

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-3
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

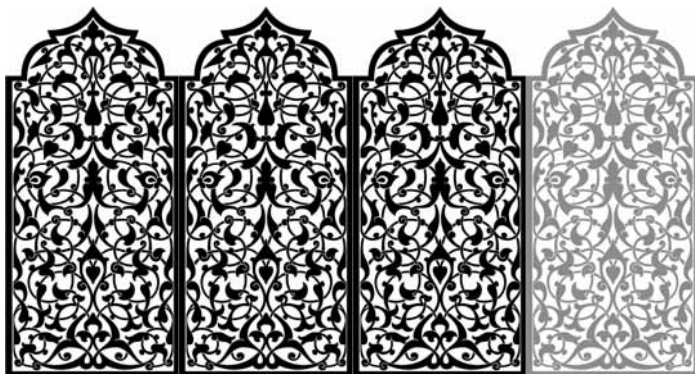
Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

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

07.00.00 Исторические науки и археология,

23.00.00 Политология,

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



Том 16 / № 3 / сентябрь / 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

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. ДУМ РФ, ректор Московского исламского института, проф. Санкт-Петербургского государственного университета, член Общественной палаты Российской Федерации, член Комиссии по совершенствованию законодательства и правоприменительной практики Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член рабочей группы Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации, член Общественного совета при Федеральном агентстве по делам национальностей Российской Федерации, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).

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

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

Акаев Вахит Хумидович, д-р филос. наук, проф., действ. член Академии наук Чеченской Республики, гл. науч. сотр. Комплексного научно-исследовательского института имени Х. И. Ибрагимова Российской академии наук, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Грозный, Россия).

Аликберов Аликбер Калабекович, д-р ист. наук, врио 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).

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 гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений Общественной палаты Российской Федерации, пред. Комиссии по мониторингу и разрешению конфликтных ситуаций

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Понеделков Александр Васильевич, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политологии и этнополитики, зав. лабораторией проблем повышения эффективности государственного и муниципального управления Южнороссийского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской

Федерации, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии (Ростов-на-Дону, Россия).

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

Рамадан Тарик, Ph. D. (Arabic and Islamic Studies), проф. современного исламоведения, Оксфордский университет, президент Европейской мусульманской сети (Брюссель), член Международного союза мусульманских ученых (Оксфорд, Соединённое Королевство Великобритании и Северной Ирландии).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

Члены редакционной коллегии:

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).

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 и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия).

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

Кямилев Саид Хайбулович, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, действ. член Иорданского Королевского общества (Академии) исламской мысли, член Высшего совета Исламской организации по вопросам образования, науки и культуры (ИСЕСКО), представитель ИСЕСКО и Федерации университетов исламского мира в России (Москва, Россия).

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

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

Павлова Ольга Сергеевна, канд. пед. наук, доц., доц. каф. этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета (Москва, Россия).

Почта Юрий Михайлович, д-р филос. наук, проф., зав. каф. сравнительной политологии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва, Россия).

Псху Рузана Владимировна, д-р филос. наук, доц., доц. каф. истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва, Россия).

Редькин Олег Иванович, д-р филол. наук, проф. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Родионов Михаил Анатольевич, д-р ист. наук, проф., проф. кафедры истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, зав. отделом Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия).

Сеидова Гюльчохра Надировна, канд. филос. наук, проф. каф. юридических и гуманитарных дисциплин филиала Дагестанского государственного университета в г. Дербенте, зав. отделением каф. ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу (Дербент, Россия).

Сенюткина Ольга Николаевна, д-р ист. наук, проф. каф. культурологии, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Нижний Новгород, Россия).

Сулейманова Шукран Саидовна, д-р полит. наук, проф. каф. общественных связей и медиаполитики Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).

Хайрутдинов Рамиль Равилович, канд. ист. наук, доц., директор Института международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Казань, Россия).

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



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



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

© 2020 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2020 ООО «Издательский дом “Медина”»

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Ибрагим Т. К.

Об аутентичности Наджранского договора о джизье:
содержательный анализ текста 27

Мухетдинов Д. В.

Рецепция египетского модернизма в Индонезии:
Харун Насутион о теологии Мухаммада Абдо 49

Саяхов Р. Л.

К вопросу о формировании конфликтологической культуры
мусульманского духовенства 65

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Юзеев А. Н.

Татарская философия: общее и особенное (Средневековье) 81

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

Фаис О. Д.

Сицилия и ислам: прошлое и настоящее 95

Бобровников В. О., Каяев М. И.

Али ал-Гумуки (Каяев) как историк мусульманских народов
Кавказа 119

Никитичева А. О.

Русские мусульмане Подмосковья: аспекты самопонимания
и роль в общинах 145

Хайруллин Т. Р.

«Арабская весна» как фактор возникновения салафитских партий на Ближнем Востоке и в Северной Африке 165

Шаврина М. С.

Айя-София в статусе мечети: международные оценки и перспективы функционирования 177

ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Яковлева А. В.

Социокультурная специфика развития государственно-общественной системы управления исламской образовательной организацией в современной России 191

ПЕРЕВОДЫ

Ефремова Н. В.

Ибн Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (кн. III, коммент. 20) 207

РЕЦЕНЗИИ

Полосин В. С.

Рецензия на книгу: *Гайнутдин, Равиль.*

Ислам: вероучение, поклонение, нравственность, закон.

2-е изд., испр. и доп. / Централизованная религиозная

организация Духовное упр-е мусульман РФ, Санкт-

Петербургский гос. ун-т; Моск. ислам. ин-т; под общ.

ред. Д. В. Мухетдинова. — Серия: Исламская мысль

в России: возрождение и переосмысление. — М.:

ИД «Медина», 2020. — 848 с.

229



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-3
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005

Published quarterly

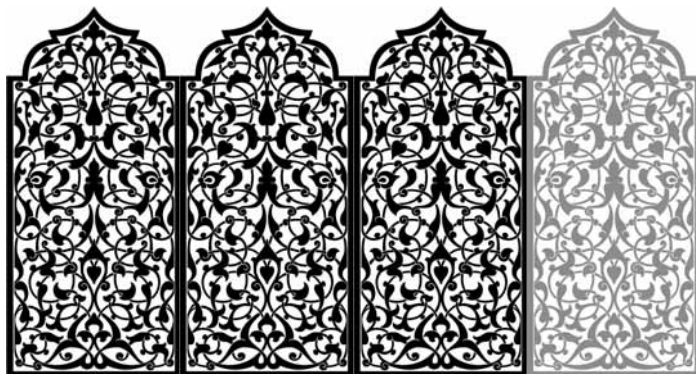
The journal is in the list of leading peer-reviewed scientific journals and publications, where major scientific results of dissertations for academic degrees of doctor and candidate of sciences are to be published in the fields on sciences according to the

Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

07.00.00 Historical Sciences and Archaeology,

23.00.00 Political Science,

26.00.00 Theology



2020

vol. 16

no. 3

September

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

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

Co-chairmen of the editorial board

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).

Alikberov, Alikber, Dr. Sci. (Hist.), interim head 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).

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, Tawfiq, Dr. Sci. (Philos.), prof., Deputy chairman of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, chairman of the Russian Society of Islamicists (Moscow, Russian Federation).

Kemper, Michael, Ph. D. (Hist.), prof. of the Research group of European Studies, the Department of European Studies, University of Amsterdam (Amsterdam, Netherlands).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zorin, Vladimir, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., assistant director of the N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnography and Anthropology (Russian Academy of Sciences), deputy chairman of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Sciences under the Russian Ministry of Education and Science, member of Scientific Board under the Russian Security Council, member of the presidium, chairman of the Commission on Harmonization of Relations Between Nations and Confessions of the Civic Chamber of the Russian Federation, 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).

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 and Cultural Studies, Faculty of Humanities, HSE University (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 the Authenticity of the Najran Treatise on Jizya:
Substantive Analysis of Traditions about Its Text 27

Damir V. Mukhetdinov

The Reception of Egyptian Modernism in Indonesia:
Harun Nasution on Theology of Muhammad Abduh 49

Ruslan L. Sayakhov

On the Formation of Conflictological Culture of Muslim Clergy 65

PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM

Aidar N. Yuzeev

Tatar Philosophy (General and Special Traits — The Middle Ages) 81

ISLAM IN SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND PEOPLES

Oxana D. Fais

Sicily and Islam: Past and Present 95

Vladimir O. Bobrovnikov, Miqdad I. Kayaev

‘Ali al-Ghumuqi (Kayaev) as the Historian of Caucasus’
Muslim Peoples 119

Alena O. Nikiticheva

Russian Muslims in the Moscow Region:
Aspects of Self-Understanding and the Role in Communities 145

Timur R. Khayrullin Arab Spring as a Factor of Emergence of Salafi Parties in the Middle East and North Africa	165
Maria S. Shavrina Hagia Sophia as Mosque: Opinions and Perspectives	177

STATE-CONFESSIONAL RELATIONS

Albina V. Yakovleva Sociocultural Features of Development of State-Public Management System of Islamic Educational Organization in the Present-Day Russia	191
---	-----

TRANSLATIONS

Natalia V. Efremova Ibn Rushd. The Great Commentary on Aristotle's 'De Anima' (Book III, Comment. 20)	207
--	-----

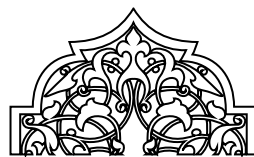
REVIEWS

Vyacheslav S. Polosin Review: Ravil I. Gaynutdin. Islam: verouchenie, poklonenie, nравstvennost', zakon [Islam: Doctrine, Worship, Ethical Order, Law]. Moscow: Medina, 2020	229
--	-----



Редакционный совет и редакционная коллегия журнала «Ислам в современном мире» с радостью поздравляют главного редактора Дамира Ваисовича Мухетдинова с успешной защитой диссертации на соискание ученой степени доктора теологии. Эта историческая первая защита в Российской Федерации по исламской теологии состоялась в Санкт-Петербургском государственном университете. То, что журнал находится на острие развития теологии как научной специальности, вызывает у нас одновременно чувство гордости и сознание большой ответственности за судьбу специальности. Надеемся, что за Дамиром Ваисовичем на путь обретения теологических ученых степеней встанут и его ученики, что станет одним из объективных показателей возрождения российской богословской школы.

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-27-47



Т. К. Ибрагим

Институт востоковедения РАН, г. Москва

ОБ АУТЕНТИЧНОСТИ НАДЖРАНСКОГО ДОГОВОРА О ДЖИЗЬЕ: СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ТЕКСТА

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: nataufi k@mail.ru

Аннотация: Настоящая публикация — третья в серии статей, посвященных доминирующему в традиционной мусульманской политико-правовой теологии тезису о джизье как о дани с иноверцев, учреждённой ещё пророком Мухаммадом. В первой публикации был проанализирован вопрос об аутентичности, с формально-хадисоведческой точки зрения (т. е. в аспекте *иснада*), преданий о наджранских депутациях к Пророку, частично и о договоре с христианами Наджрана; во второй этот вопрос рассматривался уже в содержательном плане, применительно к составу христианской депутации. Очередная статья продолжает указанный содержательный анализ, но уже в отношении текста договора о джизье. Исследование ведётся в русле реформаторской ориентации на раскрытие толерантно-плюралистической интенции пророческого ислама.

Ключевые слова: джизья; договор с христианами Наджрана; политико-правовая теология ислама; ислам и христианство; мусульманское реформаторство, Наджранская депутация.

Для цитирования: *Ибрагим Т. К.* Об аутентичности Наджранского договора о джизье: содержательный анализ текста // Ислам в современном мире. 2020; 3: 27–47;

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-27-47

Статья поступила в редакцию: 03.04.2020

Статья принята к публикации: 01.06.2020

Об источнике сведений

Как отмечалось уже в первой статье, в двух самых авторитетных сводах хадисов (*сахих*), т. е. в сводах ал-Бухари и Муслима, нет указания на какой-либо письменный договор между Пророком и христианами-наджранцами или о выданной им пророческой грамоте; и среди четырёх авторов остальных сводов из шестикнижной Сунны — т. е. сводов Абу Дауда, Ибн Маджи, ан-Насаи и ат-Тирмизи — только первый, притом кратко, без указания обстоятельств и без уточнения характера (в плане устной-письменной фиксации), упоминает договор о перемирии (глаг. *сāлаха/صَاحَاح*)¹, включающий в себя условие о выплате ежегодно по тысяче одежд в месяцах сафар и раджаб (втором и седьмом месяцах, соответственно); но этот хадис слабо надёжен в аспекте *иснада* (цепочки передатчиков)².

Текст грамоты, в котором определена подать и другие условия договора, приводит Ибн Сад (ум. 845), связывая договор с прибытием в Медину посольства от наджранских христиан (перевод текста дан в первой статье)³. Близкие версии текста грамоты даны у Абу Йусуфа (ум. 798)⁴, Абу Убайда (ум. 837)⁵, Ибн Занджавайха (ум. 865)⁶, ал-Балазури (ум. 892)⁷, ал-Йакуби (ум. 897)⁸ и ал-Байхаки (ум. 1066)⁹.

Рассмотрим поближе эти основные источники, на которые обычно ссылаются касательно текста. О слабонадёжности иснада версий от Ибн Сада и от ал-Байхаки было сказано в первой статье¹⁰.

¹ То есть термин «джизья» здесь не фигурирует.

² Сунан Аби-Дауд. Т. 4. Дамаск–Бейрут, 2009. № 3041; *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 4. С. 130–131.

³ *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт. С. 124–125; *Ибн Сад.* Книга ат-табакат ал-кабир. Т. 1. Каир, 2001. С. 249.

⁴ *Абу Йусуф.* Книга ал-Харадж. Бейрут, 1979. С. 72–73; *Абу Йусуф.* Книга ал-Харадж / пер. с араб. и коммент. А. Э. Шмидта. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. С. 125–127.

⁵ *Абу Убайд.* Книга ал-Амвал. Бейрут–Каир, 1989. С. 280–281.

⁶ *Ибн Занджавайх.* Книга ал-Амвал. Эр-Рияд, 1986. С. 449–452.

⁷ *Ал-Балазури.* Футух ал-булдан. Т. 1. Бейрут, 1987. С. 86–88.

⁸ *Тарих ал-Йакуби.* Т. 1. Бейрут, 2010. С. 405–406.

⁹ *Ал-Байхаки.* Дала'il ан-нубувва. Т. 5. Бейрут, 1985. С. 389–390.

¹⁰ *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт. С. 125, 128.

Как у Абу Убайда, так и у Ибн Занджавайха, представлены две версии. Первая из них восходит к Абу-л-Малиху ал-Хузали (أَبُو الْمَلِيحِ الْهُذَلِيُّ) через Убайдаллаха ибн Абу Хумайда [ал-Хузали] (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي حُمَيْدٍ); но Абу-л-Малих — просто табиит (т. е. иснад хадиса усечённый!), а Убайдаллах — ненадёжный передатчик (مَتْرُوكُ الْحَدِيثِ)¹. Иснад второй версии также обрывается на табиите — Урве ибн аз-Зубайре (عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ), и к нему он восходит через Абдаллаха ибн Лахийу (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ لَهَيْعَةَ), помешавшего после уничтожения в пожаре его книг (خَلَطَ بَعْدَ إِخْتِرَاقِ كُتُبِهِ)², слабонадёжного (ضَعِيفٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ)³.

У ал-Балазури также приводятся две версии. В первой текст грамоты лишь пересказывается, а само предание возводится к табииту аз-Зухри (الزُّهْرِيُّ; ум. 741), т. е. его иснад усечён; слабонадёжен и один из передатчиков — Абдаллах ибн Салих (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ)⁴. Вторая версия имеет иснад, в котором одно звено — анонимное (!!!): ал-Хусайн [ибн ал-Асвад] (الْحُسَيْنُ بْنُ الْأَسْوَدِ) < Йахйя ибн Адам < некий муж (رَجُلٌ) < ал-Хасан ибн Салих (الْحَسَنُ بْنُ صَالِحٍ); кроме того, ал-Хусайн — слабонадёжен как передатчик⁵. К этому следует добавить, что в дошедшей до нас книге Йахьи ибн Адама *Китаб ал-харадж* нет упоминания о данной грамоте!

В указанных источниках информация о Наджранской грамоте имеет характер хадиса — предания, возводимого к Пророку. Помимо отмеченных изъянов в иснаде, обращает на себя внимание тот факт, что ни в одном из них иснад не простирается до кого-нибудь из сахабитов, которые в тексте грамоты фигурируют в качестве составителей или свидетелей!

Воспроизводя грамоту, ал-Йакуби не сообщает об иснаде или источнике. У Абу Йусуфа говорится о «тексте грамоты (نُسْخَةُ كِتَابِ) Пророка [населению Наджрана], которая находится в их руках (بَيْنَ أَيْدِيهِمْ)», но также без указания иснада-источника⁶. Ссылка на имеющуюся у наджранцев грамоту встречается у ал-Балазури, который после воспроизведения текста грамоты (по второму иснаду) возводит к тому же Йахье ибн Адаму такие слова: «Я видел находящуюся в руках наджранцев грамоту (*kitāb*),

¹ Ал-Аскалани. Такриб ат-Тахзиб. Алеппо, 1991. № 4285.

² Ал-Аскалани. Такриб ат-Тахзиб. № 3563.

³ Сунан ат-Тирмизи. Бейрут, 2005. № 10.

⁴ Ал-Аскалани. Тахрир Такриб ат-Тахзиб. Бейрут, 1997. № 3388 (كَيْتَرُ الْغَلَطِ : ضَعْفُهُ النَّسَائِيُّ وَابْنُ حِبَّانَ) (والْحَاكِمُ وَغَيْرُهُم).

⁵ Ал-Аскалани. Такриб ат-Тахзиб. № 1331 (يُخْفِنُ كَثِيرًا); Его же. Тахрир Такриб ат-Тахзиб. Т. 1. К № 1331 (ضَعِيفٌ).

⁶ Перед преданием о грамоте приводится рассказ от Ибн Исхака (ум. 767) об отправлении Амра ибн Хазма (с письмом от Пророка) в Наджран; и на этом основании порой к тому же Ибн Исхаку возводят и нижеследующее у Абу Йусуфа предание о грамоте; но в других источниках, обычно ссылающихся на Ибн Исхака (в том числе в классической Сире Ибн Хишама, которая фактически построена на сочинении Ибн Исхака), от такового о подобном предании не сообщают; посему свидетельство о грамоте скорее следует атрибутировать самому Абу Йусуфу. В любом случае иснад этого предания не простирается далее Ибн Исхака, а значит, он усечённый и ненадёжный.

со схожим (*шабīх*) с означенной [грамотой] текстом (*нусаха*), но в конце её фигурирует [фраза] “Написал её Али [ибн] Абу Талиб [علي بن أبي طالب]”; и не знаю, что сказать о ней! (وَلَا أَدْرِي مَا أَقُولُ فِيهِ)¹. Это замешательство, надо полагать, связано с тем, что в «мусульманской» версии составителем-писцом выступает совершенно иное лицо — ал-Мугира [ибн Шуба] (المُعِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ)!

О явном разное в определении и составителей, и свидетелей, при этом не только между «мусульманской» версией и «христианской», но и между самими «мусульманскими» редакциями, речь пойдёт в третьей главе; в нижеследующей же будет сказано о существенном отличии «христианской» версии от «мусульманской» ещё и по содержанию. Было бы уместным отметить, что если данная Пророком грамота хранилась у наджранцев, то именно к этому оригиналу в первую очередь стоило бы обращаться при воспроизведении текста договора, тогда как в большинстве источников он, по существу, игнорируется. Более того, даже в случаях ссылки на означенный текст (в частности, у Абу Йусуфа и ал-Балазури) не приводятся какие-либо сведения об этом оригинале, который мог бы претендовать на статус редкой реликвии от Пророка: к какой из двух групп наджранцев перешла пророческая грамота (ведь часть наджранцев переселилась в Ирак, другая — в Сирию), в каком виде она хранилась у них, на чём она написана (коже, пальмовых листьях...), каким почерком, и так далее. Более того, к четвёртому столетию по хиджре (десятому по григорианскому календарю) наджранцы Ирака и Сирии полностью исламизировались — и предполагаемая грамота, выходит, бесследно исчезла!

Наличествующая же «христианская» версия текста мало похожа на цитируемую Абу Йусуфом или ал-Балазури: достаточно сказать, что она на целый порядок пространнее «мусульманской». Да и приведённые мусульманскими авторами редакции, как будет обнаружено ниже, не могут служить копиями одного и того же оригинала.

Что касается самой «христианской» версии², то её неаутентичность настолько видна даже невооружённым глазом³, что крайне неудачно выглядят попытки некоторых авторов⁴ доказать обратное.

¹ Ал-Балазури. Футух ал-булдан. Т. 1. С. 88.

² Под таковой понимается наиболее известная версия, которая фигурирует в сирийской арабоязычной «Хронике Сеерта» (IX–X вв.), изданной А. Шером (*Histoire Nestorienne: Chronique de Seert*, 2/II // *Patrologia orientalis*. 1919. Vol. 13. Pp. 601–618); русский перевод дан в статье А. И. Колесникова: Две версии договора Мухаммада с христианами Наджрана // Палестинский сборник. 1986. № 28(91). С. 25–31. Сеерт/Сиирт (араб. سعرت, سعرد) — турецкий город, где была обнаружена данная рукопись; название сочинения — от издателя. Вопрос о разных редакциях означенной версии выходит за рамки настоящего исследования.

³ См.: Колесников А. И. Две версии договора Мухаммада с христианами Наджрана. С. 32–33. Отчасти об этом будет сказано в главе 3.

⁴ Например: *Morrow J. A. The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World. USA, 2013; El-Wakil A. The Prophet's treaty with the Christians of Najran: an analytical study to determine the authenticity of the covenants // Oxford Journal of Islamic Studies. 2016. Vol. 27 No. 3. Pp. 273–354.*

В любом случае ясно одно: если эта версия аутентична, то таковой не может быть «мусульманская», и наоборот.

Как полагаем, именно выявленная выше ненадёжность источника всех редакций предания о тексте пророческой грамоты наджранцам и объясняет тот факт, что такого рода преданиям не нашлось места ни в одном из шести самых авторитетных сводов Сунны. Сомнение в аутентичности означенной грамоты значительно возрастет и утвердится при обращении к содержанию грамоты и особенно к списку обозначенных в ней составителя-писца и свидетелей.

2. Содержание

Указанные выше версии мусульманских авторов очень близки друг к другу; и имеющиеся между ними различия обычно игнорируются: такие расхождения, мол, не важны, раз общий смысл одинаков. Однако это совершенно не так. Означенный довод был бы весомым, если бы речь шла о пересказе содержания. В данном же случае мы имеем дело с претензиями на копирование письменного текста, притом юридического характера. И мельчайшее преднамеренное вмешательство в текст Пророка подобает оценивать не иначе как грубое святотатство, не говоря уже о том, что оно ставит под сомнение достоверность всей копии: ведь кто позволяет себе сознательную «правку» хоть одного слова Пророка, тот может пойти и на добавление или опущение чего угодно!

Такая недооценка значения различий в версиях даёт о себе знать и в академическом исламоведении. Воспроизведя текст пророческой грамоты по Ибн Саду и отсылая (в примечании) к версиям от Абу Йусуфа и ал-Балазури, У. М. Уотт¹ словно не замечает имеющиеся между этими версиями расхождения как в аспекте содержания собственно текста, так и в отношении списков свидетелей.

Подразумевая прежде всего вариацию от ал-Балазури, М. Б. Пиотровский пишет, что «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»². Но исследователь не уточняет, что подразумевается под «характерными реалиями»: если в договоре отражены реалии более поздней (постпророческой) эпохи, то это само по себе вряд ли можно считать свидетельством в пользу

¹ Watt W. M. Muhammad at Medina. Oxford, 1956. Pp. 359–360; Yomt U. M. Мухаммад в Медине. М.–СПб.: Диля, 2007. С. 395–396.

² Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее средневековье. М.: Наука, 1985. С. 179.

аутентичности текста, а если подразумеваются реалии времён Пророка, то они, собственно, и составляют предмет спора — учредил ли сам Пророк такую практику? Не подкреплена доводами и заявленная уверенность в восхождении наличного текста к некоторому реальному соглашению между Пророком и христианами Наджрана. И почему такое соглашение, если бы оно и заключалось, обязательно должно было включить в себя подать-джизйу?¹

Относительно же разных редакций² текста исследователь высказывает следующее предположение. Не раз отстаивая перед халифами свои права на уменьшение джизьи, переселившиеся в Сирию и Ирак наджранцы ссылались на текст договора с Пророком. «В связи с этими событиями, — заключает М. Б. Пиотровский, — скорее всего и появились приводимые в источниках записи *полных* (курсив мой. — И. Т.) текстов договора, те редакции, которыми мы сейчас располагаем»³. Такого рода объяснение представляется резонным, но оно, очевидно, призвано лишь усугубить сомнение в существовании пророческого текста: как при наличии у наджранцев подлинной грамоты и предъявлении таковой халифам могли возникнуть разные редакции?!

Помимо вариации от ал-Балазури М. Б. Пиотровский упоминает ещё вариацию от Ибн Сада и говорит (без конкретизации) об имеющихся между ними различиях в содержании и составе свидетелей, но характеризует эти различия как «небольшие»⁴. К этим двум редакциям О. Б. Большаков добавляет вариацию от Абу Йусуфа и вариацию от Абу Убайда; и как бы склоняя читателя к мысли об их достоверности, комментирует: если не считать «пропусков» в последней, расхождения между ними — «на уровне разночтений»⁵. В действительности же, даже если оставить в стороне принципиальный вопрос о составителе и свидетелях, дело обстоит гораздо сложнее.

О некоторых текстуальных расхождениях. Начать с того, что у Ибн Сада⁶ отсутствуют, в частности, условия о непривлечении наджранцев в войско, неуплате ими десятины и невступлении [мусульманской]

¹ Тем более что сам исследователь упоминает (Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее средневековье. С. 180) о такой грамоте халифа Абу Бакра наджранцам, в которой не говорится о подобной подати. Об этой грамоте (и схожей грамоте от самого Пророка) будет сказано в следующей статье.

² Включая, надо полагать, и «христианскую».

³ Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее средневековье. С. 180.

⁴ Там же.

⁵ Большаков О. Г. История Халифата. Т. 1. М.: Наука, 1989. С. 266, примеч. 152.

⁶ О русском переводе этой вариации см.: Ибрагим Т. К. Джизйа как постпророческий институт. С. 124–125; о переводе вариации от ал-Балазури: Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее средневековье. С. 179–180 / Большаков О. Г. История Халифата. Т. 1. С. 178–179; о др. переводе второй вариации: Колесников А. И. Две версии договора Мухаммада с христианами Наджрана. С. 24–25; от Абу Йусуфа: Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж. С. 125–126.

армии на их землю. Особо примечательно отсутствие в начале письма традиционной формулы *басмала* («Именем Бога Всемилоостивого, Всемилоостердного» / بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ) — факт, который вряд ли можно объяснить просто небрежностью.

А в вариации от ал-Йакуби отсутствует не только фрагмент об указанных условиях, но и весь фрагмент о сохранении статуса местного духовенства. Здесь сказано, что собственно текст письма завершался на фрагменте об отречении от пророческого покровительства того из них, кто станет брать лихву (проценты; *риба*/رِبَا). Относительно этого глава наджранцев (по ал-Йакуби, — ал-‘Акиб/العَاقِب) произнёс: «О Посланик Божий! Мы опасаемся, как бы ты не стал наказывать нас за чужую вину», — и в ответ было записано: «И никто не будет наказан за вину другого» (ولا يؤخذ أحد بجنایة غيره). В других вариациях (в частности, у Ибн Сада и ал-Балазури) за этим фрагментом следует ещё фрагмент, относительно обширный. Показательно и то, каким образом означенная дополнительная фраза воспроизведена в других источниках: (ولا يؤخذ أحد منهم) — у Ибн Сада; (ولا يؤخذ منهم رجل بظلم آخر) — у Абу Йусуфа и ал-Балазури. А ведь речь идёт, повторяем, не о пересказе какой-то устной декларации Пророка, а о претензиях на копирование письменно составленного им юридического документа.

Что касается вариации от Абу Убайда, то в ней имеются не только «пропуски» (сравнительно с взятой за основу вариацией от ал-Балазури), о которых (без уточнения и комментирования), упоминает О. Б. Большаков, но и «добавления». Например, у ал-Балазури адресат обозначен как просто «Наджран» (لنجران), а здесь фигурируют «люди Наджрана» (لأهل نجران); и перед указанным выше фрагментом о лихве в вариации от Абу Убайда добавлена целая фраза: «И чтоб они не брали лихву» (على ألا يأكلوا الربا).

Кроме того, если у ал-Балазури, Ибн Сада и Абу Йусуфа говорится «о всяком плоде, и желтом, и белом, и черном, и рабе» (у Абу Йусуфа — без слова «черном!»), то версия от Абу Убайда добавляет «и красном»; к тому же, здесь слово «плод» перенесено почти в конец — «о всяком черном, белом, красном, желтом, плоде и рабе». Такой существенно иной порядок фраз и слов внутри вариаций наблюдается во многих других фрагментах; некоторые фрагменты и вовсе расположены в другом месте¹.

И чего стоит, например, имеющаяся у Абу Убайда перемена местами месяцев *раджаб* и *сафар* (месяцев выдачи подати)!² Впрочем, такая

¹ Сравним также текст заключительного фрагмента у ал-Балазури (... غير مكلفين... ما نصحوا وأصلحو فيها عليهم، غير مظلومين ولا معنوف عليهم...) и Абу Убайда.

² Как резонно полагает О. Г. Большаков, странный порядок указания сроков поставки подушной подати (сначала 7-й месяц — *раджаб*, а потом 2-й — *сафар*) связан с тем, что договор заключался перед *раджабом* (Большаков О. Г. История халифата. Т. 1. С. 266, примеч. 154).

перемена фигурирует и в вариации от ал-Йакуби; она же присутствует и в вышеупомянутом хадисе от Абу Дауда.

На счёт «разночтений» никак не отнести, в частности, определение срока содержания посланцев Пророка в *шахр*/شهر («месяц» — по ал-Балазури и ал-Йакуби) или в *‘ишрӯн лайла* (عَشْرُونَ لَيْلَةً; «двадцать дней» — по Ибн Саду и Абу Йусуфу). В вариации от ал-Йакуби дополнительно названа и соответствующая сумма — 30 [золотых] динаров.

С другими различиями в вариациях мы познакомимся ниже.

О размере джизьи и сроках её выдачи. Касательно размера ежегодной подати заметим, что если у ал-Балазури и Ибн Сада названы «две тысячи одежд (ед. *хулла*/حُلَّة)... каждая одежда — [ценой] в одну укийу [серебра]», то у Абу Йусуфа перед словом *кулл* (كُلٌّ; «каждая») стоит частица *ма‘а* (مَعَ; «вместе с»), чему соответствует перевод: «две тысячи одежд... вместе с каждой одеждой — одна укийа серебра», т. е. во второй вариации размер подати удваивается. И именно такая редакция фигурирует у ал-Байхаки, а также, добавим, у Ибн Шабы (ум. 877)¹.

О плате в [серебряных] дирхамах (وَدَرَاهِم), дополнительной к двум тысячам одежд, говорится в одном предании, приведённом у Ибн ал-Джаузи (ум. 1201) и Ибн ал-Каййима (ум. 1350)².

В отличие от указанных выше вариаций, в которых оговоренная сумма выдаётся «натурой» — две тысячи одежд, каждая одежда в укийу серебра (сорок дирхамов), а в случае недобора-перебора делается пересчёт в деньгах, ат-Табари приводит свидетельство, по которому наджранцы договорились с Пророком о плате деньгами — восемьдесят тысяч дирхамов, а если они будут не в силах платить всю сумму в дирхамах, то недостающая часть выдаётся «натурой», с расчётом одна одежда — сорок дирхамов³.

В этом свидетельстве несколько по-другому сообщается о ссуде мусульманам в случае козней против них в Йемене: вместо обозначенных у Ибн Сада, ал-Балазури и Абу Йусуфа «тридцати кольчуг, тридцати лошадей и тридцати верблюдов» здесь названы «тридцать три кольчуги, тридцать три верблюда и тридцать четыре лошади»; и такая ссуда, заметим, здесь определена как ежегодная. Впрочем, в хадисе от Абу Дауда (№ 3041) к указанным трём разрядам добавлено: «и по тридцати из каждого типа оружия». С другой стороны, у ал-Йакуби обозначены только кольчуги.

¹ *Ибн Шаба*. Тарих ал-Мадина. Т. 2. Джидда, 1979. С. 584.

² *Ибн ал-Джаузи*. Ал-Вафа би-ахвал ал-Мустафа. Т. 1. Эр-Рияд, 1976. С. 106; *Ибн ал-Каййим*. Хидайат ал-хайара. Каир, 1987. С. 149.

³ Тафсир ат-Табари. Т. 6. Каир, б. г. К аяту 3: 63. Так передаёт и Ибн Атиййа (ум. 1046) в своем тафсире; см.: *Ибн Атиййа*. ал-Мухаррар ал-ваджиз. Т. 1. Бейрут, 2001. К аятам 3: 58–61.

О другом количестве одежд сообщает ал-Маргинани (ум. 1197) — автор знаменитого классического сочинения по ханафитскому фикху — *Ал-Хидайа*. По его сведениям, плата составляла тысячу двести одежд¹. В комментарии к этому свидетельству ханафит ал-Карлани (ум. 1366) передаёт: шестьсот одежд выдаются в мухарраме, другие шестьсот — в раджабе².

О мухарраме (1-м месяце года) вместо сафара (2-го месяца) говорится и в предании от шиита-имамита Ибн Таууса (ум. 1266); но здесь ежегодная плата включает в себя уже тысячу одежд и тысячу динаров³.

Тут же автор приводит версию, по которой сами наджранцы предложили ежегодную плату в тысячу динаров и ссуду — тысячу мечей, тысячу кольчуг и тысячу щитов, на что Пророк согласился⁴.

К шиитскому имаму Джафару ас-Садику возводят хадис о том, что Пророк дал некоторым наджранцам (أناس من أهل نجران) покровительство [в обмен] на семьдесят плащей (ед. *бурд/برد*)⁵. Под такими наджранцами прежде всего следует понимать христиан (вместе с иудеями?), ибо хадис приводится в рамках рассуждения о требовании джизии с «людей Писания», а другие предания о наджранских христианах здесь не приводятся.

Зайдитский имам ал-Хасан ибн Бадрадин (ум. 1271) приводит хадис, в котором указывается договор с наджранцами по оплате двухсот укий золота, двадцати укий серебра и двухсот одежд (ед. *хулла/حُلَّة*)⁶.

«Христианская» же версия упоминает не о коллективной оплате, но об индивидуальной джизие (подушном налоге) с хараджем (поземельным налогом), от которых освобождаются священники, монахи и другие духовные лица. С бедного ежегодная джизия-харадж определяется в четыре дирхама, с состоятельного — не более чем в двенадцать дирхамов⁷.

Об иного рода преданиях касательно договора Пророка с наджранцами, включая характер подати с них, речь пойдёт в следующей статье, в рамках рассуждения об альтернативных версиях.

Остаётся только гадать, как все столь разноречивые вариации связываются с одной и той же грамотой, атрибутируемой Пророку!

¹ См.: *ал-Карлани*. Ал-Кифайа фи шарх ал-Хидайа. Т. 7. Бейрут, 2019. С. 268. Так передают и ханафиты ас-Сарахси (ум. 1090; см.: *ас-Сарахси*. Шарх Китаб ас-сийар ал-кабир. Т. 5. Бейрут, 1997. С. 15) и ал-Касани (ум. 1191; см.: *ал-Касани*. Бада'и' ас-сана'и'. Т. 9. Бейрут, 2003. С. 444).

² *Ал-Карлани*. Ал-Кифайа фи шарх ал-Хидайа. Т. 7. С. 268.

³ См.: *ал-Маджлиси*. Бихар ал-анвар. Т. 21. Бейрут, 1983. С. 324.

⁴ Там же. С. 354.

⁵ *Ал-Амили*. Васа'ил аш-ши'а. Т. 11. Бейрут, 1991. С. 95.

⁶ *Ал-Хасан ибн Бадрадин*. Анвар ал-йакын. Т. 1. С. 284. Электронный ресурс // URL: <https://al-majalis.org/books/wp-content/uploads/ebooks/أنوار-اليقين-ج1-الحسن-بن-بدرالدین.html> (дата обращения: 20.08.2020).

⁷ Histoire Nestorienne. P. 612–613; Колесникова А. И. Две версии договора Мухаммада с христианами Наджрана. С. 29.

О термине *харадж* в тексте грамоты. При знакомстве с редакциями текста пророческой грамоты в указанных выше мусульманских источниках (за исключением вариации от ал-Йакуби) сразу бросается в глаза тот факт, что в них не фигурирует сам термин *джизья* — термин, которым обычно оперирует теолого-правовая доктрина, понимаемая под ним подушный налог, а употребляется другое слово — *харадж*, впоследствии утвердившееся как обозначение поземельного налога. Ведь согласно этой доктрине, подать с «людей Писания» и других иноверцев обосновывается аятом 9: 29, в котором присутствует слово *джизья*, и посему этот аят называется «аятом о джизье» (آية الجزية); причем после сошествия означенного аята первыми, кто выдал Пророку джизью, считаются христиане Наджрана. Выходит, в первом договоре о джизье, призванном служить своего рода эталоном, Пророк решил пользоваться не словом *джизья*, а другим!

И вообще, нет никаких достоверных сведений о пророческом использовании термина *харадж* в смысле налога-подати. В действительности, данный термин относится к более позднему периоду, о чем свидетельствует среди прочего речь имама Ибн Ханбалы (ум. 855) — «Воистину харадж был [введён] во времена [халифа] Умара»¹; и к этой речи можно присоединить знаменитую максиму фикха касательно отличия между двумя видами налога: «Джизья установлена на основе [вероучительно-го] текста (*насс*), а харадж — на основе личного умозаключения (*иджтихād*) [Умара]»².

Более того, из начальных слов самой грамоты явствует, что речь скорее идёт о налоге не на самих наджранцев-христиан (как то собственно и подразумевает джизья в качестве технического термина), а на их имущество — землю: здесь выносятся решение «о всяком плоде, всяком желтом (золоте?), белом (серебре?), черном (?), и рабе».

В связи с этим весьма любопытен комментарий видного ханафитского юриста Абу Йусуфа. Согласно его трактовке, названные в грамоте одеяния представляли собой и [плату,] полагаемую [с наджранцев] за их землю, и джизью за их головы [т. е. подушный налог]; эти одеяния распределялись по количеству голов мужчин, не принявших ислам, и по всем [участкам] земли на территории Наджрана; притом [налог на] землю [подлежит сбору со всех,] включая женщин и малолетних, тогда как джизья за головы не распространяется на женщин и малолетних³. Остаётся только выяснить, кому Пророк делегировал право определить долю той и другой подати — подушной и поземельной — в рамках

¹ Ибн Раджаб. Ал-Истихарадж ли-ахкам ал-харадж. Бейрут, 1985. С. 16 (إِنَّمَا كَانَ الْخَرَاجُ فِي عَهْدِ عُمَرَ).

² См., например: ал-Маварди. Ал-Ахкам ас-султанийя. Каир, 2006. С. 221 (أَنَّ الْجِزْيَةَ نَفْسٌ وَأَنَّ الْخَرَاجَ...); Ибн ал-Каййим. Ахкам ахл аз-зимма. Т. 1. Даммам, 1997. С. 245 (الْجِزْيَةُ تُنْتَشَرُ بِالنَّفْسِ وَالْخَرَاجُ بِالْإِجْتِهَادِ).

³ Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж. Бейрут. С. 75; Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж / пер. с араб. СПб. С. 129.

оговоренной суммы?! Кроме того, по этой логике следует, что если большинство наджранцев-христиан перейдут в ислам (как это и произошло впоследствии), то названная общая сумма всё равно подлежитбору с остальных!

Как представляется, появление слова *харадж* в тексте грамоты обусловлено следующим обстоятельством. В начальный период истории Халифата зимми¹, перешедший в ислам, освобождался и от джизии, и от хараджа. Потом таких зимми стали освобождать от подати только частично — с них снималась только джизья. Именно так, судя по преданиям, дело обстояло в отношении переселенных в Сирию и Ирак наджранцев. Их обложили налогом, размер которого последующие правители не стали уменьшать в связи сокращением численности христиан-наджранцев — по причине смерти и особенно в результате исламизации. В оправдание же ссылались на вышеупомянутую норму касательно освобождения перешедшего в ислам от подушной джизии, но не от поземельного хараджа. Это, надо полагать, и объясняет тот факт, что в приписываемом Пророку тексте грамоты подать была обозначена не как *джизья*, а как *харадж*.

Если исходить из данной Абу Йусуфом трактовки, то выходит, что халиф Умар ибн Абд ал-Азиз (прав. 717–720), а с ним и все богословы из его окружения некорректно поняли характер налагаемой (Пророком — по доминирующей версии) на наджранцев подати. Когда сохранившие свою религию христиане-наджранцы пожаловались ему на огромное сокращение их численности (до одной десятой!) при сохранении прежней подати, этот известный своей праведностью халиф произнёс: «Мне представляется, что данный договор [о подати] (*сулх/مُح*) есть джизья на их головы, а не договор касательно их земель; джизья же умершего или перешедшего в ислам снимается (*сākыта/ساقطة*)!» И количество одеяний было снижено до двухсот.

О запрете на ростовщичество. Внимание любого, кто хоть как-то осведомлён об истории христианства, непременно привлечёт фигурирующее в грамоте условие: «А если кто из них станет брать лихву за долги (*риба/ربا*), я отрекись от покровительства таковому». Ведь не только ислам, но и христианство того времени осуждало ростовщичество; и взятие лихвы традиционно связывается именно с иудеями.

Впрочем, в Наджране времён Пророка была иудейская община. Как передают, её представители позже (при Умаре) разделили судьбу наджранских христиан, переселившихся в Сирию и Ирак. Вместе с тем нет каких-либо сведений о том, что Пророк позаботился об обложении их

¹ То есть лицо, получившее защиту/покровительство (*зимма/ذمة*) мусульман на условиях выплаты джизии.

джизией или иной податью. В классических источниках для выселения иудеев вместе с христианами из Наджрана не нашлось другого объяснения, кроме как такой, ни на чём не основанной декларации: «Иудеи Наджрана включались в договор (сулх) с христианами, выступая словно вассалы (*атбā'*) их»¹.

Не исключено, что именно желанием распространять «пророческую» грамоту на наджранских иудеев² объясняется то странное обстоятельство, которое сразу привлекает внимание: в самой грамоте не определена религиозная принадлежность адресата, обозначенного здесь просто как «Наджран» (نَجْرَان) или «люди Наджрана» (أهل نَجْرَان). В пользу идентификации адресатов как, собственно, христиан ещё не свидетельствует фрагмент о сохранении статуса всякого «епископа» (*ускуф/أسقف*) или «монаха» (ед. *рахиб/راهب*), т. е. духовных лиц типично христианских; ибо далее фигурирует обозначение *vākiḫ/وَاقِف* или (по Абу Йусуфу) *kākhin/كَاهِن* (др. чтение *ваких/واقفه*; в русск. переводе «священник»), которое может прилагаться и к иудейским духовным лицам³. Кроме того, здесь же в качестве храмов упоминаются *бийа'/بَيْع* (у Ибн Сада добавлено: *салавāт/صَلَوَات* — см. аят 22: 40), что приложимо (притом преимущественно) к синагогам.

Возвращаясь к вопросу о ростовщичестве, следует отметить, что включение его в текст договора является скорее поздней вставкой, ибо такое условие нетипично для атрибутируемых Пророку договоров о джизье с другими группами христиан или иудеев. Кроме того, в иных источниках сообщается об отдельном письме Пророка христианам Наджрана: (1) близком к тексту грамоты — «Кто из вас станет торговать с ростоми, тому нет [моего] покровительства»⁴; (2) с угрозой, в духе аята 2: 279 — «Или откажитесь от ростовщичества, или знайте о войне от Бога и Посланника Его»⁵.

