потенциала исламские феминистки применяют несколько стратегий, в той или иной степени связанных с традициями исламского богословия. Наиболее известной из этих стратегий считается «очищение» изначального ислама от патриархатных социально-политических установок, навязанных, по мнению авторов феминистских работ, более поздними интерпретаторами Священного Корана. Для того чтобы восстановить эти утерянные эмансипационные и эгалитарные смыслы, они предпринимают интеллектуальную процедуру «иджтихада», т. е. извлечения того или иного правила, регулирующего в данном случае гендерные отношения, с учетом внимательного изучения контекста его появления. Наибольшие усилия в этом плане были направлены на критику известного аята 34 суры 4, согласно которому мужчины имеют преимущество по сравнению с женщинами, являются их попечителями и могут их бить в случае неповиновения.

Этот аят, по понятным причинам, является для феминистски ориентированных авторов настоящим камнем преткновения. В статье приводится любопытный обзор дискуссии, посвящённой альтернативным способам его истолкования. Некоторые из участников обсуждения предполагают, например, что изначально неточным является перевод слова *дараба* (побивание), которое следует понимать как символический укор, либо угрозу разводом, либо содержание в заключении и т. п., — авторы статьи справедливо указывают, что при всём уважении к намерениям авторов таких интерпретаций, с филологической точки зрения они не выдерживают критики. Сирийский мыслитель Мухаммад Шахрур предложил ещё более сложную трактовку указанного аята: полагая, что коранические понятия принципиально многозначны и могут по-разному интерпретироваться в разных контекстах, он увидел в аяте 34 суры 4 реакцию на растущее женское лидерство, и с этой точки зрения глагол *дараба* должен переводиться как «ненасильственное сопротивление злоупотреблениям женской властью».

Получившие лучшее обоснование аргументы связаны с тем, что в том же аяте, допускающем и даже рекомендуящем физические насилие над женщинами, это насилие сразу регламентируется, чтобы оно не было чрезмерным. Таким образом, аят представляет собой своего рода компромисс между исторически сложившейся в контексте жёсткого средневекового патриархата устойчивой практикой и гуманистическими и эгалитарными устремлениями ислама. Эта аргументация кажется более убедительной, но и она, с точки зрения С. Бородай и Д. Мухетдинова, грешит произвольностью и субъективизмом, потому что продвигающие её авторы априорно полагают, что этот компромисс был временным и вынужденным, и в современную эпоху аят должен применяться в соответствии с его «подлинным», т. е. гуманистическим смыслом, а от исторических уступок, потакающих насилию и патриархатным установкам, следует отказаться. В подтверждение своих аргументов они обращаются к хадисам, опираясь на те из них, которые подтверждают их позицию по поводу «исторического компромисса», и отвергая другие, которые плохо вписываются в эту версию, на том основании, что они якобы противоречат более широкому кораническому этосу, и противопоставляют таким образом «айаты взаимности» как более важные «айатам иерархии» как второстепенным.

В этом отношении более последовательной всё-таки представляется позиция профессора Амины Вадуд (первой в истории женщины, решившейся провести пятничную молитву в качестве имама), которая предлагает мусульманам отказаться от буквального смысла этого аята просто потому, что Коран как целое, или коранический этос, важнее отдельных контекстно-зависимых аятов; если имеет место конфликт между голосом совести и отдельными аятами, то нужно следовать голосу совести.

Столь радикальный подход, противопоставляющий «голос совести» буквалистскому пониманию законов шариата, отмечают авторы, более свойствен современному исламскому феминизму третьей волны, который подразумевает не только переосмысление концепции гендерного равноправия, но и переосмысление статуса коранического откровения и деконструкцию классической экзегетической традиции. Характерной фигурой для этого направления мысли является Аиша Хидаятулла, работы которой разбираются в рецензируемой статье особенно подробно. Её герменевтический проект, как полагают С. Бородай и Д. Мухетдинов, в известной мере направлен на делигитимацию Корана, и отвечает на вопрос, *«как быть исламским феминисткам в ситуации, когда больше нет почвы под ногами»*. Он, надо сказать, не вызывает у авторов категорического неприятия, но рождает множество вопросов, главный из которых очевиден — насколько всё же этот феминизм остаётся по своему содержанию и методам *исламским*? Авторы, связанные с этим направлением мысли, апеллируют к тому пониманию гендерного равенства, которое

основано на современных представлениях о справедливости и человеческом достоинстве, но эти представления, подчеркивается в статье, имеют не коранические, а новоевропейские истоки, а значит, «такой подход, с одной стороны, не дает ничего нового для понимания собственно коранического послания, а с другой стороны, открывает возможные пути к последующему отказу от прочих коранических предписаний на том основании, что они “не отвечают” современным стандартам».