Как мы полагаем, фрагмент грамоты относительно ростовщичества призван оправдать последующее выселение христиан из Наджрана. И именно в этом духе звучит одна из наиболее распространённых версий о мотивах такого шага со стороны халифа Умара⁶. Однако данная версия далеко не соответствует хотя бы последующему сразу за указанным фрагментом положению о строго индивидуальной

¹ Ал-Балазури. Футух ал-булдан. Т. 1. С. 89 (وَدَخَلَ يَهُودُ نَجْرَانَ مَعَ الصُّلْحِ فَكَانُوا كَالْأَتْبَاعِ لَهُمْ).

² Чьё нарушение запрета на лихву уже может рассматриваться как нарушение условий договора.

³ В «христианской» версии наличествуют только первые два обозначения.

⁴ Ибн Абу Шайба. Ал-Мусаннаф. Т. 13. Каир, 2008. № 3831 (مَنْ بَاعَ بِكُمْ بِالرِّبَا فَلَا ذِمَّةَ لَهُ).

⁵ Ал-Джассас. Ахкам ал-Куран. Т. 2. Бейрут, 1992. С. 193 (إِنَّمَا أَنْ تَذَرُوا الرِّبَا وَإِنَّمَا أَنْ تَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ).

⁶ См., например: Абу Убайд. Китаб ал-Амвал. С. 281. В вышеупомянутом хадисе от Абу Дауда (№ 3041; со слов Ибн Аббаса, но со слабонадёжным иснадом, как было сказано) после фразы с условием о запрете лихвы непосредственный передатчик со слов Ибн Аббаса — Исмаил ал-Кураши — добавляет от себя, что наджранцы потом ростовщичествовали, а сам Абу Дауд комментирует: «Значит, они нарушили договор».

ответственности — «И никто не будет наказан за вину другого»: напомним, что такое уточнение было сделано (по версии от ал-Йакуби) как раз в ответ на реплику наджранцев касательно угрозы вывести лихонимца из-под покровительства мусульман («Мы опасаемся, как бы ты не стал наказывать нас за чужую вину»). Трудно же себе представить, чтобы все наджранские христиане стали ростовщицествовать!

Согласно другой версии, Умар только выполнил предсмертное завещание Пророка выселить иудеев и христиан из Аравии — завещание, которое первый халиф Абу Бакр не успел реализовать, поскольку он был занят войнами с участниками вероотступнических движений (*ар-ридда/الرِّدَّة*). К Пророку возводят такие слова: «Выселите мушриков¹ из Аравии!» (*أَخْرِجُوا الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ*)²; «Если я доживу... то непременно выселю (لَأُخْرِجَنَّ) иудеев и христиан из Аравии!»³; «Выселите иудеев Хиджаза и людей Наджрана из Аравии!»⁴; «Чтоб в Аравии не оставалось двух религий»⁵!⁶

Как видно из приведённого у ат-Табари (ум. 923) текста послания Умара своему наместнику с предписанием выселить христиан Наджрана, халиф мотивирует этот шаг, ссылаясь не на нарушение ими условия некоей договорённости с Пророком относительно лихвы, а исключительно на возводимое к Пророку завещание: «...И сообщи им, что мы их выселяем в соответствии с повелением Бога и Посланника Его не оставлять в Аравии двух религий...»⁷ В том же духе свидетельствует и ат-Тахави: «[Многие богословы] полагают, что именно на основе означенного хадиса Умар... счёл возможным выселение наджранцев»⁸.

В задачу настоящего исследования не входит анализ степени аутентичности хадисов о таком завещании Пророка. Укажем только, что признание одной из двух отмеченных версий о мотивах выселения наджранцев влечёт за собой отрицание другой.

Гораздо правдоподобнее обеих версий представляется объяснение, которое приводит видный ханафит Абу Йусуф и согласно которому халиф Умар ибн ал-Хаттаб опасался военной мощи наджранцев — «он

¹ Обычно обозначение *мушрик* прилагалось к язычникам, но здесь под ним понимают именно иудеев и христиан (поскольку к концу жизни Пророка в Аравии не осталось язычников).

² Сахих ал-Бухари. Дамаск–Бейрут, 2002. № 3168; Сахих Муслим. Эр-Рияд, 2000. № 4232/1637 (здесь и далее через косую черту даётся номер хадиса согласно широко распространённой нумерации М. Ф. Абдалбаки).

³ Сахих Муслим. № 4594/1767; Сунан Аби-Дауд. № 3030; Сунан ат-Тирмизи. № 1606–1607.

⁴ *Ибн Ханбал*. Муснад. Бейрут, 2001. № 1691.

⁵ То есть чтобы не было другой религии помимо ислама.

⁶ *Ибн Ханбал*. Муснад. № 26352 (*لَا يَبْقَى دِينَانِ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ*); *Малик*. Ал-Муватта'. Бейрут. 1985. С. 892 (*وَأَعْلَفَهُمْ أَنَا نُحْلِيهِمْ بِأَمْرِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ أَلَّا يَبْقَى دِينَانِ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ*).

⁷ *Тарих ат-Табари*. Т. 3. Каир, 1969. С. 446 (*لَا يَبْقَى دِينَانِ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ*).

⁸ *Ат-Тахави*. Шарх мушкил ал-асар. Дамаск–Бейрут, 2010. № 3763 (*فَيَرَوْنَ أَنَّ عُقْرًا... إِنَّمَا اسْتَجَازَ إِخْرَاجَ أَهْلِ*).
(*نَجْرَانَ... لِهَذَا الْخَوَافِ*).

выселил их, боясь с их стороны беды для мусульман, так как у себя на родине они собрали много коней и оружия»¹.

Среди других версий² особого внимания заслуживает следующая. Как явствует из одного послания халифа Умара наджранцам, о котором сообщает Абу Убайд, а вслед за ним и Ибн Занджавайх, в правление этого халифа от ислама отступили ранее обратившиеся в него христиане-наджранцы³. Тем из них, кто и далее захотел бы исповедовать только христианство, халиф предложил покинуть Наджран⁴.

Данное предание примечательно тем, что оно проливает некоторый свет на те обстоятельства, при которых могла появиться возводимая к Пророку грамота о джизье. Весьма вероятно, что именно такие наджранцы, вернувшиеся обратно в христианство, и были обложены податью в правление того же Умара или позже; как и весьма вероятно то, что впоследствии условие о джизье было внесено в текст грамоты о покровительстве, которую халиф Абу Бакр дал наджранцам и которая, возможно, отражала соответствующую их договорённость с Пророком. О такой альтернативной (т. е. без джизии) грамоте, притом и от Абу Бакра, и от самого Пророка, речь пойдёт в следующей статье.

3. Составители и свидетели

Если некоторые расхождения в редакциях текста грамоты ещё можно как-то нивелировать ссылкой на возможные «разночтения», «небрежность» переписчиков и тому подобные соображения, то вопиющая разногласия в списках с именами составителя⁵ и свидетелей не оставляет камня на камне в построениях любого, кто утверждает о достоверности данной грамоты. И такие комментаторы обычно делают вид, что

¹ Абу Йусуф. *Китаб ал-Харадж*. Бейрут. С. 73, 74; *Китаб ал-Харадж* / пер. с араб. СПб. С. 127, 129.

² Впрочем, в числе версий есть и такая, по которой наджранцы, раздираемые междоусобицами, сами попросили переселить их; см.: *ал-Балазури*. *Футух ал-булдан*. С. 90.

³ В послании сказано: (إِنَّكُمْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ مُسْلِمُونَ ، ثُمَّ انْتَدَدْتُمْ بَعْدَ).

⁴ Абу Убайд. *Китаб ал-Амвал*. С. 181; Ибн Занджавайх. *Китаб ал-Амвал*. С. 279–280. В самом письме Умара адресаты фигурируют как «люди Руаша» (أَهْلُ رُءَاشَا); по толкователям, Руаш — Наджран с окрестностями.

⁵ Или: писца (*катиб*/كاتب) — лица, написавшего грамоту под диктовку Пророка или составившего её по его указанию; в интересующих нас редакциях употребляется однокор. глагол *катаба*/«написал». Заметим, что если текст заканчивается на данном слове, а перед ним названы свидетели (глагол. *шахида*/شَهِدَ), то писцом является последний из числа указанных свидетелей. Такая манера изложения порой приводит к некорректной идентификации, как это произошло, например, с переводом версии от ал-Балазури у А. И. Колесникова (где после слова «написал» поставлено отточие) и М. Б. Пиотровского (после этого слова, в круглых скобках, дана экстраполяция — Али ибн Абуталиб; вставка, надо полагать, основана на другом предании — см. примеч. 1 на стр. 30 и соотв. основной текст), а также в переводах текстов грамот от Абу Бакра, Умара и Усмана в переводе «Китаб ал-харадж» Абу Йусуфа (поставлено отточие, а в примечании говорится: «Имя того, кто писал грамоту, не названо»).

они словно не замечают фундаментального значения подобной разноголосицы.

(1) У Абу Йусуфа, самого раннего из вышеупомянутых авторов источников, в которых фигурирует текст имеющейся у наджранских христиан пророческой грамоты, в качестве свидетелей названы [мекканский вождь, курайшит] Абу Суфйан ибн Харб (أبو سفيان بن حرب), Гайлан ибн Амр (غيلان), Малик ибн Ауф из племени наср (مالك بن عوف من بني نصر), ал-Акра ибн Хабис из племени ханзал (الأقرع بن حابس الحنظلي) и ал-Мугира ибн Шуба (المغيرة بن شعبة) [из племени сакиф/ثقيف]; а в качестве составителя — Абдаллах ибн Абу Бакр (عبد الله بن أبي بكر), [сын будущего халифа Абу Бакра].

(2) Как уже было отмечено, у Абу Убайда и у Ибн Занджавайха даны по две редакции. Во второй из них фигурирует тот же список свидетелей, что и в версии от Абу Йусуфа, но в ней не говорится о составителе.

(3) Первая же версия свидетелем называет [будущего халифа] Усмана ибн Аффана и Муайкиба (معقب)¹, составлявшего грамоту.

(4) В версии от Ибн Сада не указывается составитель; а к названным у Абу Йусуфа пяти свидетелям добавлены двое — [мекканец-курайшит] ал-Муставрид ибн Амр (المستورد بن عمرو) и Амир [ибн Фухайра] (عامر بن فهيرة), вольноотпущенник (?), *маула* (مولى) [будущего халифа] Абу Бакра.

(5) Список с указанными пятью свидетелями воспроизводится у ал-Балазури, но здесь составителем выступает последний из них — ал-Мугира². Так гласит и версия от ал-Байхаки.

(6) Тот же ал-Балазури, как было отмечено³, упоминает о наличествующей у наджранских христиан близкой версии, где в качестве составителя обозначен [будущий халиф] Али. Так следует и из одного предания о депутации наджранцев к халифу Али, приведённого у Абу Йусуфа и ал-Балазури⁴.

(7) Али назван составителем и в версии от ал-Йакуби, но свидетелями здесь выступают [курайшит] Амр ибн ал-Ас (عمرو بن العاص) и вышеупомянутый ал-Мугира.

(8) Согласно «христианской» версии, грамоту составил Муавийа — [будущий основатель и первый халиф династии Омейядов]. Список же свидетелей включает в себя более тридцати человек!

Уже сам такой разноречивой, полагаем, не оставляет сомнения в апокрифичности рассмотренных версий. К этому можно добавить и следующие замечания относительно некоторых из них в отдельности.

¹ Заведующий печатью (*хатам*/مُتَاع) при Пророке, а потом при халифе Усмани.

² См. примечание 5 на стр. 40.

³ См. примечание 1 на стр. 30 и соотв. основной текст.

⁴ Абу Йусуф. *Китаб ал-Харадж*. Бейрут. С. 74; Абу Йусуф. *Китаб ал-Харадж* / пер. с араб. СПб. С. 129; ал-Балазури. *Футух ал-булдан*. Т. 1. С. 90 (сокр.). Как сказано в первом источнике, наджранцы, предъявив халифу написанную на красной коже пророческую грамоту, заклинали его написанным им собственной рукой (خَطَّ يَدِكَ).

Касательно «христианской» версии сразу бросается в глаза тот факт, что список свидетелей открывается именами будущих четырёх «праведных халифов», притом они даны здесь в том же порядке, в каком они возглавляли мусульманское государство (Абу Бакр → Умар → Усман → Али). Примечательно и то, что составитель грамоты мекканец Муавийа, равно как и обозначенный в качестве свидетеля ал-Аббас (дядя Пророка), приняли ислам лишь после завоевания Мекки на восьмом году хиджры, тогда как в числе свидетелей назван Сад ибн Муаз (سعد بن معاذ), скончавшийся на пятом году.

Далее, если по версиям от Ибн Исхака < Ибн Хишама депутация христиан Наджрана датируется ранним мединским периодом и если к этому периоду или к более раннему следует отнести их посольство, согласно версии от ал-Байхаки, то абсолютно невероятным оказывается появление среди свидетелей (в версии от ал-Байхаки) таких лиц, как Абу Суфйан, Малик ибн Ауф и ал-Акра ибн Хабис, которые приняли ислам только после завоевания Мекки.

И вообще весьма проблематичным выглядит состав пятёрки свидетелей, упомянутых у ал-Байхаки, ал-Балазури, Абу Йусуфа и других авторов. В их числе значится Гайлан ибн Амр — лицо, о котором кроме как о фигурирующем в означенном списке абсолютно ничего не известно. Предельно немыслимым является совпадение прибытия наджранской депутации в Медину с одновременным нахождением там остальных четырёх персонажей, которые представляли разные племена, проживавшие в сотнях километров от Медины. Если даже предположить, что сакифит ал-Мугира к тому времени уже переселился в Медину, то это невообразимо в отношении племенных вождей — Абу Суфйана, Малика и ал-Акры.

В плане же выяснения обстоятельств, при которых могла появиться атрибутируемая Пророку грамота, особо важными являются версии списка свидетелей, данные Ибн Садом и Абу Убайдом. Добавленные к пятичленному списку два персонажа у первого историографа — ал-Муставрид и Амир — выступают свидетелями в грамоте наджранцам от халифа Абу Бакра, а двое свидетелей в версии от Абу Убайда — Усман и Муайкиб оказываются свидетелями по другой версии грамоты, причём уже от халифа Умара¹.

Этот факт в очередной раз склоняет к мысли о том, что приписываемая Пророку грамота о джизье скорее является модификацией грамоты, относящейся к постпророческому периоду. Такое заключение получит своё дальнейшее обоснование в следующей статье.

¹ О последних двух грамотах передаёт Абу Йусуф; см.: Абу Йусуф. *Китаб ал-Харадж*. Бейрут. С. 73, 74; Абу Йусуф. *Китаб ал-Харадж* / пер. с араб. СПб. С. 127, 128.

Литература

[Абу Дауд]. Сунан Аби-Дауд. Т. 4. Дамаск–Бейрут: Дар ар-Рисала ал-‘аламиййа, 2009. 716 с.

Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж. Бейрут: Дар ал-Ма‘рифа, 1979. 244 с.

Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж / пер. с араб. и коммент. А. Э. Шмид-та; супракоммент. к пер. А. С. Богомолова; подготовка к изд., вступ. ст. и указ. А. А. Хисматулина. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. xxxiii, 415 с.

Абу ‘Убайд. Китаб ал-Амвал. Бейрут-Каир: Дар аш-Шурук, 1989. 807 с.

Ал-Амили. Васа‘ил аш-ши‘а. Т. 11. Бейрут: Дар Ихйа’ ат-турас ал-‘араби, 1991. 603 с.

Ал-Аскалани. Такриб ат-Тахзиб. Алеппо: Дар ар-Рашид, 1991. 788 с.

Ал-Аскалани. Тахрир Такриб ат-Тахзиб. Т. 1–4. Бейрут: Му‘ассасат ар-Рисала, 1997. 438, 450, 448, 460 с.

Ал-Байхаки. Дала‘ил ан-нубувва. Т. 5. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘илмиййа, 1985. 418 с.

Ал-Балазури. Футух ал-булдан. Т. 1. Бейрут: Му‘ассасат ал-Ма‘ариф, 1987. 768 с.

Большаков О. Г. История Халифата. Т. 1. М.: Наука, 1989. 312 с.

[Ал-Бухари]. Сахих ал-Бухари. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн Касир; 2002. 1944 с.

Ал-Джассас. Ахкам ал-Кур‘ан. Т. 2. Бейрут: Дар Ихйа’ ат-турас ал-‘араби, 1992. 376 с.

Ибн Абу Шайба. Ал-Мусаннаф. Т. 13. Каир: ал-Фарук ал-хадиса, 2008. 472 с.

Ибн ал-Джаузи. Ал-Вафа би-ахвал ал-Мустафа. Т. 1. Эр-Рияд: ал-Му‘ассаса ас-Са‘идиййа, 1976. 531 с.

Ибн ал-Каййим. Хидайат ал-хайара. Каир: ал-Мактаба ал-Каййима, 1987. 295 с.

Ибн ал-Каййим. Ахкам ахл аз-зимма. Т. 1–2 (сквоз. нумерация). Даммам: Рамади ли-н-нашр, 1997. 1748 с.

Ибн Атыййа. Ал-Мухаррар ал-ваджиз. Т. 1. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘илмиййа, 2001. 566 с.

Ибн Занджавайх. Китаб ал-Амвал. Т. 1–3 (сквозная нумерация). Эр-Рияд: Марказ ал-малик Файсал, 1986. 1430 с.

Ибн Раджаб. Ал-Истихрадж ли-ахкам ал-харадж. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘илмиййа, 1985. 159 с.

Ибн Сад. Китаб ат-Табакат ал-кабир. Т. 1. Каир: Мактабат ал-Ханджи, 2001. 445 с.

[Ибн Ханбал]. Муснад ал-имам Ахмад ибн Ханбал. Т. 3, 43. Бейрут: Му‘ассасат ар-Рисала, 2001. 526, 458 с.

Ибн Шаба. Тарих ал-Мадина. Т. 1–4 (сквозная нумерация). Джидда: Х. М. Ахмад, 1979. 1396 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. 130–131.

[*Ал-Йакуби*]. Тарих ал-Йа'куби. Т. 1. Бейрут: Шарикат ал-А'лами ли-л-матбу'ат, 2010. 459 с.

Ал-Карлани. Ал-Кифайа фи шарх ал-Хидайа. Т. 7. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-'илмийа, 2019. 520 с.

Ал-Касани. Бада'и' ас-сана'и'. Т. 9. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-'илмийа, 2003. 552 с.

Колесников А. И. Две версии договора Мухаммада с христианами Наджрана // *Палестинский сборник*. 1986. № 28(91). С. 24–34.

Ал-Маварди. Ал-Ахкам ас-султаниййа. Каир: Дар ал-Хадис, 2006. 376 с.

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

Малик ибн Анас. Ал-Муватта'. Бейрут: Дар Ихйа' ат-турас ал-'араби, 1985. 1062 с.

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

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

Ас-Сарахси. Шарх Китаб ас-сийар ал-кабир. Т. 5. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-'илмийа, 1997. 392 с.

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

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

Ат-Тахави. Шарх мушкил ал-асар. Дамаск-Бейрут: Дар ар-Рисала, 2010. 474 с.

[*Ат-Тирмизи*]. Сунан ат-Тирмизи. Бейрут: Дар ал-Китаб ал-'араби, 2005. 1231 с.

Уотт У. М. Мухаммад в Медине. М.–СПб.: Диля, 2007. 480 с.

Ал-Хасан ибн Бадраддин. Анвар ал-йакин. Т. 1. 398 с. (html)

Histoire Nestorienne (Chronique de Seert). 2/II (pub. et trad. A. Scher) // *Patrologia orientalis*. 1919. № 13. С. 435–639.

Morrow J. A. The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World. USA: Angelico Press/Sophia Perennis, 2013. XX, 441 p.

El-Wakil A. The Prophet's treaty with the Christians of Najran: an analytical study to determine the authenticity of the covenants // *Oxford Journal of Islamic Studies*, 2016. No. 27/3. Pp. 273–354.

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

References

- [Abu Dawud] (2009). *Sunan Abi Dawud*. Vol. 4. Damascus-Beirut: Dar al-Risala al-‘alamiyya. 716 p.
- Abu ‘Ubayd (1989). *Kitab al-Amwal*. Beirut-Cairo: Dar al-Shuruq. 807 p.
- Abu Yusuf (1979). *Kitab al-Kharaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 244 p.
- al-Asqalani (1991). *Taqrib at-Tahdhib*. Aleppo: Dar ar-Rashid. 788 p.
- al-Asqalani (1997). *Tahrir Taqrib at-Tahdhib*. Vol. 1–4. Beirut: Mu’assasat ar-Risala. 438, 450, 448, 460 p.
- al-Baladhuri (1987). *Futuh al-buldan*. Vol. 1. Beirut. Mu’assasat al-Ma‘arif. 768 p.
- al-Bayhaqi (1985). *Dala’il an-nubuwwa*. Vol. 5. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 589, 418 p.
- Bolshakov O. G. (1989). *Istoriya Khalifata* [History of the Caliphate]. Vol. 1. Moscow: Nauka. 312 p.
- [al-Bukhari] (2002). *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dar Ibn-Kathir. 1944 p.
- Histoire Nestorienne (Chronique de Seert). 2/II (pub. et trad. A. Scher). *Patrologia orientalis*. 1919, 13: 435–639.
- al-Jassas (1992). *Ahkam al-Qur’an*. Beirut. Dar Ihya’ at-turath al-‘arabi. 376 p.
- Ibn Abu Shayba (2008). *Al-Musannaf*. Vol. 13. Cairo: al-Faruq al-haditha. 472 p.
- Ibn al-Jawzi (1976). *Al-Wafa bi-ahwal al-Mustafa*. Riyadh: al-Mu’assasa as-Sa’idiyya. 531 p.
- Ibn al-Qayyim (1987). *Hidayat al-hayara*. Cairo: al-Maktaba al-Qayyima. 295 p.
- Ibn al-Qayyim (1997). *Ahkam ahl adh-dhimma*. Vol. 1–2 (end-to-end numbering). Dammam: Ramadan li-n-nashr. 1748 p.
- Ibn ‘Atiyya (2001). *Al-Muharrar al-wajiz*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 566 p.
- Ibn Hanbal (2001). *Musnad al-imam Ahmad ibn Hanbal*. Vol. 3, 43. Beirut: Mu’assasat ar-Risala. 526, 458 p.
- Ibn Rajab (1985). *Al-Istikhraj li-ahkam al-kharaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 159 p.
- Ibn Sa’d (2001). *Kitab at-Tabaqat al-kabir*. Vol. 1. Cairo: Maktabat al-Khanji. 445 p.
- Ibn Shaba. *Tarikh al-Madina*. Vol. 1–4 (end-to-end numbering). Jeddah: H. M. Ahmad. 1396 p.
- Ibn Zanjawayh (1986). *Kitab al-Amwal*. Vol. 1–3 (end-to-end numbering). Riyadh: Markaz al-malik Faysal. 1430 p.
- Ibrahim T. K. (2019). Jizya kak postprorocheskiy institut: hadisovedcheskiy analiz predaniy o dogovore s hristianami Najrana [Jizya as a Post-Prophetic

Institution: Hadithological Analysis of the Traditions of the Contract with the Christians of Najran]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 15, No. 4 (2019). S. 117–135.

al-Karlani (2019). *Al-Kifaya fi sharh al-Hidaya*. Vol. 7. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 520 p.

al-Kasani (2003). *Bada’i’ as-sana’i’*. Vol. 9. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 552 p.

Kolesnikov A. I. Dve versii dogovora Muhammada s hristianami Nadzhra-na [Two versions of Muhammad’s contract with christians of Nadjran]. *Pal-estinskij sbornik*. 1986, 28 (91): 24–34.

al-Majlisi (1983). *Bihar al-anwar*. Vol. 21. Beirut: Dar Ihia’ at-turath al-‘arabi. 417 p.

Malik (1985). *Al-Muwatta’*. Beirut: Dar Ihia’ at-turath al-‘arabi. 1062 p.

al-Mawardi (2006). *Al-Ahkam as-sultaniyya*. Cairo: Dar al-Hadith. 376 p.

[Muslim] (2000). *Sahih Muslim*. Riyadh: Dar as-salam. 1488 p.

Morrow J. A. (2013). *The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World*. USA: Angelico Press/Sophia Perennis. XX, 441 p.

Piotrovsky M. B. (1985). *Yuzhnaya Araviya v ranee srednevekov’e* [Southern Arabia in the Early Middle Ages]. Moscow: Nauka. 224 p.

as-Sarakhsi (1997). *Sharh Kitab as-siyar al-kabir*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 392 p.

[at-Tabari]. *Tafsir at-Tabari (Jami’ al-bayan ‘an ta’wil ay al-Qur’an)*. Vol. 6. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya. 640 p.

[at-Tabari] (1969). *Tarikh al-Tabari (Ta’rikh al-rusul wa-l-muluk)*. Vol. 3. Cairo: Dar al-Ma’arif. 632 p.

at-Tahawi (2010). *Sharh mushkil al-athar*. Damascus-Beirut: Dar ar-Risala. 474 p.

[at-Tirmidhi] (2005). *Sunan at-Tirmidhi*. Beirut: Dar al-Kitab al-‘arabi. 1231 p.

El-Wakil A. (2016) The Prophet’s Treaty with the Christians of Najran: an Analytical Study to Determine the Authenticity of the Covenants. *Oxford Journal of Islamic Studies*, 27/3: 273–354.

[al-Ya’qubi] (2010). *Tarikh al-Ya’qubi*. Vol. 1. Beirut: Sharikat al-A’lami li-l-matbu’at. 459 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]. Moscow: Dilya. 480 p.

ON THE AUTHENTICITY OF THE NAJRAN TREATISE ON JIZYA: SUBSTANTIVE ANALYSIS OF TRADITIONS ABOUT ITS TEXT

Abstract. This publication is the third in a series of articles devoted to the dominant thesis in traditional Islamic political and legal theology about *Jizya* as a tribute from Non-Muslims, established by the Prophet Muhammad. The first article analyzed the question of the authenticity, from a formal hadithological point of view (i. e., in the aspect of *isnad*), of the traditions about Nadjran deputation, and partly about the treaty with the Christians of Najran; in the second, this issue was considered already in a substantial way, referring to the composition of the Christian deputation. The present article continues this substantive analysis, but already in relation to the text of the *Jizya* treaty. The study is conducted in line with the reformist-modernist discourse, orientated on the disclosure of the tolerant-pluralistic intention of prophetic Islam.

Keywords: *jizya*; Treaty with the Christians of 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 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-49-64



Д. В. Мухетдинов

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

РЕЦЕПЦИЯ ЕГИПЕТСКОГО МОДЕРНИЗМА В ИНДОНЕЗИИ: ХАРУН НАСУТИОН О ТЕОЛОГИИ МУХАММАДА АБДО

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

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация: В настоящей статье рассматривается интерпретация богословия Мухаммада Абдо (1849–1905), предпринятая индонезийским экзегетом Харуном Насутионом (1919–1998), который сближает позицию Абдо с неомутаизмом, опираясь на трактат *Risālah al-Tawhīd*. Насутион осуществляет поэтапную интерпретацию самого популярного «экзотерического» сочинения египетского мыслителя, обосновывая рационалистический характер его богословской системы. С точки зрения Насутиона, характерное для Абдо деление человеческого рода на избранных и простолюдинов призвано подтвердить особый онтологический статус людей, наделенных высокой культурой и развитыми интеллектуальными способностями. Избранные способны осмыслить всю область умопостигаемого бытия, включающую в себя и Бога с его атрибутами, и тварный мир. Из этого вытекает ограниченный, подтверждающий характер Откровения. Оно не столько открывает людям доселе неизвестную истину, сколько подтверждает (легитимирует) знание, уже имеющееся у Избранных. Насутион считает, что взгляды Абдо на человеческую свободу

и божественную справедливость конфликтуют с ашаризмом. Человек является источником собственных действий, ему дана свобода самостоятельно определять свою судьбу. Всевышний Аллах управляет миром через вечные законы природы, *сунан*, и предпочитает не вмешиваться в дела людей напрямую, хотя и заинтересован в их благе. Статья завершается критическими замечаниями, ставящими под сомнение интерпретативную модель, предложенную Насутионом и другими неомутазилитскими исследователями Абдо.

Ключевые слова: неомутазилизм, таклид, сунан, Насутион.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Рецепция египетского модернизма в Индонезии: Харун Насутион о теологии Мухаммада Абдо // Ислам в современном мире. 2020; 3: 49–64;

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-49–64

Статья поступила в редакцию: 28.06.2020

Статья принята к публикации: 01.09.2020

Харун Насутион родился в Южной Суматре в 1919 г. Его отец был улемом традиционалистского толка. Оба родителя некоторое время жили в Мекке и потому свободно владели арабским. Отец Насутиона занимал административную должность религиозного руководителя в округе Сималунгун, на которую он был назначен голландским колониальным правительством. Эта должность позволила ему отправить сына на обучение в голландскоязычную школу, в которой давалось более современное и разностороннее образование, чем в местных малайскоязычных школах. Однако там не было возможности заниматься углубленным изучением арабского языка и исламской духовной традиции. Несмотря на возражения со стороны бабушки, Насутион провел семь лет в голландскоязычной школе, применявшей академические стандарты.

Изначально Насутион проявлял интерес к естественным наукам. С ранних лет он хотел стать учителем. В дополнение к своим школьным занятиям он обучался у отца арабскому и малайскому языкам, а также рецитации Корана. Его воспитывали в условиях строгой дисциплины, а в обучении соблюдали баланс между религией и светскими науками. Насутион подчеркивал, что такой тип воспитания оставил в его характере след на всю жизнь: в своей интеллектуальной деятельности он всегда стремился примирить две противоположные реальности — традиционный мир исламской набожности и современный мир рационального и эмпирического знания.

После окончания начальной школы Насутион хотел продолжить обучение в голландскоязычной средней школе, которая позволила бы построить карьеру в области юриспруденции, медицины или в административной

сфере. Однако родители видели его будущее иначе. Они полагали, что он уже усвоил достаточно информации по общим предметам и теперь ему нужно получить специализацию в исламской школе. В качестве компромисса Насутиону разрешили пойти в исламскую среднюю школу, где обучали и религиозным, и светским наукам. Однако в этой школе Насутион остался недоволен низким уровнем преподавания и сосредоточенностью программы обучения на малозначимых вопросах (такими ему казались в основном частные вопросы фикха). Поэтому родители Насутиона решили отправить его на обучение в Мекку, которая была мировым центром исламского образования.

Насутион называл Мекку 1930-х годов «островком Средневековья в современном мире». В частности, он отмечал отсутствие элементарных условий для проведения занятий: стульев, парт, столов, письменных принадлежностей и пр., а сам город описывал как грязный и отсталый. Насутиона также заботил тот факт, что в Мекке было трудно найти хорошего учителя арабского языка, а это было необходимо, поскольку все занятия велись на арабском. Так обнаружила себя проблема полученного им ранее светского образования: если бы он учился в традиционной исламской школе, теперь он бы владел арабским языком. Насутион описывает год, проведенный в Саудовской Аравии как период, в течение которого он засиживался в кофейнях и вел свободные дискуссии с другими индонезийцами. В обмен на лекции по «общим темам» он получал знания по арабскому языку и исламским дисциплинам. Такое «образование» не удовлетворяло Насутиона, и он решил отправиться в Каир, чтобы получить там более современные знания. Однако он не мог сделать это без разрешения и финансовой помощи родителей. Они не одобрили его решение, и Насутиону пришлось поставить им ультиматум: или он едет в Египет, или навсегда остается в Мекке — работать простым водителем. В конце концов родители согласились оплатить его поездку.

По приезду в Каир в 1938 г. у Насутиона все еще были сложности с пониманием арабского языка, поэтому лекции в университете Ал-Азхар он слушал с трудом. Молодой человек начал брать уроки по классическому арабскому языку и исламской юриспруденции. Через некоторое время Насутион перешел в Ал-Азхаре на факультет, где изучались основы вероучения (*усул ад-дин*). Программа этого факультета базировалась на идеях модернистов, чего нельзя было сказать о факультете фикха, на котором Насутион обучался ранее. Новые условия серьезно повлияли на ход дальнейшего обучения молодого человека: он смог слушать лекции по философии, этике и психологии, притом на английском и французском языках, которыми он хорошо владел. Обучение было прервано Второй мировой войной и Индонезийской революцией. После войны Насутион начал карьеру дипломата. Тогда же стала формироваться его философская позиция.

В 1962 г. Насутион продолжил свое обучение в Институте исламоведения Университета Макгилла в Канаде. Он обнаружил, что история ислама сильно отличается от той, какой ее обычно представляют классические тексты, она более интересна и разнообразна. Свою докторскую диссертацию Насутион посвятил Мухаммаду Абдо и раннему реформаторству. Выбор темы был обусловлен стремлением Насутиона найти в исламской традиции рациональную теорию познания. Особый интерес для него представляла проблема влияния идей Мухаммада Абдо на развитие исламского модернизма в Южной Азии, арабском мире, Турции и Индонезии. Во время работы над диссертацией Насутион все больше проникался идеями египетского богослова, и они оказали решающее влияние на его богословскую систему взглядов. Диссертация долгое время существовала только в английском варианте. По всей видимости, связано это было с тем, что в этой ранней работе Насутион открыто и весьма радикально выступил с неомутазилитских позиций. Работы и выступления более позднего периода имели целью *подготовить* индонезийскую общественность к восприятию его ранней работы. Между 1968-м (когда свет увидел англоязычный вариант диссертации) и 1986-м (годом выпуска диссертации на индонезийском языке) из-под его пера вышло множество книг и статей.

Мухаммад Абдо (1849–1905) — известный египетский богослов, видный общественный деятель и реформатор. Мы уже говорили о влиянии, которое оказали его идеи на исследования Насутиона. Несмотря на то, что убеждения Абдо имели воздействие на все творчество индонезийского мыслителя, мы остановимся на работе, которая посвящена непосредственно ему, «The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology: Its Impact on His Theological System and Views». Изначально вышедшая на английском языке, эта монография представляет собой дерзкую и интересную попытку представить Мухаммада Абдо как мыслителя, максимально близкого¹ мутазилитскому каламу.

Работа Насутиона открывается анализом многоступенчатой теологической системы М. Абдо². В рамках этой системы Абдо проводит множество онтологических различий, первое из которых оформляется в триаду необходимого-благодаря-себе (*ваджиб ли затиhi*), невозможного-благодаря-себе (*мустахил ли затиhi*) и возможного-благодаря-себе (*мумкин ли затиhi*)³. Первый элемент триады выражает непреходящее бытие, постоянное божественное присутствие, чья сущность совпадает

¹ Впрочем, до прямого признания Абдо мутазилитом Х. Насутион не доходит.

² В том виде, в каком она дана в труде *‘Abduh M. Risālah al-Tawhīd*. 12th ed. Cairo: Dār al-Manāl, 1947.

³ *Nasution H. The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology: Its Impact on His Theological System and Views*. Ph. D. Thesis, Montreal: McGill University, 1968. P. 20.

с существованием¹. Второй элемент (*невозможное-благодаря-себе*) означает логически невозможное, т. е. нечто, исключенное из какого-либо порядка бытия (круглый квадрат, зеленый логарифм и т. д.). Он не занимает значимого места в исследованиях Абдо, потому что не имеет никакого отношения ни к тварному миру (*мавджудат*), ни к божественной реальности (*Муджид*). Третий порядок бытия (*возможное-благодаря-себе*) означает контингентное сущее, *чтойность* которого не совпадает с его существованием. В онтологической перспективе эта триада сводится к диаде нетварного (вечного) и тварного (контингентного) бытия. В свою очередь, род контингентного сущего делится на *видимый и невидимый миры*². Видимый мир — это мир конечного существования, в котором человек пребывает до своей смерти. К невидимому миру относится загробная жизнь вместе с раем, адом, ангелами и джиннами. Трактую Абдо как мыслителя рационалистического толка, Насутион касается еще одного важного различия, между *умопостигаемым* и *чувственным* бытием. Понятие чувственного бытия по своему объему совпадает с видимым, т. е. эмпирически постигаемым бытием; умопостигаемое бытие покрывает собой практически все упомянутые нами типы сущего, включая большинство атрибутов Бога и загробный мир. В объем понятия умопостигаемого мира входит столь многое потому, что, с точки зрения Абдо, человек вполне способен на понимание всех этих явлений, даже если они выходят далеко за пределы видимого мира.

Насутион трактует это как свидетельство бесконечно высокого положения разума в системе египетского богослова. Разум понимается Абдо как высшая способность, представляющая собой видовое отличие человека, выделяющее его на фоне остального сотворенного бытия. Иерархия существ в учении Абдо построена по принципу «слоеного пирога»: каждый следующий уровень обладает свойствами предыдущих плюс специфическим свойством. Так, камень обладает лишь одним свойством тварности, растение наделено тварностью и жизнью, животное тварностью, жизнью и интуицией, а человек, помимо свойств, характерных для животного, наделен разумом. Разум позволяет человеку находиться в *двусторонних* отношениях с Богом. Если Откровение предполагает абсолютное послушание со стороны верующего, оно нисходит к человеку, то разум, напротив, *восходит* к Богу. На такое «восхождение», конечно, способны не все люди, бытового ума тут явно недостаточно — именно поэтому Абдо заводит речь о разуме *избранных*. Избранные — редчайший человеческий тип, только их разуму

¹ Стоит также отметить, что Абдо (по мнению Насутиона) отрицал вечность атрибутов Всевышнего.

² Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology. P. 22.

подвластны сложнейшие онтологические, метафизические, богословские вопросы. Абдо совершенно недвусмысленно выделяет их на фоне остального человечества, что может навести на мысли об определенном эксклюзивизме его мысли¹.

Насутиону кажется примечательным, что учение Абдо об избранных глубоко связано с представлением о двух модусах Откровения. С точки зрения Абдо, у простолюдинов и избранных совершенно разное восприятие Откровения. Так как человек толпы обделен разумом и не способен на самостоятельное постижение божественной истины, Откровение для него предстает в форме *информации*, оно дает ему ответы на житейские и религиозные вопросы. Для избранных же Откровение — это *подтверждение* уже усвоенных ими знаний, их *легитимация*. Несмотря на рационалистический характер теологии Абдо, он сохраняет за Откровением статус высшего критерия истины. «Информативный» и «подтверждающий» модусы Откровения соответствуют пассивному и активному отношению верующего к Всевышнему. Двусторонняя связь человека с Богом обеспечена могуществом разума, способного пролить свет на важнейшие вопросы человеческого бытия.

Следует учесть, что на рациональное познание наложен ряд ограничений (по мнению Насутиона, несущественных): атрибуты Бога, которые Абдо называет богооткровенными — речь, зрение и слух, — не доступны человеческому уму. Тайна этих атрибутов «нарушает» выстраиваемую Абдо иерархию, она предполагает только *принятие*, то есть информативное отношение к себе. Поспешная *рационализация* богооткровенных атрибутов может привести лишь к еретическим спекуляциям. По всей видимости, египетскому богослову импонировало «наивное», принимающее отношение к религиозной истине, характерное для простого народа².

¹ В изложении Насутиона не совсем понятно, является ли одаренность избранных людей всецело их заслугой или же они были выделены именно Богом. Впрочем, второй вариант также не исключает личной заслуги, если понимать одаренность динамически: вряд ли речь идет о том, что Всевышний «запрограммировал» человека на гениальность. Возможно, Абдо считал, что Бог наделяет таких людей определенными задатками и предоставляет им свободу. Необязательно думать, что одаренность — *привилегия*. Не ставит ли она перед человеком огромные *задачи*, не требует ли высочайшей ответственности ради их выполнения? В таком случае жизнь избранного весьма далека от почивания на лаврах, она представляет собой неустанный боговдохновенный труд.

² Мы считаем, что это одно из интереснейших положений Абдо, приводимых Насутионом. Мы берем на себя смелость немного его развить. Несмотря на то, что избранные несут в исламский мир огонь просвещения, простые люди обладают преимуществом в искусстве *принятия*, *слышания божественного Слова*. За фасадом стихийной народной жизни скрывается школа благодарности, терпеливого ожидания знаков Всевышнего. Вредно считать границу, разделяющую «избранных» и «простой народ», непроницаемой. Интеллектуал, не прошедший этой школы, рискует стать узником мертвого схематворчества. Иногда *разумным жестом* бывает *отказ* от рационализации, наивная (не от недостатка ума, не от нехватки «критичности») готовность к чуду Откровения. Так мы приходим к тому, что в глуби народной жизни дремлет Логос. Встреча ученого разума и народной мудрости — важнейшая составляющая жизни исламского общества. Поэтому мы считаем, что жесткий иерархизм, грубое противопоставление избранных и простолюдинов — наименее продуктивная стратегия интерпретации творчества Абдо.

Насутион выделяет у Абдо еще один тип Откровения. Это Откровение, обращенное ко *всем* людям. В этом случае преимущества в знании или понимании нет ни у кого. Насутион пишет:

«... есть и еще один тип откровения, который не адресован только лишь избранным или только лишь обычным людям, но обращается и к тем, и к другим. Вероятными примерами этого последнего типа откровения являются божественные указания, касающиеся обязанностей человека перед Богом, а также относящиеся к его обязанностям перед другими человеческими существами»¹.

Итак, мы выяснили, что элементарная структура учения Абдо, по Насутиону, включает в себя представление о двух способах постижения божественного: разум и Откровение. С их помощью человеку открываются тайны умопостижаемого мира, включая Бога, Его атрибуты, добро и зло, *шари'ат*, и невидимый мир.

Далее Насутион переходит к историософским взглядам Абдо. Согласно Абдо, каждая религия соответствует определенной стадии развития человеческой культуры². Жестокие культы первых людей соответствовали детству человечества, его духовной незрелости, выражавшейся в законническом, идолатрическом отношении к Богу. Подростковый период человечества характеризуется развитием аскетических учений, вниманием к духовной стороне жизни, добровольной отрешенностью. Наконец, зрелость человечества связана с развитием наук, повышенным интересом человечества к знанию. Эра разума есть одновременно эра ислама. Насутион видит в этом наглядное подтверждение того, что для Абдо ислам был религией, опирающейся на рационалистические принципы. Из этого гармонично вытекает критическое отношение Абдо к *таклиду*³. По его мнению, *таклид* тормозит прогресс мусульманской культуры, прививая верующим догматическое, неисторическое отношение к Благородному Корану. Египетский богослов подвергал сомнению беспрекословный авторитет *улемов*. Он считал, что зачастую их мнение заменяет человеку его собственный разум. Исламская культура впадает в летаргический сон, убаюканная мертвящими наставлениями духовных авторитетов. Но цель Абдо не в том, чтобы *порвать* с традицией. Входные билеты в историю — это разум и Откровение. Мусульмане вновь станут наследниками своей многовековой традиции только тогда, когда сумеют вернуться к этим двум истокам.

¹ Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology. Pp. 36–37.

² Очевидно влияние философии О. Конта (1798–1857) на идеи М. Абдо. Мы имеем в виду знаменитую концепцию «трех стадий». Впрочем, Абдо бы никогда не согласился с Контом в том, что научная стадия развития человечества достижима лишь путем *преодоления* теологического разума. Абдо верил в единство науки и религии.

³ Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology. P. 65.

Насутион подробно излагает ту часть учения Абдо, в которой он осуществляет рационалистическую дедукцию атрибутов Бога. Насутион пишет:

«После обретения знания о существовании Бога разум также может прийти к познанию Его атрибутов, хотя и не всех. Абдо объясняет этот вопрос следующим образом: он отсылает к необходимому-благодаря-себе (рассмотренному в первой главе). Сейчас необходимое-благодаря-себе должно быть рационально вечным в прошлом, иначе оно могло бы быть сотворенным и нуждалось бы в другом — *муджид*. Необходимое-благодаря-себе, впрочем, определено как тот Единственный, Кто существует Сам по себе, не нуждаясь в творце. Значит, Он также должен быть вечным и в будущем, т. е. Его существование не может стать ничем, ибо это повлекло бы за собой отрицание Его сущности, а Его сущность в существовании. Он также должен быть простым (неделимым), поскольку если Он состоит из частей, то Его существованию должны предшествовать существования составляющих Его частей; иначе говоря, Его существование зависело бы от существования этих частей, в то время как необходимое-благодаря-себе существует Само по Себе, не нуждаясь для Своего собственного существования в существовании чего-либо другого. Необходимое-благодаря-себе как наивысшая из всех категорий сущего и в то же время источник всех прочих сущих должно также обладать наиболее совершенными качествами и атрибутами. Очевидно, что жизнь — один из атрибутов совершенства, стало быть, Бог должен быть живым, хотя Его жизнь и отличается от жизни возможного-благодаря-себе (контингентного сущего). Если бы Ему не был присущ атрибут жизни, тогда некоторые контингентные сущие имели бы более совершенный способ существования, чем Он сам. Далее, Он должен быть знающим, поскольку знание также является атрибутом совершенства. Его знание очевидно из совершенства и точности, господствующих в организации универсума. И поскольку Ему присуще качество знания, то Ему также присущ и атрибут воли, поскольку только в согласии с Его знанием Он действует. И также Он должен быть всемогущим, поскольку это Он дал существование всему универсуму в соответствии со Своими знанием и волей. Поскольку Ему присущи атрибуты знания, воли и мощи, Он необходимо должен иметь свободу воли (*ихтийар*), поскольку *ихтийар* есть не что иное, как применение мощи в соответствии со знанием и волей. Итак, Он есть свободный Творец. И поскольку Он наиболее совершенен из всех *мавджудат*, то Его атрибуты должны быть уникальны и присущи именно Ему в несравненной степени со всеми прочими категориями сущего. Наконец, Он должен быть единым и единственным, поскольку если бы было множество необходимых-благодаря-себе, то каждый из них должен был отличаться от другого, что требовало бы различия

и в атрибутах. У каждого из них различались бы знание и воля, а, следовательно, и действие в соответствии с их различными знаниями и волями. Последнее привело бы к беспорядочной организации универсума. Стало быть, может быть только один Бог. В этом состоит его (Абдо. — *примеч. Д. М.*) объяснение того, как разум может самостоятельно прийти к познанию атрибутов Бога. Помимо этих атрибутов, есть и другие, которые перечислены в *шари‘ате*, и которые не могут быть выведены лишь при помощи разума. К ним относятся физические атрибуты речи, видения и слышания. С его точки зрения, то, что духовное существо может быть охарактеризовано с помощью физических атрибутов, непостижимо для разума»¹.

Хотя Насутион и склонен к сближению концепции Абдо с мутазилитским богословием, он признает, что разум испытывает трудности при интерпретации физических атрибутов Бога.

Анализируя параллели между мутазилитским учением и мировоззрением Абдо, Насутион обращается к проблемам познания Бога и различия между добром и злом. В свою очередь, эти две темы содержат в себе по две топики: *хусул ма‘рифатх Аллах* (познание Бога), *вуджуб ма‘рифатх Аллах* (обязательство иметь знание о существовании Бога), *мари-фатх ал-хусн ва ал-кубх* (познание добра и зла) и *вуджуб итинах ал-хасан ва иджтинаб ал-кабих* (обязательство делать добро и не совершать зла). Это четверное деление восходит к аш-Шахрастани². Насутион пишет, что мутазилиты и Абдо одинаково решают эти четыре проблемы: они 1) верят в способность разума узнать о Боге *без помощи* Откровения, 2) считают, что разум может самостоятельно прийти к онтологической необходимости существования Бога, 3) полагают, что разуму под силу провести различие между добром и злом, а также 4) понять необходимость благого поведения.

Небольшое различие между мутазилитским освещением этих проблем и позицией Абдо Насутион видит в понимании *статуса* обязательств, накладываемых разумом. Со ссылкой на аш-Шахрастани Насутион передает, что Абу ал-Худхайл, известный мутазилитский богослов, считал³, что обязательства, накладываемые на человека разумом, в своей неукоснительности совпадают с наказаниями Всевышнего. Люди прошлого, не заставшие Откровения и самостоятельно не постигшие необходимость существования Бога, заслуживают вечного наказания. Так же обстоит дело с этической проблематикой: люди, жившие до Пророка, были вполне способны познать необходимость благого поведения,

¹ Nasution H. The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology. Pp. 65–66.

² Ср. особенно *Al-Shahrastani M. Kitab al-Milal wa al-Nihal*. Cairo, 1951. Pp. 59, 63; *Al-Shahrastani M. Kitab Nihayah al-Iqdam fi ‘Ilm al-Kalam*. London: Oxford University Press, 1934. P. 371.

³ Nasution H. The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology. P. 79.

а потому заслуживали наказания¹. По Насутиону, Абдо не согласился бы с тем, что *логическая необходимость веры в Бога и совершения благих поступков совпадает с юридическим обязательством, появившимся вместе с Шари‘атом*².

Пришло время проанализировать взаимоотношения между разумом и пророчеством более подробно. Насутион считает, что по большей части у Абдо и мутазилитов Откровение несет *подтверждающую функцию*. Оно подтверждает идеи, к которым человеческий ум пришел самостоятельно. Впрочем, от разума скрыты конкретные *подробности, конкретно-исторические воплощения* хранимых им истин. Он способен уловить тенденции, найти закон, управляющий жизнью человека и мироздания, но он никогда бы не смог в точности предсказать ритуальную сторону жизни мусульман. *Документальное описание* загробной жизни, составление перечня благих и греховных дел — этого ratio сделать не может.

Следственно, разуму неизвестны и конкретные виды наград и наказаний, применяемых Всевышним. Как Насутион интерпретирует позицию Абдо по этим вопросам? Он говорит, что для Абдо функция пророчеств состояла в том, чтобы *приоткрыть* человечеству завесу, отделяющую его от тайн загробного мира. Аллах захотел дать людям знать, как обстоят дела в загробном мире³. Кроме того, на долю пророков выпала миссия научить людей принципам *коллективной жизни*. Насутион считает, что для Абдо разум — не лучший регулятор социального бытия. Даже некоторые животные (а мы помним иерархию существ по Абдо) наделены интуицией, помогающей им поддерживать порядок и единство в коллективной жизни. В одиночку, без помощи Провидения разум скорее *разобщает* людей, он не может им предложить справедливые законы общественной жизни. Самое большее, на что он способен, — это научить их хитростям выживания в социальном мире. С точки зрения Абдо, пророки — это помощники человечества, *одновременно* исполняющие роль организаторов общественных отношений и проводников в иной мир. Насутион приводит примечательную фразу Абдо: «...и помощник — это пророк (*ва залика ал-му‘ин хув ал-наби*)»⁴.

Насутион говорит, что мутазилиты никогда бы не согласились с таким пониманием роли пророков. Разума вполне достаточно для руководства общественной жизнью. И вновь мы приходим к тому, что мутазилиты были большими рационалистами, чем египетский богослов.

¹ Nasution H. The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology. P. 80.

² Ibid. Pp. 103–104.

³ Ibid. P. 124.

⁴ ‘Abduh M. Risālah al-Tawhīd. P. 80. Цит.: Nasution H. The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology: Its Impact on His Theological System and Views. P. 124.

Далее Насутион касается проблемы свободы воли в понимании Абдо. Согласно Насутиону, египетский богослов признавал наличие у человека свободы, индетерминизм мироздания. Наши поступки действительно носят *спонтанный*, осознанный характер, человек в известной мере независим от природы. Но насколько далеко простирается эта независимость? С точки зрения Абдо, Бог добровольно *ограничивает*¹ собственное могущество, управляя миром через законы (в его терминологии — *сунан*) природы. Химические взаимодействия, физические поля, биологические ритмы, стихийные бедствия — все это формы присутствия Бога в мире. Ему нет нужды *прерывать* естественный ход вещей и осуществлять непосредственное вмешательство в судьбы людей. Итак, с точки зрения Абдо, человек от рождения способен на свободный поступок. Его возможности ограничены лишь некоторыми результатами все той же свободы (глупостью, недалекновидностью, неучетом деталей и пр.) и законами мироздания.

Учение Абдо о *предопределении (кадар)* целиком вписывается в логику предшествующего изложения. Насутион полагает, что в его учении о предопределении большую роль играет творческая интерпретация понятия *касб* (присвоения), традиционно ассоциируемого с ашаритами. По Насутиону, отличие Абдо от ашаритов заключается в том, что он считает творцом действия именно человека, а не Бога. Тем не менее Богу известно, что, когда и как совершит человек. Однако это знание не является «свидетельством» подневольности выбора. Приобретенной от рождения силой является именно свобода. «Обретение» человеком тех или иных способностей означает *раскрытие, разворачивание* этой изначальной свободы. «Гносеологическая» определенность мира вполне уживается с его онтологической контингентностью. Богу известно именно то, что свершится *по воле человека*. Мы не ощущаем себя орудиями в руках Всевышнего по той простой причине, что ими и не являемся. Насутион пишет: «... для него [Абдо. — Примеч. Д. М.] верно, что воля, могущество и действие принадлежат самому человеку. Можно вспомнить о том, что он выступает сторонником концепции, согласно которой человек был сотворен способным выбирать, и потому он совершает действия посредством имеющихся у него способностей. Поскольку воля и могущество, требуемые для совершения действия, принадлежат самому человеку, то ему же должно принадлежать и само действие»². Насутион полагает, что и в этом случае позиция Абдо поразительно близка учению мутазилитов³.

¹ См.: Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology. Pp. 179–183.

² Ibid. Pp. 152–153.

³ Ibid. Pp. 158–159.

Мы уже отмечали, что Абдо в изложении Насутиона является сторонником идеи *самоограничения* Бога. Из этой идеи вытекает множество следствий, касающихся божественной справедливости. Бог ограничил свою власть *ради человека*. Согласно Насутионовой интерпретации «Risālah al-Tawhīd», Бог не способен поступать несправедливо. Если бы действия Всевышнего *противоречили* интересам человека, Он не смог бы проявлять к нему великодушие. Нельзя сказать и того, что Создатель *потакает* интересам человека. Речь идет о том, что отношение Бога к человеку соразмерно поступкам последнего. *Сунан* Всевышнего создали все условия для духовного и нравственного процветания человечества. Было бы абсурдным, если бы человек уповал на то, что его созидательные начинания «разобьются» о волю Создателя. У человека нет «алиби в бытии», так как он совершенно свободен. Но свобода означает ответственность за совершенные поступки. Аллах взвесит все пороки и добродетели человека и даст свой вердикт. За благие поступки идет двойное вознаграждение, грешные деяния оцениваются «один к одному».

Насутион видел в Абдо противника ашаритского учения: согласно ашаритам, божественная воля не мотивирована никакой конечной целью (*гхард*). Они считали, что действия Аллаха приводят к позитивным последствиям, но Он не руководствуется последними в своих решениях. Представление о совершенной произвольности божественных действий кажется Насутиону опасным и чреватым тиранией Бога по отношению к своим созданиям. Согласно индонезийскому экзегету, Бог действительно преследует благие цели, но предпочитает не вмешиваться в дела Вселенной напрямую (или «анархически»). Решения Аллаха претворяются через неизменные *сунан*, свидетельствующие об онтологическом и этическом совершенстве Бога. В отличие от Абдо, мутазилиды считали, что Бог чинит справедливость *напрямую*, посредством волевого жеста. Впрочем, это несущественное различие не мешает Насутиону видеть принципиальное сходство между их взглядами. Самоограничение, направленность к человеку, отсутствие произвола, справедливость — Абдо и мутазилиды приписывают Богу одни и те же фундаментальные черты.

Ближе к концу своего разбора учения Абдо Насутион *открыто* позиционирует его как версию мутазилизма: «Согласно критериям самих мутазилидов, Абдо нельзя считать мутазилистом. Но кем же тогда является Абдо, если его нельзя назвать ни мутазилистом, ни ашаритом, ни матуридитом? Значит ли это, что его теологическая система независима и имеет собственные специфические воззрения, подобно другим теологическим школам? По-видимому, ответ на этот вопрос отрицателен. Его система в общем представляет собой версию мутазилизма, и основные его теологические положения совпадают с мутазилитскими. И даже

если его нельзя назвать мутазилистом, то во всяком случае можно сказать, что его теологическая система представляет собой версию мутазилизма, а их теологические доктрины практически идентичны. Иными словами, его теология — в значительной степени мутазилизм»¹.

В заключение Насутион обращается к *Хашийах*². Эта работа относится к раннему творчеству Абдо (1876 год). В ней египетский богослов вполне эксплицитно говорит о тварности Корана. С точки зрения Насутиона, его взгляды на этот счет не изменились и ко времени выхода первого издания «Рисалат» (1897 год). Он признает, что *Рисалат ал-Таухид* относится к популярным сочинениям Абдо, но практически вся аргументация Насутиона строится на анализе этого труда³. Якобы Абдо прятал свои идеи за ашаритской и матуридитской терминологией.

Соответствует ли это действительности? Подтверждают ли современные исследования творчества Абдо такую оценку? Р. Вилэнд, исследовательница исламской философии из Германии, скептически относится к неомутазилистским трактовкам учения египетского реформатора. С ее точки зрения, все подобные интерпретации являются результатом весьма избирательного подхода к текстам мыслителя. Хотя труды Абдо и содержат определенные *признаки* близости к мутазилизму, подобная линия толкования его учения страдает целым рядом недостатков. *Во-первых*, *Рисалат ал-Таухид* относится к *экзотерическим* сочинениям богослова, а потому *центральное* положение этого трактата в аргументативной стратегии Насутиона автоматически вызывает вопросы. *Во-вторых*, даже при «изолированном» прочтении *Рисалат* становится очевидной гетерогенность содержащихся в нем идей. Вилэнд отмечает компромиссный характер излагаемой в работе позиции⁴, желание Абдо сохранить трудный баланс между положениями разных школ ислама. Исследовательница отмечает, что в ряде случаев Абдо дает положительную оценку некоторым аспектам учения ал-Аш'ари, о чем Х. Насутион благополучно умалчивает⁵. Мимо внимания Насутиона проходит и критика Абдо в адрес последователей Вāсила ибн Аты⁶⁷. *В-третьих*, современным исследователям кажется сомнительной неомутазилистская интерпретация знаменитого фрагмента из первого издания *Рисалат*, в котором якобы говорится

¹ Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology. P. 263.

² См.: 'Abduh M. Hāshiyah 'alā al-Aqā'id al-Abudīyah. Ed. Dr. Salaymān Dunyā in Al-Shaykh Muhammad 'Abduh bayn al-Falāsifah wa al-Kalāmīyīn. Cairo: 'Isā al-Bābī al-Halabī, 1958.

³ Не считая, собственно, единичного обращения к *Хашийах* в самом конце книги.

⁴ Wielandt R. Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times // Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016. Pp. 719–720.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Русский перевод интересующего места см.: М. Абдо. Трактат о Единобожии (фрагмент) // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 4. М.: ООО «Издательский дом «Медина», 2020. С. 194–195.

о тварной природе Корана. Насутион полагает, что единственной причиной изъятия этого фрагмента из позднейших изданий книги было *идеологическое давление*, оказанное на мыслителя, а сам Абдо (по крайней мере, на момент первого издания книги) действительно придерживался подобных взглядов. Современный исследователь творчества Абдо Томас Хилдебрандт приводит весомые доводы в пользу того, что египетский модернист признавал вечное существование Корана, а тварными считал лишь его земные проявления (в первую очередь человеческую речь, озвучивающую его стихи)¹. В-четвертых, тезис, согласно которому представления Абдо о единстве Бога совпадают с таковыми у мутазилитов, не выдерживает никакой критики. Х. Насутион вменяет Абдо отрицание божественных атрибутов, но не приводит существенных доказательств в защиту своей позиции. Признание единства, «несоставности» божественного бытия (играющее, безусловно, большую роль в экзегетике египетского модерниста) — недостаточно веское основание для сближения Абдо именно с мутазилизмом. Приведенные Хилденбрандтом соображения, доказывающие веру Абдо в вечность Корана, ставят под серьезный удар и без того малообоснованную позицию Насутиона по вопросу о реальности божественных атрибутов. Очевидно, неомутазилитские трактовки учения Абдо не соответствуют мейнстриму современного абдоведения. Рационализм также не дает повода для резкого сближения его учения с неомутазилизмом. Р. Вилэнд пишет: «Абдо разделяет мнение мутазилитов о том, что разум способен постичь бытие Бога, а также критерии добра и зла. Но этой точки зрения придерживались и исламские философы. В заключение следует отметить, что от предполагаемого неомутазилизма Абдо остается не так уж много»².

Критические соображения, приведенные выше, ни в коем случае не обесценивают диссертацию Насутиона. Мы лишь призываем к более сложному подходу к творчеству египетского экзегета. Абдо опирался на самые разные направления исламской мысли, этот факт нельзя не учитывать при изучении его творческого наследия. Попытки навязать его мысли рамки той или иной школы (будь это мутазилизм, матуридизм или ашаризм) в лучшем случае приведут к ненаучному произволу.

Хотя диссертация Насутиона и содержит целый ряд тенденциозных утверждений и поспешных сближений, мы не можем не отметить позитивное влияние его идей на жизнь индонезийской уммы. Благодаря его деятельности молодые индонезийские мусульмане смогли осознать ценность

¹ Hildebrand T. Waren Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu‘taziliten? // Die Welt Des Islams. Leiben: Brill. 2002. NS.42. Pp. 252–255; см. также: Wielandt R. Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times // Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 723.

² Wielandt R. Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times // Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 724.

интеллектуальной свободы. Ислам перестал быть мертвой буквой, которой необходимо следовать беспрекословно; напротив, он стал объектом активного исторического, социального и теологического анализа. Само появление Насутиона в академической и образовательной среде стало частью реализации его реформаторского проекта. Он на своем примере демонстрировал свободу мышления и выражения. Как неоднократно отмечалось современниками, его влияние на молодых индонезийских ученых было огромным. Насутион личным примером вдохновлял молодых ученых, для которых со временем он стал образцовой фигурой. По сути, ему удалось создать новые образовательные условия в IAIN¹, которые строились на началах толерантности и плюрализма. Возникла тенденция к возрождению мутазилитских идей, а сам Насутион предстал в глазах общества как основатель особого обновленческого направления — «неомутазилизма». В результате его школа породила целую плеяду выдающихся индонезийских мыслителей, которые определяли лицо индонезийского прогрессивного ислама в конце XX — начале XXI в.

Литература

Абдо М. Трактат о Единобожии (фрагмент) // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. М.: ООО «Издательский дом “Медина”». 2020. Вып. 4. С. 187–218.

Hildebrandt T. Waren Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu‘taziliten? // *Die Welt des Islams*. Vol. 42. Pp. 207–262.

Nasution H. *The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology: Its Impact on His Theological System and Views*. Ph. D. Thesis, McGill University, 1968. 274 p.

Wielandt. R. *Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times* // *Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016. Pp. 707–753.

References

Abduh M. (2020). *Traktat o edinobozhii (fragment)* [Treatise on Monotheism]. *Islamskaya misl’: traditsiya i sovremennost’. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 4. Pp. 187–218.

Hildebrandt T. (2002). *Waren Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu‘taziliten?* *Die Welt des Islams*. Vol. 42. Pp. 207–262.

Nasution H. *The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology: Its Impact on His Theological System and Views*. Ph. D. Thesis, McGill University, 1968. 274 p.

¹ Institut Agama Islam Negeri (Государственный исламский институт) в Индонезии.

Wielandt. R. (2016). Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times. *Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press. 2016. Pp. 707–753.

Theological Thought in Islam

THE RECEPTION OF EGYPTIAN MODERNISM IN INDONESIA: HARUN NASUTION ON THEOLOGY OF MUHAMMAD ABDUH

Abstract. In the present article we are going look at the interpretation of the theology of Muhammad Abduh (1849–1905) undertaken by the Indonesian scholar Harun Nasution (1919–1998). Nasution compares Abduh's position to neo-Mutazilism, relying on the treatise "Risālah al-Tawḥīd". Nasution carries out a step-by-step interpretation of the most popular "exoteric" work of the Egyptian thinker, proving the rationalist character of his theological system. From the point of view of Nasution, the division of the human race into the elect and commoners characteristic of Abduh is intended to confirm the special ontological status of people endowed with high culture and advanced intellectual abilities. The elect are able to comprehend the entire area of intelligible being, which includes both God with his attributes and the created world. From this follows the limited, confirmatory character of Revelation. It does not so much reveal to people a hitherto unfamiliar truth as confirms (legitimizes) the knowledge already available to the Elect. Nasution believes that Abduh's views on human freedom and divine justice are in conflict with Asharism. Man is the source of his own actions, he is given the freedom to independently determine his own destiny. Allah Almighty rules the world through the eternal laws of nature, sunan, and prefers not to interfere in the affairs of people directly, although he is interested in their welfare. The article concludes with critical remarks challenging the interpretive model proposed by Nasution and other neo-Mutazilite scholars of Abduh.

Keywords: Neo-Mutazilism, taqlid, sunan, Nasution.

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 10.22311/2074-1529-2020-16-3-65-78



Р. Л. Саяхов

Мусульманская религиозная организация духовная образовательная организация
высшего образования «Болгарская исламская академия», г. Болгар

К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ КОНФЛИКТОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ МУСУЛЬМАНСКОГО ДУХОВЕНСТВА

САЯХОВ Руслан Линицевич —

канд. пед. наук,

Мусульманская религиозная организация духовная образовательная

организация высшего образования «Болгарская исламская академия»

(422840, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Болгар, ул. Кул Гали, д. 1).

E-mail: Ruslan030271@hotmail.com

Аннотация: Актуальность статьи обусловлена связью значительной части межличностных и групповых конфликтных ситуаций с религиозным фактором при слабой готовности выпускников всех уровней исламской системы образования к решению конфликтологических задач. В статье представлен конфликтологический анализ ситуаций взаимодействия, приводимых в Коране, выявляющий виды и органичные способы разрешения конфликта. Целью анализа является расширение теоретической базы для разработки оптимальных дидактических средств формирования конфликтологической культуры мусульманского духовенства. Проведенное исследование позволяет заключить, что поучения, содержащиеся в Коране, не имеют принципиальных разногласий с теоретическими постулатами и практическими рекомендациями педагогов-конфликтологов. Учитывая, что для верующей аудитории доводы религиозного первоисточника несравненно весомее сугубо научных изысканий, коранические поучения являются наиболее эффективным средством формирования конфликтологической культуры мусульманского духовенства. Статья предназначена для конфликтологов-педагогов,

конфликтологов-психологов, религиоведов и теологов, действующего мусульманского духовенства всех уровней.

Ключевые слова: конфликтологическая культура, религиозный фактор, мусульманское духовенство, формирование конфликтологической культуры, Коран.

Для цитирования: Саяхов Р.Л. К вопросу о формировании конфликтологической культуры мусульманского духовенства // Ислам в современном мире. 2020; 3: 65–78;

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-65-78

Статья поступила в редакцию: 12.05.2020

Статья принята к публикации: 11.07.2020

Конфликтологическая культура мусульманского духовного работника, как составляющая его профессиональной культуры в целом, является важным фактором поддержания благоприятного морально-психологического климата в обществе, социальной стабильности в государстве. Вместе с тем практика показывает слабую готовность выпускников всех уровней исламской системы образования к решению конфликтологических задач по оценке значимости объекта конфликта, управлению отрицательными эмоциональными состояниями, предупреждению и разрешению конфликтных ситуаций. С одной стороны, объективной причиной такого положения является молодость возрождающейся отечественной системы исламского образования¹ и исламской богословской школы, с другой — приоритетное внимание учебных программ к специализированной религиозной составляющей, а с третьей — относительная новизна научного исследования конфликтологической культуры как педагогической категории и вида профессиональной культуры специалиста².

Связь значительной части конфликтных ситуаций с религиозным фактором обуславливает неугасающую актуальность исследования религиозных культур. Современные исследования данного направления рассматривают природу конфликтогенности религии³, социологические

¹ Аминов Т. М. Развитие мусульманского образования в Башкортостане: история и современность // Образование и духовная безопасность. Уфа: Мир печати, 2017. № 1. С. 20–30; Аминов Т. М. Развитие системы профессионального образования в Башкирии (начало XVII века — до 1917 года): дис. ... д-ра пед. наук. Уфа, 2012. 447 с.

² Базельюк В. В. Конфликтологическая подготовка будущего учителя в педагогическом вузе: методология, теория, практика: автореферат дис. ... д-ра. пед. наук. Екатеринбург, 2005. 45 с.

Самсонова Н. В. Конфликтологическая культура специалиста и технология ее формирования в системе вузовского образования: монография. Калининград: Изд-во КГУ, 2002. 308 с.

³ Дженкинс Ф. Войны за Бога: Насилие в Библии / пер. с англ. М. И. Завалова. М.: Эксмо, 2013. 448 с.; Жирар Р. Насилие и священное. 2-е изд., испр. / пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 448 с.; Лучшева Л. В. Религиозные отношения и религиозный конфликт // Вестник экономики, права и социологии. 2017. № 4. С. 283–286; Харрис. С. Конеч веры: Религия, террор и будущее разума / пер. с англ. М. И. Завалова. М.: Эксмо, 2011. 496 с.

аспекты религиозного конфликта, философские аспекты причин и путей преодоления такого конфликта, педагогические аспекты формирования нравственной культуры и толерантности¹, роли религии в отдельной стране или регионе².

Педагогические исследования в области конфликтологии посвящены формированию конфликтологической культуры³, конфликтологической компетентности⁴, изучению особенности подготовки будущих учителей к разрешению конфликтов (А. Х.-М. Батчаева, А. А. Никифорова)⁵. Вместе с тем весьма малочисленны исследования самих религиозных первоисточников, хотя рекомендации педагогов-конфликтологов, основанные на учении Священных писаний, открывали бы новые перспективы регулирования конфликтов, возникающих на религиозной почве.

Настоящее исследование направлено на конфликтологический анализ ситуаций взаимодействия, приводимых в Коране, с целью выявления природы конфликта, а также объективных, органичных способов его разрешения, доступных человеку. Подобный анализ позволяет расширить теоретическую базу для разработки оптимальных дидактических средств формирования конфликтологической культуры мусульманского духовенства.

Стороны взаимодействия, упоминаемые в Коране, представляют самые разные по своей природе, функциям и возможностям субъекты: Аллах, ангелы, джинны, пророки, народы, в среде которых было явлено пророчество, сатана, животные и создания условно неживой природы. Все упоминаемые здесь субъекты как создания Аллаха объединены взаимосвязью, взаимозависимостью и взаимным влиянием, обусловленным совместным существованием в единой пространственно-временной локальности. А там, где взаимодействия, там и потенциальный конфликт.

¹ Гогиберидзе Г. М. Педагогический принцип диалога культур как значимый ресурс противодействия идеологии экстремизма // Образование. Наука. Научные кадры. 2017. № 6. С. 209–212; Романенко Н. М. Воспитание духовной культуры старших школьников: дис. ... д-ра. пед. наук. М., 2003. 337 с. прил. (85 с.); Саяхов, Р. Л. Теоретико-методологические основы исследования педагогических условий формирования толерантности в исламских религиозных первоисточниках // Современные исследования социальных проблем. 2017. Т. 8. № 1. С. 161–181.

² Митрофанова А. В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» // Век глобализации. 2008. № 1. С. 109–119.

³ Самсонова Н. В. Конфликтологическая культура специалиста и технология ее формирования в системе вузовского образования; Ярычев Н. У. Концепция развития конфликтологической культуры учителя в самообучающейся организации: автореферат дис. ... д-ра педагогических наук. Челябинск, 2011. 29 с.

⁴ Бережная, Г. С., Брызгалова, С. И. Технология дифференцированной конфликтологической подготовки педагогов средней школы // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2012. Вып. 5. С. 31–38.

⁵ Батчаева А. Х.-М. Подготовка педагога к разрешению конфликтных ситуаций в группе учащихся: автореф. дис. ... канд. пед. наук. Казань, 1993. 22 с.; Никифорова А. А. Формирование готовности будущих педагогов к разрешению педагогических ситуаций психологического напряжения: автореф. дис. ... канд. пед. наук. Майкоп, 2007. 23 с.

Вместе с тем не все упоминаемые здесь линии взаимодействия представляют интерес для конфликтологического анализа.

Исследовать обращения Всевышнего в рамках конфликтологического анализа Корана было бы некорректно. Положение человека по отношению к Создателю как трансцендентному началу не допускает развития конфликтной ситуации даже гипотетически по причине недоступности, запредельности Всевышнего для человека. Даже в случаях, когда человек демонстрирует неприятие исходящих свыше заповедей или повелений, речь о конфликте идти не может, поскольку нет так называемого «столкновения» противоположных позиций. А при гипотетическом допущении такого «столкновения» нельзя представить человека, пытающегося посредством убеждения или поступка оправдать свое неприятие и тем более изменить ситуацию. Никакие мысли, эмоции или действия, не способны оказать на Абсолютную истину какое-либо влияние. Кроме того, анализировать данную линию взаимоотношений с точки зрения конфликтологии не позволяет то обстоятельство, что человеку не дано знать истинных целей Создателя, а также рассуждать о степени значимости человеческого неприятия для Создателя и тем более размышлять о «превышении уровня Его терпимости».

Исследовать реплики, вопросы, обращения ангелов и джиннов также было бы неуместным, поскольку они очевидно не являются конфликтной по отношению к человеку стороной. Человек не может знать ни о целях, ни о подлинном образе действий данных созданий, ни о наличии у них терпимости, ни о степени ее выраженности. Кроме того, поскольку эти существа и мы имеем различную природу, между нами сложно представить сам объект конфликта, который приводил бы к столкновению: мы не состоим в социально-экономических, организационно-деловых, политико-правовых, духовно-идеологических, семейных, бытовых взаимоотношениях. То же самое наблюдается с животными и предметами условно неживой природы: они не вступают с человеком в пререкания, не способны на равных делить с нами сферы влияния и не создают конфликтных ситуаций.

К особой категории необходимо отнести Иблиса, шайтана. Его образ кардинально отличается от рассмотренных выше. С одной стороны, в Коране однозначно показана его явно отрицательная по отношению к человеку позиция, но с другой — нам неизвестна истинная природа этого создания. А его влияние на нас мы не способны объективно оценить ввиду недоступности Иблиса нашему непосредственному восприятию. Таким образом, данную линию взаимоотношений верующие, основываясь на религиозных знаниях, воспринимают как состояние бесконечной борьбы, в которой принципиально невозможно одержать полную и однозначную победу. Таким образом, конфликт

человека с шайтаном не представляет для конфликтологии интереса как не имеющий конструктивного решения, кроме рекомендации поддерживать враждебную позицию и постоянно сопротивляться. Однозначность такого вывода со всей очевидностью проявляется при рассмотрении следующих аятов:

«Аллах проклял его, и он сказал: "... Я непременно введу их в заблуждение..."» (Коран, 4: 118–119)¹.

«...Тогда Господь их воззвал к ним: "Разве Я не запретил вам это дерево и не сказал вам, что сатана для вас — явный враг?"» (Коран, 7: 22).

«О, сыны Адама! Не позволяйте сатане совратить вас, подобно тому, как он вывел из Рая ваших родителей...» (Коран, 7: 27).

«...Воистину, сатана для человека — явный враг» (Коран, 17: 53).

«...Не следуйте по стопам сатаны. А если кто следует по стопам сатаны, то ведь он призывает к мерзости и предосудительному...» (Коран, 24: 21).

«... Воистину, сатана оставляет человека без поддержки» (Коран, 25: 29).

«Воистину, сатана является вашим врагом, и относитесь к нему как к врагу...» (Коран, 35: 6).

Таким образом, наибольший интерес представляет анализ ситуаций, возникающих между людьми как примеры межличностных, групповых, межкультурных конфликтов.

В своем труде «Истории о пророках» Ибн Касир² следующим образом поясняет кораническую историю о Кабиле/ Каине и Хабиле/ Авеле (Коран, 5: 27–31). У Адама и Хаввы/ Евы дети рождались парами, мальчик и девочка. Им было велено женить мальчика из одной пары на девочке из другой, но запрещено женить между собой детей, родившихся вместе. Однако между Кабилем и Хабилом возник спор относительно женитьбы на сестре, рожденной вместе с Кабилем, хотя Хабил имел на это право, а Кабил — нет. Чтобы разрешить спор, Адам приказал детям принести жертву Аллаху. Хабил принес в жертву тучную корову, а Кабил — часть пожухлого урожая. Жертва была принята только у Хабила. Кабил, разгневавшись на своего брата, упрекнул и отца, посчитав, что Адам просил Аллаха за Хабила, но не просил за него. В итоге история заканчивается убийством.

Данный конфликт относится к категории межличностных, поскольку налицо столкновение двух конкретных личностей как носителей противоположных интересов. Объектом конфликта явилась избранница — сестра, а инцидентом — результат жертвоприношения. По сфере

¹ Здесь и далее аяты Корана даются в переводе Э. Кулиева.

² Истории о пророках. От Адама до Мухаммада. Со слов Ибн Касира / пер. с араб. СПб.: Издательство ДИЛЯ, 2007. С. 25.

существования его следует классифицировать как семейный; по мотивации — ресурсный и, в меньшей степени, — ценностный; по характеру причин — одновременно глубинный и ситуативный. Учитывая исход, данный конфликт, несомненно, является деструктивным, поскольку привел к наихудшему из всех возможных результатов — убийству.

Любопытен поиск выхода из сложившейся ситуации. Во-первых, Адам берет на себя функцию посредника (медиатора), который, обладая достаточным авторитетом для обеих сторон, предлагает непредвзятый подход, более объективный, чем жребий. Такой подход теоретически должен был устроить всех, поскольку решение ожидаемо со стороны Абсолютной Истины. Однако исход такого решения не удовлетворил «проигравшую» сторону, хотя Кабил надеялся получить то, на что не имел права. Очевидно, данная позиция демонстрирует свойственное человеку стремление отстаивать свою позицию, даже когда он знает о своей неправоте. Во-вторых, Хабил делает попытку перевести конфликт из плоскости материальных интересов в плоскость духовности и веры, а также уверяет, что он намеренно отказывается от силовых действий против брата («... *«Воистину, Аллах принимает только от богобоязненных...»* Коран, 5: 27). При этом любопытно, что религиозные источники повествуют о физическом превосходстве Хабила над Кабилем¹. В третьих, в исламских первоисточниках не упоминается об участии в конфликте кого-то еще — ни матери семейства, ни сестер, ни других братьев. Отсутствие других участников позволило конфликту не перерасти в групповой, что привело бы к еще более деструктивным последствиям. Объяснить дальнейшие действия Кабила можно лишь преобладанием эмоциональной составляющей над здравым смыслом.

Повествования о пророке Нухе (Ное) содержатся в десятках аятов², и одной суре целиком — «Нух» (№ 71). Групповой конфликт в данном случае представлен столкновением позиции Нуха и его сторонников с позицией народа в лице знати, не ответившей на призыв пророка. Объектом конфликта является ценностная, духовно-идеологическая составляющая, а инцидентом — длительная критика Нуха в адрес знати за отход от монотеизма. Очевидно, что по способу разрешения данный конфликт является компромиссным и реалистичным, поскольку призыв Нуха был вполне определенным и доступным для воплощения, а также не содержал явно неприемлемых составляющих: «*О мой народ! Поклоняйтесь Аллаху, ибо нет у вас другого божества, кроме Него...*» (Коран, 7: 59).

¹ Ибн Касир, в частности, передает слова 'Абд Аллаха ибн 'Умара: «Клянусь Аллахом, убитый (Хабил) был сильнее другого, но ему было стыдно поднять руку на брата и причинить ему вред». Цит. по: Истории о пророках. От Адама до Мухаммада. Со слов Ибн Касира. С. 25.

² См., например, аяты: 7: 59–64; 11: 25–35; 26: 106–118; 71: 1–28.

Регулировать конфликт Нух пытался следующими способами. Во-первых, он акцентировал внимание на наличии третьей стороны, от лица которой он говорил (*«Я сообщаю вам послания моего Господа...»* (Коран, 7: 62)). Это должно было свидетельствовать об отсутствии субъективности в доносимой информации. Во-вторых, пророк принимал во внимание различные обстоятельства, используя для обращения разное время суток (*«Я призывал мой народ ночью и днем...»* (Коран, 71: 5)), а также разный состав аудитории (*«...я обращался к ним всенародно и говорил с ними наедине»* (Коран, 71: 9)). В-третьих, Нух прибегал к доводам разума, объясняя отсутствие личной заинтересованности в призыве (*«Я не прошу у вас за это богатства...»* (Коран, 11: 29); *«Почему вы не чтите величия Аллаха?»* (Коран, 71: 13)). В-четвертых, для обоснования своего призыва пророк использовал предостережения (*«...вас подвергнут страданиям в Мучительный день»* (Коран, 11: 26)) и обещания благ (*«Он ниспошлет вам с неба обильные дожди, поддержит вас имуществом и детьми, взрастит для вас сады и создаст для вас реки»* (Коран, 71: 11–12)). В-пятых, он демонстрировал доброжелательность своего призыва (*«...даю вам искренние советы»* (Коран, 7: 62)) и отсутствие высокомерия (*«Я не ведаю сокровенное. Я не говорю, что являюсь ангелом...»* (Коран, 11: 31)). И наконец, пророк поддерживал диалог, и давал оппонентам высказать свою точку зрения (*«Мы видим, что ты находишься в очевидном заблуждении»* (Коран, 7: 60)); *«Мы видим, что ты — такой же человек, как и мы...»* (Коран, 11: 27)).

Пророку не удалось урегулировать конфликт: он не смог изменить сложившиеся в его народе деструктивные стереотипы, несмотря на весь арсенал примененных им средств и длительность диалога, который, согласно Корану, продолжался почти тысячу лет: *«... он пробыл среди них тысячу лет без пятидесяти годов...»* (Коран, 29: 14). Если целью конфликтной ситуации обозначить возвращение народа к монотеизму, то, по большому счету, она не была достигнута: основная часть народа не изменила своего мировоззрения и была уничтожена потоком. С этой позиции конфликт можно расценить как деструктивный.

Сторонами группового (личность — группа) конфликта в истории пророка Йусуфа (Иосифа) являются пророк и его братья, объектом — любовь отца и добрые взаимоотношения внутри семьи пророка Йакуба (Иаков) (*«...Отец любит Йусуфа и его брата больше, чем нас...»* (Коран, 12: 8)), инцидентом — прогулка вдали от дома, а особенностью — особое положение индивида в группе. Причину возникновения конфликта можно классифицировать как личностную или статусно-ролевую. По всей видимости, по способу разрешения данный конфликт можно отнести к компромиссным и реалистичным. Если бы братья согласились, что в деле душевных предпочтений логические доводы теряют силу и что нельзя против воли заставить кого-то любить больше или

меньше, конфликт был бы исчерпан. Кроме того, предметом ревности стал родной брат по отцу, к которому и они не могли не испытывать родственных чувств. Учитывая, что все спорные вопросы в конце концов были урегулированы и добрые взаимоотношения восстановлены, данный конфликт можно отнести к конструктивным.

Любопытны способы урегулирования данного конфликта, описанные в Коране. Первое, это отсутствие мести, которую Йусуф, утвердившийся во власти, мог легко осуществить, тем более что он имел на то все основания и возможности. Братья сначала хотели его убить (*«Убейте Йусуфа...»* (Коран, 12: 9)), затем бросили на произвол судьбы в колодце (*«...бросьте его на дно колодца...»* (Коран, 12: 10)), затем, оболгав, продали в рабство (*«Они (братья Йусуфа) продали его за ничтожную цену — всего за несколько дирхемов...»* (Коран, 12: 20)). И вот, он — вельможа, от которого зависит спасение их семей. Второе, это оказание радушия и материальной поддержки в ситуации голода, в которой оказались братья Йусуфа (*«Снабдив их провизией, он сказал...»* (Коран, 12: 59)). Важно, что потраченные на покупку провизии деньги он вернул братьям незаметно для них (*«Когда они развязали свои вьюки, то обнаружили, что их деньги были возвращены им...»* (Коран, 12: 65)). Третье, это подавление своих эмоций, даже в момент повторного ложного обвинения (*«Они сказали: “Если он украл, то ведь еще раньше воровал его брат”...»* (Коран, 12: 77)), а также утаивание того, кто он на самом деле: Йусуф не сразу открылся братьям (*«...Йусуф утаил это в своей душе и не открылся им...»* (Коран, 12: 77)). Четвертое, это позволение братьям самим выбрать себе наказание за «украденную» ими чашу царя (*«Каким же будет возмездие ему...»* (Коран, 12: 74)) после предпринятой Йусуфом хитрости (*«...Мы научили Йусуфа этой хитрости, ибо по законам царя он не мог задержать своего брата...»* (Коран, 12: 76)). Пятое, это призыв к здравому смыслу, осознанию своей ошибки и раскаянию (*«Он сказал: “Поняли ли вы, как вы поступили с Йусуфом (Иосифом) и его братом, когда были невежественны?”»* (Коран, 12: 89)). Шестое, это принятие раскаяния и искреннее прощение (*«Они сказали: “Клянемся Аллахом! Аллах предпочел тебя нам. Мы же были грешниками”»* (Коран, 12: 91)). В заключение важно отметить, что Йусуф простил своих братьев и открыто сказал об этом (*«Он сказал: “Сегодня я не стану укорять вас. Да простит вас Аллах, ибо Он — Милосерднейший из милосердных”»* (Коран, 12: 92)).

Конфликт между пророком Мусой (Моисеем) и Фараоном отличается от всех других, упомянутых в Коране: он имеет этническую окраску, поскольку разворачивался между представителями двух разных народов, живших на одной территории. Фараон представлял коренных жителей — народ Древнего Египта, а Муса — сынов Ибраила, осевших на территории Древнего Египта во времена пророка Йусуфа. Объектом конфликта здесь является ценностная, духовно-идеологическая

составляющая, а инцидентом — непреднамеренное убийство Мусой одного из египтян. Таким образом, данную конфликтную ситуацию следует отнести к особо сложным, поскольку идеологические разногласия усугубились межэтническим компонентом. В связи с этим любопытны способы урегулирования, предпринятые сторонами.

Статус Фараона как верховного правителя мощного государства, с одной стороны, и убийство, совершенное Мусой, — с другой, не оставляли практически никакой надежды на мирное и конструктивное разрешение конфликта. Вместе с тем диалог состоялся, а потому уже сам факт переговоров следует отнести к большому достижению и первому средству урегулирования конфликтной ситуации. Второе — это признание Мусой своего проступка («... Я совершил это, когда был в числе заблудших...» (Коран, 26: 20)). Признание своей неправоты является важным психологическим основанием для продолжения разговора. Третье — это разъяснение и оправдание убийства особыми обстоятельствами, связанными с рабским, бесправным положением сынов Исраила («...ты поработил сынов Исраила» (Коран, 26: 22)). Четвертое — это смелость и терпение, проявленное Мусой в ходе призыва к монотеизму, когда Фараон не только не желал слушать доводов, но отвечал обвинениями и угрозами («... Воистину, отправленный к вам посланник — одержимый» (Коран, 26: 27)); «... я помещу тебя вместе с заключенными» (Коран, 26: 29); «...Воистину, он — знающий колдун. Он хочет своим колдовством вывести вас из вашей страны...» (Коран, 26: 34–35)). Пятое — это божественная поддержка в виде чудес, подтверждающих истинность миссии Мусы («Он (Муса) бросил свой посох, и тот превратился в явную змею. Он вынул свою руку, и она стала белой для смотрящих» (Коран, 26: 32–33)). Шестое — это согласие на «состязание» с колдунами Фараона. Такое согласие демонстрирует уверенность Мусы в своей правоте, а также заставляет оппонентов отнестись к его словам с большей серьезностью. С другой стороны, колдуны в какой-то мере должны были играть роль медиатора в разрешении спора относительно Господа («...Кто же ваш Господь, о Муса (Моисей)?» (Коран, 20: 49)). Примечательно, что приглашенные «медиаторы», поняв, что имеют дело не с колдовством, безропотно поклонились Всевышнему, не испугавшись даже смертельной угрозы со стороны Фараона («Колдуны пали ниц и сказали: “Мы уверовали в Господа Харуна (Аарона) и Мусы (Моисея)!” Он (Фараон) сказал: “Неужели вы поверили ему без моего соизволения?... Я отрублю вам руки и ноги накрест и распну вас на пальмовых стволах...”» (Коран, 20: 70–71)).

Важно отметить, что негативную роль в эскалации конфликта сыграло окружение Фараона («Знатные люди из народа Фараона сказали: “Неужели ты позволишь Мусе (Моисею) и его народу распространять на земле нечестие и отречься от тебя и твоих богов?”...» (Коран,

7: 127)). В таких условиях подстрекатели рушат всякую надежду на конструктивное разрешение конфликтной ситуации. В результате пророк не смог направить конфликт в конструктивное русло, он не сумел изменить сложившихся у Фараона идеологических стереотипов. Потоку Муса, раздвинув воды моря, увел свой народ из земель египетских в безжизненную синайскую пустыню, а Фараон обрек себя и свое войско на страшную гибель в сомкнувшихся водах.