При этом мне кажется очень важным в данном случае, что на всех этапах подробного анализа этого дискурса, указывая на некоторые слабые места и логические неувязки у отдельных феминистских мыслительниц и мыслителей, авторы статьи сохраняют академическую тональность, столь важную для ценностно-нагруженных религиозоведческих дискуссий. Не принимая ничьей стороны, они последовательно знакомят читателей с разными подходами и аргументами, задействованными для переосмысления исламской традиции в духе задач гендерного равенства. В результате они предлагают три возможных пути развития исламской феминистской герменевтики: более традиционный, опирающийся всё же на шариатскую парадигму, либо связанный со «второй волной», взыскующей скрытые в Коране эгалитарные гендерные коды, либо же разделяющий критические идеи «третьей волны», но одновременно связанный с достижениями современного исламоведения. Каждый из них имеет свои достоинства и недостатки. Первый — наиболее «исламский» и, значит, убедительный для основной массы мусульман, но ему очень сложно преодолеть сильные патриархальные смыслы, несомненно присутствующие в мировоззрении и традиции. Второй имеет эмансипационный потенциал и одновременно внимателен к ключевым Священным текстам, но стремится перетолковывать их согласно модернистским представлениям, опуская «неудобные» идеи и фрагменты. Третий, возможно, наиболее интересен, поскольку предполагает более сложное понимание гендерной справедливости, расходящееся с нашим представлением; и вполне возможно, это понимание позволяет непротиворечиво сочетать в рамках коранического мировидения «айаты взаимности» и «айаты иерархии», функциональное неравенство и справедливость, онтологическое неравенство и справедливость. Так, например, А. Хидаятулла предлагает рассматривать половые категории как динамические и взаимозависимые, связанные с определённым историческим контекстом, формирующим представления о мужественности и женственности, — они не противостоят друг другу, как в жесткой властной конструкции, а, скорее, дополняют друг друга, но они могут меняться в ходе человеческого развития. Эти аргументы создают интересную идеологическую оптику, но собственно «исламского» в них остаётся не так уж много.

В заключение авторы предлагают свою программу развития исламской феминистской герменевтики, связанную, помимо прочего,

с современными достижениями гендерной теории. В рамках этой программы они предлагают критически пересмотреть концепт «равноправия», но не в смысле отказа от него в пользу патриархатных «скреп», а в смысле признания его сложного, контекстуального характера, зависящего от сконструированных разными культурами гендерных идентичностей. Что касается работы со Священными текстами, то авторы статьи считают необходимой тщательную хронологическую реконструкцию коранического понимания гендерных отношений, подкреплённую лингвистическим анализом. Совершенно не очевидно, что такая реконструкция докажет торжество эгалитарных «айатов взаимности» над патриархальными «айатами иерархии», зато можно будет понять, как и в какой мере идеи гендерного равенства соотносятся с кораническими представлениями о справедливости. Важным дополнением к такой исследовательской работе может стать реконструкция тех аспектов *сунны*, которые касаются этой темы, поскольку именно материалы *сунны* наглядным образом демонстрируют практическую реализацию коранических предписаний. Это обращение к практике может дать гораздо больше примеров, подкрепляющих феминистские идеи, чем собственно тексты айатов. Наконец, ещё одним полезным источником С. Бородай и Д. Мухетдинов, вслед за южноафриканской исследовательницей Садией Шайх, предлагают считать суфизм — мистическую традицию ислама, которая имеет потенциал для развития исламского феминизма третьей волны. Суфизм сложен и неоднороден, в том числе с точки зрения гендерных идей, однако в онтологическом и этическом плане суфии в основном рассматривают мужчин и женщин как равноправных.

Завершается статья важными выводами о том, что мусульмане сейчас оказались в особой экзистенциальной ситуации — ситуации радикальной историчности, при которой более невозможна трансляция принципов классической религиозной традиции и более невозможно существование в ее рамках, а стремление пробиться к «первоосновам», к «чистому» религиозному опыту также представляется проблематичным. Это невероятное значимое признание квалифицированных религиоведов, находящихся «внутри» практикующего ислама, стремящихся не «отбить атаки» современности и не игнорировать её вызовы, а ответить на них со всей возможной ответственностью и интеллектуальной честностью, и это задача, которая стоит сейчас перед всеми религиозными людьми и их духовными лидерами. В заключении статьи говорится о потребности в «новых интеллектуалах», готовых остро и радикально поставить экзистенциальные вопросы перед собой, своей религиозной традицией и современностью. Представляется, что рецензируемый научный труд будет способствовать появлению таких интеллектуалов, способных соединить доселе несоединимые, но жизненно необходимые идеи.

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: 23.06.2020. Подписано к печати: 30.06.2020. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 10 000 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: 10.22311/2074-1529-2020-16-2

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: 23.06.2020. Signed in print: 30.06.2020.

10000 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»