Итак, конфликтологический анализ ситуаций взаимодействия, приводимых в Коране, позволяет сделать следующие выводы как теоретического, так и практического характера:

А. Конфликт является неотъемлемой составляющей взаимоотношений любого социума.

В. Наиболее тяжелые деструктивные последствия имеет конфликт, вызванный духовно-ценностными, идеологическими разногласиями.

С. Аргументом в пользу правильности убеждений и образа действий человека часто считаются его материальное благополучие и привилегированное положение в обществе.

Д. В условиях доминирования эмоциональной составляющей над здравым смыслом человеку свойственно отстаивать свою позицию, даже когда он явно знает о своей неправоте.

Е. Большая часть людей не имеет желания разбираться в тонкостях конфликтной ситуации, но, тем не менее, может быть втянута в конфликт силой складывающихся обстоятельств.

Ведомые трансцендентным началом, пророки использовали следующие практические методы и приемы урегулирования конфликтов:

1. Шли на диалог и давали высказаться своим оппонентам.
2. Демонстрировали отсутствие материальной или политической заинтересованности.
3. Не объявляли себя достойнее других.
4. Уходили из плоскости материальных интересов в плоскость духовную.
5. Прибегали к посредничеству третьей, непредвзятой и объективной стороны (иногда в виде жребия).
6. Не боялись допускать мысли о своей неправоте.
7. Учитывали обстоятельства и состав аудитории.
8. Использовали доводы объективного разума.
9. Использовали предостережения и обещание всяческих благ.
10. Демонстрировали искреннюю озабоченность сложившейся ситуацией и ее возможными последствиями.
11. Демонстрировали отсутствие личной заинтересованности в том, к чему призывают.
12. Не прибегали к лести или мести.
13. Оказывали радушие и помощь оппонентам.

14. Сдерживали свои эмоции.
15. Предоставляли право выбора оппоненту.
16. Стремилась сами и призывали оппонентов к прощению, осознанию ошибок и раскаянию.
17. Проявляли смелость и терпение в донесении истины, однако не считали себя вправе непременно рассчитывать на положительные результаты прилагаемых усилий.

Таким образом, проведенный анализ, направленный на выявление природы, методов и средств разрешения конфликта в свете исламского первоисточника, расширяет теоретическую базу для разработки дидактических средств формирования конфликтологической культуры мусульманского духовенства и позволяет заключить, что поучения, содержащиеся в Коране, не имеют принципиальных разногласий с теоретическими постулатами и практическими рекомендациями педагогов-конфликтологов. Вместе с тем для верующей аудитории доводы Небесного писания будут выглядеть несравненно весомее, чем любые объективные, но сугубо научные аргументы. Учитывая, что межкультурные конфликты заключают в себе одну из самых опасных угроз для человечества, дальнейшее педагогико-конфликтологическое исследование религиозных первоисточников представляется высокоактуальным и ждет своего расширения и углубления.

Литература

Аминов Т. М. Развитие мусульманского образования в Башкортостане: история и современность // Образование и духовная безопасность. 2017. № 1. С. 20–30.

Аминов Т. М. Развитие системы профессионального образования в Башкирии (начало XVII века — до 1917 года): дис. ... д-ра пед. наук. Уфа, 2012. 447 с.

Базелюк В. В. Конфликтологическая подготовка будущего учителя в педагогическом вузе: методология, теория, практика: автореферат дис. ... д-ра пед. наук. Екатеринбург, 2005. 45 с.

Бережная Г. С., Брызгалова С. И. Технология дифференцированной конфликтологической подготовки педагогов средней школы // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2012. Вып. 5. С. 31–38.

Гогиберидзе Г. М. Педагогический принцип диалога культур как значимый ресурс противодействия идеологии экстремизма // Образование. Наука. Научные кадры. 2017. № 6. С. 209–212.

Дженкинс Ф. Войны за Бога: Насилие в Библии / пер. с англ. М. И. Завалова. М.: Эксмо, 2013. 448 с.

Жирав Р. Насилие и священное. 2-е изд., испр. / пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 448 с.

Лучшева Л. В. Религиозные отношения и религиозный конфликт // Вестник экономики, права и социологии. 2017. № 4. С. 283–286.

Митрофанова А. В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» // Век глобализации. 2008. № 1. С. 109–119.

Истории о пророках. От Адама до Мухаммада. Со слов Ибн Касира / пер. с араб. СПб.: ДИЛЯ, 2007. 464 с.

Романенко Н. М. Воспитание духовной культуры старших школьников: дис. ... д-ра пед. наук. М., 2003. 337 с.: прил. (85 с.)

Самсонова Н. В. Конфликтологическая культура специалиста и технология ее формирования в системе вузовского образования: монография. Калининград: Изд-во КГУ, 2002. 308 с.

Саяхов Р. Л. Теоретико-методологические основы исследования педагогических условий формирования толерантности в исламских религиозных первоисточниках // Современные исследования социальных проблем. 2017. Т. 8. № 1. С. 161–181.

Харрис С. Конец веры: Религия, террор и будущее разума / пер. с англ. М. И. Завалова. М.: Эксмо, 2011. 496 с.

Ярычев Н. У. Концепция развития конфликтологической культуры учителя в самообучающейся организации: автореферат дис. ... д-ра педагогических наук. Южно-Уральский государственный университет. Челябинск, 2011. 29 с.

References

Aminov T. M. (2017). *Razvitiye musul'manskogo obrazovaniya v Bashkortostane: istoriya i sovremennost'* [The Development of Muslim Education in Bashkortostan: History and Modernity]. *Obrazovaniye i dukhovnaya bezopasnost'*. 2017. No. 1. Pp. 20–30.

Aminov T. M. (2012). *Razvitiye sistemy professional'nogo obrazovaniya v Bashkirii (nachalo XVII veka — do 1917 goda)* [Development of the Professional Education System in Bashkiria (Beginning of the 17th Century — 1917)]. Thesis. Ufa. 447 p.

Bazelyuk V. V. (2005). *Konfliktologicheskaya podgotovka budushchego uchitelya v pedagogicheskom vuze: metodologiya, teoriya, praktika* [Conflictological Training of a Future Teacher at a Pedagogical University: Methodology, Theory, Practice]. Abstract of thesis. Yekaterinburg, 2005. 45 p.

Berezhnaya G. S., Bryzgalova S. I. (2012). *Tekhnologiya differentsirovannoy konfliktologicheskoy podgotovki pedagogov sredney shkoly* [Technology of Differentiated Conflictological Training of Secondary School Teachers]. *Vestnik Baltiyskogo federal'nogo universiteta im. I. Kanta*. 2012. No. 5. Pp. 31–38.

Gogiberidze G. M. (2017). Pedagogicheskiy printsip dialoga kul'tur kak znachimyy resurs protivodeystviya ideologii ekstremizma [The Pedagogical Principle of Dialogue of Cultures as a Significant Resource for Counteracting the Ideology of Extremism]. *Obrazovaniye. Nauka. Nauchnyye kadry*. 2017. No. 6. Pp. 209–212.

Jenkins Ph. (2013). *Voyny za Boga: Nasiliye v Biblii* [The Sword. Why We Cannot Ignore the Bible's Violent Verses]. Moscow: Eksmo. 448 p.

Girard R. (2010). *Nasiliye i svyashchennoye* [Violence and the Sacred]. Moscow: Novoe literaturnoye obozreniye. 448 s.

Luchsheva L. V. (2017). Religioznyye otnosheniya i religioznyy konflikt [Religious Relations and Conflict]. *Vestnik ekonomiki, prava i sotsiologii*. 2017. No. 4. Pp. 283–286.

Mitrofanova A. V. (2008). Religioznyy faktor v mirovoy politike i problema «tsivilizatsiy» [The Religious Factor in World Politics and the Problem of “Civilizations”]. *Vek globalizatsii*. 2008. No. 1. Pp. 109–119.

Istorii o prorokakh ot Adama do Mukhammada so slov Ibn Kasira [Stories of the Prophets from Adam to Muhammad by Ibn Kathir] (2007). Saint Petersburg: Dilya. 464 p.

Romanenko N. M. (2003). *Vospitaniye dukhovnoy kul'tury starshikh shkol'nikov* [The Upbringing of the Spiritual Culture of Elder Schoolchildren]. Thesis. Moscow. 337+85 p.

Samsonova N. V. (2002). *Konfliktologicheskaya kul'tura spetsialista i tekhnologiya yeye formirovaniya v sisteme vuzovskogo obrazovaniya* [Conflictological Culture of a Professional and the Technology of Its Formation in the System of Higher Education]. KGU. 308 p.

Sayakhov R. L. (2017). Teoretiko-metodologicheskiye osnovy issledovaniya pedagogicheskikh usloviy formirovaniya tolerantnosti v islamskikh religioznykh pervoistochnikakh [Theoretical and Methodological Basis of Study of Pedagogical Conditions for Formation of Tolerance in Islamic Sources]. *Sovremennyye issledovaniya sotsial'nykh problem*. Vol. 8. No. 1. Pp. 161–181.

Harris S. (2011). *Konets very: Religiya, terror i budushcheye razuma* [The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason]. Moscow: Eksmo. 496 p.

Yarychev N. U. (2011). *Kontseptsiya razvitiya konfliktologicheskoy kul'tury uchitelya v samoobuchayushchey organizatsii* [The Concept of the Development of Conflictological Culture of a Teacher in a Self-Learning Organisation]. Abstract of thesis. Chelyabinsk. 29 p.

ON THE FORMATION OF CONFLICTOLOGICAL CULTURE OF MUSLIM CLERGY

Abstract. The relevance of the article consists in its analyzing of some conflict situations containing religious factor in simultaneous stressing the unreadiness of graduates of all levels of the Islamic education system to solve conflicts. The article presents analysis of interactions presented in the Qur'an and provided with divine methods of conflict resolution. The purpose of the analysis is to expand the theoretical base for the development of optimal didactic means of forming a conflictological culture of Muslim clergy. The study allows us to conclude that the Holy Qur'an contains none fundamental disagreement with the theoretical postulates and practical recommendations of conflictologists. Considering, that for believers quotations of Holy Scripture are much more significant than results of any scientific research, the Qur'anic teachings are the most effective means to develop a conflictological culture of Muslim clergy. The article would be useful for conflict scholars, conflict psychologists, religious scholars and theologians, the current Muslim clergy at all levels.

Keywords: conflictological culture, religious factor, Muslim clergy, the formation of conflictological culture, the Quran.

Ruslan L. SAYAKHOV,

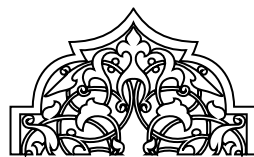
Islamic religious organization Spiritual educational organization
of higher education "Bolgar Islamic Academy"

(1a, Qul Gali Str., Bolgar, Republic of Tatarstan, 422840, Russian Federation).

E-mail: Ruslan030271@hotmail.com



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ





26.00.01 Теология

УДК 101.1

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-81-92



А. Н. Юзеев

Филиал Российского государственного университета правосудия, г. Казань

ТАТАРСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ (СРЕДНЕВЕКОВЬЕ)

ЮЗЕЕВ Айдар Нилович —

д-р филос. наук, проф., зав. каф. социально-гуманитарных дисциплин,
Казанский филиал Российского государственного университета правосудия
(420088, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, 2-я Азинская ул., д. 7а).
E-mail: youzeev@yandex.ru

Аннотация. Татарская философия имеет многовековую историю и восходит к предкам татар — волжским булгарам, которые впервые заложили основы философского знания еще в Средневековье, а именно в X в. Средневековая татарская литература X — третьей четверти XVIII в. составляет одну из основ татарской общественно-философской мысли. В числе ее первых представителей имена таких всемирно известных поэтов, как А. Йасави (XII в.), Кул Гали (XIII в.), Кутб (XIV в.), С. Сараи (XIV в.), Мухамедьяр (XVI в.). Эти тюрко-татарские средневековые мыслители использовали в своих сочинениях не только светские сюжеты, но и суфийские мотивы арабо-мусульманской философии. Социально-этическая, поэтическая, дидактическая проблематика произведений вышеназванных авторов свидетельствует об общетюркском влиянии, а религиозно-философское содержание их трудов — об арабо-мусульманском. Большинство сочинений татарских мыслителей X–XVIII вв. носит синкретический характер. Они в одно и то же время являются и высокохудожественными литературными произведениями, и книгами по этике, и сочинениями, раскрывающим философские взгляды татарских мыслителей.

Ключевые слова: татарская философия, Средневековье, Волжская Булгария, Казанское ханство.

Для цитирования: Юзеев А. Н. Татарская философия: общее и особенное (Средневековье) // Ислам в современном мире, 2020; 3: 81–92;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-3-81-92

Статья поступила в редакцию: 26.05.2020

Статья принята к публикации: 11.07.2020

Татарская философия как гуманитарное знание сформировалась под воздействием арабо-мусульманской, общетюркской общественно-философской мысли, с одной стороны, и русской философии — с другой. Подобное влияние определялось не только историческими причинами — очевидно, что немаловажное значение имело и географическое положение Волжской Булгарии — первого государства болгар, предков татар (IX–XIII вв.). В XIII в. оно вошло в состав Золотой Орды, позже, с XV в., существовало как независимое Казанское ханство, а начиная с середины XVI века (1552 г.) стало частью России — Казанской провинцией (губернией). Возникновение здесь начал философского знания в Средневековье обусловлено в первую очередь влиянием арабо-мусульманской, общетюркской философской мысли, поскольку русские, западноевропейские идеи начали оказывать определенное воздействие лишь с XVIII века — с наступлением нового времени для татарской общественно-философской мысли.

Средневековый период для всей татарской духовной культуры в целом и татарской литературы в частности — это IX — третья четверть XVIII в. Важной составляющей татарской средневековой духовной культуры является старотюркский язык, который возник в Карahanидском государстве в X–XI вв. и стал общим для всех тюркских народов Средней Азии и Поволжья. Поэтому и сочинения средневековых тюркских авторов можно считать общим достоянием всех тюркоязычных народов. Однако нужно иметь в виду, что распространенность этих произведений, их известность у разных народов и их интеллектуальной элиты была разной, а следовательно, неодинаковым оказалось и воздействие их мировоззренческих идей на дальнейшее развитие общественно-философской мысли этих народов. Для средневековой татарской культуры такими «главными» произведениями стали *Кутадгу билиг* («Благодатное знание») Ю. Баласагуни (1020–1075), сочинение светской направленности, и произведение суфийской литературы *Хикметы* («Мудрые суждения») А. Йасаи (1103–1166). Эти два памятника литературы, свидетельствующие о двух направлениях тюркской общественно-философской мысли — светском и суфийском, — оказали

заметное воздействие на средневековую литературу всех тюркских народов, и татарского в частности.

Что касается А. Йасави, то он был основателем суфийского тариката йасавийа, который получил распространение среди болгаро-татар после монгольского нашествия 1236 года. Этот тарикат оказался привлекательным для жителей сельской местности тем, что исповедовал аскетизм, который позволял противостоять идеологическому давлению официальных властей. Поэтому тарикат йасавийа получил особенное распространение среди татар на Урале и в районах Сибири. Тарикат накшбандийа во многом стал духовным «наследником» тариката йасавийа и школы хваджаган Абдалхалика ал-Гидждувани (ум. 1220). Первым накшбанди в Волго-Уральском регионе был Ходжа Мухаммад Амин ал-Булгари, умерший в Тебризе в 902/1496 г.¹

На рубеже Средневековья и Нового времени в татарском обществе наибольшее распространение получил суфизм накшбандийского толка, разделявшийся на две основные ветви — муджаддидийа и халидийа. Его основополагающая идея — это раскрепощение личности, участие в общественной жизни, занятие ремеслом, земледелием, торговлей. Немаловажно и то, что родиной накшбандизма являлась Средняя Азия, с которой татарское общество было связано узами духовного родства. Об этом, в частности, писал В. А. Гордлевский: «Организация духовного сословия в Казани сложилась по среднеазиатскому, бухарскому образцу. Среди духовенства в Казани были великие сейиды, то есть потомки пророка Мухаммада [мнимые], и несомненно, что эти потомки были экспортированы из Средней Азии и принадлежали к дервишам. Так естественно к татарам могли проникнуть и накшбанди — наставники мусульманской веры»².

Согласно археографическим источникам и сведениям Ш. Марджани, в Поволжье и Приуралье накшбандийское учение ветви муджаддидийа проникло из Бухары через шейха Фаизхана ал-Кабули (ум. 1802), духовного наставника татарского мыслителя и поэта А. Утыз-Имяни (1754–1834). «В Мавераннахре, — писал Марджани, — не было равного ему [Фаизхану ал-Кабули] или подобного ему в каких-либо науках»³. Однако не следует абсолютизировать дату проникновения накшбандийского учения в Поволжье и Приуралье, поскольку так или иначе его влияние было заметно и до XVIII в., например, в творчестве татарского поэта-суфия М. Колый (вторая половина XVII в.). Тот же Марджани

¹ Хамид Альгар. Последний накшбандийский шейх Волго-Уральского региона / Татарстан. 1995. № 7–8. С. 102.

² Гордлевский А. В. Баха-уд-дин Накшбенд бухарский (к вопросу о наслоениях в исламе) / Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности 1882–1932 гг. Л., 1934. С. 164.

³ Марджани Ш. Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. Т. 6. Б. м., б. г. Л. 2126–213а.

упоминает суфия Абу Мухаммада Касима б. ал-Казани (ум. 1581/1582), бывшего последователем шейха Абдалвали ал-Кухзари, в свою очередь имевшего муридов из Средней Азии: Ибрахима ат-Туркистани, Мушир-Мухаммада ал-Хорезми и Кутбаддина Байрама б. Кунбур ас-Самарканди¹. Но в источниках не указывается цепь духовной преемственности, то есть отсутствует силсила — от одного духовного наставника-накшбанди к другому.

Среди первых татарских суфиев-накшбанди, согласно двум спискам силсила XIX в., упоминаются имена: Мухаммад Вали ал-Каргали (вторая половина XVIII в.), Убайдаллах ал-Кизлави (XIX в.), Ниматаллах ал-Алмати (XIX в.), шейх Абдалджаббар ал-Парави (XIX в.), шейх Мухаммад ал-Кизлави, Хайраллах ал-Алмати, шейх Ахмад ал-Кизлави². По списку XVIII в.: Хабибаллах ас-Сабави, Вали ал-Каргали, Хамид ал-Йурташи³. По списку конца XIX — начала XX в.: Каргали Валид, Убайдаллах ал-Кизлави, Ниматаллах ал-Алмати, шейх Абдалджаббар ал-Парави, шейх Мухаммад б. Убайдаллах ал-Кизлави; другая линия духовной преемственности: шейх Абдаллах Хадджи, Абдаш ал-Кавалли⁴. У вышеперечисленных суфиев, согласно этим силсила, один наставник — Фаизхан ал-Кабули, высоко почитаемый не только в Средней Азии, но и в Поволжье и Приуралье (накшбандийское учение ветви халидия было популярным среди татарского населения в XIX веке — шейх Зайналлах Расули из Троицка).

А. Йасави (XII в.), Кул Гали (XIII в.), Кутб (XIV в.), С. Сараи (XIV в.), Мухамедьяр (XVI в.) как один из первых тюрко-татарских средневековых мыслителей использовали в своих сочинениях не только светские сюжеты, но суфийские мотивы арабо-мусульманской философии. Социально-этическая, поэтическая, дидактическая проблематика произведений вышеназванных авторов свидетельствует об общетюркском влиянии, а религиозно-философское содержание их трудов — об арабо-мусульманском.

Еще одна особенность средневековых сочинений X–XVIII вв. тюрко-татарских мыслителей — их синкретический характер, когда сочинение одновременно выступает и как литературное произведение, и как труд, в котором раскрываются философские взгляды автора.

До нашего времени средневековая болгарская культура дошла лишь в виде материальных памятников. Письменных источников, известных науке, — единицы, другие ждут своих первооткрывателей в книгохранилищах, библиотеках. В настоящее время первым письменным памятником

¹ Марджани Ш. Вафйат ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. Т. 6. Л. 343а.

² Архив Института языка, литературы и искусства АНТ. Коллекция № 99. Д. № 295, 23.

³ Архив Института языка, литературы и искусства АНТ. Коллекция № 99. Дело № 3 (многие места не читаются из-за плохой сохранности рукописи. — А. Ю.).

⁴ Архив Института языка, литературы и искусства АНТ. Коллекция № 99. Оп. 1. Д. № 142.

булгаро-татарской культуры принято считать «Записки» Ибн Фадлана, секретаря багдадского посольства, совершившего путешествие в Волжскую Булгарию в 921–923 гг.¹ Поездка была предпринята по инициативе правителя Волжской Булгарии Алмуша (Алмаса), который просил багдадского халифа Джафара ал-Муктадира Биллахи прислать учителей для официального принятия ислама. Арабо-персидские историки, доксграфы X–XIII вв. ал-Истахри, Ибн Хаукал, анонимный автор персидского сочинения *Худуд ал-алам*, ал-Гарнати полагают, что уже с 922 г. большинство жителей Волжской Булгарии приняли ислам, который стал государственной религией булгар. Археологические и археографические данные свидетельствуют о том, что именно ислам ханафитского толка задолго до 922 г. проник в Волжскую Булгарию из Средней Азии².

Ислам в Волжской Булгарии занимал аналогичные позиции, что и средневековый классический ислам на Востоке. После 922 г. правитель Волжской Булгарии Алмуш, обладая всей полнотой светской власти, тем не менее признавал лишь духовную власть аббасидского халифа ал-Муктадира, как, впрочем, и многие восточные удельные эмиры.

С принятием ислама бытовавшая среди предков татар руническая письменность была заменена арабской. Благодаря усвоению арабского языка определенная часть населения Волжской Булгарии получила возможность приобщиться к богатой арабоязычной культуре, а это, в свою очередь, оказало весьма существенное влияние на формирование и развитие системы образования, общественно-философской мысли у самих булгар, привело к созданию литературных памятников, научно-философских трактатов и богословских сочинений.

Как полагают некоторые авторы, с IX по XII в. центр мировой духовной культуры смещается на Восток. Это позволяет говорить о Волжской Булгарии как о достаточно развитой цивилизации, поскольку все сферы жизни булгарского общества в Средневековье находились под влиянием арабо-мусульманской культуры.

Благодаря торговым связям Волжской Булгарии с арабо-мусульманским миром распространялась письменная литература Востока, так как базары в Средней Азии, куда ездили булгарские купцы, являлись и центрами книжной торговли. Например, на бухарском базаре можно было купить рукописные книги на арабском, тюркском, дари и других языках. У книжных лавок встречались ученые и поэты, вели беседы, давали наставления ученикам мударрисы³.

¹ Имеются два перевода мешхедской рукописи (Иран) 1923 года: *Togan A. Z. Ibn Fadlan's Reisebericht*. Leipzig: Kommissionverlag F. A. Brockhaus. XXXIV, 1939. 336 p.; *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков: Изд-во Харьковского ун-та, 1956. 345 с.

² *Халикова Е. А.* Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X — начала XIII в. Казань, 1986. С. 138, 141–144.

³ История таджикского народа. Т. 2. Кн. 1. М., 1964. С. 147.

Один из недавно открытых для науки трудов под названием *Большой тирйак* («Большое противоядие») принадлежит болгарскому ученому домонгольского периода Таджаддину ал-Хасану б. Йунусу ал-Булгари. Этот труд по медицине, написанный в Мосуле на арабском языке, был продиктован автором — специалистом по фармакологии — в 1220 или 1221 году и посвящен изготовлению тирйака — снадобья для лечения от отравлений ядами змей и других недугов¹.

Однако в основном труды болгарских ученых-теологов известны в цитатах более поздних авторов. Так, посвященная Булгару «История» кади Булгара Йакуб б. Нумана до нашего времени не сохранилась, хотя отрывки из нее приводятся в передаче андалусского путешественника Абу Хамида ал-Гарнати, посетившего Булгар в 529/1134–35 гг.² Арабский алим и адиб Закарийа б. Мухаммад ал-Казвини (ок.1203–1283) считает его одним из последователей имама ал-харамейна (имама «двух священных городов») Абу-л-Маали ал-Джувайни (1028–1085) — видного представителя ашаритского калама, учителя ал-Газали (1058–1111) крупнейшего теолога, философа³.

Другой известный представитель болгарских улама (религиозных ученых) — кади Абу-л-Ала Хамид б. Идрис ал-Булгари (ум. после 500/1106–07 гг.) Автор книги на арабском языке *Зухрат ар-рийад ва нузхат ал-кулуб ал-мурад* («Красота садов и отрада больных душ») Сулайман б. Дауд ас-Саксини⁴, из племени сувар, обучавшийся в Булгаре, разделил свой труд на шестьдесят семь частей, предварив каждую хадисами, услышанными из уст кади Хамида ал-Булгари. Следовательно, Сулайман ас-Саксини скорее всего был его учеником, посещал его уроки. Для прославления кади он использовал самые яркие эпитеты: «солнце шариата», «оживляющий сунну», «венец комментаторов Корана». Османский ученый, историк и писатель Хаджжи Халифа считал *Зухрат ар-рийад* («Красота садов») популярной книгой, пользующейся спросом у образованных людей⁵.

Сулайман ас-Саксини упоминает сочинения его сверстников-алимов (религиозных ученых), на которые ссылался Хамид ал-Булгари: Абу-л-Муина ан-Насафи, бухарского алима Абу Бакра Мухаммада б. Хасана б. Мансура ал-Насафи, Абу Бакра Мухаммада б. Абдаллаха ас-Серахкати, Абу Ибрахима Исмаила б. Мухаммада б. ал-Хасана ал-Хусни Абу-л-Басра ал-Баздави, Абу-л-Муина ан-Насафи. Книга, по

¹ Таджаддин ал-Булгари. Большой тирйак / изд. текста, пер. с араб., коммент. А. Б. Халидова. Казань, 1997.

² Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. Казан, 1897. 1 дж. Б. 78.

³ Там же.

⁴ Ас-Саксини — согласно: Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. Б.78; ас-Сувар — согласно: Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalifa celebrato compositum. Vol. II. Leipzig, 1837. P. 73.

⁵ Туркият маджмугасы. II дж. Истамбул, 1928. Б. 335.

нисбам вышеперечисленных авторов, посвященная хадисам, морально-правовым канонам ислама, была распространена в Анатолии, Средней Азии, Бухаре, Герате, что лишний раз подтверждает высокий уровень развития религиозной культуры булгар.

Другой видный алим Булгара шейх Ходжжа Ахмад ал-Булгари (в *Салат* («Молитва») Масуди (X в.) он упоминается как ал-Бургари) был наставником и шейхом султана Махмуда б. Сибуктагина ал-Газнави (971–1030). Причем кади Булгара придерживался тариката Ахмада Йаса-ви. Он автор таких трудов, как *Ат-тарика* («Путь»), *Фаваид ал-джавахир* («Полезь драгоценностей»), *Ал-джамиа* («Всеобъемлющий»), распространенных на Ближнем и Среднем Востоке¹.

Волжская Булгария в XIII–XV вв. была автономной частью Золотой Орды, где получили широкое распространение сочинения Фирдоуси и Рудаки (X в.), ал-Маарри и Омара Хайяма (XI в.), Аттара и Низами (XII в.), Руми и Саади (XIV в.). Эти авторы были не только выдающимися поэтами, при жизни ставшими классиками, — некоторые из них снискали себе славу ученых-энциклопедистов, являясь одновременно математиками, астрономами, философами.

Сочинения арабо-персидских мыслителей служили примером для подражания тюркским поэтам и ученым и в известной степени повлияли на формирование собственно тюрко-татарской литературы (в равной степени тюрко-узбекской, тюрко-туркменской, тюрко-киргизской, тюрко-казахской), получившей высокое развитие в XIV в. — в эпоху могущества Улуса Джучи. Именно в этот период были созданы такие памятники средневековой тюрко-татарской литературы, как поэмы *Гулистан би-т-тюрки* Сайфа Сараи (ок. 1321–1396), *Хосров ва Ширин* Кутба, *Мухаббат-наме* Хорезми, *Джумджума султан* Хусам Катиба, *Кысса-и Рабгузи* поэта Рабгузи, прозаическое произведение *Нахдж ал-фарadis* Махмуда ал-Булгари.

Некоторые из этих произведений, а именно *Хосров ва Ширин* и *Гулистан би-т-тюрки*, являются творческими переводами одноименных поэм Низами и Саади. Вместе с тем поэмы Кутба и Сараи были созданы как вольные переводы, проникнутые духом тюркского мира, больших городов и бескрайних степей. Если в поэмах Сараи и Кутба воспеваются такие человеческие качества, как справедливость, скромность, верность, то поэма Рабгузи посвящена описанию жизни и деятельности пророков от Адама до Мухаммада.

В сочинении *Нахдж ал-фарadis* Махмуда ал-Булгари рассказывается о жизни пророка Мухаммада и четырех праведных халифов, дочери Пророка Фатимы, его внуков Хасана и Хусайна, основателей четырех правовых суннитских школ фикха: аш-Шафии, Абу Ханифы,

¹ *Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. 1 дж. Б. 80–81.*

ал-Малика и Ибн Ханбала (автор уделяет особое внимание жизни и деятельности Абу Ханифы). Кроме того, описываются морально-этические нормы жизни мусульман, перечисляются положительные и отрицательные качества людей, говорится о необходимости следовать религиозным канонам, прославляется добродетельное поведение: быть разумным, честным, правдивым, трудолюбивым, умеренным в своих потребностях и желаниях, почитать своих родителей. Таким образом, используя художественно-образную форму изложения, Махмуд ал-Булгари способствовал формированию эстетических представлений о высоконравственной личности, служащей образцом для подражания в повседневной жизни целому поколению мусульман Золотой Орды.

Эти произведения опосредованно касались мировоззренческого содержания средневековой мусульманской общественно-философской проблематики: соотношения Бога и мира, веры и разума, личности и государства. Они стали свидетельством достаточно высокого для своего времени уровня развития письменной литературы тюрко-татар и в целом духовной культуры Золотой Орды, являясь ценнейшими источниками средневековой восточной литературы и философии. Развитая болгарская культура домонгольского периода сыграла важную роль в формировании синкретичной культуры Золотой Орды.

С середины XV века, после распада Золотой Орды на отдельные ханства, исторический процесс формирования татарского народа, его духовной и материальной культуры, вновь происходит в условиях самостоятельного государства, центром которого стала Казань. Очевидно, Казанское ханство одновременно являлось наследником и Волжской Булгарии, и Золотой Орды.

В Казанском ханстве были свои ученые, поэты. Среди них наиболее известны поэты Мухаммад-Амин (он же хан (кон. XV — нач. XVI в.)), Мухамедьяр, Умми-Камал, Кул-Шериф (он же казанский сейид). Хотя их произведения были пронизаны религиозными мотивами, в них одновременно присутствуют идеи гуманизма, справедливости, верного служения своему отечеству. Особое место в этом ряду выдающихся имен занимает Мухамедьяр, творчество которого стало заметным явлением татарской литературы. В своих поэмах *Тухфаи-мардан* («Дар мужей», 1539), *Нур ас-судур* («Свет сердец», 1542) он затрагивает социально-этическую проблематику: проповедует доброту и справедливость, осуждает распри верхушки татарского общества. В *Тухфаи-мардан* поэт в традиционной форме освещает жизнь и деятельность пророка Мухаммада, особо подчеркивая справедливость всех его деяний. В своих произведениях он говорит о справедливости как о главном нравственном принципе:

*Знайте,
справедливость есть основа любого дела.
Справедливостью руководствуйтесь
во всех делах¹.*

Вводная часть *Нур ас-судур* также посвящена жизнеописанию пророка Мухаммада. Далее Мухамедьяр дает собственное толкование современного ему общества, его устройства в соответствии с исламским учением. Людей ученых, образованных, он полагает ответственными за обучение и нравственное воспитание других членов общества. И вновь автор пишет о значении справедливости:

*Лучше один час вершить справедливость,
Чем молиться шестьдесят лет².*

Он также рассуждает о других добродетелях, свойственных человеку: милосердии, щедрости, скромности, стыдливости, терпении, честности и др., посвятив каждой из них отдельную главу. Таким образом, поэт воспекает в своем творчестве идеи добра и гуманизма, которым должны следовать все мусульмане, независимо от своего социального статуса. В их соединении с канонами ислама он видит залог того, что современное ему общество достигнет благоденствия.

Науке известен труд космографического характера под названием *Аджаиб ал-махлукат ва макават ат-табиин* («Чудеса созданий и сферы спутников»), принадлежащий перу ученого XVI в. Хисамаддина Шарафаддина ал-Булгари³.

В 1552 г. произошло завоевание Иваном Грозным Казани (наследницы Булгара). Если вплоть до середины XVI в. можно говорить о цивилизаторской роли мусульманского мира, ислама для болгаро-татарского общества, то с утратой государственности ислам выполняет в основном «охранительную функцию», служит духовным оплотом выживания татарского этноса. Ислам в Средневековье был важным компонентом духовной и материальной культуры болгаро-татар и сыграл значительную роль в становлении татарской религиозно-философской мысли конца XVIII — XIX века.

Таким образом, средневековая тюрко-татарская общественно-философская мысль X — третьей четверти XVIII в. развивалась под влиянием идей арабо-мусульманской философии (восточного перипатетизма, калама, суфизма) наряду с общетюркским влиянием (литературные произведения социально-этической направленности).

¹ Мухаммедьяр. Тохфа-и мардан. Нуры содур. Казан, 1966. Б. 85 (перевод мой. — А. Ю.).

² Мухаммедьяр. Тохфа-и мардан. Нуры содур. Б. 84 (перевод мой. — А. Ю.).

³ Институт востоковедения АН Республики Узбекистан. Рук. № 11546.

Литература

- Альгар Хамид. Последний накшбандийский шейх Волго-Уральского региона / Татарстан. 1995. № 7–8. С. 102–108.
- Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф ва тахийат ал-ахлаф. Т. 6. Л. 212б-213а.
- Марджани Ш. Вафийат ал-аслаф ва тахийат ал-ахлаф. Т. 6. Л. 343а.
- Архив Института языка, литературы и искусства АНТ. Коллекция № 99. Д. № 295, 23.
- Архив Института языка, литературы и искусства АНТ. Коллекция № 99. Оп. 1. Д. № 142.
- Togan A. Z. Ibn Fadlan's Reisebericht. Leipzig: Kommissionsverlag F. A. Brockhaus. XXXIV, 1939. 336 p.
- Гордлевский А. В. Баха-уд-дин Накшбенд бухарский (к вопросу о наслоениях в исламе) / Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности 1882–1932. Л., 1934. С. 147–169.
- Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков: Издательство Харьковского университета, 1956. 345 с.
- Халикова Е. А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X — начала XIII в. Казань: Издательство Казанского университета, 1986. 159 с.
- История таджикского народа. Т. 2. Кн. 1. М.: Изд-во вост. лит., 1964. 492 с.
- Таджаддин ал-Булгари. Большой тирйак / изд. текста, пер. с араб., коммент. А. Б. Халидова. Казань: Таткнигоиздат, 1997. 52 с.
- Туркият маджмугасы. II дж. Истамбул, 1928. 411 б.
- Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. 1 дж. Казан: Б. Л. Домбровский тип., 1897. 254 б.
- Мухаммедьяр. Тохфа-и мардан. Нуры содур. Казан: Таткитнэшр, 1966. 150 б.
- Институт востоковедения АН Республики Узбекистан. Рук. № 11546.

References

- Hamid Algar (1995). Poslednij nakshbandijskij sheyh Volgo-uralskogo regiona [The Last Naqshbandi Sheikh of the Volga-Ural Region]. *Tatarstan*. 1995. No 7–8. S. 102–108.
- Marjhani Sh. *Vafijat al-aslaf va tahijat al-ahlaf* [Detailed Information About Predecessors and Greetings to Descendants]. Vol. 6, 212b-213a, 343a.
- Arhiv Instituta jazika, literature i iskusstva ANT. Kolleksiya, 99, 295, 23; 1, 142.
- Togan A. Z. (1939) *Ibn Fadlan's Reisebericht*. Leipzig: Kommissionsverlag F. A. Brockhaus. XXXIV. 336 p.

Gordlevskij A. V. (1934). Baha-ud-din Naqshband Bukharskij (k voprosu o nasloeniyah v islame) [Baha-ud-din Naqshbandi from Bukhara (On Supplements in Islam)]. *S. F. Oldenburgu: K 50-letiju nauchno-obshestvennoi dejatel'nosti*. Leningrad. S. 147–171.

Kovalevskij A. P. (1956). *Kniga Ahmeda Ibn Fadlana o ego puteshestvii na Volgu v 921–922 gg.* [The Book by Ahmed Ibn Fadlan on His Journey to the Volga in 921–922]. Harkov: Izdatel'stvo Harkovskogo gosuniversiteta. 345 p.

Halikova E. A. (1986). *Musulmanskie nekropoli Volgskoi Bulgarii X — nach. XIII v.* [Muslim Necropolises of Volga Bulgaria X — Beginning of XIII Centuries]. Kazan: Izdatel'stvo Kazanskogo gosuniversiteta. 189 p.

Istorija tadjikskogo naroda (1964). [History of the Tajik People]. Moscow: Izdatelstvo vostochnoy literatury. Vol. 2 (1). 492 p.

Tajaddin al-Bulgari (1997). *Bolshoi tiryak* [The Big Tiryak]. Kazan: Tatknigoizdat, 52 p.

Turkiyat majmuasi (1928). In 2 Vols. Istanbul, 335 p.

Marjani Sh. (1897). *Mustafad al-ahbar fi ahwal Kazan va Bulgar* [A Storehouse of Information About the Affairs of Kazan and Bulgar]. Vol. 1. Kazan: B. L. Dombrovskiy tip. 254 p.

Muhamedyar (1966). *Tuhfa-i mardan. Nurisodur*. [The Gift of People. The Light of Hearts]. Kazan: Tatkitnashr. 150 p.

Institut vostokovedeniya AN Respubliki Uzbekistan. Ms. 1154b.

TATAR PHILOSOPHY (GENERAL AND SPECIAL TRAITS — THE MIDDLE AGES)

Abstract. Tatar philosophy has a long history and dates back to the ancestors of the Tatars, i. e. the Volga Bulgars, who first laid the foundations of philosophical knowledge in the Middle Ages in the X century. Medieval Tatar literature of the X — third quarter of the XVIII centuries is one of the foundations of Tatar social and philosophical thought (A. Yasavi (XII century), Qul-Gali (XIII century), Qutb (XIV century), S. Sarai (XIV century), Muhammadyar (XVI century)). Most of the works of Tatar thinkers of the X–XVIII centuries are syncretic. Works at the same time were both a literary source, and a book on ethics, and an essay that reveals the philosophical views of Tatar thinkers.

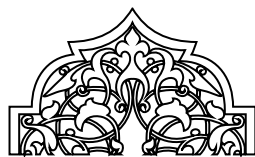
Keywords: Tatar philosophy, Middle Ages, Volga Bulgaria, Kazan khanate.

Aidar N. YUZEEV

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



*ИСЛАМ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*





07.00.07 Этнография, этнология и антропология

УДК: 28+39

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-95-118



О. Д. Фаис

Центр европейских исследований Института этнологии и антропологии РАН,
г. Москва

СИЦИЛИЯ И ИСЛАМ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ*

ФАИС Оксана Давидовна —

канд. ист. наук, ст. науч. сотр. Центра европейских исследований,
Институт этнологии и антропологии РАН
(119991, Российская Федерация, г. Москва, Ленинский просп., д. 32А).
E-mail: oxana-fais@yandex.ru

Аннотация: В настоящей статье автор на основе различных материалов, включая полевые, анализирует историческое прошлое Сицилии — региона, ставшего в ранние Средние века объектом арабо-берберского, или сарацинского, завоевания, — а также современные реалии этой области Италии в свете миграционной проблемы. В частности, в деталях рассматриваются предпосылки, особенности, временные рамки и результаты средневековой «арабизации» региона, сходство и отличия исламизации в Сицилии и других европейских регионах, подвергшихся экспансии мусульман, превращение Сицилии в мусульманское государство, специфика протекавших в нем культурных процессов, формирование самосознания населения и складывание у сицилийцев стереотипов видения исламских правителей и своего участия в жизни исламского государства. Наравне с этим анализируются современная миграционная ситуация в Сицилии, причины и истоки странноприимности региона, отношение сицилийцев к «пришлым», роль исторической памяти и традиционных архаичных стереотипов восприятия Другого в формировании позитивного образа мигрантов у местного населения. Особый

* Публикуется в соответствии с планами научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН.

упор делается на отношение в Сицилии к мусульманам: исследуются специфика трактовки понятия «ислам» в различных слоях населения; особенности соотнесения сицилийцами конфессиональной принадлежности и регионального происхождения мигрантов с их статусом в локальной системе оценок; причины бытования положительного отношения к мусульманам и исламу; идентичность сицилийцев и мигрантов и интерпретация каждой из этих категорий населения понятий «свой» и «чужие»; позиции, занятые властями Сицилии и локальными церковными структурами по отношению к мусульманам, в свете взаимоотношений Сицилии с центральной властью в Италии.

Ключевые слова: Сицилия, исламское завоевание, Средние века, стереотипы восприятия, современность, мигранты, толерантность, историческая память.

Для цитирования: Фаис О.Д. Сицилия и ислам: прошлое и настоящее // Ислам в современном мире, 2020; 3: 95-118;

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-95-118

Статья поступила в редакцию: 01.05.2020

Статья принята к публикации: 11.07.2020

Сицилия занимает особое место в контексте взаимоотношений Европы, или, шире, мира христианства, с миром ислама. Эта специфика ее как региона пограничья между Востоком и Западом, «молнии на ткани веков, разделяющей и соединяющей великую культуру Европы с искушениями пустыни и солнца»¹, «плавильного тигля западной и восточной культур»², обусловлена, несомненно, прошлым Сицилии, мусульманским завоеванием ее в раннем Средневековье, превращением в исламское государство, опытом интенсивных межэтнических и межконфессиональных отношений. Но в не меньшей степени ее реноме особого пространства иммиграции, отличающегося от остальных регионов Италии повышенной толерантностью к «пришлым», и, в частности, к представителям мира ислама, детерминировано и реалиями современности.

Так как же связаны история Сицилии, в частности, факт арабо-берберского, или сарацинского (если пользоваться унаследованной от Византии раннесредневековой терминологией), покорения острова в IX в. и успешной интеграции региона в систему исламских государств — так называемый «исламский дом» (Дар ал-Ислам) — как органичной

¹ Bufalino G. L'Isola plurale // in: Bufalino G. La luce e il lutto. Palermo: Sellerio, 1996. P. 18.

² Cusumano A. In Sicilia dove l'Islam è Occidente dell'Oriente // Dialoghi Mediterranei. No. 23. 01.01.2017. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/in-sicilia-dove-lislam-e-occidente-delloriente/> (дата обращения: 20.06.2020).

части средневекового арабо-мусульманского мира, с настоящим этого региона?

Именно этой проблеме посвящена статья, в которой основной упор делается на ревитализацию сегодня стереотипов восприятия сицилийцами Другого как воплощения этнической и конфессиональной «инаковости», в первую очередь как мусульманина, а также на роль исторической памяти как фактора сохранения древних норм ментальности и поведения жителей острова.

Отметим сразу — важное место в исследовании этих вопросов заняли «живые» материалы — результаты проводимых нами начиная с 2006 г. опросов сицилийцев и мигрантов, посвященных различным аспектам миграционного феномена. В 2019–2020 гг. акцент делался на «прочтение» идентичности «пришлых» и местных: мы анализировали, как позиционируют себя те и другие, и что стоит для каждой из сторон за понятием «свои» и «чужие»¹.

Но чтобы определить, образно говоря, пуповину, которая соединяет прошлое Сицилии с ее настоящим, уместно обратиться к истории ее исламского завоевания в IX в. — одного из эпизодов экспансии сарацинов в Европе эпохи раннего Средневековья.

Если оперировать фактами, то в 827 г. эмир Ифрикии (Магриба) Зиядатулла Аглаб посылает на завоевание Сицилии войско, включающее арабов, берберов, критских сарацин и уроженцев Восточного Ирана², располагающее армадой в 100 кораблей и армией в 10 тыс. пехотинцев и 700 всадников³. Высадка произошла 17 июня 827 г. у сицилийского порта Мадзара-дель-Валло; там же состоялось первое сражение византийцев — тогдашних властителей острова, и сил ислама, закончившееся победой последних. Собственно, эта дата и считается отправной точкой исчисления периода господства мусульман в Сицилии, хотя потребовалось еще более века для полного завоевания острова. Создается исламское государство, именующееся *Imarah Saqqaliyya* (Эмират Сицилии)⁴, его столица меняет название с греческого *Panormus* на *Balarni*, а потом и на *Madinat As Sigilliah* (Столица Сицилии).

По мнению исследователей, ни захват Сицилии, ни покорение сарацинами других регионов, не были военными кампаниями в прямом смысле этого слова: экспансия мусульман в Европе представляла собой «непрерывный, долгий, хотя и не всегда гладкий, процесс завоевания территорий и последующего (чаще всего добровольного) обращения в ислам» населения⁵.

¹ Полевые материалы автора (ПМА). 2006–2020 гг.

² Amari M. Storia dei musulmani di Sicilia. Vol. I. Firenze: Felice Le Monnier, 2003. P. 201, 207.

³ Amari M. Storia dei musulmani di Sicilia. Vol. I. P. 303.

⁴ Ibid. P. 368.

⁵ Cardini F. Europa e Islam. Storia di un malinteso. Roma-Bari: Laterza, 2007. P. 13.

Именно поэтому взаимоотношения христианского и мусульманского миров в Средние века не были столь драматичными, как это принято подчас считать сегодня. Так, Ж. Ле Гофф отмечает, что, хотя «Магомет был одним из худших страшилищ средневекового христианства», между представителями двух конфессий «установились отношения мирного существования»¹, и цитирует средневекового испано-мусульманского хрониста Ибн Джубайра, лапидарно отмечавшего, что «воины заняты войной», тогда как сосуществующее на завоеванных территориях население — арабы и христиане — «пребывает в мире»².

Но даже на фоне этой «базовой, часто вынужденной взаимотолерантности повседневности» (как характеризует медиевист Х. Хоубен контакты христиан и мусульман в завоеванных регионах Европы)³, все же отношения Сицилии с сарацинским миром оказываются чем-то значительно большим, чем просто мирным сосуществованием, и во многом более близкими, чем, например, отношения населения Испании со своими мусульманскими правителями⁴. Как уточняет тот же Х. Хоубен, в контексте Сицилии «эти контакты нельзя свести просто к *conveniencia* (взаимовыгодность — термин, предложенный Х. Хоубеном по поводу характера взаимоотношений христиан и мавров в Испании, взамен общепринятого *convivencia* — сосуществование, которым традиционно оперируют историки. — О. Ф.), они явно тяготеют к мутуализму»⁵.

Что же обусловило подобную «распахнутость» Сицилии исламским властителям, и столь тесный контакт населения с «пришлыми»?

В отличие от других регионов Европы, Сицилия уже обладала своего рода **предрасположенностью** к глубокой арабизации региона, главный фактор которой — ее приближенность к берегам Африки, а следствие — давнее историческое присутствие сицилийцев в Тунисе. Оно зафиксировано даже на страницах «Декамерона» Дж. Боккаччо, упоминающего христианских рыбаков Трапани, живших и трудившихся в мусульманской Ифрикии. Магрибская Африка с древнейших времен воспринималась сицилийцами как естественное продолжение Сицилии, иногда в прошлом принимая очертания обетованной земли, на которой можно попытать удачу. Древнейшие миграции из Сицилии,

¹ Le Goff J. La civilisation de l'Occident Medieval. Paris: Arthaud, 1977. Pp. 137, 138.

² Ibn Giubayr. Viaggio in Sicilia. Messina: Edi.bi.si, 2007. P. 14.

³ Houben H. Ruggero II di Sicilia: un sovrano tra Oriente e Occidente. Roma-Bari: Laterza, 1999. P. 29; Houben H. Normanni tra Nord e Sud. Roma: Di Renzo, 2003. P. 17.

⁴ Cardini F. Europa e Islam. Storia di un malinteso. P. 54.

⁵ Houben H. Il rispetto interetnico e interreligioso da Ruggero II a Federico II (Conferenza tenuta su invito del Pio Sodalizio dei Piceni a Roma nel Salone dei Piceni del Complesso Monumentale di San Salvatore in Lauro)// Stupormundi.it (6. д.). [Электронный ресурс] // URL: <https://www.stupormundi.it/it/il-rispetto-interetnico-e-interreligioso> (дата обращения: 20.06.2020).

известные как *кхарка* (*kharqa*), или *переправа* (термин сохранился как в сицилийском, так и в дарижа — тунисском диалекте арабского языка), не прекращались даже в XX в., в эпоху фашизма, когда экспатриация из Италии была фактически запрещена. Потомки сицилийцев — крупнейшее сообщество, постоянно проживающее в Тунисе начиная с древности. Даже при французском господстве жителям «Маленькой Сицилии», расположенной в окрестностях Махдии, отводилось значительное социокультурное пространство между колонизаторами и коренным населением¹.

Регионы связывала и культурная общность. Так, по мнению лингвистов, быстрое распространение арабского языка среди сицилийцев в IX в. объясняется тем, что задолго до этого многие жители острова, особенно в сфере торговли и в повседневной жизни, уже говорили на *лингва франка* — смешении арабского и сицилийского языков². Религиоведы и археологи, изучающие конфессиональную ситуацию в Сицилии и в регионах Магриба от доисторических эпох до начала нашей эры, настаивают на том, что «облегченная исламизация» региона при арабах была обусловлена наличием, задолго до завоевания ими острова, общих как для сицилийцев, так и для тунисцев верований и объектов культового поклонения³.

Более того, исследователи, апеллируя к географическому положению Сицилии и к традиции «взаимообменных» миграционных процессов, с древности связывавших между собой средиземноморские регионы, в частности Сицилию, с арабо-берберским миром, а также — к общности культуры Средиземноморья⁴, настаивают на том, что у населения острова еще до исламского завоевания сформировались своеобразные «смешанные идентичности»⁵. Тем самым еще раз подтверждается мысль антрополога М. Герцфельда, что «идентичности, основанные только на географическом или историческом принципе, более хрупки, чем самости, апеллирующие к культуре»⁶.

Но едва ли не самое главное отличие Сицилии от других арабизированных регионов Европы, помимо географической приближенности к «истоку» экспансии, исторических контактов с ним и общности

¹ Cusumano A. Il ritorno infelice. I tunisini in Sicilia. Palermo: Sellerio, 1976. Pp. 32–33.

² Trovato S. C. L'arabo/Lingua e storia // Lingue e culture in Sicilia. Palermo: Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 2013. Vol. I. P. 35–47.

³ Rizzo R. Culti e miti della Sicilia antica e protocristiana. Caltanissetta-Roma: Sciascia, 2012. Pp. 78–79; Giglio Cerniglia R. Attività di Soprintendenza BB.CC.AA. di Trapani: triennio 2007–2009 // Sicilia occidentale: studi, rassegne, ricerche (a cura di Ampolo P.). Pisa: Normale, 2012. Pp. 305–306.

⁴ Matvejevic P. Mediterraneo. Un nuovo breviario. Milano: Garzanti, 1991. P. 42.

⁵ Cusumano A. In Sicilia dove l'Islam è Occidente dell'Oriente. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/in-sicilia-dove-lislam-e-occidente-delloriente/> (дата обращения: 20.06.2020).

⁶ Herzfeld M. Le rifrazioni etnografiche ed epistemologiche dell'identità mediterranea // in: Albera D., Blok A., Bomberger C. Antropologia del Mediterraneo. Milano: Guerini Scientifica, 2007. P. 251.

культуры, состоит в том, что, как отмечает ряд исследователей, в силу историко-культурных причин и «своеобразия их комбинации»¹ в Сицилии уже в ранние Средние века сформировался «если и не положительный, то уж точно не отрицательный образ пришедших с завоеванием мусульман», при этом «ислам не стал символом чужести или негативной инаковости», и «Другой — носитель этой религии и мировоззрения — никогда не представал в образе врага»².

Укреплению положительного образа «арабской Сицилии» в сознании населения, а потом — и в его исторической памяти, несомненно, способствовали богатство и слава региона в IX–XI вв., обусловленные его экономическим подъемом при исламских правителях (развивается флот, проводятся мелиоративные работы, совершенствуется рыболовство, сельское хозяйство пополняется многочисленными новыми культурами). Сицилия растет и в цивилизационном и культурном отношении, появляется понятие «арабо-исламская культура Сицилии».

Будущий Палермо превращается в один из цветущих мегаполисов тогдашней Эйкумены, по блеску и роскоши уступая лишь таким «жемчужинам» мусульманского мира, как Кордоба, Багдад и Александрия Египетская³. Численность его жителей к X в. быстро возрастает более чем в 10 раз, с 25 тыс. человек до рекордной для того времени цифры в почти 300 тыс. человек, за счет притока населения, «притянутого» в город на волне завоевания⁴. Один этот факт уже сам по себе позволяет понять причину столь глубокого укоренения новой принесенной культуры — достаточно исходить из численного соотношения местного населения к пришлому. Следует учитывать и тот факт, что «арабская», или, вернее, исламская, культура, которая пришла на Сицилию, по многим параметрам была более высокой и зрелой.

Надо отметить, что и при последующих правителях — норманнах и даже в начале правления Гогенштауфенов ислам и стоящая за ним культура сохраняли в Сицилии положительную коннотацию в глазах жителей. Более того, при норманнах, особенно при Рожере II, такой образ в социуме укрепился: разбив арабов как воинов, норманны весьма способствовали расцвету арабской культуры и подняли ее на особую высоту, тем более что этому благоприятствовала стратегия государства⁵: отстаивались принципы этнической толерантности,

¹ Cusumano A. In Sicilia dove l'Islam è Occidente dell'Oriente. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/in-sicilia-dove-lislam-e-occidente-delloriente/> (дата обращения: 20.06.2020).

² Amari M. Storia dei Musulmani di Sicilia. Vol. 2. Firenze: Le Monnier, 1854–1872. P. 109.

³ Ibn Giubayr. Viaggio in Sicilia. P. 17.

⁴ Amari M. Storia dei musulmani di Sicilia. Vol. 2. (2003). P. 291, 293.

⁵ Abulafia D. I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500. Roma-Bari: Laterza, 2012. P. 13.

официально сохранял свои позиции ислам, на равных правах с христианством и иудаизмом, арабский язык, наряду с латынью и греческим, оставался государственным языком Сицилии; именно арабские мастера создали большинство памятников архитектуры норманнского периода.

Забегая вперед, отметим, что 93% наших респондентов-сицилийцев, вне зависимости от социальной принадлежности и культурно-образовательного уровня, указали на период арабского господства как на «время славы» Сицилии и наиболее значимый этап ее истории¹. Провозвестником этого мнения был М. Амари, который в середине XIX в. писал: «Почему нужно отрекаться от славы арабов, если французы так гордятся происхождением от франков, англичане — от саксов и даже лангобардское происхождение — предмет гордости северных итальянцев? Сегодня Сицилия без арабского завоевания, возможно, осталась бы такой, как Калабрия в прошлом и в наши дни — землей без славы и культуры»².

Сохранность и в наши дни «проарабского» компонента в самосознании сицилийцев он же объясняет тем, что еще в эпоху Средневековья в недрах созданных в Сицилии исламских государственных объединений, венцом которых стал *Imarah Saqqaliyya*, сложилась новая этнокультурная общность — сицилийцы-арабы, точнее саккалианцы, жители Эмирата³, носители и проводники новых, синкретических, «если не происламских по вере, то промусульманских по культуре», настроений⁴. В связи с этим можно вспомнить, как вслед за М. Амари сицилийский писатель Л. Шаша указывает, что лишь в контексте арабского завоевания жители острова обрели самость, начали ощущать себя сицилийцами и демонстрировать особые черты ментальности и поведения, позволившие говорить о *сицилийскости*, или *сицилианстве* (*sicilianità*) как национальном характере⁵. По мнению Алв. Гарсия, испанского историка, культуролога и журналиста, подобное утверждение, «исполненное гордости», совершенно не применимо к Испании, которая, при всем ее приятии арабов, «отторгала власть, культуру и психологию ислама» в Средневековье и «решительно отрывается и сегодня от присутствия арабизмов в национальном характере»⁶.

¹ Фаис О.Д. Сицилийцы: этническое меньшинство или особая этническая общность? (К вопросу об идентичности сицилийцев) // Европа меньшинств — меньшинства в Европе: этнокультурные, религиозные и языковые группы / под ред. М. Е. Кабицкого, М. Ю. Мартыновой). М.: ИЭиА РАН, 2016. С. 289.

² Amari M. Storia dei Musulmani di Sicilia. (1854–1872). P. 109.

³ Ibid.

⁴ Gli orizzonti delle memorie — intervista con Antonino Cusumano // Tribal Networking. Sulle rotte della Sardegna. 24.03.2017. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.tribalnetworking.net/gli-orizzonti-delle-memorie-intervista-con-antonino-cusumano/> (дата обращения: 20.06.2020).

⁵ Sciascia L. Pirandello e la Sicilia. Milano: Adelphi, 1996. P. 17.

⁶ Alvarez Garcia G. Sicilia-Spagna. Palermo: Nuova Ipsa, 1997. P. 11.

Развивая тему различий идентичности сицилийцев и испанцев, Алв. Гарсия среди прочего отмечает ту удивительную гибкость, прагматизм и адаптивность, которую сицилийцы проявляли в отношении продиктованных исламскими правителями законов и норм администрирования. Невзирая на то, что на всех завоеванных мусульманами территориях эти принципы управления были одинаковы, население этих регионов по-разному реагировало на них. Например, мосарабы Испании, даже арабизированные и смирившиеся с мусульманским владычеством, не питали большой любви к своим правителям, невзирая на проявляемую теми терпимость, и тяготели к оттоку с «оккупированных» территорий на «свободные»¹. Сицилийцы же искали компромиссы с правителями, и, как свидетельствует история, находили их.

Показательна в этом отношении ситуация с выбором конфессии и связанным с ним налогообложением. Дело в том, что в исламских государствах в Средние века на фоне этнолингвистической толерантности и свободы вероисповедания (ни христианство, ни иудаизм при арабах не были в Сицилии под запретом; греческий язык сосуществовал с арабским, латынью и ивритом), немусульмане (*зимми*) были несколько поражены в гражданских правах и должны были платить два вида специальных налогов: подушный (*джизья*) и поземельный (*харадж*). Дискриминации можно было избежать путем перехода в ислам, что и происходило так интенсивно, что уже к началу X в. три четверти христиан Сицилии стали мусульманами.

Подобный выбор исследователи оценивают в русле того «либерализма, который отличал сицилийцев в вопросах конфессиональной идентификации, и их прагматизма в вопросах выбора культа»², по крайней мере в определенные периоды истории. Иллюстрацией к сказанному может служить описание поведения жителей острова, принадлежащее перу Ибн Хаукала.

Этот арабский торговец и путешественник X в., посетивший многие исламские государства того времени, в том числе и Эмират Сицилии, был крайне скептичен в оценке «истинности веры» современных ему мусульман Сицилии, в первую очередь сицилийцев-неофитов, полагая, что принятие ими ислама диктовалось корыстью и расчетом. Даже 300 мечетей, воздвигнутые в Палермо и прославившие город в тогдашнем цивилизованном мире, он с горечью именуется «тремястами ненужными мечетями» на том основании, что посещавшие их приверженцы Аллаха зачастую действительно были не истинными мусульманами, но людьми, формально обратившимися

¹ Cardini F. Europa e Islam. Storia di un malinteso. P. 54.

² Alvarez Garcia G. Sicilia-Spagna. P. 13.

в ислам, чтобы «соответствовать» новым порядкам, а главное — избежать уплаты джизьи¹.

Мы не случайно столь подробно останавливаемся на проблемах характера и самосознания сицилийцев, формирования их идентичности в Средние века. Хотя описываемые события, феномены, процессы отдалены от нас десятью веками, но современные реалии, в частности волна миграционного покорения Сицилии, неожиданно обнаружили актуальность многих сложившихся в архаичную эпоху стереотипов ментальности и поведения локального населения в отношении «пришлых», в частности — представителей мира ислама.

Ниже мы еще раз вернемся к причинам и аспектам подобной ревизии, пока же отметим, что устойчивость этих стереотипов в сознании населения во многом связана с ригидностью и консервативностью Сицилии, ее тяготением к «культурной гомогенности»: «новое не прогоняет старое, традиции и инновации, прошлое и настоящее сосуществуют»², а также с особой ролью, которую в локальных замкнутых сообществах, в частности в Сицилии, играет историческая память населения³.

Обратимся же к реалиям современности.

Из всех областей Италии Сицилия отмечена самыми высокими показателями присутствия мигрантов. По официальным данным на конец 2018 г., в регионе зарегистрировано 247 тыс. «пришлых», что составляет 5% от всего населения острова и 4,8% от числа мигрантов в Италии⁴. Но реальное число мигрантов значительно выше: по оценкам Каритас, социологов, демографов и представителей компетентных ведомств Италии, фактическое число «пришлых» в Сицилии, за счет нелегальной части миграционного потока, достигает 850–900 тыс. человек, что составляет 20% населения острова; речь идет о показателях, оставляющих далеко позади другие области Италии⁵.

¹ *Ibn Hawqal M.* Description de Palerme au milieu du Xe siècle de l'ère vulgaire (trad. M. Amari). Paris: Imprimerie royale, 1845. Pp. 42–43.

² *Buttitta A.* Prefazione // in: Coria G. Profumi di Sicilia. Catania: Cavallotto, 2006. P. 11.

³ Gli orizzonti delle memorie. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.tribalnetworking.net/gli-orizzonti-delle-memorie-intervista-con-antonino-cusumano/> (дата обращения: 20.06.2020).

⁴ *Soddu F. d.* XXVII Rapporto Immigrazioni Caritas e Migrantes 2017–2018 (RICM): «Un nuovo linguaggio per le migrazioni». 28.09.2018. Pp. 2, 6. [Электронный ресурс] // URL: https://www.caritas.it/pls/caritasitaliana/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=7824 (дата обращения: 24.08.2019); Migrazioni in Sicilia 2018 (a cura di S. Greco, G. Tumminelli). Milano-Udine: 2019. Pp. 2–3; Dati statistici 23.01.2017. Camera dei deputati. Commissione parlamentare di inchiesta sul sistema di accoglienza, di identificazione ed espulsione, nonché sulle condizioni di trattenimento dei migranti e sulle risorse pubbliche impegnate. P. 6. [Электронный ресурс] // URL: <https://immigrazione.it/docs/2017/dati-statistici-23-gennaio-2017.pdf> (дата обращения: 24.08.2019).

⁵ *Soddu F. d.* XXVII Rapporto Immigrazioni Caritas e Migrantes 2017–2018 (RICM): «Un nuovo linguaggio per le migrazioni». 28.09.2018. Pp. 2, 6. [Электронный ресурс] // URL: https://www.caritas.it/pls/caritasitaliana/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=7824 (дата обращения: 24.08.2019); Dati statistici 23.01.2017. Camera dei deputati. Commissione parlamentare di inchiesta sul sistema di accoglienza, di identificazione ed espulsione, nonché sulle condizioni di trattenimento dei migranti e sulle risorse pubbliche impegnate. P. 6. [Электронный ресурс] // URL: <https://immigrazione.it/docs/2017/dati-statistici-23-gennaio-2017.pdf> (дата обращения: 24.08.2019).

Вместе с тем, если говорить о миграциях, Сицилию отличает не имеющая аналогов в мире странноприимчивость. Поясним: это едва ли не единственная область Европы, где диалог «своих» и «чужих» вполне дружелюбен и высока степень интеграции «пришлых» в среду «местных», причем толерантность проявляется как на базовом уровне (свыше 85% респондентов-сицилийцев не возражают против присутствия мигрантов в регионе)¹, так и на высшем — в политике властей и локальных церковных структур.

Приведем в связи с этим слова нашего респондента, священника Дона Педро Рибавдо, настоятеля прихода Св. Марии дел Кармело (S. Maria del Carmelo) в Палермо, сказанные в 2018 г.: «В Сицилии за весь период современной эмиграции от рук мигрантов не пострадал ни один храм, ни один священник, ни один местный житель, ни одна женщина. И сицилийцы толерантны с мигрантами. Мы нашли с ними общий язык. Наш пример особенно впечатляет на фоне “Кельнского сценария” поведения мигрантов и их взаимоотношений с местным населением в Германии или французских “вариантов” этих непростых взаимоотношений»².

При этом в Сицилии не исповедуют политкорректность, там фигурирует обращение «'U nivuru!» («Черный!») к выходцам из Африки, или «'U turcu!» («Турок!») — к представителям любого «цветного» этноса, но за этим стоит не ксенофобия, но общая грубоватость манер, присущая локальному социуму³; по признанию 94% опрошенных мигрантов, их вполне устраивает такое обращение, поскольку оно сопряжено с реальной фактической помощью и мирным отношением со стороны сицилийцев⁴.

В целом Сицилия занимает последнее место в Италии по столкновениям между мигрантами и «местными»; 97% сицилийцев и 96,5% мигрантов подтверждают, что в регионе, в отличие от других областей страны, практически нет проявлений расизма⁵. Сам за себя говорит тот факт, что в Сицилии, где чадолюбие относится к числу приоритетных ценностей, очень часто в качестве «tata» (няни) нанимают мигранток, не только «белых», но и «черных» или «цветных», что крайне редко практикуется в других областях Италии⁶.

Показателем отношения к мигрантам представителей народных слов населения — особенно весомым в локальном контексте — является

¹ ПМА-2019.

² ПМА1–2020.

³ Billitteri D. Homo Panormitanus. Palermo: Sigma, 2003. P. 54.

⁴ ПМА.

⁵ Soddu F. d. XXVII Rapporto Immigrazioni Caritas e Migrantes 2017–2018. P. 4–5; Migrazioni in Sicilia 2018. P. 41.

⁶ Migrazioni in Sicilia 2018. Pp. 76, 96–98.

и допущение их в такую «святую» для сицилийцев и закрытую сферу, как торговля на «исторических рынках». Эти древние торговые структуры на открытом воздухе в городах Сицилии с социокультурной точки зрения суть замкнутые, недоступные для посторонних, интровертные системы, форпосты традиционной культуры, своего рода «заповедники», в которые, например, не допускаются китайские торговцы¹. Такое доказательство тем более убедительно, что речь идет о «погружении» мигрантов в народные кварталы, населенные представителями численно доминирующей в Сицилии социальной среды, отличающейся наибольшей консервативностью.

Едва ли не самым главным основанием странноприимности сицилийцев является *историческая память*, к ней апеллирует 92% местных респондентов². Мы уже говорили, что в качестве наиболее «значимой» вехи в истории Сицилии называлась эпоха арабского господства, но наряду с ней — и эпоха норманнов, т. е. периоды славы, богатства, успеха, яркой государственности, но также и кросс-культурности, пестрого в этноконфессиональном отношении состава населения, все «компоненты» которого сосуществовали в режиме взаимотерпимости и взаимопримирения. Последние понятия особо значимы для сицилийцев как следствие «собственного опыта пребывания в ситуации меньшинства» в контексте Италии; он также обуславливает «меньшее отторжение Другого и большей терпимости к инаковости»³ и одновременно отражает историческую оппозицию сицилийцев к «центральной власти»⁴.

При исследовании, кого в Сицилии относят к категории «свой», более 70% респондентов включает в это понятие и мигрантов, а 80% из этой группы уточняют, что к «своим» относят в первую очередь анклавы, исторически связанные с Сицилией, т. е. выходцев из регионов Магриба. Самыми «близкими» считаются тунисцы — на том основании, что именно их предки в IX в. начали завоевание Сицилии, превратив ее в мусульманское государство, и в течение веков соседствовали с сицилийцами как на острове, так и на землях Ифрикии; более «далекими» — марокканцы и алжирцы, за которыми идут представители мусульманских государств Востока, а за ними — выходцы из регионов Африки⁵.

¹ Cusumano A. Culture alimentari ed immigrazione in Sicilia. La piazza universale è a Ballarò // (a cura di S. Mannia) Alimentazione, produzioni tradizionali e cultura del territorio. P in Sicilia Palermo: Fondazione I. Buttitta, 2012. Pp. 123, 138.

² ПМА-2019–2020.

³ Филиппова Е., Ле Торривелек К. Введение // Свои и чужие. Метаморфозы идентичности на востоке и западе Европы. М.: Горячая линия — Телеком. 2018. С. 7.

⁴ Bresc H., Bresc-Bautier G. (a cura di). Palermo 1070–1492. Mosaico di popoli, nazione ribelle: l'origine della identità siciliana. Saverio Mannelli (Ca): Rubbettino. 1996. P. 17.

⁵ ПМА-2019–2020.

Показателен тот факт, что ни испанцы или французы, государства которых в прошлом имели самое непосредственное отношение к Сицилии, ни другие народы Европы в оценке сицилийцев никак не относятся к категории «своих»¹. Таким образом, результаты опросов убеждают нас в том, что именно историческая память населения, с ее субъективной избирательностью и сохранением былых приоритетов, и является главным фактором сохранения и сегодня «архаичных позитивных оценочных стандартов в отношении тех народов, которые и раньше считались своими»².

Еще одним доказательством обоснованности сказанного можно считать ответы тунисцев, обладающих длительным стажем пребывания в Сицилии (речь идет о потомках 40 тысяч мигрантов из Махдии, в 60-е годы XX в. осевших преимущественно в Мадзара-дель-Валло в провинции Трапани)³. Более 86% этих респондентов, на том основании, что у них за плечами опыт не только «их» иммиграции полувековой давности, но и «древних» миграций IX в. с исходом из тех точек Туниса, откуда начиналась экспансия, и «высадкой» именно там, где началось покорение Сицилии, безоговорочно ассоциирует себя с «принимающей стороной», при этом дистанцируясь от «более свежего» сообщества мигрантов-соотечественников. Сохранив конфессию, культуру и язык, избежав ассимиляции, эти «давние» тунисцы позиционируют себя исключительно как «местные» и как «тунисцы отсюда», называя сицилийцев «своими», себя — их «составной частью», а «чужими» — население Махдии, Туниса и всех недавно прибывших на остров соотечественников⁴.

В свете сказанного выше и в контексте разговора о Сицилии и исламе мы вплотную подошли к проблеме диверсифицированности отношения сицилийцев к «пришлым» в зависимости от конфессиональной принадлежности последних.

В Сицилии официально число мигрантов-мусульман достигает 70 тыс. (из 1,580 млн «легальных» мусульман в Италии)⁵, а фактически — 250–300 тыс. человек ввиду высокой доли нелегального компонента. В первую очередь они представлены тунисками (11% всего массива мигрантов) и марокканцами (8%), за которыми, с большим отрывом, следуют албанцы, бангладешцы, нигерийцы, сенегальцы⁶.

¹ ПМА-2019–2020.

² Cusumano A. In Sicilia dove l'Islam è Occidente dell'Oriente. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/in-sicilia-dove-lislam-e-occidente-delloriente/> (дата обращения: 20.06.2020).

³ Cusumano A. Il ritorno infelice. I tunisini in Sicilia.

⁴ ПМА-2020.

⁵ Migranti e religioni in Italia//www.integrazionemigranti.gov.it. 23.07.2019. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.integrazionemigranti.gov.it/Attualita/Notizie/Pagine/Migranti-e-religion-in-Italia.aspx> (дата обращения: 20.06.2020).

⁶ Migrazioni in Sicilia 2018. Pp. 8, 15.

Хотя больше всего мигрантов-мусульман проживает в Ломбардии и Эмилии-Романье (совокупно 38,65%), тем не менее именно в Сицилии сконцентрировано 130 из 1252 мечетей в Италии — больше, чем где-либо еще по стране¹. Для некоторых из них специально строились здания, другие ютятся в гаражах, подвалах, третьим решением католической церкви переданы недействующие храмы (например, в Палермо, где суннитская мечеть получила здание церкви Св. Паулино Огородников).

Ответы респондентов говорят о том, что отношение сицилийцев к мигрантам-мусульманам не только позитивно (так, в своих симпатиях к ним «расписались» 73% опрошенных «местных»)² — оно лучше подчас, чем к некоторым «братьям-христианам» (румынам, например) или представителями других конфессий. Данный факт радикально отличает Сицилию от других областей Италии³ и других регионов Европы, в которых дихотомия «христианство/ислам» сегодня предельно радикализировалась. При этом мусульмане Магриба вызывают более теплое отношение, нежели все остальные их братья по вере⁴.

Но, наряду с вопросом об отношении сицилийцев к представителям различных конфессий, опросник содержал и другой, а именно: что же представляет для сицилийцев ислам, что стоит за этим понятием, как оно интерпретируется.

Ответы показали, что представители высших слоев общества с высоким культурно-образовательным уровнем и отчасти среднего класса, как правило, дефинируют ислам как конфессию в соответствии с его официально принятыми определениями. Для большинства же представителей народных слоев это понятие лишено идеологической нагрузки и духовного содержания и трактуется предельно конкретно⁵. Во-первых, оно ассоциируется с историческим прошлым региона, о котором даже люди с низким культурно-образовательным уровнем знают, во-вторых — с повседневностью, с каждодневными, привычными респондентам фигурами, явлениями и реалиями. Одним из таких «ассоциативных элементов» является, например, хиджаб: его ношение в Сицилии не запрещается властями (как, впрочем, и в Италии в целом) и весьма приветствуется населением «из низов», поскольку этот «символ ислама» перекликается со стандартами народной моды,

¹ Piazza S., Tirinnanzi L. Moschee abusive e fondi opachi // Panorama. News. 18.07.2019. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.panorama.it/news/moschee-abusive-italia-soldi-fondi-islam> (дата обращения: 29.11.2019); Migrazioni in Sicilia 2018. P. 217.

² ПМА-2020.

³ Cusumano A. In Sicilia dove l'Islam è Occidente dell'Oriente. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/in-sicilia-dove-lislam-e-occidente-delloriente/> (дата обращения: 20.06.2020).

⁴ ПМА-2019–2020.

⁵ Там же.

с головным покрывалом, которое и сегодня носят пожилые сицилийки, с локальным понятием благопристойности поведения и корректности внешнего вида.

Неожиданными для нас оказались ответы сицилийцев, «раскрывающие» содержание понятия «ислам» через посредство алиментарных символов. Так, свыше 60% респондентов «из народа» синонимизировали его с пищей, уточняя, что речь идет о характерной магрибской еде¹ (кебабы, бейзар — бобовый суп, фалафель — фритированные колобки из бобового пюре, кускус, брик — блины с яйцом, картофелем, тунцом, луком и петрушкой), которую они видят на прилавках многочисленных тунисских кебабных в сицилийских городах, и которая так напоминает традиционную сицилийскую кухню, богатую арабскими заимствованиями. Последнее объясняет, почему сицилийцы, стоящие на позициях крайнего алиментарного национализма, предельно консервативные в вопросах алиментарных предпочтений и не склонные к экспериментированию в сфере питания, все же приобщаются к той «мусульманской» кухне, которая сегодня все чаще становится частью городского пейзажа.

Подобная трактовка ислама, его конкретизация в народных слоях и низведение его до элементов быта тех, с кем сицилийцы «из низов» живут бок о бок, вытекает из совместного проживания «местных» и мигрантов, из погружения последних в недра народных кварталов и в гущу определенной социальной среды, преобладающей в Сицилии в численном отношении. Такая особенность расселения мигрантов, в свою очередь, есть следствие определенной политики, взятой на вооружение властями Сицилии в отношении «пришлых».

Но прежде чем мы остановимся на ее особенностях, подведем некоторые итоги. В частности, рискнем предположить, что в позитивной коннотации мусульман в Сицилии, в частности, мусульман Магриба, сугубо конфессиональный момент вторичен, тогда как большей значимостью обладает их этнически-региональная принадлежность и сохраненные исторической памятью сицилийцев контакты Сицилии с Ифрикией. В отношении же мусульман иного происхождения срабатывает ассоциативный принцип, согласно которому доброе отношение к «своим» мусульманам (тунисцам, алжирцам, марокканцам) автоматически переносится на группы людей одной с ними веры. Таким образом, пример Сицилии наглядно демонстрирует, как конфессионизм утрачивает религиозное содержание и становится синонимом даже не этнонима, а того «индекса положительности», или коннотационного знака, выработанного много веков назад и сохраненного исторической памятью.

¹ ПМА-2019–2020.

Анализ полевого материала позволил выявить любопытную закономерность — конфессиональная принадлежность мигрантов для сицилийцев незначима, в отличие от этнической принадлежности «пришлых», а вернее, от того места, которое последняя «занимает» в системе исторической памяти. Таким образом, «срабатывает» уже упоминавшееся выше традиционное для региона «поверхностное отношение сицилийцев к характеру религиозности Другого»¹, помноженное на «исторически присущий населению народный стихийный антиклерикализм», отмечавшийся многими исследователями².

Возвращаясь к теме позиции, занятой властями Сицилии в отношении «своих» мусульман, приведем в качестве иллюстрации один пример. В 2018 г. в Палермо румынскими подростками был убит клошар, алжирец-художник Аид Абделлах, известный властям города и пользовавшийся всеобщей любовью. Негодование горожан было столь велико, что многие, нарушая традиционное сицилийское табу на контакты с полицией, пошли на сотрудничество с ней, дабы скорее отыскать и наказать убийц. Заручившись согласием имама Палермо и представителей алжирской диаспоры, власти, до проведения сугубо мусульманских обрядов подготовки покойного к похоронам, в соответствии с желанием жителей Палермо, отпели покойного в церкви Св. Маттии Крестоносцев именно на том основании, что он воспринимался как «свой», и выделили ему место на одном из христианских кладбищ города, разрешив присутствие там мусульманского погребения³.

Вышеприведенный пример — лишь один из многих, демонстрирующих, насколько миграционная практика локальной администрации в Сицилии отличается от образа действий властных структур в других областях Италии.

Так, мэрами многих городов Сицилии были приняты решения о расселении мигрантов в их исторических кварталах. Это позволило, с одной стороны, частично решить проблему обеспечения «пришлых» жильем, с другой — руками мигрантов спасти от тотального разрушения ветшающие древние здания средневековых кварталов, в которых до сих пор проживают сицилийцы «из народа»⁴, а с третьей — оптимизировать социальный микроклимат в этих «сложных» с точки зрения

¹ Alvarez Garcia. Sicilia-Spagna. P. 12.

² Lo Jacono T. Judaica Salem. Palermo: Sellerio, 1990. P. 21.

³ Iacono S. Palermo, l'addio al clochard nella Chiesa di San Mattia dei Crociferi: convalidato il fermo del sedicenne // Giornale di Sicilia. 21.12.2018. [Электронный ресурс] // URL: <https://palermo.gds.it/articoli/cronaca/2018/12/21/palermo-convalidato-fermo-clochard-un-momento-di-preghiera-poi-i-funerali-con-le-donazioni-di-chi-lo-conosceva-41b130bd-1150-4b3a-82f3-9da5e5827430/> (дата обращения: 20.06.2020).

⁴ Rizzo F. La Casbah di Mazara. Dall'etnico all'esotico // Antropologia dell'emigrazione (a cura di A. Cusumano). Mazara del Vallo: Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, 2016. Pp. 154–155.

правопорядка и контроля делинквенции кварталах и укрепить взаимоотношения мигрантов с местным населением. В Мадзара-дель-Валло городская администрация еще в 60-е гг. XX в. одобрила и далее не оспаривала решение мигрантов-тунисцев заселить Касбу (Casbah) — древний арабский район города, с которого в IX в. началась колонизация Сицилии¹.

Также власти предоставляют мигрантам разрешения на открытие в центральных районах сицилийских городов «этнических» заведений — магазинов, ресторанов, клубов. Подобные решения идут вразрез с политикой, взятой на вооружение в областях севера Италии — например, в городах Лукка, Брешиа, Бергамо, Монца, Милан, входящих в состав так называемой Ломбардской Лиги, власти которой ограничили ареал проживания и предпринимательской деятельности мигрантов, включая коммерцию, периферийными кварталами, запрещая им многие формы социального существования в центре городов². Руководством к действию служат слова М. Сальвини, главы Лиги как одной из ведущих партий Италии, который резко осудил призыв Папы Римского Франциска к поиску диалога с мусульманами, а также дал итальянцам конкретные обещания массовой депортации из страны мигрантов, а в отношении мигрантов-мусульман заявил: «Мы жертва агрессии. Наша культура, наше общество, наши традиции и образ жизни под угрозой. История многих столетий под угрозой исчезновения, если исламизация, которая сильно недооценивается, возьмёт верх»³.

Весьма характерны шаги, предпринимаемые в Сицилии локальной администрацией в сфере обучения детей мигрантов. Так, помимо школьного образования, обязательного в Италии для всех детей, включая детей мигрантов, независимо от того, легально пребывание их родителей в стране или нет, мэры ряда городов Сицилии предложили представителям различных общин «пришлых», в первую очередь мигрантов-мусульман, обеспечить подрастающему поколению преподавание родных языка и культуры в системе специальных школ⁴, а также не препятствовали открытию мусульманских школ⁵.

Заслуживает внимания и формулировка намерений, которыми руководствовались авторы этого проекта, не имеющего аналогов

¹ Cusumano A. Il ritorno infelice. I tunisini in Sicilia. P. 92.

² Canestrini D. Trattoria Genius Loci // Turismo e sostenibilità. Risorse locali e promozione turistica come valore (a cura di Rami Ceci L.). Roma: Armando, 2005. Pp. 129–130; Cusumano A. Culture alimentari ed immigrazione in Sicilia. P. 124.

³ Cartaldo C. Salvini: «Un certo islam incompatibile con la nostra società» // Il Giornale.it. 10.08.2018. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.ilgiornale.it/news/politica/salvini-certo-islam-incompatibile-nostra-societ-1563775.html> (дата обращения: 20.06.2020).

⁴ Di Michele L., Gaffuri L., Nacci M. Interpretare la differenza. Napoli: Liguori, 2002. P. 218.

⁵ Hannachi A. al-K. Gli immigrati tunisini a Mazara del Vallo. Gibellina: Edizioni Cresm, 1998; Hannachi A. al-K. L'Occidente e l'Islam: interrogativi sul dialogo interreligioso // Monoteismo e dialogo (a cura di A. Cusumano). Mazara del Vallo: Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, 2017. Pp. 101–107.

в «континентальной» Италии. Озвучивший их мэр Палермо Л. Орландо сказал в ходе выступления в одной из подобных школ, что «только гармоничное, без ущемлений, сохранение своей идентичности, культуры и религии может позволить мигранту органично интегрироваться в новое «принимающее» сообщество и стать его полноценной частицей»¹.

Разумеется, эти «промиграционные» действия властей надо оценивать весьма трезво, без малейшей сентиментальности и излишнего идеализма. Тем не менее можно утверждать, что они, способствуя практическому обустройству мигрантов, играют важную роль в поддержке в локальном социуме толерантности по отношению к «пришлым» и утверждении доброго отношения к ним. Кроме того, в немалой степени они «задают курс» настроениям и действиям локальной церкви.

Как показывает практика, в Италии церковь и волонтеры в вопросах помощи мигрантам действуют подчас значительно оперативней и успешней, нежели государство. Если же брать Сицилию, то там именно церковь, наряду с различными церковными организациями, играет роль практически единственного посредника между «местными» и мигрантами; именно ее усилиями во многом сглаживается неизбежная острота сосуществования этих двух больших групп населения с различной культурой и религией, и именно церковь активно сотрудничает с главами исламских центров и религиозным руководством общин мигрантов-мусульман. В первую очередь речь идет об Каритас, в масштабах Италии больше всего «ведающей» мигрантами, в том числе и в практическом плане; в Сицилии сосредоточено 34% ее «представительств» — больше, чем где-либо в стране².

Также в регионе активно работают различные ассоциации католиков-волонтеров: Agape, ApritiCuore, ReteBeneComune, Comunità di SanSaverio, Giardino di Madre Teresa — центры по приему мигрантов, помощи семейным и несовершеннолетним «пришлым», по вовлечению детей мигрантов в систему образования, организации ясель и детских садов для работающих «пришлых» матерей, аккультурации и культурной интеграции мигрантов. Особо стоит упомянуть «центры Astalli» — организованные орденом иезуитов общежития для мигрантов-мусульман, точки их бесплатного питания и «штабы» по их трудоустройству³.

¹ Cittadinanza onoraria a studenti scuola tunisina // Comune di Palermo: Comunicati stampa. 24.04.2015. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.comune.palermo.it/noticext.php?id=7022> (дата обращения: 20.06.2020).

² Soddu F. d. XXVII Rapporto Immigrazioni Caritas e Migrantes 2017–2018 (RICM): «Un nuovo linguaggio per le migrazioni». 28.09.2018. Pp. 2, 6. [Электронный ресурс] // URL: https://www.caritas.it/pls/caritasitaliana/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=7824 (дата обращения: 24.08.2019). P. 1.

³ Cusumano A. Culture alimentary. Pp. 132–133.

Подводя итоги исследования, отметим, что мы не случайно уделили столь скупое внимание официальным проявлениям толерантности к мигрантам в целом и мигрантам-мусульманам в частности и столь большое — восприятию «пришлых» в широких народных слоях сицилийцев. На наш взгляд, именно взгляды последних, при всей их определенной субъективности, отражают отношение Сицилии как социума к людям других этнической принадлежности и веры, а также свидетельствует о витальности установок в отношении Другого, оформившихся за тысячу лет до наших дней и сохраненных исторической памятью общности.

Но, сколь бы ни были прочны эти древние стереотипы восприятия инаковости, несомненно, катализатором странноприимности сицилийцев являются также и более «свежие» обстоятельства, а именно — упоминавшиеся непростые отношения Сицилии как региона с центральной властью, что заставляет вспомнить слова историка и культуролога М. Монтанари: «идентичности не представляют собой ни метафизические реалии (“дух народов”), ни что-то раз и навсегда закрепленное в генетическом наследии сообщества, но безостановочно модифицируются и постоянно меняют свои очертания и значения, гибко адаптируясь к новым ситуациям»¹.

Чтобы понять, почему в Сицилии Другой — «пришлый», мусульманин — вызывает чувство солидарности и поддержки, необходимо вспомнить не только эпохи арабского и норманнского владычества и гордость сицилийцев за свое прошлое, но также и многолетние справедливые претензии Сицилии к государству ввиду нерешенности многих социальных проблем, неудовлетворенность жителей региона его статусом «автономной области» из-за систематического нарушения государством прав региона, предусмотренных автономией Сицилии, в число которых, по мнению сицилийцев, входит и право решать, как области управляться с приростом населения в виде обитающих в ней мигрантов², и пережитый сицилийцами исторический опыт XX в. с дискриминацией их в Италии как южан, с массовой эмиграцией и безработицей, с отстаиванием собственной «новой» идентичности в последние годы, и, наконец, тот факт, что, согласно зондированиям, проведенным аналитическими центрами, в 2014 г. 44%, а в 2017 г. — уже 67% опрошенных сицилийцев высказалось за выход Сицилии из состава Италии и за превращение ее в автономное государство³. Именно эти

¹ Montanari M. Il cibo come cultura. Roma-Bari, 2004. P. 154.

² Caminiti L. Perché non possiamo non dirci «indipendentisti». Roma, 2018. P. 17; ПМА-2019–2020.

³ Sondaggi politici Demos, indipendenza regioni: quanti gli italiani favorevoli?// Termometro Politico. 10.11.2014. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.termometropolitico.it/1146296-sondaggi-politici-indipendenza-regioni-italiani.html?cn-reloaded=1> (дата обращения: 20.06.2020); Caminiti L. Perché non possiamo non dirci «indipendentisti». P. 49.

обстоятельства также позволяют понять причины сохранения заложенных давно основ странноприимчивости сицилийцев.

Приведем в завершение два из множества сходных по смыслу ответов «местных» респондентов, красноречиво иллюстрирующих сказанное выше. Первый принадлежит торговцу фруктами на историческом рынке Капо в Палермо: «Нас (сицилийцев. — О. Ф.) всегда угнетали и унижали «эти с Севера». Мы для них были хуже китайцев, хуже «и *nivuru*». Мы все это на своей шкуре прочувствовали. И теперь, когда пришли эти бедолаги, *chisti pouri cristiani* (сиц. *эти несчастные*), которым хуже, чем нам, мы их жалеем...»¹ Второй — вдове весьма обеспеченного нотариуса, классической представительнице «Catania-bene» («благополучных» буржуазно-аристократических районов Катании): «Мы не можем сами дискриминировать людей другой культуры и веры — мы слишком хорошо знаем, что значит быть дискриминированными»².

Литература

Полевые материалы автора (ПМА). Сицилия. 2006–2020 г. (Палермо, Рагуза, Мадзара-дель-Валло, Трапани, Катания, Калтаниссетта, Агридженто). Опросная группа — 2000 человек (1 тыс. — сицилийцы, 1 тыс. — мигранты).

Полевые материалы автора-1. Сицилия, Палермо. 2020 г. Респондент — дон Педро РибAUDO (1954 г. р.).

Фаис О. Д. Сицилийцы: этническое меньшинство или особая этническая общность? (к вопросу об идентичности сицилийцев) // Европа меньшинств — меньшинства в Европе: этнокультурные, религиозные и языковые группы / под ред. М. Е. Кабицкого, М. Ю. Мартыновой). М.: ИЭиА РАН. 2016. 302 с.

Филиппова Е., Ле Торривелек К. Введение // Свои и чужие. Метаморфозы идентичности на востоке и западе Европы. М: Горячая линия — Телеком. 2018. 342 с.

Abulafia D. I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500. Roma-Bari: Laterza. 2012. 333 p.

Alvarez Garcia G. Sicilia-Spagna. Palermo: Nuova Ipsa, 1997. 160 p.

Amari M. Storia dei Musulmani di Sicilia. Vol. 2. Firenze: Le Monnier, 1854–1872. 631 p.

Amari M. Storia dei musulmani di Sicilia. Vol. I, II. Firenze: Felice Le Monnier. 2003. Vol. I — 406 p.; Vol. II — 390 p.

¹ ПМА 2019.

² Там же.

- Billitteri D.* Homo Panormitanus. Palermo: Sigma, 2003. 223 p.
- Bresc H., Bresc-Bautier G.* (a cura di). Palermo 1070–1492. Mosaico di popoli, nazione ribelle: l'origine della identità siciliana. Saverio Mannelli (Ca): Rubbettino, 1996. 250 p.
- Bufalino G.* L'Isola plurale // *Bufalino G.* La luce e il lutto. Palermo: Sellerio, 1996. 180 p.
- Buttitta A.* Prefazione // *Coria G.* Profumi di Sicilia. Catania: Cavallotto, 2006. Pp. 11–15.
- Caminiti L.* Perché non possiamo non dirci «indipendentisti». Roma, 2018. 96 p.
- Canestrini D.* Trattoria Genius Loci // Turismo e sostenibilità. Risorse locali e promozione turistica come valore (a cura di Rami Ceci L.). Roma: Armando, 2005. Pp. 125–132.
- Cardini F.* Europa e Islam. Storia di un malinteso. Roma–Bari: Laterza, 2007. 365 p.
- Cusumano A.* Il ritorno infelice. I tunisini in Sicilia. Palermo: Sellerio, 1976. 101 p.
- Cusumano A.* Culture alimentari ed immigrazione in Sicilia. La piazza universale è a Ballarò // Alimentazione, produzioni tradizionali e cultura del territorio (a cura di S. Mannia). Vol. II. Palermo: Fondazione I. Buttitta, 2012. Pp. 121–141.
- Cusumano A.* In Sicilia dove l'Islam è Occidente dell'Oriente // Dialoghi Mediterranei. 2017. No. 23.
- Di Michele L., Gaffuri L., Nacci M.* Interpretare la differenza. Napoli: Liguori, 2002. 258 p.
- Giglio Cerniglia R.* Attività di Soprintendenza BB.CC.AA. di Trapani: triennio 2007–2009 // Sicilia occidentale: studi, rassegne, ricerche (a cura di Ampolo P.). Pisa: Normale, 2012. Pp. 305–309.
- Hannachi A. al-K.* Gli immigrati tunisini a Mazara del Vallo. Gibellina: Edizioni Cresm, 1998. 151 p.
- Hannachi A. al-K.* L'Occidente e l'Islam: interrogativi sul dialogo inter-religioso.. Monoteismo e dialogo (a cura di A. Cusumano). Mazara del Vallo: Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, 2017. Pp. 101–107.
- Herzfeld M.* Le rifrazioni etnografiche ed epistemologiche dell'identità mediterranea // *Albera D., Blok A., Bomberger C.* Antropologia del Mediterraneo. Milano: Guerini Scientifica, 2007. Pp. 250–263.
- Houben H.* Ruggero II di Sicilia: un sovrano tra Oriente e Occidente. Roma–Bari: Laterza, 1999. 312 p.
- Houben H.* Normanni tra Nord e Sud. Roma: Di Renzo, 2003. 109 p.
- Ibn Giubayr.* Viaggio in Sicilia. Messina: Edi.bi.si, 2007. 91 p.
- Ibn Hawqal Muhammad.* Description de Palerme au milieu du Xe siècle de l'ère vulgaire (trad. Michele Amari). Paris: Imprimerie royale, 1845. 55 p.
- Le Goff J.* La civilisation de l'Occident Medieval. Paris: Arthaud, 1977. 692 p.

- Lo Jacono T.* Judaica Salem. Palermo: Sellerio, 1990. 116 p.
- Matvejevic P. Mediterraneo. Un nuovo breviario. Milano: Garzanti. 1991. 316 p.
- Migrazioni in Sicilia 2018 (a cura di S. Greco, G. Tumminelli). Milano–Udine, 2019. 270 p.
- Montanari M. Il cibo come cultura. Roma–Bari, 2004. 171 p.
- Rizzo R. Culti e miti della Sicilia antica e protocristiana. Caltanisseta–Roma: Sciascia, 2012. 400 p.
- Rizzo F. La Casbah di Mazara. Dall’etnico all’esotico // in: Antropologia dell’emigrazione (a cura di A. Cusumano). Mazara del Vallo: Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, 2016. Pp. 152–165.
- Sciascia L. Pirandello e la Sicilia. Milano: Adelphi, 1996. 254 p.
- Trovato S. C. L’arabo / Lingua e storia. Pp. 1–90 // Lingue e culture in Sicilia, 2013. Palermo: Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 2013. Vol. I. 1763 p.

References

- Filippova E., Le Torrivelek K. (2018). Vvedenie [Introduction] // Svoi i chuzhie. *Metamorfozy identichnosti na vostoke i zapade Evropy*. Moscow: Goryachaya liniya–Telekom. 2018. 342 p.
- Abulafia D. (2012). *I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500*. Roma–Bari: Laterza. 2012. 333 p.
- Alvarez Garcia G. (1997). *Sicilia-Spagna*. Palermo: Nuova Ipsa. 1997. 160 p.
- Amari M. (1854–1872). *Storia dei Musulmani di Sicilia*. 2 vol. Firenze: Le Monnier. 631 p.
- Amari M. (2003). *Storia dei musulmani di Sicilia*. Firenze: Felice Le Monnier.
- Billitteri D. (2003). *Homo Panormitanus*. Palermo: Sigma. 223 p.
- Bresc H., Bresc-Bautier G. (a cura di). *Palermo 1070–1492. Mosaico di popoli, nazione ribelle: l’origine della identità siciliana*. Saverio Mannelli (Ca): Rubbettino. 1996. 250 p.
- Bufalino G. (1996). L’Isola plurale. Bufalino G. *La luce e il lutto*. Palermo: Sellerio. 180 p.
- Buttitta A. (2006). Prefazione. Coria G. *Profumi di Sicilia*. Catania: Cava-lotto. 672 p.
- Caminiti L. (2018). *Perché non possiamo non dirci «indipendentisti»*. Roma. 96 pp.
- Canestrini D. (2005). Trattoria Genius Loci. *Turismo e sostenibilità. Risorse locali e promozione turistica come valore* (a cura di Rami Ceci L.). Roma: Armando. 2005. Pp. 125–132.
- Cardini F. (2007). *Europa e Islam. Storia di un malinteso*. Roma–Bari: Laterza. 365 p.

Cusumano A. (1976). *Il ritorno infelice. I tunisini in Sicilia*. Palermo: Sellerio. 101 p.

Cusumano A. (2012). Culture alimentari ed immigrazione in Sicilia. La piazza universale è a Ballarò. *Alimentazione, produzioni tradizionali e cultura del territorio* (a cura di S. Mannia). Vol. II. Palermo: Fondazione I. Buttitta. 304 p.

Di Michele L., Gaffuri L., Nacci M. (2002). *Interpretare la differenza*. Napoli: Liguori. 258 p.

Fais O. D. Sicilijcy: etnicheskoe men'shinstvo ili osobaya etnicheskaya obshchnost'? (k voprosu ob identichnosti sicilijcev) [Sicilians: an Ethnic Minority or a Special Ethnic Community? (on the Question of Identity of Sicilians)]. Kabickiy M. E., Martynova M. Y. (Ed.) *Evropa men'shinstv — men'shinstva v Evrope*. Moscow: IEiA RAN. 2016. P. 289.

Filippova E., Le Torrivelek K. (2018). Vvedenie [Introduction]. *Svoi i chuzhie. Metamorfozy identichnosti na vostoce i zapade Evropy*. Moscow: Goryachaya liniya–Telekom. P. 3–9.

Giglio Cerniglia R. (2012). Attività di Soprintendenza BB.CC.AA. di Trapani: triennio 2007–2009. *Sicilia occidentale: studi, rassegne, ricerche* (a cura di Ampolo P.). Pisa: Normale. 2012. Pp. 305–309.

Hannachi A. al-K. (1998). *Gli immigrati tunisini a Mazara del Vallo*. Gibellina: Edizioni Cresm. 151 p.

Hannachi A. al-K. (2017). L'Occidente e l'Islam: interrogativi sul dialogo interreligioso. *Monoteismo e dialogo* (a cura di A. Cusumano). Mazara del Vallo: Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo. 2017. Pp. 101–107.

Herzfeld M. Le rifrazioni etnografiche ed epistemologiche dell'identità mediterranea. Albera D., Blok A., Bomberger C (Ed.) *Antropologia del Mediterraneo*. Milano: Guerini Scientifica. 2007. Pp. 250–263.

Houben H. (1999). *Ruggero II di Sicilia: un sovrano tra Oriente e Occidente*. Roma-Bari: Laterza. 1999. 312 p.

Houben H. (2003). *Normanni tra Nord e Sud*. Roma: Di Renzo. 109 p.

Ibn Giubayr (2007). *Viaggio in Sicilia*. Messina: Edi.bi.si. 91 p.

Ibn Hawqal M. (1845). *Description de Palerme au milieu du Xe siècle de l'ère vulgaire*. Paris: Imprimerie royale. 55 p.

Le Goff J. (1977). *La civilisation de l'Occident Medieval*. Paris: Arthaud. 692 p.

Lo Jacono T. (1990). *Judaica Salem*. Palermo: Sellerio. 116 pp.

Matvejevic P. (1991). *Mediterraneo. Un nuovo breviario*. Milano: Garzanti. 316 p.

Migrazioni in Sicilia 2018 (a cura di S. Greco, G. Tumminelli) (2019). Milano–Udine. 270 p.

Montanari M. (2004). *Il cibo come cultura*. Roma-Bari. 171 p.

Rizzo R. (2012). *Culti e miti della Sicilia antica e protocristiana*. Caltanissetta–Roma: Sciascia. 400 p.

Rizzo F. La Casbah di Mazara. Dall'etnico all'esotico. *Antropologia dell'emigrazione* (a cura di A. Cusumano). Mazara del Vallo: Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo. 2016. Pp. 152–165.

Sciascia L. (1996). *Pirandello e la Sicilia*. Milano: Adelphi. 254 p.

Trovato S. C. (2013). L'arabo/Lingua e storia. *Lingue e culture in Sicilia*. Palermo: Centro di studi filologici e linguistici siciliani. 2013. Vol. I. Pp. 1–90.

SICILY AND ISLAM: THE PAST AND THE PRESENT

Summary: In this article, the author analyzes the historical past of Sicily, a region that became the object of the Arab-Berber, or Saracen conquest in the early Middle Ages, and the current realities of this region of Italy in the light of the migration problem. The researcher in detail discusses the background, characteristics, time frame and results medieval “Arabization” of the region, the similarities and differences of Islamization in Sicily and other European regions undergoing the expansion of the Muslim. Special emphasis is placed on the relation of Sicily to the Muslims: the author examines the specificity of the interpretation of the concept “Islam” in various segments of the population, features of the mapping Sicilian, religious affiliation and regional origin of migrants with their status in the local evaluation system, the reasons for the existence of positive attitudes towards Muslims and Islam, as well as the identity of the Sicilians and migrants and interpretation of each of these categories of the population of the terms “own” and “alien”.

Keywords: Sicily, Islamic conquest, Middle Ages, perception stereotypes, modernity, migrants, tolerance, historical memory

Oxana D. FAIS,

Cand. Sci. (Hist.), senior researcher, Centre of European Researches, Institute of Ethnology and Anthropology of Russian Academy of Sciences
(32A, Leninsky Av., Moscow, 119991, Russian Federation).

E-mail: oxana-fais@yandex.ru





В. О. Бобровников

Научная лаборатория по анализу и моделированию социальных процессов

Санкт-Петербургского университета, г. Санкт-Петербург;

Институт востоковедения Российской академии наук, г. Москва

М. И. Каяев

Исторический факультет Дагестанского государственного университета,

г. Махачкала

‘АЛИ АЛ-ГУМУКИ (КАЯЕВ) КАК ИСТОРИК МУСУЛЬМАНСКИХ НАРОДОВ КAVKAZA

БОБРОВНИКОВ Владимир Олегович —

канд. ист. наук, науч. сотр. Научной лаборатории по анализу
и моделированию социальных процессов СПбГУ

(199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 11);

зав. Центром изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья,

Институт востоковедения Российской академии наук

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

E-mail: vladimir_bobrovn@mail.ru

КАЯЕВ Микдад Ильясович —

студент ист. фак-та,

Дагестанского государственного университета

(367008, Россия, Республика Дагестан, Махачкала, ул. Коркмасова, д. 8).

E-mail: mikdad.kayev@yandex.ru

Аннотация. Статья представляет опыт новой концептуальной биографии одного из лидеров мусульманского реформаторства на позднем имперском и раннем советском Кавказе. После того как дважды репрессированный сталинский период ‘Али ал-Гумуки, более известный как Каяев (1878–1943) из Кумуха в Дагестане, был реабилитирован, о нем писали в основном

как о политически близком к большевикам публицисте и общественно-политическом деятеле, реже — как о книжнике и собирателе одной из крупнейших в регионе мусульманских библиотек рукописей на арабском и других восточных языках. Пытаясь существенно пересмотреть этот не совсем точный образ, авторы данной работы обращаются к научному наследию Каяева как мусульманского историка-реформатора. Основное внимание уделено его источниковедческим изысканиям, в которых он во многом определил направление исследований востоковедов дагестанской академической школы XX в., а также оригинальному пониманию им характера историографии как таковой, главную роль в которой он стал отводить мусульманским народам как главным акторам истории.

Ключевые слова: историография и источниковедение ислама, ориенталистика, мусульманское реформаторство, Дагестан, Египет.

Для цитирования: Бобровников В. О. 'Али ал-Гумуки (Каяев) как историк мусульманских народов Кавказа // Ислам в современном мире, 2020; 3: 119-143;

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-119-143

Статья поступила в редакцию: 16.07.2020

Статья принята к публикации: 01.09.2020

Одним из оригинальных, но знакомых сегодня больше специалистам-востоковедам мусульманских ученых-энциклопедистов позднего царского и раннего советского времени, стоявших у истоков становления академического востоковедения на Кавказе, был выходец из дагестанского селения Гази-Кумух (ныне райцентр Лакского р-на Кумух) 'Али Каяев¹. Он прославился яркими трудами по истории мусульманских народов Дагестана, его многоязычной духовной культуры, фольклора, публицистики. По названию родного селения его чаще именовали Кумухцем (*ал-Гумуки*), а за небольшой рост и вьедливость в научных изысканиях прозвали Замир 'Али (от араб. *дамир* — «слитное местоимение, закорючка»). Его родным языком был лакский. В школе он блестяще выучил арабский (*ал-фусха*), турецкий языки и фарси. Впоследствии свободно писал на этих языках в арабской графике, мог общаться и на русском, но не владел этим языком свободно, почти не писал на нем, поскольку широкое знание русского языка в регионе распространилось только к середине XX в. Из-за этого, а также вследствие сталинских репрессий, жертвой которых он

¹ Авторы благодарны Ш. Ш. Шихалиеву, старшему научному сотруднику Института истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН и научному сотруднику Амстердамского университета за ценные советы и поправки к первоначальной версии этой статьи.

стал, научное творчество Каяева еще плохо известно историкам России у нас в стране и за рубежом и оставляет широкое поле для мало обоснованных домыслов о его исследовательской и общественно-политической позиции.

Выпускник традиционной мусульманской школы

Род Каяевых был одним из наиболее древних в Кумухе. Первое письменное упоминание о нем относится к 1474 г.¹ Его отец был искусным оружейником, часто уезжал из Дагестана в Северный Азербайджан, где работал в Закатальском округе Елизаветпольской губернии. В 1884 г. он погиб в кинжальной схватке с грабителями в с. Голода. Али тогда было всего 7 лет. Вместе с братом Рамазаном его взяла на воспитание тетка по отцовской линии — Нажават. Как и его сверстники, он начал учиться в медресе при джума-мечети селения, которое возглавлял тогда известный ученый, выходец из рода потомков пророка Мухаммада Гази сын Саййид Хусайна (Сейидгусейнов)². Завершив его курс, он переходил со студентами-мута‘аллимами из медресе одного дагестанского селения, в другое. Здесь он последовательно изучил грамматику, морфологию и синтаксис арабского языка, риторику, логику, кораническую экзегетику (*тафсир*), *хадисы*, исламское право (*фикх*) шафиитского толка, а также основы математики, астрономии и других неисламских наук. Чтобы пройти такой, поистине университетский, курс нужно было совершать порой длинные путешествия между популярными медресе на Кавказе и за его пределами, как в Российской империи, так и за рубежом, преимущественно в османской Турции. Арабский язык играл в нем роль *lingua franca*, позволяя общаться студентам и преподавателям, принадлежавшим к разным кавказским и тюркским народам разноплеменного Дагестана.

Ход занятий в мусульманской школе второй трети XIX в. живо описал окончивший полный ее курс лакец из с. Куркли Абдулла Омаров, отец которого был шариатским судьей (*кади*) и возглавлял медресе: «Каждый день утром после намаза отец отправлялся в сопровождении стариков на кладбище читать молитву и по возвращении оттуда занимался с учениками. Он призывал к себе каждого из них по очереди

¹ Гусейнаев А. Г. Архивные сведения из трех арабских надписей из Кумуха // Источниковедение средневекового Дагестана. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1986. С. 129–130; Шихалиев Ш. Ш., Наврузов А. Р. Из истории жизни и творчества Али Каяева и Сайфулла-кади Башларова: документы и материалы. Махачкала: Rizo-Press, 2018. С. 8–9.

² Абдулмджидов Р. С., Шехмагомедов М. Г. Биографии кумухских ученых-богословов XIX в. в изложении Али ал-Гумуки (Каяева) // Вестник ДНЦ РАН. 2015. № 57. С. 57–58.

и заставлял сперва прочесть вчерашний урок, потом сам читал новый урок с переводом на туземный (зд. лакский. — В. Б., И. К.) язык слово в слово; наконец заставлял ученика прочесть то же самое, и это служило уроком для следующего дня. Если же ученик не выучивал вчерашнего урока, тогда новый урок откладывался на следующий. В остальное время дня ученики занимались сами, а кадий только изредка замечал, когда кто-нибудь из нас сидел без книги, что ученик должен иметь перед собой постоянно книгу... Ученики вели... полуголодную жизнь весело; ни у кого из нас не было забот кроме забот о том, чтобы поскорее окончить начатую книгу»¹. Ко времени юности Каяева набор учебных пособий и методика исламского образования в медресе практически не изменились.

Незаурядная память и интеллект позволили Али почти в два раза быстрее² пройти все ступени традиционного исламского образования, занимавшие обычно от 15 до 20 и более лет. На старших курсах он помогал преподавателю медресе вести занятия и переписывал книги, пополняя его библиотеку. Учились в дореволюционном и раннем советском Дагестане преимущественно по рукописям, печатных изданий дагестанцы не любили. Сохранилось несколько арабских сочинений, переписанных юным Каяевым, в том числе в жанре исторических хроник (*таварих*). Среди них арабская хроника Мухаммада-Тахира ал-Карахи, секретаря имама Шамиля, сопровождавшего его в годы Кавказских войн (1817–1864). Она называется «Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских набегах» (Барикат ас-суйуф ад-дагистанийа фи ба'д ал-газават аш-шамилийа). Переписку ее Каяев завершил в 1899 г. по заказу своего первого учителя, Гази сына Саййид Хусайна из Кумуха, и отослал ее в подарок ученому Абд ар-Рахману сыну Абд ал-Ваххаба в Астрахань, в медресе которого он вскоре поступил и работал в нем до 1905 г. В 1935 г. рукопись очутилась в Институте востоковедения (ныне: Институт восточных рукописей РАН) в Ленинграде. Наряду с четырьмя другими списками она послужила основой для первого перевода и издания хроники А. М. Барабановым под редакцией И. Ю. Крачковского в 1941 и 1946 гг. (как «Рукопись Б»)³. Этот список

¹ [Абдулла Омар-оглы.] Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. I. Отд. VII. С. 23, 24.

² Из воспоминаний дагестанского арабиста М. Г. Нурмагомедова (1909–1993) в записи И. А. Каяева в октябре 1989 г. Цит. по кн.: Шихалиев Ш. Ш., Наврузов А. Р. Из истории жизни и творчества Али Каяева и Сайфулла-кади Башларова: документы и материалы. С. 10, примеч. 3.

³ Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля / пер. с араб. А. М. Барабанова; предисл. акад. И. Ю. Крачковского. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1941. С. 22. Барабанов и даже Крачковский не смогли идентифицировать переписчика хроники, поскольку творчество Али Каяева в то время было совершенно не изучено. К тому же ленинградские арабисты плохо знали дагестанские реалии времен Кавказских войн, о чем в рецензии на перевод Барабанова написал Крачковскому выдающийся дагестанский востоковед, ученик Каяева М.-С. Саидов.

наряду с целом рядом других, выполненных в конце XIX–XX в., свидетельствует о растущем интересе дагестанских улемов того времени к истории.

Вместе с тем увлекательное археографическое расследование каяевского списка хроники, проведенное во второй половине 1930-х годов Крачковским, показывает, как плохо еще в первой половине XX в. прекрасные арабисты и исламоведы России знали ее собственный мусульманский Восток, его классических авторов, переписчиков и их сочинения, до сих пор исключительно дурно представленный в авторитетных востоковедных справочниках, включая знаменитый справочник К. Брокельмана по арабоязычным рукописям, при том, что дагестанские улемы позднего имперского времени, даже почти не разумея по-русски, умели найти общий язык с тюркоязычными мусульманами Поволжья. Прислушаемся к живому голосу Крачковского, столь вводящего самого широко читателя в загадки названий сочинений, имен их героев, авторов и переписчиков, с которыми столкнулись тогда ленинградские арабисты, пытавшиеся расшифровать их из напечатанных к тому времени исторических сочинений мусульманских хронистов из Дагестана, прежде всего Хасана Алкадари, автора знаменитой реформаторской хроники об исламских памятниках Восточного Кавказа:

«Экспедиция Академии наук летом 1935 года вывезла из Астрахани вторую рукопись того же самого сочинения (Хроники ал-Карахи. — В. Б., М. К.)... Рукопись была переписана в июле 1899 года... Ни переписчика, ни лица, заказавшего рукопись, до сих пор не удалось идентифицировать, хотя имена их полностью даны: они оба дагестанцы и газикумухцы (действительно, и Али Каяев, и его учитель Гази сын Саййид Хусайна были родом из с. Кумух. — В. Б., М. К.). Переписана рукопись очень убористым каллиграфическим, несколько претенциозным почерком... Поднесена же рукопись лицу известному — астраханскому ученому Абд ар-Рахману, сыну Абд ал-Ваххаба. О них упоминает Алкадари, автор «Асари Дагестан», говоря о своем пребывании в Астрахани при возвращении из ссылки в Спасске в начале 1880-х годов. Рукопись переплетена вместе с выписками и копиями других сочинений, в большинстве случаев самого Абд ар-Рахмана. Интересующее нас произведение скопировано, по-видимому, с того же оригинала, что и наша первая рукопись... Вновь открытая рукопись предназначена для частного употребления...»¹

Астраханский период определил сферу научных интересов Каяева. Особенно его привлекало источниковедение — изучение средневековой и новой истории мусульманских народов Кавказа по документам,

¹ Крачковский И. Ю. Новые рукописи истории Шамиля Мухаммада Тахира ал-Карахи // Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. 1960. Т. VI. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. С. 605–607.

письмам, договорам (*иттифакат*), нормативным актам, памятным записям и хроникам (*таварих*) на арабском, староосманском, фарси и иных восточных языках, которые он находил в библиотеках мечетей и ученых-улемов, у которых учился. Многие из этих источников были введены в научный оборот Каяевым и его учениками, среди выделялся Магомед-Саид Саидов (1902–1985) из с. Геничутль, ставший в советское время крупным лингвистом и историком-востоковедом. В 1905 г. Каяев выезжает в Каир, чтобы пополнить свое образование в крупнейших исламских центрах Османской империи. Отсутствие у ученых точных свидетельств вызвало споры сначала у дагестанских улемов, знавших Каяева, а затем и у советских исследователей его творчества¹, где же, в сущности, он учился и какое положение там занимал. Только недавно среди его бумаг обнаружены требования, которые он заполнял, когда занимался в библиотеке, будучи студентом знаменитого университета Ал-Азхар в Каире.

Влияние идей мусульманского реформаторства

В османском Египте Каяев пробыл немногим более двух лет. Но, похоже, эти годы оказались решающими в формировании его исторического мировоззрения. Здесь он смог ближе познакомиться с увлекавшим его движением мусульманских реформаторов. В Российской империи их последователей называли джадидами (от араб. *джадид* — «новый»). Они выступали за возвращение к истокам ислама времен пророка Мухаммада и его сподвижников. Вместе с тем они призывали перенести на мусульманский Восток технические и гуманитарные достижения европейской цивилизации, чтобы освободиться от колониальной зависимости от европейцев. Джадиды ратовали за реформу исламского правосудия и образования, создание независимой мусульманской прессы. Они предлагали ввести в медресе классно-поурочную систему по образцу европейской школы, установить сроки прохождения каждой ступени образования, поставить в классах парты, повесить доски. В начальной школе предполагалось перевести обучение на родной язык учащихся, заменить зубрежку с автоматическим запоминанием непонятных изначально ученикам арабских текстов на звуковой метод, позволявший резко сократить годы, отводимые на обучение. Этот метод получил у российских джадидов название нового (тюрко-араб. — *усул-и джидид*). В средней и высшей школе вводилось изучение точных и естественных дисциплин.

¹ Подробнее об этом см.: Наврузов А. Р. Али Каяев — последний энциклопедист Дагестана // Дагестанские святыни / сост. и отв. ред. А. Р. Шихсаидов. Кн. 1. Махачкала: Эпоха, 2007. С. 101.

Сторонниками нового метода обучения в России были Исма‘ил-бей Гаспринский (1851–1914) в Крыму, Шихабуддин Марджани (1818–1889), Риза Фахретдин (1859–1936) и другие мусульманские ученые Поволжья. В Османской империи эти идеи разделяли Джамал ад-дин ал-Афгани (1838–1897), Мухаммад Абдо (1849–1905), Рашид Рида (1865–1935), жившие и творившие в Египте. Рида пропагандировал идеи возрождения ислама (араб. — *нахдат ал-ислам*) в журнале «Ал-Манар» (араб. — «Маяк»). Еще до поездки за рубеж Али Каяев познакомился с сочинениями этих мусульманских мыслителей. Об этом сохранились свидетельства в его переписке. Еще в 1898 г. во время учебы в медресе с. Согратль он посылал ученому Мухаммаду-афанди книгу Рашида Риды *Ал-Муслих ва-л-мукал-лид*. В письме Каяева Мухаммаду-афанди также упомянут полемический труд ал-Афгани *Ар-Радд ‘ала-д-дахрийа* («Опровержение материалистов»), в котором исламский мыслитель с точки зрения *шари‘а* опровергал учение о происхождении человека от обезьяны в ходе исторической эволюции видов животных, критикуя недавнюю и модную тогда книгу Ч. Дарвина «О происхождении видов». Это сочинение как неотчуждаемый *вакф* хранилось в согратлинской джума-мечети¹.

В 1908 году Али Каяев переехал из Каира в Стамбул. Здесь его арестовала полиция. Причина ареста точно неизвестна. Поздние советские исследователи его научной биографии предположили, что это случилось из-за контактов ученого с оппозиционным османским общественным деятелем дагестанского происхождения, публицистом, издателем газеты «Мизан» Мурад-беем Мизанджи Дагестанлы (1854–1917), но не привели тому никаких доказательств². Наиболее вероятно, что арест Али Каяева был вызван его тесными связями с мусульманскими реформаторами в Каире, которых османские власти боялись не меньше, чем российские мифического панисламизма и пантюркизма, которые сами же и выдумали на основе идей панславизма. К счастью, при помощи влиятельной дагестанской диаспоры в столице он вскоре был выпущен на свободу и покинул Османскую Турцию. Вернувшись на Северный Кавказ, Каяев попытался осуществить идеи джадидов на практике. Здесь он последовательно создал три медресе: сначала в балкарском селе Гунделен (ныне: Кёнделен) Терской области в 1908–1913 гг., затем в столице Дагестанской области г. Темир-Хан-Шуре в 1913–1918 гг. и у себя на родине, в с. Кумух, в 1918–1928 гг. Каяев быстро стал популярным преподавателем; ученики стекались к нему со всего Северного Кавказа. В его последней школе было около 300 мутааллимов.

¹ Письмо хранится в частном архиве И. А. Каяева в Махачкале. Подробнее о нем см.: Шихалиев Ш. Ш., Наврузов А. Р. Из истории жизни и творчества Али Каяева и Сайфулла-кади Башларова: документы и материалы. С. 14.

² Абдуллаев М., Меджидов Ю. Али Каяев. Махачкала: Дагестанское книжное изд-во, 1968. С. 23–24.

История в новометодной школе и мусульманской прессе

Как уже отмечалось, Каяев был полиглотом. В Гунделене он вел занятия на турецком, который хорошо понимали балкарцы, в Темир-Хан-Шуре, в которой жили преимущественно тюркоязычные кумыки, — на кумыкском, а в Кумухе — на лакском. Арабский язык стал изучаться как отдельная учебная дисциплина, а обучение тюркским языкам велось по учебникам, изданным татарскими джадидами в Бахчисарае и Казани. Каяев и сам писал учебники для медресе. Он не просто переводил арабские, османские и татарские учебники на лакский язык, а творчески перерабатывал и порой упрощал их с тем, чтобы сделать их понятными горцам. Свои работы он издавал исключительно в Исламской типографии дагестанского первопечатника аварца Мухаммада-Мирзы Мавраева (1878–1964) в Темир-Хан-Шуре. Мавраев разделял взгляды джадидов и вскоре подружился с Каяевым. В 1910–1920-е гг. в его типографии были литографированы на аджаме (в арабской графике) учебник Каяева по истории мусульманских народов Дагестана «Рассказы о прошлом на гази-кумухском (лакском¹. — В. Б., И. К.) языке» (*Ал-Хикайат ал-мадийа би-лisan Гази-Гумук*) (Рис. 1); «Трактат по новой астрономии на лакском языке» (*Ар-Рисала фи-л-хай'а ал-джадида би-лisan Гази-Гумук*); «Физическая география на лакском языке» (*Ал-Джуграфия ат-таби'ийа би-лisan Гази-Гумук*).

Учебники Каяева следуют общим установкам мусульманских реформаторов. Их автор разделяет свойственный джадидам культ знания. Близок он им в страстном и несколько ориенталистском осуждении вечного сна², в который погрузился мусульманский Восток в колониальную эпоху. Так, в предисловии к «Рассказам о прошлом» он писал: «История — это наука, повествующая о жизни людей прошлого. Знание ее обогащает ум, пробуждает людей ото сна и разъясняет им, кто они и откуда... В современную эпоху развитие и благосостояние народа зависит от состояния научных знаний и умений. Недаром изучают даже науки о торговле. Однако в нашем краю образование не отвечает требованиям нашего времени. Не ведется обучение ни ремеслам, ни иным полезным практическим знаниям. Народу нет пользы и от выпускников русских гимназий, если только сами они вынесли из них какую-либо пользу для себя. Дай Бог, чтобы каждый, включая меня, понял свои

¹ Этнографическая и лингвистическая номенклатура дагестанских народов и языков сильно изменилась в XX в. В дореволюционную и раннюю советскую эпоху лакский язык называли гази-кумухским по названию политического и административного центра лакцев с. Гази-Кумух (вар.: Кази-Кумух).

² Ср.: Said E. W. Orientalism. London: Penguin books, 2003. P. 301.

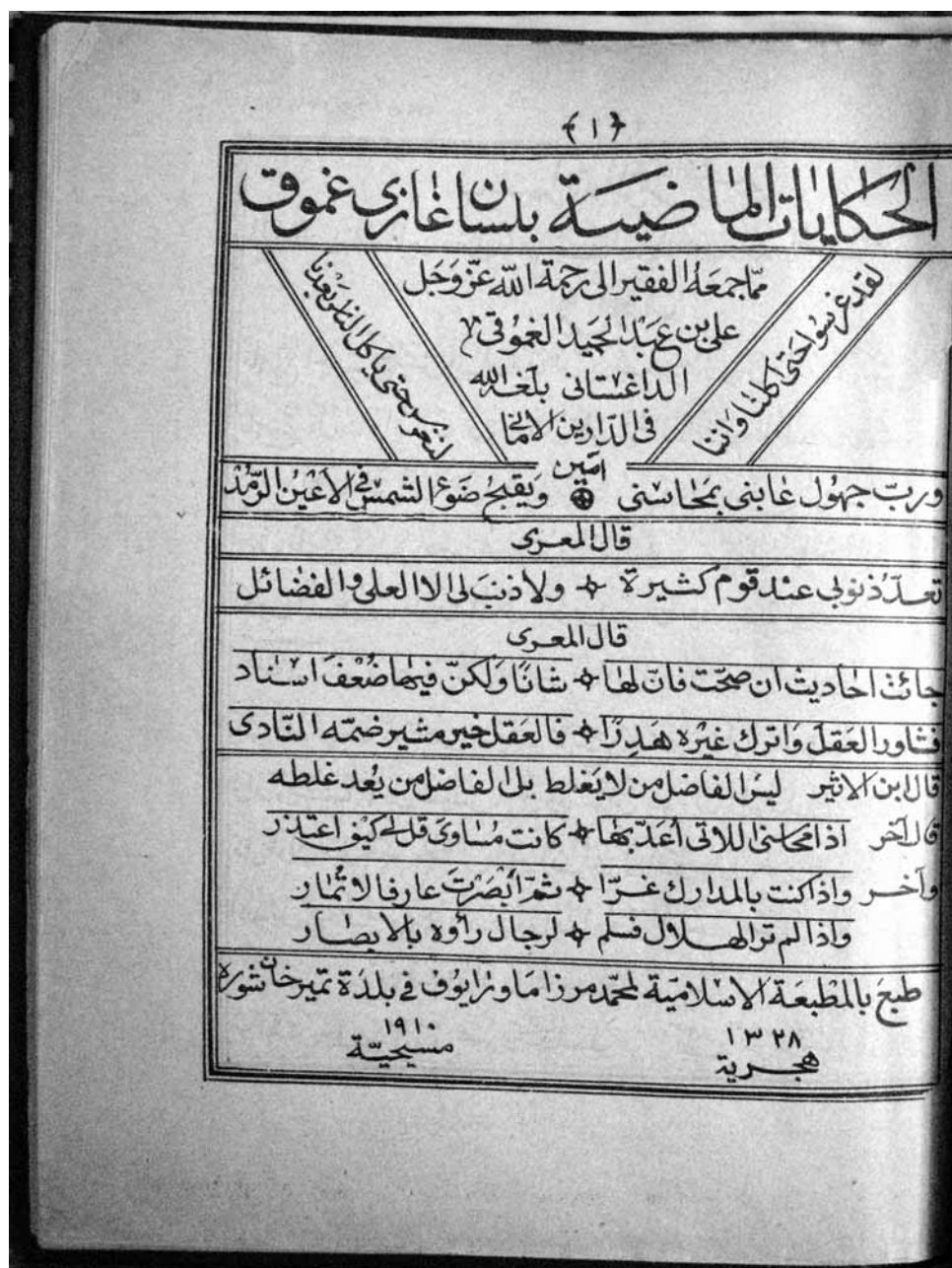


Рис. 1.

Ал-Хикайат ал-мადийа би-лисан Гази-Гумук

недостатки»¹. По едкому замечанию Каяева, модерность и образование не сводятся к европейской внешности. Напавший форменную русскую фуражку полужайка не приобретает морального права критиковать догматы ислама и пропагандировать безбожие. Осуждал он и корыстолюбивых шейхов, спекулирующих на суфизме и забывших о требованиях *шари'ата*².

С 1913 г. Каяев занимался не только преподаванием, но и публицистикой. Единомышленник Мавраева лакец Бадави Саидов (1877–1927), занимавший пост начальника канцелярии генерал-губернатора Дагестанской области и председателя «Общества просвещения туземцев-мусульман Дагестанской области» пригласил его редактировать первую (и последнюю) на Кавказе газету на арабском языке «Джаридат Дагистан» (Рис. 2). Издание было задумано как официальный орган российской администрации, идентичный по содержанию «Дагестанским областным ведомостям», и должно было распространять среди мусульман цивилизаторские идеи русских властей. Однако из-за убыточности издания казна отказалась финансировать его. Уже в 1914 г. все расходы газеты взял на себя Саидов. Печаталась газета в Исламской типографии Мавраева и выражала независимую точку зрения дагестанских джадидов.

Каяев вел важнейшие рубрики газеты, отвечал на вопросы читателей. Из читателей, чьи письма периодически публиковались в газете, вокруг него сложился кружок единомышленников и сверстников, в котором было много джадидов, в том числе накшбандийский и шазилийский шейх лакец Сайпула-кади (1853–1919) из с. Ницовкра, кумыки Абу Суфьян Акаев (1872–1931) из с. Нижнее Казанище и Назир (1891–1935) из с. Дургели, аварский поэт Гамзат Цадаса (1877–1951), лакский публицист, писатель и общественный деятель Саид Габиев (1882–1963). В научном разделе газеты (*ал-кисм ал-'илми*) Каяев печатал свои очерки по отечественной и всемирной, средневековой и новейшей истории ислама, исламизации Кавказа, исламского мистицизма, расходившихся с установками *шари'ата* бытовых и правовых обычаев дагестанцев (*'адат*). Современное положение кавказских горцев в Российской империи он сравнивал с первыми мусульманами в языческой Мекке. По его мнению, в обоих случаях вооруженный джихад с более сильным противником был бессмыслен и неизбежно привел бы лишь к гибели множества мусульман. Потому Мухаммад не начинал его до хиджры в Ясриб³.

¹ 'Али б. Абд ал-Хамид ал-Гумуки ад-Дагустани. Ал-Хикайат ал-мадийа би-лисан Гази-Гумук / пер. с лак. И. А. Каяева. Темир-Хан-Шура: Ал-Матба'а ал-исламия ли-Мухаммад-Мирза Мавраев, 1328/1910. С. 3.

² Там же.

³ [Али ал-Гумуки.] Ма'лума джаййида // *Джаридат Дагистан*. 1914. № 44. С. 3–4. Подробнее о полемических исторических эссе Али Каяева в газете см.: Наврузов А. Р. «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета дагестанских джадидов. М.: Изд. дом Марджани, 2012. С. 108–121.

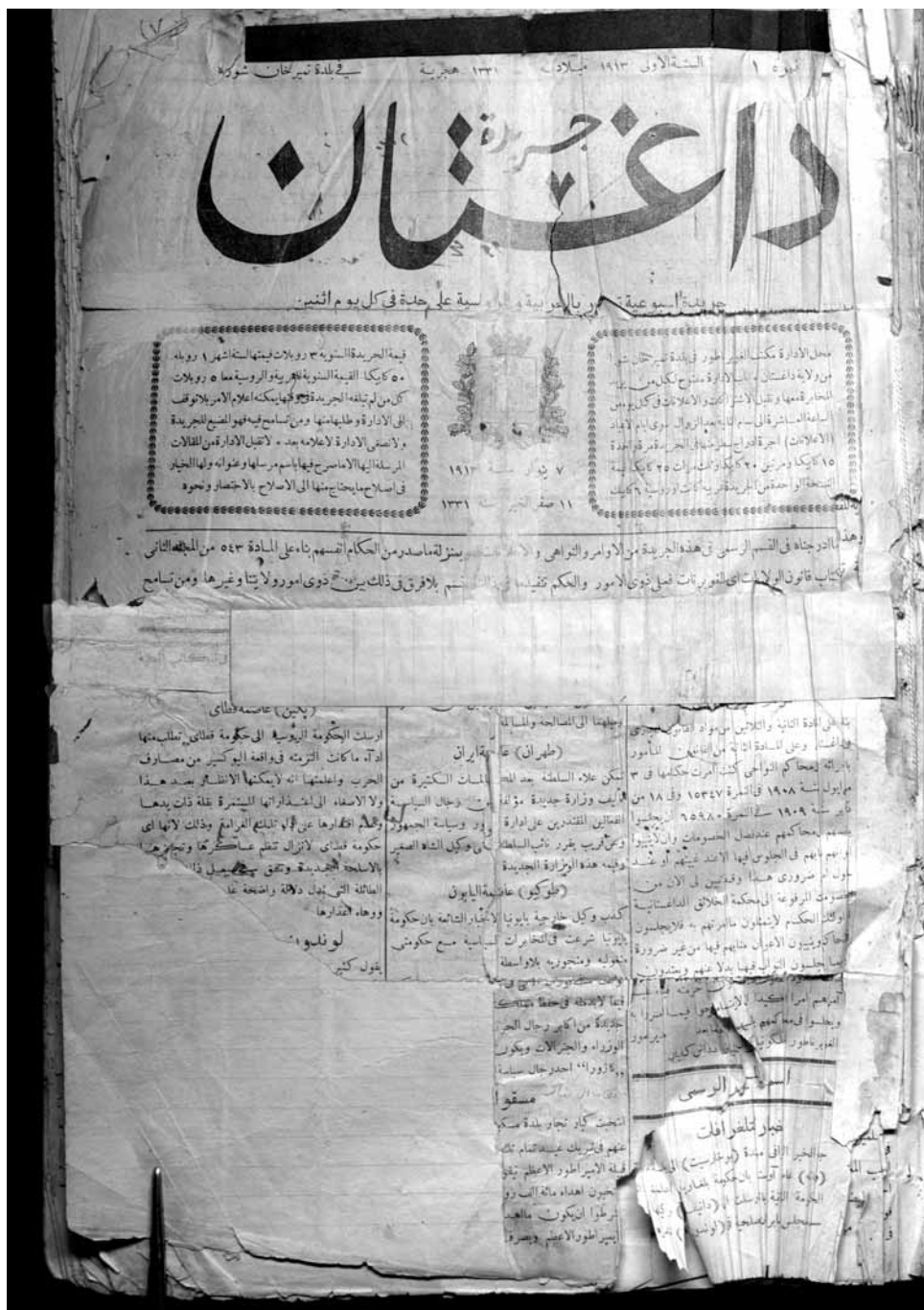


Рис. 2.
«Джаридат Дагистан»

Ссылка на авторитетное для верующих мнение Пророка помогла ему отстоять собственное мнение на недавние события Кавказских войн и последовавшее за ней выселение горцев в Турцию (*мухаджирство*). Каяев всегда живо интересовался общественно-политической жизнью, разделяя иллюзии мусульманской интеллигенции о том, что только революция освободит мусульманские народы России от гнета царизма¹. «Если мы сами не примемся за решение своих судеб, — писал он после Февральской революции 1917 г., — если мы не пробудимся от спячки, то другие станут вершить наши судьбы, обращаясь с нами, как со скотом, будут творить то, что захотят. И получится из этого не свобода, а самодержавие»².

Источниковедение ислама на дореволюционном Кавказе

Он был еще и большим книжником. Еще в юности начал собирать библиотеку, которая стала одним из крупнейших на Кавказе собраний восточных рукописей и документов XV–XX вв. Содержание коллекции показывает, что составлял ее профессиональный историк-востоковед. Он не только лично переписывал и приобретал редкие первоисточники, в частности, остатки библиотеки арабского миссионера и правоведа и Йемена в Кумухе Ахмада ал-Йамани (ум. 1450), но и делал из них выписки. Своеобразной картотекой служили подклеенные друг к другу листки с цитатами из источников в оригинале и комментарии к ним на арабском, турецком или лакском языках. Характерно, что именно Каяев выявил и начал вводить в научный оборот источники по истории Дагестана, ставшие сегодня классикой кавказоведения: суфийскую энциклопедию рубежа XI–XII вв. богослова, правоведа и мистика Абу Бакра Мухаммада ад-Дарбанди (из Дербента) «Базилик истин и сад тонкостей» (*Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик*) в единственном списке 1342–43 гг.; политическую программу правителей Аварии «Завещание Андунника», датированную 1485 г.; судебник союза сельских общин Западного Дагестана XVI–XVIII вв. «Гидатлинские адаты» (Рис. 3); дневник зятя имама Шамиля Абд ар-Рахмана ал-Гази-Гумуки с описанием его ссылки в России «Краткие выписки из подробного описания деяний имама Шамиля» (*Хуласат ат-тафсил 'ан ахвал имам Шамуил*) и др.³.

¹ [Али ал-Гумуки.] Ал-инкилаб ал-кабира ва-тагйир асас ал-хукм // Джаридат Дагистан. 1917. № 11. С. 1; № 14. С. 1.

² [Али ал-Гумуки.] КИва ихтилат // Илчи. Июль 1917. № 2. С. 1. Пер. с лак. И. А. Каяева.

³ Каяев И. А. Край башен — древний Гоор // Современные проблемы сервиса и туризма. 2013. № 3. С. 22–23; Бобровников В. О. Из истории восточной археографии в Дагестане // История, археология, этнография Кавказа. 2018. Т. 14. № 2. С. 124.

Первые небольшие исторические эссе Али Каяева 1910-х гг. рассчитаны на широкую публику. Вместе с тем все их отличает продуманная источниковедческая методика. Каяев выстраивает свой рассказ о прошлом на скрупулезной критике первоисточников, которую он вполне мог почерпнуть из исторических трудов Н. Карамзина и других европейских историков-позитивистов XIX в., которые имели хождение на Российском Кавказе в турецких переводах и османских изданиях. В этом отношении уже в «Рассказах о прошлом» он выступает продолжателем Аббаса-Кули-ага Бакиханова и Хасана Алкадари, критиковавших безыменных средневековых хронистов за преувеличение роли арабов времен Халифата в исламизации народов Северного Кавказа. В очерках, публиковавшихся в «Джаридат Дагистан», он отвергает как недостоверные дагестанские памятные записи и хроники, путающие послемонгольского исламизатора, похороненного в Хунзахе, с одноименным аббасидским героем Абу Муслимом. Не отвергая историчности хунзахского шейха, Каяев с легкостью доказывает, что походы Абу Муслима в действительности в VIII в. совершил его старший современник, омейядский полководец Маслама б. Абд ал-Малик, тексты, записанные на хунзахских реликвиях Абу Муслима — сабле и халате, — по содержанию и почерку относятся к другой эпохе сефевидской шиитской экспансии XVI–XVIII вв.¹

Вклад Каяева в советское восточное краеведение

Каяев не был далеким от политики кабинетным ученым. Осенью 1917 г. его избирают в Дагестанский областной Совет, а в январе 1918 г. — в Исполком, заменившие высшие органы императорской власти в области. Однако в марте 1918 г. он вышел из правительства. После того как Кавказ пережил сначала «белый», а затем «красный» террор, Каяев полностью разочаровался в революции. Еще в 1918 г. он перебрался с семьей из беспокойной Темир-Хан-Шуры в Кумух, где работал в медресе и судьей-кади в шариатском суде Кумуха (до его закрытия в 1925 г.). Все больше времени он посвящал научной работе, а в 1928 г. переехал по приглашению правительства Дагестанской АССР в Махачкалу и устроился научным сотрудником в Институт дагестанской культуры при СНК республики (ныне: Институт истории, археологии, этнографии и Институт

¹ [Али ал-Гумуки.] Ала йад ман асламтунна? // Дагистан. 1918. № 6. С. 3–4. Любопытно отметить, что по содержанию и аргументации этот очерк Каяева удивительно напоминает научную статью его ученика М.-С. Саидова. Только последняя выдержана в более академическом советском стиле. Ср.: Саидов М.-С. О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. Махачкала, 1957. Т. II. С. 42–51.

языка, литературы, искусства ДФИЦ РАН). Здесь он начал ряд больших востоковедных источниковедческих проектов по истории и этнографии Дагестана, продолжал собирать материалы и писать начатую в 1928 г. по заказу дагестанского правительства «Историю гражданской войны», ездил по горным селениям, работал в библиотеках Тбилиси и Москвы, много переводил с арабского, *фарси*, турецкого.

Репутация ученого у ранних советских властей республики была чрезвычайно высока. В личном архиве И. А. Каяева сохранилось написанное на арабском языке письмо Али Каяеву наркома просвещения Дагестанской АССР, выдающегося организатора ранней советской науки в республике А. Тахо-Годи, в котором тот заказывал ученому научно-популярный очерк новой истории горцев-мусульман Дагестана после крушения царского режима: «Дагестанское правительство постановило издать книгу по истории Дагестана после свержения Николая Романова с российского трона. Цель написания такой истории — прославить героизм дагестанских народов, показать всему миру их развитие, чтобы обессмертить имя Дагестана и его героев, сражавшихся за свободу... Вам следует написать историю того, что Вы видели и что Вы знаете относительно вышеуказанного, как все происходило в целом, поскольку Вы были из числа прогрессивных деятелей и лидеров во время борьбы с белоказаками»¹.

Завершить «Историю гражданской войны» к 15 ноября 1929 г., как это изначально планировалось, не удалось. Работа разрослась в многотомный труд из-за обилия собранных Каяевым документов, писем, памятных записей и устных свидетельств представителей разных политических блоков, боровшихся за власть на Северном Кавказе с лета 1917 г. К тому же вскоре начались преследования инакомыслящих в СССР. Сталинские политические репрессии не обошли стороной ни Каяева, ни его единомышленников-джадидов. Большинство его корреспондентов по «Джаридат Дагистан» погибли в лагерях и ссылке в Западной Сибири и Казахстане. Вместе с ними 18 августа 1931 г. по стандартному обвинению в «контрреволюционной деятельности» Каяева сослали на 5 лет в Челябинск, правда, вскоре перевели в Воронеж, а в 1934 г. досрочно освободили по ходатайству председателя Совнаркома ДАССР Джалал ад-Дина Коркмасова и восстановили в Дагестанском НИИ национальных культур.

В 1930-е гг. Каяев продолжает научную работу и пишет ряд многотомных историко-лингвистических работ, собирает уникальные письменные первоисточники и устный фольклор горцев, причем еще не цензурируя своих исследований, прочесть которые могли далеко не все

¹ Шихалиев Ш. Ш., Наврузов А. Р. Из истории жизни и творчества Али Каяева и Сайфулла-кади Башларова: документы и материалы. С. 40.

советские чиновники и сотрудники НКВД, не владевшие восточными языками в арабской графике. Это — «Материалы по истории Дагестана», «Тарикат в Дагестане», «Материалы по языку и истории Дагестана», «Толковый словарь лакского языка», неоконченный «Сравнительный словарь лакского, даргинского и аварского языков», «Материалы по языку и истории лаков» на лакском языке, биобиблиографический словарь под традиционным названием «Биографии дагестанских ученых» (*Тараджим 'улама' Дагистан*). Сохранились три версии последней рукописи: на арабском, азербайджанском и лакском языках.

Новая история мусульманских народов Кавказа

В работах 1920–1930-х гг. окончательно сложился новаторский подход Каяева к истории. Он отходит от традиционного для мусульманских хронистов еще в конце XIX в. военно-политического нарратива, в котором она представляла перечнем войн, стихийных бедствий, дат правления, рождений, смертей выдающихся политиков и ученых, написания тех или иных сочинений, сделав основным предметом и действующим лицом истории мусульманские народы Кавказа. История предстает у него как биография отдельных народов, их борьба за власть в регионе. В очерках по истории и культуре из газеты «Джаридат Дагистан» он все чаще видит основным актором истории на современном Северном Кавказе дагестанскую нацию (*ал-милла ад-дагистанийя*)¹. Следы повествования, характерного для дагестанских хроник и памятных записей, еще встречаются в «Рассказах о прошлом» 1910 г. В «Истории гражданской войны» и других своих исторических трудах советского периода он от него полностью отходит. Вместе с тем в рассказе о прошлом мусульманских народов у Каяева во многом довлеет то, что сегодня называют персонифицированной историей (*personal history*). Историю народов он пишет через судьбы ярких личностей, из биографий которых рисуется коллективный портрет кавказских горцев и его изменение от начала исламизации Северного Кавказа при Аббасидах до Кавказских войн XIX в. Во многом подход Каяева оказался как нельзя более востребован у историков сегодня.

В январе 1939 г. последовал второй арест (Рис. 4). Каяеву припомнили его поездку за границу в 1905–1908 гг. Он был обвинен в шпионаже в пользу Турции и в связях с «врагом народа» Коркмасовым. После длительного тюремного заключения 14 мая 1940 г. его сослали на 5 лет в Казахстан. В ссылке он завершил свою последнюю работу

¹ [‘Али ал-Гумуки.] Тадрис ва-та’лим // Джаридат Дагистан. 1914. № 1. С. 3.

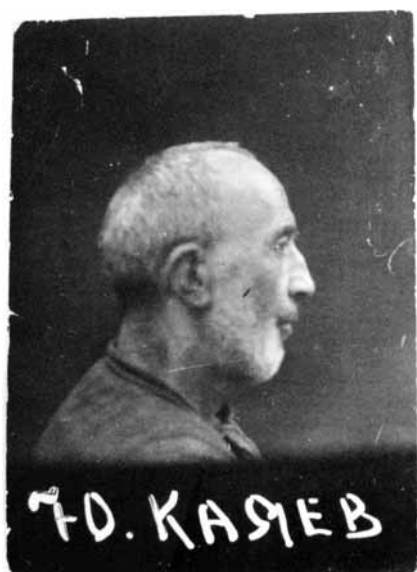


Рис. 4.

А. Каяев после 2-го ареста

«Материалы по лакскому языку и истории» (1942). В декабре 1943 г. Каяев заболел тифом и вскоре скончался. Его похоронили на русском кладбище г. Георгиевка Семипалатинской области. Позже казахи перезахоронили тело ученого на мусульманском кладбище с. Аягоз недалеко от г. Георгиевка. 13 апреля 1957 г. и 30 июня 1969 г. А. А. Каяев был посмертно реабилитирован, а оба приговора отменены «за отсутствием состава преступления»¹. Вернуть читателям его научное наследие оказалось сложнее. Многие пропало при арестах. Только при аресте 1938 г. у него изъяли 7 объемистых папок с рукописями ученого. Обнаружить их в архивах КГБ не удалось. Чудом жена сохранила основную часть огромной библиотеки ученого, замуровав комна-

ту, где она хранилась. Когда сотрудники НКВД вернулись, чтобы забрать оставшиеся рукописи, она уверила их, что никаких книг в доме больше не осталось, а сама она неграмотна и не знает, что было в библиотеке мужа. Наиболее ценные письма и документы XVII — первой четверти XX в. сам Каяев спрятал под землей в огромном котле-казане, герметично запечатав его под слоем асфальта, накануне второй ссылки, из которой не вернулся. Только в 1990-е годы собрание рукописей и писем было извлечено И. А. Каяевым из тайника.

Парадоксы научной реабилитации

Реабилитация научного творчества Али Каяева началась при Брежнев. В 1966–1968 гг. философ Юсуп Меджидов и научный атеист Магомед Абдуллаев написали о нем ряд статей и монографию². С искренним

¹ Шихалиев Ш. Ш., Наврузов А. Р. Из истории жизни и творчества Али Каяева и Сайфулла-кади Башларова: документы и материалы. С. 48.

² Меджидов Ю. В. Замир Али // Дусшиву. 1966. № 1 (на лак. яз.); *Его же*. Естественно-научные и философские взгляды Али Каяева // Сборник аспирантских работ ДГУ. Махачкала: Изд-во ДГУ, 1966; *Его же*. Али Каяев о бытии // Сборник научных сообщений кафедры философии ДГУ. Махачкала: Изд-во ДГУ, 1967; Абдуллаев М., Меджидов Ю. Али Каяев. Махачкала: Дагестанское книжное изд-во, 1968. Есть дополненное 2-е изд. 1993 г.

интересом они пытались познакомить советского читателя с сочинениями и перипетиями жизненного пути ученого. Сделать это было нелегко. С одной стороны, немало препон чинили чиновники от науки. Рукопись книги обсуждали на заседании обкома КПСС, пытаясь не допустить ее к изданию. Противники изучения наследия Каяева были и среди влиятельных советских историков Дагестанского филиала АН СССР¹. С другой стороны, защитникам Каяева не хватало востоковедного образования, позволяющего оценить содержание сочинений ученого. Меджидов был лакцем, даргинец Абдуллаев собрал у знавших Каяева стариков-арабистов уникальный материал из разряда устных историй (oral history). Однако первый не читал на аджаме, а второй не захотел представить источников своих сведений о биографии Каяева. В переводе арабских сочинений Каяева им помогал арабист и религиозный диссидент Магомедрасул Мугумаев. Но научного редактора у книги не было, и в результате переводы превратились в далекие от оригинала пересказы. Более того, сначала в Поволжье, а затем и на Северном Кавказе сложилась формулировка оправдания джадидов, включая Каяева, как мусульманских «просветителей»², никак не связанная с содержанием созданных ими текстов.

С тех пор многое изменилось. Пала цензура на исторические исследования о далеком прошлом, открылись государственные и частные архивы, были восстановлены собрания рукописей мечетей. К творчеству Каяева обратились востоковеды. Были опубликованы его поздние работы. Появился ряд обзорных работ о нем³. В первую очередь надо поблагодарить М. А. Абдуллаева и других первых исследователей творчества Али Каяева за подвижнический труд по реабилитации ученого и неординарного человека. Вместе с тем следует пересмотреть оценку Али Каяева как историка-востоковеда на основании его собственных сочинений с учетом последних научных наработок. Многое следует переписать. Давно пора изучать творчество Али Каяева по его собственным сочинениям, а не по досужим домыслам его советских критиков.

¹ В начале 1980-х гг. специалист по истории рабочего класса Г. И. Милованов резко обрушился на М. А. Абдуллаева за включение им творчества «антисоветчика» в книгу о мыслителях дореволюционного Дагестана. Он не знал о реабилитации Али Каяева и считал, что советский ученый не должен писать о врагах советской власти. Популяризация творчества Каяева еще раньше вызывала нападки на Абдуллаева и Меджидова со стороны советского историка права А. Б. Баймурзаева.

² Абдуллаев М., Меджидов Ю. Али Каяев. С. 18 и далее; Абдуллаев М. А. Общественно-политическая мысль в Дагестане в начале XX в. М.: Наука, 1987. С. 141–144. Ср.: Бустанов А. К., Кемпер М. Мирасизм в татарской среде: трансформация исламского наследия в мусульманское просветительство // *Ars Islamica*. В честь Станислава Михайловича Прозорова / под ред. М. Б. Пиотровского и А. К. Аликберова. М.: Восточная литература, 2016.

³ Бобровников В. О. Каяев, А. // *Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь* / под ред. С. М. Прозорова. Т. 1. М.: Восточная литература, 2006; Наврузов А. Р. Али Каяев — последний энциклопедист Дагестана; *Его же*. «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета кавказских джадидов. М., 2012, и др.

Столь же бессмысленно, отталкиваясь от последних в стиле западной советологии в период «холодной войны», прикреплять к нему ярлыки вроде «просветитель» или «мусульманин-большевик»¹, служившие прежде способом реабилитации незаконно репрессированных религиозных мыслителей, но никак не отражавшие их творчества.

Чтобы понять бессмысленность этих ярлыков, основанных на официозных мифах поздней советской историографии, достаточно почитать не прошедшие советской цензуры главы его «Истории гражданской войны», где автор с сарказмом спрашивает себя, что бы в 1930-е гг. ответил ему Махач Дахадаев, клятвенно обещавший, что социалисты гарантируют мусульманам свободу вероисповедания, если бы грабители не убили его в 1918 г. (Стоит при этом вспомнить и то, что Дахадаев и другие дагестанские социалисты в действительности никогда не принадлежали к РКП(б) — их большевизм составляет еще один советский миф). К сожалению, мало кто сегодня читает на азербайджанском и в особенности на лакском в арабской графике. Сами языки эти немало изменились. Можно надеяться, что издание и перевод на русский и другие европейские языки работ Али Каяева еще принесет историкам бывшего имперского советского Востока интересные открытия. Особенно перспективно, как кажется, изучение переписанных им сочинений из личной библиотеки ученого и его корреспонденции в контексте интеллектуальной истории мусульманской индивидуальности².

Заключение

Проведенное исследование показывает необходимость произвести существенную переоценку творчества Али ал-Гумуки (Каяева). Реконструкция его научной биографии позволяет понять значение мусульманского реформаторства для изучения интеллектуальной истории ислама на Северном Кавказе XX в. После того как дважды репрессированный сталинский период Али ал-Гумуки, более известный как Каяев (1878–1943) из Кумуха в Дагестане, был реабилитирован, о нем писали в основном как о политически близком к большевикам публицисте и общественно-политическом деятеле, реже — как о книжнике и собирателе одной из крупнейших в регионе мусульманских библиотек рукописей на арабском и других восточных языках. Пытаясь пересмотреть этот далекий от истины образ, авторы работы обращаются к научному

¹ См., например: *Роцин М. Ю.* Али Каяев — мусульманский просветитель и реформатор Дагестана // *Расы и народы*. Вып. 31. М.: Наука, 2006; *Его же.* Мусульманин-большевик // *НГ-Религия*. 02.06.2004.

² См., например: *Бустанов А., Дородных Д.* Джадидизм как парадигма изучения ислама в Российской империи // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2017. № 3. С. 112–133.

наследию Каяева как мусульманского историка-реформатора. Каяева и его единомышленников из числа читателей газеты «Джаридат Дагистан» и выпускников медресе, которыми он руководил с 1908 г., обычно называют джадидами. Известное под этим именем движение мусульманских реформаторов действительно оказало большое влияние на его взгляды и научное творчество. Он специально изучал труды как российских джадидов, так и реформаторов из Османской империи, со многими из них он был лично знаком и переписывался. Вместе с тем как историк и источниковед он сложился в результате обучения в традиционной мусульманской школе с давней традицией копирования и доработки рукописей на восточных языках. На формирование Каяева как историка-востоковеда также повлияли труды мусульманских историков-реформаторов с Северного Кавказа, прежде всего Бакиханова и Алкадари. Возможно, он воспринял некоторые идеи историописания и из европейской позитивистской научной традиции XIX в., чьи труды он и другие дагестанские улемы первой трети XX в. знали в османских переводах и переложениях. Через ряд своих учеников, прежде всего М.-С. Д. Саидова, Каяев в свою очередь повлиял на становление дагестанской школы академической ориенталистики, надолго определив ее тематический репертуар и круг классических восточных источников. Следует отметить оригинальность историографической концепции ученого. Главную роль в создании Северного Кавказа как региона периферии мусульманского мира он отводил его мусульманским народам как главным акторам истории.

Литература

[Абдулла Омар-оглы.] Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. 1868. Вып. I. Отд. VII. С. 13–64.

Абдуллаев М. А. Общественно-политическая мысль в Дагестане в начале XX в. М.: Наука, 1987. 326 с.

Абдуллаев М., Меджидов Ю. Али Каяев. Жизненный путь, естественно-научные и общественно-политические воззрения. Махачкала: Дагестанское книжное изд-во, 1968. 182 с.

Абдулмаджидов Р. С., Шехмагомедов М. Г. Биографии кумухских ученых-богословов XIX в. в изложении Али ал-Гумуки (Каяева) // Вестник ДНЦ РАН. 2015. № 57. С. 51–60.

Али б. Абд ал-Хамид ал-Гумуки ад-Дагустани. Ал-Хикайат ал-мадийа би-лисан Гази-Гумук. Темир-Хан-Шура: ал-Матба'а ал-исламийа ли-Мухаммад-Мирза Мавраев, 1328/1910. 111 с.

[Али ал-Гумуки.] Тадрис ва-та'лим // Джаридат Дагистан. 1914. № 1. С. 3.

[‘Али ал-Гумуки.] Ма‘лума джаййида // Джаридат Дагистан. 1914. № 44. С. 3–4.

[‘Али ал-Гумуки.] Ал-инкилаб ал-кабира ва-тагйир асас ал-хукм // Джаридат Дагистан. 1917. № 11. С. 1; № 14. С. 1 (на араб. яз.).

[‘Али ал-Гумуки.] КИва ихтилат // Илчи. Июль 1917. № 2. С. 1 (на лак. яз.).

[‘Али ал-Гумуки.] ‘Ала йад ман асламтунна? // Дагистан. 1918. № 6. С. 4 (на араб. яз.).

Бобровников В. О. Каяев, ‘Али // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / под ред. С. М. Прозорова. Т. 1. М.: Восточная литература, 2006. С. 192–194.

Бобровников В. О. Из истории восточной археографии в Дагестане // История, археология, этнография Кавказа. 2018. Т. 14. № 2. С. 119–127.

Бустанов А. Дородных Д. Джадидизм как парадигма изучения ислама в Российской империи // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 112–133.

Бустанов А. К., Кемпер М. Мирасизм в татарской среде: трансформация исламского наследия в мусульманское просветительство // Ars Islamica. В честь Станислава Михайловича Прозорова / под ред. М. Б. Пиотровского и А. К. Аликберова. М.: Восточная литература, 2016. С. 729–745.

Гусейнаев А. Г. Архивные сведения из трех арабских надписях из Кумуха // Источниковедение средневекового Дагестана. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1986. С. 127–133.

Каяев И. А. Край башен — древний Гоор // Современные проблемы сервиса и туризма. 2013. № 3. С. 22–23.

Крачковский И. Ю. Новые рукописи истории Шамиля Мухаммада Тахира ал-Карахи // Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. 1960. Т. VI. М., Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. С. 585–608.

Меджидов Ю. В. Замир Али // Дусшиву. 1966. № 1 (на лак. яз.). С. 27–32.

Меджидов Ю. В. Естественно-научные и философские взгляды Али Каяева: сборник аспирантских работ ДГУ. Махачкала: Изд-во ДГУ, 1966. С. 56–60.

Меджидов Ю. В. Али Каяев о бытии: сборник научных сообщений кафедры философии ДГУ. Махачкала: Изд-во ДГУ, 1967. С. 86–91.

Наврузов А. Р. Али Каяев — последний энциклопедист Дагестана // Дагестанские святыни / сост. и отв. ред. А. Р. Шихсаидов. Кн. 1. Махачкала: Эпоха, 2007. С. 100–110.

Наврузов А. Р. «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета дагестанских джадидов. М.: Изд. дом Марджани, 2012. 240 с.

Роцин М. Ю. Али Каяев — мусульманский просветитель и реформатор Дагестана // Расы и народы. Вып. 31. М.: Наука, 2006. С. 163–169.

Роцин М. Ю. Мусульманин-большевик // НГ-Религия. 02.06.2004. С. 3.

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

Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля / пер. с араб. А. М. Барабанова; предисл. акад. И. Ю. Крачковского. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1941. 21, 311 с.

Шухалиев Ш. Ш., Наврузов А. Р. Из истории жизни и творчества Али Каяева и Сайфулла-кади Башларова: документы и материалы. Махачкала: Rizo-Press. 2018. 202 с.

Said E. W. Orientalism. London: Penguin books, 2003. XXV. 396 p.

References

[Abdulla Omar-oghly]. (1868). Vospominaniia mutalima [A Madrasa Student's Memories]. *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh*. Vol. I (VII). P. 13–64.

Abdullaev M. A. (1987). *Obshchestvenno-politicheskaia mysl' v Dagestane v nachale XX v.* [Social and Political Thought in Dagestan in the Beginning of the 20th century]. Moscow: Nauka. 326 p.

Abdullaev M., Medzhidov Yu. (1968). *Ali Kayaev. Zhiznennyi put', estestvenno-nauchnye i obshchestvenno-politicheskie vozzreniia* [Ali Kayaev: His Life, Scientific, Social and Political Views]. Makhachkala: Dagestanskoe knizhnoe izdatel'stvo. 2nd ed. in 1993. 182 p.

Abdulmadzhidov R. S., Shakhmagomedov M. G. (2015). Biografii kumukhskikh uchenykh-bogoslovov XIX v. v izlozhenii Āli al-Ghumuqi (Kayaev) [Biographies of the 19th-Century Qumukh Theologian Scholars Written by Āli al-Ghumuqi (Kayaev)]. *Vestnik DNTs RAN*. Vol. 57. Pp. 51–60.

Āli b. Ābd al-Khamid al-Ghumuqi al-Daghustani. (1328/1910). *Al-Hikayat al-madiyya bi-lisan Ghazi-Ghumuq* [Stories of the Past in Lak]. Temir-Khan-Shura; al-Matba'a al-islamiyya li-Muhammad Mirza Mavrayuf. 111 p.

[Āli al-Ghumuqi]. (1914). Tadrīs wa-ta'lim [Instruction and Education]. *Jaridat Daghistan*. No. 1. P. 3.

[Āli al-Ghumuqi]. (1914). Ma'luma jayyida [The Best Solution]. *Jaridat Daghistan*. No. 44. Pp. 3–4.

[Āli al-Ghumuqi]. (1917). Al-Inqilab al-kabira wa-taghyir asas al-hukm [The Great Revolution and the Change of Foundations in the State Governance]. *Jaridat Daghistan*. No. 11. P. 1; No. 14. P. 1.

[Āli al-Ghumuqi]. (1917). Kiva ikhtilat [A Pair of Words]. *Ilchi*. 2: 1.

[Āli al-Ghumuqi]. (1918). Āla yad man aslamtunna? [By Whom Were We Islamized?]. *Daghistan*. No. 6. P. 4.

Bobrovnikov V. O. (2006). Kayaev, Āli. [Kayaev, Āli]. S. M. Prozorov (Ed.). *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: entsyklopedicheskii slovar'*. Vol. 1. Pp. 192–194.

Bobrovnikov V. O. (2018). Iz istorii vostochnoi arkheografii v Dagestane [From the History of Oriental Archeography in Dagestan]. *Istoriia, arkheologiiia, etnografiia Kavkaza*. Vol. 14 (2). 2018. Pp. 119–127.

Bustanov A. K., Dorodnykh D. (2017). Dzhadidizm kak paradigma izucheniia islama v Rossiiskoi imperii [Jadidism as the Paradigm for the Study of Islam in the Russian empire]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. No. 3. 2017. Pp. 112–133.

Bustanov A. K., Kemper M. (2016). Mirasizm v tatarskoy srede: transformatsiya islamskogo naslediya v musul'manskoe prosvetitel'stvo [Mirasism among the Tatars: A Transformation of the Islamic Legacy into the Muslim Enlightenment]. M. B. Piotrovsky, A. K. Alikberov (Eds.). *Ars Islamica. V chest' Stanislava Milkhailovicha Prozorova*. Moscow: Vostochnaia literature. Pp. 729–745.

Guseinaev A. G. (1986). Arkhivnye svedeniya iz trekh arabskikh nadpisyakh iz Kumukha [Archival Date on Three Arabic Inscription from Kumukh]. *Istochnikovedenie srednevekovogo Dagestana*. Makhachkala: Dagestanskoe knizhnoe izdatel'stvo. Pp. 127–133.

Kayaev I. A. (2013). Kray bashen — drevniy Goor [The Ancient Goor is Land of Towers]. *Sovremennye problemy servisa i turizma*. Vol. 3. 2013. Pp. 22–23.

Khronika Mukhammada Takhira al-Qarakhi o dagestanskikh voynakh v period Shamilia [Chronicle of Muhammad-Tahir al-Qarakhi about the Dagestani Wars under the Shamil's Rule] (1941). Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 21. 311 p.

Krachkovsky I. Yu. (1960). Novye rukopisi istorii Shamilia Mukhammada Takhira al-Qarakhi [The New Manuscripts of the Shamil's History by Muhammad Takhir al-Qarakhi]. Krachkovsky I. Yu. *Izbrannye sochineniia*. Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. Vol. VI. Pp. 585–608.

Medzhidov Yu.V. (1966). Zamir Ali [Damir 'Ali]. *Dusshivu*. Vol. 1. Pp. 27–32. (In Lak).

Medzhidov Yu.V. (1966). Estestvenno-nauchnye i filosofskie vzglyady Ali Kayaeva [Natural-Scientific and Philosophic Views of Ali Kayaev]. *Sbornik aspirantskikh rabot DGU*. Makhachkala: Izdatel'stvo DGU. Pp. 56–60.

Medzhidov Yu.V. (1967). Ali Kayaev o bytii [Ali Kayaev on the Objective Reality]. *Sbornik nauchnykh soobshchenii kafedry filosofii DGU*. Makhachkala: Izd-vo DGU. Pp. 86–91.

Navruzov A. R. (2007). Ali Kayaev as the Latest Encyclopaedist in Dagestan [Ali Kayaev — poslednii entsiklopedist Dagestana]. Shikhsaidov A. R. (Ed.). *Dagestanskii svyatyni*. Book 1. Makhachkala: Epokha. Pp. 100–110.

Navruzov A. R. (2012). *"Dzharidat Daghistan" araboyazychnaia gazeta dagestanskikh shhadidov* [Jaridat Daghistan as the Arabic-Speaking Newspaper of the Dagestani Jadid Reformers]. 240 p.

Roshchin M. Yu. (02.06.2004). Musul'manin-bol'shevik [A Muslim Bolshevik]. *NG-Religii*. P. 3.

Roshchin M. Yu. (2006). Ali Kayaev — musul'manskii prosvetitel' i reformator Dagestana [Ali Kayaev as Muslim Enlightener and Reformer in Dagestan]. *Rasy i narody*. Vol. 31. Pp. 163–169.

Said E. W. (2003). *Orientalism*. London: Penguin books. XXV. 396 p.

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

Shikhaliev Sh. Sh., Shekhmagomedov M. G. (2018). *Iz istorii zhizni i tvorchestva Ali Kayaeva i Sayfulla-qadi Bashlarova: dokumenty i materialy* [From the Life and Works Story of Ali Kayaev and Sayfulla-qadi Bashlarov: Documents and Materials]. Makhachkala: Rizo-Press. 202 p.

'ALI AL-GHUMUQI (KAYAEV) AS THE HISTORIAN OF CAUCASUS MUSLIM PEOPLES

Abstract. The paper is an attempt at writing of the new conceptual biography of a renowned Muslim reformist leader in late tsarist and early Soviet Caucasus. After 'Ali al-Ghumuqi more known under the name of Kayaev (1878–1943) from the Dagestani village of Ghumuq fell the victim of the Stalinist political repressions and then was gradually rehabilitated, historians often presented him a leftist journalist and politician close to the Bolsheviks, sometimes also a bibliophile who collected one of the largest private libraries of Muslim Oriental manuscripts and documents. Seriously revising this not very correct image the authors of this article investigate rather his academic research activities that allow rethinking Kayaev as a Muslim historian revisionist. The focus is made on his Oriental source studies that traced the future development of the famous Dagestani school of academic Oriental studies in the twentieth century, as well as on Kayaev's original treatment of Muslim historiography he considered through the lenses of Muslim peoples' development as principal historical actors.

Key words: historiography and source studies of Islam, Oriental studies, Muslim reformers, Dagestan, Egypt.

Vladimir O. BOBROVNIKOV,

Cand. Sci. (Hist.), research fellow, Research Laboratory for Analysis and Modeling of Social Processes, Saint Petersburg State University (11, Universitetskaya emb., St. Petersburg, 199034, Russia);
Department of Central Asia, Caucasus and the Volga-Ural region,
Institute for Oriental Studies of Russian Academy of Sciences
(12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation);
E-mail: vladimir_bobrovn@mail.ru

Mikdad I. KAYAEV,

student, faculty of history, Dagestan State University
(8, Korkmasova Str., Makhachkala, Republic of Dagestan, 367008, Russian Federation);
E-mail: mikdad.kayaev@yandex.ru







А. О. Никитичева

Институт общей профессиональной подготовки, г. Москва

РУССКИЕ МУСУЛЬМАНЕ ПОДМОСКОВЬЯ: АСПЕКТЫ САМОПОНИМАНИЯ И РОЛЬ В ОБЩИНАХ

НИКИТИЧЕВА Алена Олеговна,

ассистент кафедры истории (№52) Центра гуманитарных исследований
и технологий Института общей профессиональной подготовки (52)
(115409, Россия, г. Москва, Каширское шоссе, д. 31).

E-mail: alengus@list.ru

Аннотация. В статье рассматривается положение современных мусульман, русских по происхождению, в мусульманских общинах Подмосковья. В начале статьи кратко излагается история становления используемой терминологии, приводятся смежные понятия и смысловые контексты. Автор обращает внимание на недостаточную освещенность темы в научной литературе при довольно высоком уровне интереса к ней в публицистике, а также на наличие различного рода стереотипов, которые требуют экспертной оценки.

На основе полевых материалов автора (включенное наблюдение, интервью), собранных в Московской области в 2014–20 гг., анализируются причины перехода русских в ислам и их взгляды на родную этническую традицию в её соотношении с религиозной идентичностью. Результаты полевых наблюдений сопоставляются с данными исследователей, которые изучают русских мусульман, живущих в других регионах. Делается вывод о высоком уровне ожиданий русских мусульман от просветительской работы лидеров

религиозных организаций мусульман Московской области, о потребности в новых образовательных центрах по изучению основ ислама.

Отмечаются перспективы дальнейших исследований, среди которых важное место занимает изучение потенциала русских мусульман в актуализации межкультурного диалога в Московской области, трансляции верифицируемой информации об исламе в регионе среди немусульман.

Ключевые слова: неофиты, новообращённые, этнические мусульмане, русские мусульмане, Подмоскowie.

Для цитирования: Никитичева А. О. Русские мусульмане Подмоскowie: аспекты самопонимания и роль в общинах // Ислам в современном мире, 2020; 3: 145-164;

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-145-164

Статья поступила в редакцию: 14.06.2020

Статья принята к публикации: 19.08.2020

Изучению феномена ассоциативной связи этнического и религиозного самосознания нередко посвящены публикации специалистов, которые занимаются исследованиями идентичности жителей России¹. В связи с этим весьма интересным с культурологической, антропологической и религиоведческой точек зрения представляется приход в ислам людей, которые изначально не были воспитаны в мусульманской традиции. В то же время само это явление видится недостаточно хорошо изученным. Несмотря на то, что отдельные яркие работы помогают составить некоторое представление о взглядах русских мусульман², на наш взгляд, ощущается недостаток в исследованиях по конкретным общинам и, в частности, по общинам Московского региона, имеющего особое значение в контексте изучения данной проблемы. Это важно, потому что Москва стала одним из ключевых центров формирования мнений современных российских мусульман, а Подмоскowie выступает территорией реализации современных, характерных для поликультурного мегаполиса начала XXI в. подходов к служению. Забегая вперёд, отметим, что изучение конверсии в ислам в Подмосковном регионе позволяет

¹ См., например: Религия в российском обществе. Традиционные религиозные и либеральные взгляды / под ред. М. В. Романова и В. В. Степанова. М.: Общественная палата РФ, 2012. 98 с.

² Например, см.: Излученко Т. В. Русские мусульмане: радикализация религиозных взглядов в исламе // Исламоведение. 2014. № 2. С. 26–31.

на частных, но достаточно массовых примерах¹ опровергнуть живучий стереотип, связанный с характеристикой русских мусульман как людей, не имевших до принятия ислама отношения к религии. Тем не менее важно указать, что настоящая работа не носит исчерпывающего характера.

В рамках данной статьи рассмотрены материалы интервью, в которых представлены ответы респондентов на вопросы о регулярности посещения мечети или молитвенного дома (и возможности такого посещения из-за рабочего графика), рассказы о впечатлениях по поводу конкретной общины (об имаме, об образовательной деятельности, о прихожанах — представителях разных народов), о деятельности респондента в рамках общины, планах его духовного совершенствования (совершении хаджжа и т. п.). Если респондент был открыт для разговора о своей личной истории прихода в ислам, то специально разбирались причины этого шага; обстановка в семье до и после обсуждаемого события; ожидания, с которыми было связано принятия ислама; отношения со знакомыми и коллегами; практика исповедания ислама в повседневной жизни, а также интерес респондента к получению новой информации об исламе.

К вопросу о формировании концепта «русские мусульмане»

Термин «русские мусульмане» в настоящее время на слуху, он часто употребляется как в официальных информационных источниках, так и самими мусульманами в интервью и частных разговорах. Прежде чем приступить к анализу такого интересного и малоизученного явления, как формирование в России социальной группы мусульман славянского происхождения — людей, добровольно и осознанно сменивших религиозное исповедание, представляется необходимым обосновать оправданность существования самого этого термина.

Понятие «русские мусульмане» впервые употребляется в литературе ещё в России конца XIX в. Так, одна из самых известных работ того периода связана с именем Исмаила Гаспринского, который писал: «Должны ли русские и русские мусульмане жить рядом на одной земле, под одним законом, как случайные спутники, соседи, или между ними следует развить более близкие родственные отношения, как между детьми великой семьи народов нашего обширного великого

¹ Полевой материал автора получен в результате наблюдений и интервью, которые ведутся с 2014 г. по настоящее время; помимо остальных представителей мусульманских общин, именно русских мусульман опрошено пятнадцать человек, в том числе с применением глубинного интервью.

отечества?..» и далее: «Рождаясь и живя в России, под охраной и покровительством общегосударственных законов, неся, наравне со всеми, общие обязанности и повинности, русские мусульмане исполняют свой долг как верноподданные граждане России»¹. В целом в этом очерке прослеживается противопоставление категорий «русские мусульмане» и «коренные русские», мысль о необходимости европейского просвещения, о больших перспективах добрососедства, но не о возможности перехода русских в ислам.

Таким образом, это понятие обозначало полиэтническую и поликультурную общность мусульман Российской империи (то, что по-английски будет называться Muslims of Russia). Факты принятия ислама русскими, по причине серьезных правовых последствий этого решения, упоминались крайне редко.

Новое же значение термина, который возродился в общественном пространстве в начале 2000-х гг. и употреблялся главным образом в публицистике², указывало уже на «мусульман-русских» (ср. Russian Muslims). Именно тогда проявился конфессионально-центристский ревизионистский взгляд на историю России, в рамках которого различные исторические личности рассматривались как последователи, в частности, ислама. Этот подход к рассмотрению истории популярен до сих пор³ и в некоторых конкретных ситуациях может стать основанием верификации и обновления исторического знания, но чаще — порождает псевдоисторические мифы, которые находят своих сторонников.

В данной работе мы употребляем термин «русские мусульмане» в современном значении, т. е., говоря о русских мусульманах, мы имеем в виду современных русских, осознанно принявших ислам и проживающих, в частности, в Московской области. Поскольку в среде русских/русскоязычных мусульман Московского региона сложилось комплементарное отношение к термину «русские мусульмане», его употребление в отношении их представляется академически корректным, невзирая на некоторый идейный шлейф, который сопутствует этому термину в Новейшей истории.

Однако следует заметить, что многие русские мусульмане считают свое положение обособленным и не ощущают причастности к некоей общности русских мусульман. Поэтому важно сделать предварительное уточнение: в настоящий момент нельзя говорить о том, что в России (и в Подмосковье, в частности) сформировалась устойчивая

¹ Цит. по: *Гаспринский И.* Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь: Тип. Спиро, 1881. С. 5, 13.

² Например, *Нелюбов И.* «Русские мусульмане»: еще один «религиозно-технологический» проект? Станет ли «русский ислам» нормой? // Портал-Credo.Ru. 2004. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=comment&id=508>

³ Например, в статье: «Русские мусульмане» // «Медина. Интернет-Академия». [Электронный ресурс] // URL: <https://medinaschool.org/library/obshestvo/istoriya-islama/russkie-musulmane>

этнорелигиозная группа русских мусульман, обладающая групповой идентичностью и осознающая свои границы. Попытки ее создания на примере Национальной организации русских мусульман, как отмечают эксперты, не увенчались успехом¹. Вероятно, у русских мусульман нет в этом потребности, поскольку религиозное самосознание остается для них более значимым.

Смежными с концептом «русские мусульмане» выступают, вероятно, следующие понятия:

- «новые мусульмане» — полисемантический термин, который используется и в контексте нового этапа развития религиозности среди этнических мусульман, и в контексте принятия ислама другими, и при рассмотрении миграционных процессов².
- «новообращенные» — один из самых распространенных терминов среди руководителей общин мусульман. Объективные сложности его употребления связаны с тем, что новообращенным может быть и представитель любого другого народа, а сам русский мусульманин, хоть и не происходит из мусульманской семьи, может исповедовать ислам достаточно долго, чтобы уже не считаться новообращенным.
- «неофиты» — менее популярный термин в речевой практике мусульман Подмоскovie, но близкий по значению и особенностям употребления к предыдущему.
- «конвертиты» — также многозначный термин, подробно изученный и описанный во многих работах специалистов по психологии религии еще в XIX в. Среди публикаций последних лет, имевших отношение к религиозной конверсии в России, выделяется работа 2013 г., предлагавшая гипотезу³, согласно которой религиозная конверсия является частным случаем трансформации личности, опосредованной изменением системы смыслов. Основными признаками религиозной конверсии в рамках этой гипотезы называются следующие составляющие в описании религиозного опыта: «обретение веры как переломный момент в жизни; высокая степень значимости данного момента в контексте всей жизни; рефлексия изменений в жизни, произошедших вследствие конверсии»⁴.

¹ Макаров Д. В., Мухаматов Р. М. Национальная организация русских мусульман // Ислам в Москве: энциклопедический словарь / коллект. автор.; сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2008. С. 181.

² На миграционный аспект обращали внимание Д. А. Опарин и М. А. Сафаров («В мечетях теперь звучит русский язык» // «Газета.Ру». 03.10.2014. [Электронный ресурс] // URL: https://www.gazeta.ru/comments/2014/10/02_a_6245221.shtml)

³ Буланова И. С. Смысловое содержание религиозной конверсии // Религиоведение. 2013. № 4. С. 132.

⁴ Там же. С. 133.

- «мусульмане славянского происхождения» — довольно корректный термин для обобщающих работ в случае, если важно учесть и неоднородность большой этнической общности, и сложность ее этногенеза. Распространен в публицистике¹.
- «новые русские мусульмане» — термин, популярный в основном в публицистике; связан с рядом негативно окрашенных тем, активно использовался в первом десятилетии 2000-х гг., когда, по мнению самих мусульман, стояла сомнительная задача «противопоставить новых русских мусульман представителям традиционно исламских народов»².

Для социальной антропологии аспект кризисного, переходного положения неофита важен, но он не может оставаться единственным либо доминирующим. Далеко не все неофиты находятся в состоянии кризиса. Материал полевой работы позволяет с уверенностью отметить невысокую вовлеченность мусульман из числа русских в социально опасные организации, идентифицирующие себя как религиозно ориентированные. В контексте Московского региона можно привести примеры интереса к течениям в исламе, не характерным для российских мусульман (в некоторых городах в прошлые годы), — но как сюжеты отдельных судеб, а не как тенденция и тем более не как черта исключительно русских мусульман. В настоящее время темой обращения русских в ислам (особенно в контексте принятия этого решения женщинами) занимается в числе прочих голландская исследовательница Ева Рохар (Eva Rogaar), которая тоже отрицает массовое обращение русских конвертитов к радикальным идеям³.

Вопрос изучения жизни и мировоззренческих установок мусульман, происходящих из народов, традиционно ассоциируемых с иными религиозными традициями, чем ислам, неизбежен при описании поликультурных урбанизированных общин мусульман современности. Взгляд антрополога может оказаться здесь весьма подходящим для выявления разных сторон жизни общины и разных смысловых полей её репрезентации в обществе. Так, именно антропологический подход, основанный на интервьюировании, включённом наблюдении, фиксации особенностей обрядового поведения, может результативно помочь в выяснении причин прихода в ислам, различий между делающими этот выбор мужчинами и женщинами и универсальных поведенческих паттернов неофитов в разных религиях. Одним из важных аспектов представляется описание процесса взаимного

¹ Славянское население продолжают вовлекать в ислам — эксперт // REGNUM. 25.07.2011 [Электронный ресурс] // URL: <https://regnum.ru/news/polit/1428662.html>

² Макаров Д. В., Мухаматов Р. М. Национальная организация русских мусульман. С. 180–181.

³ Сафиуллина К. Ева Рораар: Русский ислам интеллектуален // IslamNews. 12.11.2014. [Электронный ресурс] // URL: <https://islamnews.ru/news-440439.html>

принятия нового мусульманина и общины, а также отношение родственников-немусульман к его выбору в пользу ислама.

На данном этапе исследования невозможно представить точные статистические данные ни о реальной численности мусульман (хотя первый заместитель председателя ДУМ РФ, председатель ДУМ МО¹ муфтий Рушан Аббясов с уверенностью говорит о 10% от населения Подмосковья), ни о количестве русских мусульман. Несмотря на то что, по оценкам лидеров изучаемых общин, новообращенные из числа русских составляют всегда крайне малую часть этих общин, их роль как людей, совместивших в своем мировоззрении различные по происхождению культуры, представляется особенно важной, поскольку открывает перспективы для качественно иного диалога между этими культурами. Стоит также сказать, что руководители мусульманских общин отмечают, как правило, слабое, но стабильное увеличение в них числа новообращенных, при этом речь идет о самостоятельном выборе.

Известны примерные демографические данные относительно русских мусульман Московской области, приводимые лидерами общин. Помимо прочего, они указывают, что среди новообращенных много взрослых, экономически активных людей обоих полов, многие из них имеют высшее образование и постоянную работу.

Этничность и религия для русских мусульман

Понимание специфики этнической культуры русских и религиозных традиций мусульман, а также особенностей культуры народов, традиционно связанных с исламом, может быть достигнуто через осмысление специфики отдельных городов Подмосковья и приводить к разным социально значимым выводам. Так, в ряде городов (главным образом в восточной части области) наблюдается укоренившаяся и признанная в общественном сознании веротерпимость, осознание ценности этнорелигиозного разнообразия. В других городах, к сожалению, присутствует охранительная модель восприятия «своих», однозначное представление о «коренном» населении, часто связанное с понятными экономическими трудностями и необходимостью соревновательных отношений внутри города. В итоге сохраняется известное недоверие ко многим культурам, отличным от привычной. В отдельных случаях это выражается в неприятии идеи строительства мечети, подозрительности по

¹ Централизованная религиозная организация Духовное управление мусульман Московской области.

отношению к мусульманам. Конечно, только позитивный опыт регулярного личного общения и просветительская работа могут изменить такую ситуацию. В связи с этим возможности развития межкультурного диалога, в котором своего рода медиаторами могут выступить русские мусульмане, видятся весьма перспективными.

Среди прочих задач представляется важным проследить отношение к этнической культуре разных народов. Здесь, вероятно, свое влияние оказывает многовековое развитие традиции ислама в России, наличие значимых локальных богословских школ, которые представлены и в Подмоскowie. Действительно, многие лидеры мусульманских общин Московского региона являются наследниками традиции нижегородских, пензенских татар, а также татар других регионов, при этом продолжают в своем служении ориентироваться на достижения татарских богословов. Рассмотрение концепта российского мусульманства с акцентом именно на российскую, а не русскую общность актуализировалось на протяжении последних десятилетий, причем одна из обзорных работ на эту тему была представлена Д. В. Мухетдиновым еще в 2015 г. В ней было справедливо сказано о некорректности использования термина «русское мусульманство» в случае, когда он применяется для обозначения традиции мусульман всей России: «Ислам не может быть русским, арабским, татарским или турецким; Ислам един, поскольку это универсальное послание, дарованное Аллахом всем народам. Однако верно то, что, попадая на определенную социокультурную почву, Ислам приспособляется к ней и дает оригинальные ростки»¹.

При рассмотрении образа жизни и взглядов мусульман, этнических русских, представляется важным обратить внимание на следующие моменты. Например, характер рефлексии на тему этнической идентичности. Понятно, что с точки зрения исламского богословия этническая принадлежность не может и не должна служить отличительным признаком внутри общины, как указывал Д. В. Мухетдинов, «...между принадлежностью к реальной умме и признанием собственной этничности нет противоречия»². Важно проследить, насколько принимают данную позицию сами русские мусульмане.

Примечательно, что иногда новообращенные мусульмане, в том числе из числа русских, на начальном этапе духовного становления в исламе могут весьма кардинально менять свою повседневную жизнь. Когда классические показатели этнографической материальной культуры — такие, как пища, одежда, жилище, — подвергаются серьезному пересмотру.

¹ Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации // Россия и мусульманский мир: науч. — инф. бюллетень. 2015. № 6(276). С. 33.

² Там же, С. 54.

Между тем один из опрошенных в ходе исследования русских мусульман, проживающий в Подмоскowie, полагает, что ошибка некоторых русских единовeрцев заключается как раз в том, что они пытаются стать причастными иной этнической культуре, причем скорее внешне, чем внутренне. Однако ислам не требует от них отказа от прежних культурных норм: «...не надо сожалеть: “почему я не чеченцем родился или дагестанцем”. Ты родился русским, у тебя своя культура, вот и гордись своей культурой. Иногда смотришь на русских мусульман — они сразу пакистанскую одежду надевают, шапочку, по городу ходят [смеется], чтобы показать свою приверженность этой религии. Это немного поверхностные действия [...]

Поэтому здесь ни в коем случае не стоит что-то менять [в быту слишком сильно], дома сразу низкие столы ставить, ковры стелить — зачем? У нас богатая культура русская, надо дорожить этим, следовать своей культуре». [...] «человеку навязывается мнение, что ислам — это религия определенных народностей. Поэтому волей-неволей человек применяет этот шаблон»¹.

Потребность в сохранении среди этнических русских прежнего быта даже после принятия ими ислама представляется довольно интересной характеристикой этих конвертитов. Разработка идей комплементарности этнических традиций русских и обрядовых и культурных элементов ислама может стать новым этапом развития межкультурного диалога, а также позволит снизить возможный уровень претензий представителей разных наций друг к другу.

Роль знаний и коммуникаций

В России, по свидетельствам экспертов², ислам приходит в жизнь человека, воспитанного в отличной от него традиции, в результате личного выбора и направленного интереса. Миссионерской работы религиозные организации мусульман страны среди русских не ведут.

В процессе полевой работы в Подмоскowie в 2014–2020 гг. сложилось устойчивое понимание, что русским мусульманам в данном регионе (и, вероятно, за его пределами) свойственно стремление к постоянному пополнению новых знаний об исламе. Например, одна из русских мусульманок при ответе на вопрос об изменениях в общине, куда она регулярно приходит, среди прочих тем выбрала именно вопрос образования:

¹ ПМА-2020: интервью с Михаилом Татаренко.

² Богдановская И. М., Королева Н. Н., Богдановская А. Б. Религиозные ориентации русских мусульман в современном мегаполисе // Вестник Псковского государственного университета. 2017. № 5. С. 130.

«Я сюда второй год хожу, таких существенных изменений, конечно, нет, но, на мой взгляд... Для меня стало лучше то, что у нас прибавилось преподавателей. У нас один был преподаватель, который в том году преподавал и фикх, и таджвид, и тафсир — у нас вот три предмета. А теперь у нас уже преподаватель, который отдельно преподает сиру и фикх. И еще отдельный преподает таджвид — то есть стало больше преподавателей, и уже стало намного проще», — то же она говорила и о других русских мусульманах: «Еще у нас приходит одна русская сестра, она была раньше христианка, потом, по стечению обстоятельств, приняла ислам, и муж ее принял, они тоже каждое воскресенье сюда приходят [для получения исламских знаний на курсах в молитвенном доме. — Примеч. А. Г.] и детишек сюда еще приводят»¹.

Базовый уровень образования русских мусульман, как правило, высок, они готовы к восприятию информации сложной, требующей рефлексии и доказательной базы. Важно понимать, какие источники информации и как используют современные русские мусульмане, что, безусловно, нельзя рассматривать вне интереса к образованию и самообразованию мусульман вообще.

Один из ведущих специалистов по антропологии ислама Дж. Боуэн полагает, что с приходом нового исторического этапа, связанного с глобализацией, среди мусульман разных стран произошла перемена в понимании своей религии. Изменения, как считает Боуэн, связаны с распространением печатного слова и современных коммуникаций. Дело в том, что ранее для самих мусульман (в регионах, где работал антрополог) изучение их религии было в большей степени фрагментарным, затрагивало отдельные сюжеты истории религии, юриспруденции и рекомендации относительно повседневной жизни. Однако в наше время по разным причинам повсеместно стали доступны труды, в которых ислам объясняется как система².

Идея Дж. Боуэна состоит в том, что сегодня понимание религии мусульманами изменяется не только в регионах условной «демократизации образования», но и в странах исторического распространения ислама, где религиозность долгое время воспринималась как данность, а вопросы о целостной системе исламского знания ранее не были актуальными. Мы можем высказать свои соображения по этому поводу, учитывая, что Россия — одна из стран, где ислам представлен традиционно³. Согласно приведенной логике запрос на системные

¹ ПМА-2017: интервью: г. Подольск (ж., русская, 30–45).

² Bowen, John R. A New Anthropology of Islam. Cambridge University Press, 2012. P. 32–34.

³ Важно учитывать, что в данной статье представлены исследования, которые проводились не в регионе, который считается территорией традиционного распространения ислама. Подмосковье по характеру отношения местного поликультурного населения к исламу остается территорией различных мнений и опыта взаимодействия.

знания о религии здесь будет только усиливаться по мере развития технологий, более того — удовлетворить этот запрос с помощью доступа к международным базам данных, переводных книг (независимо от региональной мусульманской богословской традиции) будет все проще и быстрее. Это особенно важно учитывать, имея в виду новообращенных, поскольку у них, как правило, нет ощущения причастности к локальной традиции ислама. Приобретенные ими знания не становятся дополнением к полученной в семье «базе», а скорее всего связаны с новым опытом, определяющим отношение к религии на долгие годы.

Таким образом, доступность новых текстов, систематизация знания о религии, по-видимому, могут способствовать стиранию региональных границ. Вероятно, это влияние не только глобализации самой по себе, — обновление знаний с помощью новых технологий стало необходимостью для успешной социальной жизни. Кроме того, новые возможности коммуникации, безусловно, меняют смыслы внутри локальных общин. Татары Подмосковья родом из Поволжья уже не только выступают носителями ислама, традиционного для региона их исхода, но и становятся учениками дагестанских суфийских устазов, а дети русских мусульман интересуются видеолекциями об исламе на английском языке. Новые граждане России, с которыми общаются русские неофиты-мусульмане, могут высказывать свои интерпретации социально значимых событий и решения религиозных вопросов. При таком разнообразии дискурсивных полей особенно важно значение лидера сообщества. Данные по Московской области показывают, что русские мусульмане становятся вполне авторитетными имамами, руководителями подмосковных религиозных организаций мусульман. По-видимому, следует избегать упрощенного понимания этих процессов, необходимо учитывать широту социальных связей и доступность информации.

Сведение и систематизация информации, популярной среди русских мусульман Подмосковья и других регионов, — отдельная задача для будущих исследований, важная в контексте формирования ментальности новообращенных мусульман. Учитывая, что часто они являются людьми с высшим образованием (а также с опытом осознанного исповедания христианства), со знанием иностранных языков и высоким уровнем владения современными техническими средствами, было бы ошибочным предполагать, что информацию образовательного характера об исламе русские мусульмане получают только на примечетских курсах. Тем не менее роль имама как лидера общины, роль преподавателей курсов особенно важны для новообращенных. Именно от них зависит создание доверительной обстановки в общине, гармоничное и системное формирование знаний об исламе у каждого

новообращенного. Но имамам и преподавателям действительно придется соревноваться с теми лидерами мнений, которые ведут информационную работу в удаленном формате.

Многие респонденты отметили, что крайне заинтересованы в открытии новых образовательных центров, в которых можно было бы получать новые знания о религии.

Среди современных авторов книг об исламе русские мусульмане особенно выделяют Шамиля Аляутдинова, книги которого, после Корана и Сунны, становятся для них подчас настольными книгами. В беседе один из русских мусульман Подмосковья рассказывал о влиянии на него книг Аляутдинова: *«Знакомство с исламом происходило через его первые книги. Просто, когда я был христианином, у меня тяга к Всевышнему, тяга к поклонению, вера всегда с детства были. Я помню, у меня рядом со школой был книжный магазин <...> я когда учился во втором, в третьем классе, домой шел, заходил, покупал книги, например, «Закон Божий»... Такая тяга была. Я приходил домой, открывал, читал — не понимал, что там написано, но все равно мне было интересно — вера. Потом в христианстве я тринадцать лет занимался исследованием Библии. Я ездил в своем регионе с докладами выступал, очень активно занимался. Не то, что сейчас, как большинство говорит: «Я верующий», — а во что верит, он не может даже сформулировать. А здесь именно исследовал Священное Писание очень глубоко. И это исследование шаг за шагом и привело меня к исламу. Прежде чем принять ислам, как я думал, надо же познакомиться, просто так на эмоциях — это неправильно, это серьезный шаг. Когда у меня появилось желание больше узнать об исламе, то первые книги я... прочитал Шамиля Аляутдинова. Месяца два где-то я читал книги, потом пришел в мечеть, произнес шахаду, принял ислам»¹.*

На начальных этапах исследования предполагалось также проверить гипотезу о популярности информационных порталов и аккаунтов в социальных сетях представителей различных муфтиятов России, работающих в регионах традиционного распространения ислама. Интересно отметить, что общение в социальных сетях, изучение актуальных рекомендаций, обращение к рубрике «айат дня» имеют исключительную важность в повседневной жизни современного мусульманина, более того — публикации из любых регионов абсолютно доступны мусульманам Подмосковья. Однако на данном этапе исследования не подтверждается, что информационное поле других регионов может как-то серьезно влиять на сознание мусульман Московского региона. Прихожане подмосковных мечетей подписываются на аккаунты тех же имамов, с которыми они встречаются во время джума-намаза.

¹ ПМА-2020: интервью с Михаилом Татаренко.

Приход русских в ислам — объяснительные модели причин и изменений в жизни

При объяснении причин обращения в ислам русских жителей Подмоскovie приходится сталкиваться с несколькими распространенными суждениями. Среди таковых, свидетельствующих скорее об «инерции мышления», чем о вдумчивом понимании тенденций, есть мнение о том, что русскими мусульманами становятся в основном девушки и женщины, которым переход в ислам позволяет решить проблему замужества. Они могут проникнуться идеями ислама, но в главном их ментальность не претерпевает серьезных изменений. Почему мы считаем это утверждение спорным?

Сразу оговоримся, что не полагаем его полностью ложным — мы не будем отрицать наличие людей, сделавших свой выбор из-за желания вступить в брак. Но важно понимать, что статистика таких случаев не ведется, поэтому мы по крайней мере не можем утверждать, что эта причина обращения в ислам доминирует среди других.

Кроме того, как говорилось выше, религиозные поиски и выбор иноконфессионального по рождению спутника жизни не исключают друг друга, а для выяснения конкретного соотношения этих переменных почти всегда требуется специальное исследование.

И, наконец, полевые наблюдения все чаще опровергают данное мнение. Посчитать количественное соотношение русских женщин и мужчин, осознанно принявших ислам в Московской области, — задача, которую еще предстоит выполнить. Но даже если выяснится, что женщин больше, их аргументация, судя по многочисленным беседам, окажется совсем иной, чем прагматичное желание вступить в брак и избежать тем самым конфликтов с кровными родственниками.

Осознанное желание принять ислам этнические русские в Подмоскovie объясняют следующими фразами:

«Я поняла, что это истина».

«Я не перешел из христианства в ислам, я просто уверовал».

«У меня не было ответа, но теперь я его нашел».

«Я понял, что ислам — это решение всего».

«Интерес был сначала, потому что вокруг много говорили про ислам. Правда, в основном это плохие были ассоциации. Но я тогда подумал, что, наверное, все совсем не так, у меня не было негативного отношения. Потом время прошло, были проблемы, и случайно, через людей, я познакомился с женщиной, которая мне помогла. Она рассказывала про Коран, про ислам... Так я и понял, что это мне близко (...) Я еще официально не произнес шахаду, но готовлюсь».

«Почему принял ислам — это странный вопрос. Здесь братья меня такое не спросят. Ислам — это истина. Всевышний дал мне это понять»¹.

¹ ПМА-2016–2019.

Стоит отметить, что эти данные соответствуют результатам исследования И. М. Богдановской, Н. Н. Королевой, А. Б. Богдановской (среди русских мусульман младшего поколения в Санкт-Петербурге), которые провели опрос на похожую тему и в аспекте причин прихода в ислам в 30% случаев получили ответ «признание Истины этой религии»¹.

Кроме того, в рамках интервью соблюдающие² мусульмане отмечают, что действительно осознанно произносили слова шахады. По свидетельству некоторых подмосковных имамов, число русских, принимающих ислам (как женщин, так и мужчин), небольшое — примерное от 5 до 18–20 человек в год в крупных общинах; по годам иногда отмечаются небольшие колебания. О желающих выйти из ислама не сообщается, никаких санкций для людей, принявших такое решение, в официальных подмосковных общинах не предусмотрено.

Личные качества русских жителей Подмосковья, принявших ислам, на настоящем этапе исследования трудно классифицировать, поскольку полученные данные представляют собой скорее совокупность ярких, трудно сопоставимых примеров. Общей чертой для некоторых из них является, пожалуй, нежелание афишировать свой выбор, избегание общения с журналистами и исследователями-антропологами. Поэтому беседы с такими членами общин часто проходили незапланированно, были краткими. В других случаях человек, узнавая о присутствии исследователя, избегал формального интервью, но мог сам пойти на короткий контакт, используя его для своего рода манифестации, чтобы сказать несколько ярких фраз, которые, вероятно, должны были развеять возможные мифы и стереотипы о его единоверцах из числа русских. Обычно акцент делался на добровольном выборе религии, ощущении правильного пути, благих намерениях, открытости мусульманской общины, непричастности к каким-либо радикальным течениям. В случае долгой беседы (интервью по заранее оговоренному плану) манифестация переставала быть задачей респондента.

Для некоторых русских мусульман, с которыми удалось пообщаться, была характерна критика аспектов их собственной жизни и межличностных отношений, не связанных с исламом либо предшествующих их приходу в ислам. При этом критика могла быть направлена в целом на распространённый в современном обществе образ жизни, а не конкретно на «атеистическое» или «христианское» общество. Так,

¹ Богдановская И. М., Королева Н. Н., Богдановская А. Б. Религиозные ориентации русских мусульман в современном мегаполисе. С. 131.

² Данный термин широко распространен в повседневных нарративах мусульман и обозначает высоконравственного человека, в максимально доступной ему степени живущего по правилам ислама. Понятие часто противопоставляется обозначению «этнический мусульманин», но эти термины не являются взаимоисключающими. В этом смысле «соблюдающий», как представляется, прикладывает больше усилий на пути духовного развития и поклонения, чем просто рожденный в традиции мусульман.

активно высказывалось личное несогласие с закрытостью людей (немусульман), с тем, что они избегают общения с родственниками и соседями; со склонностью к праздности, алкоголизму, расточительности и обману, якобы свойственным русским (либо «немусульманам», либо просто «местным»).

При этом указывалось, что всех этих общественных пороков можно избежать, если воспитывать людей по нормам ислама, поскольку именно эта религия, как подчеркивали респонденты, позволяет человеку стать социально сознательным, трудолюбивым, внимательным, морально ответственным.

Однако вероятно, что такое мнение не представляет собой центральную мировоззренческую характеристику русского конвертита в исламе. Имам одного из подмосковных городов указывал, что вероятное сожаление о прошлом опыте у новообращенного мусульманина может присутствовать, но лишь в первый период его духовного становления как мусульманина. С точки зрения имама, это происходит потому, что человек испытывает сильные эмоции, связанные с новым опытом.

Имамы подмосковных общин регулярно встречаются с прихожанами, в том числе неофитами, и отмечают исключительную важность просветительской работы в мусульманских общинах, поскольку, как мы уже указывали, новообращенные испытывают явную потребность в новых знаниях о религии. Вместе с тем, по мнению некоторых респондентов, *«у новообращенных мусульман есть проблема в том, что они пытаются приобретать знания самостоятельно. Мы знаем, что это большой недостаток. То есть когда тебя ведут, когда ты в колледже учишься, в институте — там есть определенная программа, академический подход. А здесь, когда люди начинают самостоятельно изучать — тут начинаются проблемы»*¹.

Участие русских мусульман в жизни общин на данный момент многими руководителями общин оценивается как активное. Даже если по причине рабочего графика им не удастся регулярно присутствовать на джума-намазе, они проявляют активный интерес к мероприятиям, благотворительным акциям, образовательной деятельности местной религиозной общины. В период месяца рамадан они стараются присутствовать на ифтахрах, являются желанными гостями на встречах, которые организуют представители этнических объединений: *«...русские — не только мужчины, но и женщины — отличаются активностью в поклонении. Русская девушка, насколько я знаю сестер, после принятия ислама она сразу покрытая, сразу начинает соблюдать все нормы ислама, ходит все время в платке и так далее. То есть*

¹ ПМА-2020: интервью с Михаилом Татаренко.

они активны в плане желания угодить *Всевышнему*»¹. В отдельных случаях русские мусульмане проявляют серьезный интерес к эзотерике, «мистике», взаимодействию с целителями. Более того, иногда именно этот интерес может предшествовать переходу в ислам. Так, один из респондентов (русский) рассказывал, что его обращению к религии и последующему решению встать на намаз² предшествовал личностный кризис и знакомство с целительницей, которая помогла ему выйти из тяжелого состояния. По случайности целительница оказалась мусульманкой, но, как указывал респондент, она не призывала к исламу, не настаивала на принятии этой религии, а только рассказывала о различных аспектах ислама, приводя цитаты из Корана и Сунны. В риторике данного респондента активно использовались термины «энергия», «вибрация», «аюрведа», «истина» и понятия, характерные для широкой традиции нью-эйдж.

Еще одна заметная черта (которая свойственна, к сожалению, и некоторым этническим мусульманам) — это избегание биомедицины («аллопатической», «научной», официальной и доказательной медицины). Наиболее популярным методом лечения можно назвать хиджаму, которой мусульмане обучаются на специальных курсах (как правило, в Москве) и используют при широком круге недугов как у взрослых, так и у детей (даже дошкольного возраста). Несмотря на наличие эрудиции и начатков критического мышления в других областях (например, в политике), знания, касающиеся медицины, в среде мусульман-русских довольно часто остаются на уровне «житейской мудрости». Авторитет медицинской науки среди них крайне низок по сравнению с авторитетом принятой и усвоенной религиозной традиции. При этом русские мусульмане указывают на проблемы в медицинском обеспечении, что вынуждает искать альтернативы в хиджаме или фитотерапии. Также они нередко говорят о вредности прививок (иногда даже любых прививок, в том числе самых необходимых для детей), что, безусловно, тревожит и требует привлечения особого внимания к просветительской работе, особенно научно-популярного свойства.

¹ ПМА-2020: интервью с Михаилом Татаренко.

² Для мусульманина — начать постоянную религиозную практику, предполагающую ежедневную пятикратную молитву и соблюдение других требований религии.



Обобщая сказанное, хочется отметить, что научное освещение данной темы находится пока на начальном этапе, поэтому многие сюжеты требуют отдельного рассмотрения. Но уже сейчас можно констатировать, что русские мусульмане стали важной частью мусульманских общин. Вероятно, их приход в общины реально вносит изменения в работу мусульманских религиозных организаций, добавляя новые задачи их руководителям. Здесь важно не только то, что именно русский язык во многих молитвенных домах стал языком межкультурного общения мусульман. Важно также, что ожидания русских мусульман от преподавателей основ исламских знаний задают новую планку, требуют от них еще более высокого уровня знаний. Кроме того, заметна способность русских мусульман выстраивать отношения с представителями других народов, поскольку отличное этническое происхождение привлекает внимание «этнических» мусульман, которые стремятся рассказать новообращенным о знакомой с детства религиозной традиции. В этом смысле личный опыт и поведение каждого русского мусульманина может влиять на образ русских региона в глазах «этнических» мусульман.

Опыт общения с мусульманами, русскими по происхождению, показал их глубочайшее несогласие с распространенным мнением, что в основном русские принимают ислам исключительно из желания вступить в брак, поскольку оно обесценивает их серьезную духовную работу.

Современная община мусульман в Подмосковье в той или иной мере становится местом адаптации русских, осознанно принявших ислам, к новой для себя традиции, местом применения полученных во время самообразования религиозных знаний, иногда даже территорией поиска новых вариантов этнической идентичности.

На наш взгляд, небольшое количество и малый прирост русских мусульман в общинах региона не могут быть основанием для того, чтобы игнорировать их роль в сообществе, поскольку их положение представляется очень перспективным в плане развития межкультурного диалога.

Литература

Bowen John R. *A New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. X + 219 p.

Богдановская И. М., Королева Н. Н., Богдановская А. Б. Религиозные ориентации русских мусульман в современном мегаполисе // Вестник Псковского государственного университета. Серия: «Психолого-педагогические науки». 2017. № 5. С. 129–135.

Буланова И. С. Смысловое содержание религиозной конверсии // Религиоведение. 2013. № 4. С. 132–138.

Гаспринский И. Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь: Тип. Спиро, 1881. 45 с.

Излученко Т. В. Русские мусульмане: радикализация религиозных взглядов в исламе // Исламоведение. 2014. № 2(20). С. 26–31.

Макаров Д. В., Мухаматов Р. М. Национальная организация русских мусульман // Ислам в Москве: энциклопедический словарь / коллект. авт.; сост. и отв. ред. — Д. З. Хайретдинов. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2008. С. 180–181.

Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации // Россия и мусульманский мир: науч.-инф. бюллетень. 2015. № 6(276). С. 32–70.

Религия в российском обществе. Традиционные религиозные и либеральные взгляды / под ред. М. В. Романова и В. В. Степанова. М.: Общественная палата РФ, 2012. 98 с.

ПМА — полевой материал автора за 2014–2020 гг.

References

Bowen, John R. (2012). *A New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press. X+219 p.

Bulanova I. S. (2013). Smyslovoe sodержanie religioznoj konversii [The Semantic Content of Religious Conversion. *Religiovedenie*. 2013. No. 4. Pp. 132–138.

Izluchenko T. V. (2013). Russkij islam: sovremennoe sostoyanie I tendencii razvitiya [Russian Islam: Current Situation and Trends of Development]. *Vestnik Krasnoyarskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. V.P. Astaf'eva*. 2013. No. 1 (23). Pp. 278–282.

Izluchenko T. V. (2017). Russkie musul'mane kak novaya etnokonfessional'naya gruppа v Rossii: otnoshenie k nim etnicheskikh musul'man i russkikh [Russian Muslims as a New Ethno-Confessional Group in Russia: the Attitude of Ethnic Muslims and Russians to Them]. *Materialy vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii "Istoricheskij opyt mezhetnicheskogo*

i mezhekfessional'nogo vzaimodeistviya narodov Rossii i Bashkortostana kak faktor i pozitivnyi vector dal'nejshego razvitiya mezhnatsional'nyh otnoshenij v respublike". Ufa. 263 p.

Makarov D. V., Mukhamyatov R. M. (2008). Natsional'naya organizatsiya russkikh musul'man [National Organization of Russian Muslims]. *Islam v Moskve. Entsiklopedicheskiy slovar'*. N. Novgorod: Medina. 320 p.

Mukhetdinov D. V. (2015). Rossiyskoye musul'manstvo: prizyv k osmysleniyu i kontekstualizatsii [Islam in Russia: Call to Understanding and Contextualization]. *Rossiya i musul'manskiy mir. Nauchno-informatsionnij bulletin'*. 2015. No. 6 (276). Pp. 32-70.

RUSSIAN MUSLIMS IN THE MOSCOW REGION: ASPECTS OF SELF-UNDERSTANDING AND THE ROLE IN COMMUNITIES

Abstract. The article discusses the situation of modern ethnic Russians Muslims in the Muslim communities of the Moscow region. Firstly, the history of the formation of the used terminology is briefly traced, related concepts and semantic contexts are listed. The author draws attention to the fact, that the topic is not sufficiently covered in the scientific literature with a rather high level of interest in it in journalism, as well as the presence of various kinds of stereotypes that require expert refutation.

Keywords: neophytes, converts, ethnic Muslims, Russian Muslims, Moscow Region.

Alena O. NIKITICHEVA,

National Research Nuclear University MEPhI (Moscow Engineering Physics Institute), assistant, Department of History (52), Centre for Research and Technologies in Humanities, Institute of General Professional Training (31, Kashirskoye Highway, Moscow, 115409, Russian Federation).
E-mail: alengus@list.ru



23.00.02 Политические институты, процессы и технологии

УДК 322.172.3

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-165-176



Т. Р. Хайруллин

Институт Африки РАН, г. Москва;

Финансовый университет при правительстве РФ, г. Москва

«АРАБСКАЯ ВЕСНА» КАК ФАКТОР ВОЗНИКНОВЕНИЯ САЛАФИТСКИХ ПАРТИЙ НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ И В СЕВЕРНОЙ АФРИКЕ

ХАЙРУЛЛИН Тимур Радикович —

канд. полит. наук, науч. сотр. Центра цивилизационных
и региональных исследований,

Институт Африки РАН

(123001, Россия, г. Москва, ул. Спиридоновка, д. 30/1);

ст. преподаватель Департамента политологии,

Финансовый университет при правительстве РФ

(125993, Россия, г. Москва, Ленинградский просп., д. 49).

E-mail: jumglaw16@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена проблеме политизации салафизма. Консервативный салафитский исламизм в период событий «арабской весны» получил новое развитие. В частности, падение авторитарных режимов и начавшийся демократический процесс в странах Ближнего Востока и Северной Африки привели к тому, что салафитские движения стали создавать политические партии. Салафиты считали, что в условиях благоприятной политической конъюнктуры им удастся отстоять свой правовой статус и получить некоторые привилегии через участие в парламентских выборах. Однако создание партий привело к углублению разногласий внутри самих салафитских движений. В частности, салафиты разделились на тех, кто отстаивал совмещение проповеднической и политической деятельности, и тех, кто

рассматривал участие в политической борьбе в качестве временной тактической акции. Итогом разногласий стало появление реформистского направления, рассматривающего участие в политике как инструмент для укрепления позиций салафитского движения.

Ключевые слова: салафизм, «арабская весна», исламизм, Саудовская Аравия, Арабский регион.

Для цитирования: Хайруллин Т. Р. «Арабская весна» как фактор возникновения салафитских партий на Ближнем Востоке и в Северной Африке // Ислам в современном мире, 2020; 3: 165–176;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-3-165-176

Статья поступила в редакцию: 21.06.2020

Статья принята к публикации: 20.08.2020

Главная идея салафизма состоит в том, что на протяжении столетий ислам искажался новыми элементами, в т. ч. противоречащими исконным исламским принципам. Чтобы отказаться от наслоений, копившихся веками, нужно вернуть его к той форме, в которой он пребывал во времена пророка Мухаммада и четырех праведных халифов. Период т. н. «золотого века» ислама представляет собой источник бесконечного вдохновения для салафитов¹. Поэтому категорически неверно отождествлять салафизм с исламизмом (направлением в исламе и возникшей на его основе политической идеологии).

Процесс политизации традиционных салафитских идей привел к появлению консервативного салафитского исламизма, который со временем отдалился от средневекового традиционализма и приспособился к современным политическим условиям. Свое существенное развитие и организационное оформление консервативный исламизм получил благодаря финансовой мощи монархий Залива во главе с Саудовской Аравией². Здесь процесс политизации салафизма пошел в рамках мусульманской традиции Аравийского полуострова — ваххабизма. В свою очередь, исламистская составляющая помогла саудовцам приспособиться к процессам глобализации и укрепить свои позиции в Арабском регионе, опираясь в основном на невооруженные методы.

¹ Наумкин В. В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов. М.: КомКнига, 2005. С. 5.

² Хайруллин Т. Р. Борьба за лидерство в арабском регионе. Есть ли шанс для исламистов? М.: Институт Африки РАН, 2019. 214 с.

Выход на новый уровень

При всем своем консерватизме салафитский исламизм исключал возможности создавать политические партии для борьбы за власть. Он был известен своей доктринальной непримиримостью и решительным осуждением любых исламистских групп и движений, не разделяющих его религиозных взглядов. До «арабской весны» в странах Ближнего Востока и Северной Африки, за исключением Кувейта, салафиты ограничивали свое присутствие в социальной сфере и отказывались участвовать в политической борьбе. Салафиты видели в политике инструмент для раскола мусульман. Демократия и выборы в их понимании несовместимы с основополагающим принципом таухида (единобожие) и шариатом. Тем не менее, несмотря на жесткую позицию в отношении демократии и выборов, салафиты воздерживались от их публичной критики, считая, что законному правителю должно подчиняться во всех случаях, даже если он несправедлив, деспотичен или не строго придерживается требований шариата (исламского закона)¹. Эта тенденция сменилась на противоположную после «арабской весны», когда в различных арабских странах начали создаваться политические партии салафитов.

Салафитские политические партии образовались в Египте, Тунисе и Йемене, а в Марокко салафитские движения благодаря своей активной гражданской позиции повлияли на результаты парламентских выборов 2011 и 2016 гг. Наибольших успехов салафиты сумели добиться в Египте.

В частности, одним из сюрпризов послереволюционного периода явилась не предвыборная кампания «Братьев-мусульман»², а появление салафитской партии ан-Нур. Глава и основатель партии Имад Абдель Гафур считал, что партия не будет заниматься традиционной проповеднической деятельностью и что быть политиком — это совсем не то же самое, что быть духовным лидером. Политика рассматривалась лишь как инструмент для лоббирования своих интересов. Поэтому, основав в 2011 г. партию, салафиты посчитали, что тем самым сумеют закрепить за собой право голоса в переходный период.

Однако создание политической партии не гарантировало скорейшего успеха салафитов, у которых отсутствовал опыт политической борьбы. Рост популярности умеренных исламистов в лице «Братьев-мусульман» отнимал у них надежду на достижение поставленных целей. Дело в том, что для консервативного салафитского исламизма умеренный исламизм «Братьев-мусульман» представлял конкурентную силу в борьбе

¹ Wiktorowicz Q. Anatomy of the Salafi movement // Studies in Conflict & Terrorism. 2006. Vol. 29. № 3. P. 207.

² Организация признана террористической решением Верховного Суда Российской Федерации от 14 февраля 2003 г., ее деятельность запрещена на территории РФ.

за политическую власть. «Ихванский»¹ вариант исламизма позволял активное участие в современных политических процессах таких институтов, как партия, выборы, и т. д., что шло вразрез с представлениями салафитских теоретиков, воспринимавших такого рода прогрессивные идеи в качестве псевдоисламских. «Братья-мусульмане» с подозрением относились к «пуританству» салафитов. Представитель «ихванского» варианта исламизма шейх Юсуф ал-Кардави даже заявлял, что только республиканская форма правления является истинной для исламского государства². Такие заявления не могли не вызывать раздражения среди салафитских общин не только Египта и но других государств региона. Однако несмотря на то, что умеренные исламисты являлись едва ли не самыми главными врагами консервативных салафитов, руководство ан-Нур приняло довольно мудрую стратегию — забыть на время доктринальные разногласия и блокироваться для достижения совместной победы на парламентских выборах 2011 г.

Итогом прошедших в ноябре 2011 г. в Египте парламентских выборов стало то, что созданная «Братьями-мусульманами» «Партия свободы и справедливости» получила 235 мест из 508. Объединившаяся с «братями» ан-Нур получила 123 места³. Таким образом, за счет альянса «Партии свободы и справедливости» и ан-Нур в сформированном законодательном органе — парламенте — большинство получили исламисты.

В результате победы на президентских выборах 2012 г. к власти в Египте фактически пришли «Братья-мусульмане» во главе с Мухаммедом Мурси. С приходом «братьев» к власти выросла значимость Египта как центра исламизма в «ихванском» варианте. Это стало своего рода вызовом Саудовской Аравии.

Именно поэтому Саудовская Аравия и ее союзники из стран Залива (кроме Катара) совместно с египетскими военными и экономическими элитами, а также египетскими спецслужбами (которые при поддержке либеральных контрэлит смогли организовать «народную поддержку» военному перевороту) добились свержения режима М. Мурси⁴. Египетским военным и их покровителям удалось в июне 2013 г. сформировать исключительно широкий фронт, лишивший власти правительство «Братьев-мусульман».

¹ Здесь речь идет о сторонниках т. н. «политического ислама» — зародившегося в Египте общественно-политического движения «Братья-мусульмане». Однако в историографии и востоковедческих исследованиях термин «ихваны» применялся и в отношении тех сил, с помощью которых, например, пришел к власти дом Саудов.

² Васильев А. М., Хайруллин Т. Р., Коротаев А. В. Новый альянс в борьбе за лидерство в арабском регионе // Азия и Африка сегодня. 2019. № 10. С. 3.

³ Исаев Л. М. Арабская весна и исламское государство // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2013. № 5. С. 199.

⁴ Ketchley N. Egypt in a Time of Revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 218 p.

Египетские салафиты, представленные в первую очередь политической партией ан-Нур, связанной с Саудовской Аравией, поддерживали разработанную военными «дорожную карту» по выходу страны из кризиса. В целом салафиты и «Братья-мусульмане» не были верными союзниками с самого начала. Это было лишь тактическое объединение, в котором каждая сторона преследовала свою выгоду. Поэтому, когда Саудовская Аравия взяла курс на свержение М. Мурси руками египетских военных, то финансово зависимое от Саудовской Аравии руководство салафитской партии ан-Нур поддержало Абдул-Фаттаха ас-Сиси¹.

В Тунисе после свержения президента Зина ал-Абидина бен Али в 2011 г., страна стала свидетелем активизации салафитских движений, которые, как и другие исламистские движения, испытывали притеснения со стороны прежнего режима. В подавляющем большинстве салафитские движения в стране ассоциировались с радикализмом и даже терроризмом. Поэтому официальная регистрация 29 марта 2012 г. салафитской партии Джебхат ал-Ислах была встречена с тревогой. Об этом свидетельствует и то, что ранее временное правительство дважды отклонило требования представителей Джебхат ал-Ислах об официальном признании из соображений безопасности².

Несмотря на возникающие разногласия с властью, салафитская партия изначально осуждала насилие и была по своей сути настроена демократически. Ее лидеры неоднократно давали понять, что они поддерживают демократию в той мере, в какой она ограничена религией. Лидер Джебхат ал-Ислах Мухаммад ал-Хауджа заявлял, что «сейчас уже не время для вооруженного джихада... мы считаем, что ислам — это религия демократии и свободы»³. «В Европе демократия дает суверенитет народу, но в мусульманских странах мы предпочитаем подчеркивать суверенитет исламского законодательства», — говорил глава партии, добавляя, что для него «работа законодателя (как народного представителя в парламенте) состоит в том, чтобы отличать «харам» (незаконное) от того, что является «халал» (законным) согласно нормам исламского права»⁴.

Отметим, что изначально салафитская Джебхат ал-Ислах (так же как и египетские салафиты) не проявляла враждебности к набиравшей популярность умеренной исламистской партии «Возрождение» (ан-Нахда), имевшей родственные связи с египетскими «Братьями-мусульманами».

¹ Абдул-Фаттах ас-Сиси — в настоящее время президент Египта (с 8 июля 2014 г.). В период описываемых событий находился в должности министра обороны и главнокомандующего Вооруженными силами Египта. Играл ведущую роль в военном перевороте 2 июля 2013 г.

² Zelin A. Who is Jabhat al-Islah // Carnegie Endowment (18.07.2012). [Электронный ресурс] // URL: <https://carnegieendowment.org/sada/48885> (дата обращения: 16.02.2020).

³ Ibid.

⁴ Wolf A. New Tunisian Salafist Party: a threat to democratic transition? // Open Democracy (14.08.2012). [Электронный ресурс] // URL: <https://www.opendemocracy.net/en/new-tunisian-salafist-party-threat-to-democratic-transition/> (дата обращения: 18.02.2020).

Во время выборов в Учредительное собрание Туниса в октябре 2011 г. Джебхат ал-Ислах выдвинула несколько независимых кандидатов в шести избирательных округах, а также предложила своим сторонникам голосовать за ан-Нахду. В отличие от египетской партии ан-Нур, в 2011 г. тунисские салафиты не сумели получить места в Учредительном собрании, которому было предоставлено право на разработку нового Основного Закона. Однако косвенная поддержка со стороны салафитской Джебхат ал-Ислах позволила ан-Нахде добиться победы.

Усиление позиций ан-Нахды по итогам парламентских выборов, так же как и в Египте, встретило отпор со стороны Саудовской Аравии. Посредством пропаганды через местные и зарубежные СМИ саудовцы обвинили партию ан-Нахда в финансовых махинациях и теневых связях с другими государствами, лоббировавшими через партию свои интересы в стране. Расхождение во взглядах произошло и с салафитскими партиями, когда лидеры ан-Нахды выступили с инициативой, согласно которой шариат в новой конституции страны прекращал быть единственным источником законодательства¹. Итогом многочисленных забастовок против действий умеренных исламистов стало их поражение на следующих парламентских выборах, состоявшихся в октябре 2014 г. Отметим, что доля голосов, отданных за салафитскую партию, была ничтожно мала и они также не сумели добиться успеха.

Политическое фиаско салафитов во многом было связано с отсутствием у партии электората, который стал бы надежной опорой в ходе выборов. В Тунисе не было такого сильного салафитского движения, как, например, в Египте. Умеренные религиозные взгляды большинства тунисцев, фракционность в салафитском спектре и склонность большинства салафитов поддерживать радикальные салафитские группы, а не политические партии, вероятно, также «сработали» на этот результат. Сами лидеры Джебхат ал-Ислах заявляли, «что иногда радикально настроенная салафитская молодежь оказывала давление на всю свою семью, чтобы они не голосовали, потому что для них демократия была под запретом (*харам*), что заставляло их отвергать любую форму участия в выборах, в том числе голосовать за салафитские партии². К тому же, разрыв отношений с умеренными исламистами сделал и без того непрочные политические позиции салафитов еще более шаткими.

В Марокко салафитские движения не создавали политических партий, однако активным образом проявляли свою гражданскую

¹ Устюгова А. Г. Политические последствия «арабской весны» в странах Магриба: демократизация или исламизация? // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Серыя 1. Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія. 2014. № 3. С. 35.

² Lorch J. Trajectories of Political Salafism: Insights from the Ahle Hadith Movement in Pakistan and Bangladesh // Middle East Institute. 30.10.2018. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.mei.edu/publications/trajectories-political-salafism-insights-ahle-hadith-movement-pakistan-and-bangladesh> (дата обращения: 12.02.2020).

заинтересованность и способствовали победе умеренной исламистской Партии справедливости и развития (ПСР) на парламентских выборах 2011 г. Ранее марокканские салафиты воздерживались от участия в политической борьбе. Из-за своей приверженности строгому и до некоторой степени буквалистскому толкованию Корана и Сунны салафиты отвергали идеи партийности и сосредоточивали свое внимание на проповеди и просветительской деятельности¹. Однако эта тенденция изменилась после «арабской весны», когда, воспользовавшись благоприятной политической конъюнктурой, салафиты поддержали набиравшую популярность умеренную исламистскую ПСР. Традиционные салафитские движения в Марокко, особенно движение шейха Мухаммеда ибн Абдуррахмана ал-Маграуи, проявили прагматизм, решительно перейдя от полного отказа участвовать в политике к поддержке ПСР в маршах протеста против королевской власти в 2011 г.² Прагматизм заключался в желании воспользоваться политической свободой для улучшения своего правового статуса и увеличения политической значимости без ущерба для салафитской идеологии.

Внушительный успех ПСР на парламентских выборах 2011 г. вынудил королевский двор заручиться финансовой и дипломатической поддержкой Саудовской Аравии и оказать давление на марокканских салафитов с целью внести раскол между последними и ПСР³. Итогом проведенной контратаки стало ослабление позиций умеренных исламистов в Марокко на следующих парламентских выборах 2016 г., поскольку марокканские салафиты вынуждены были поддержать промонархические партии.

В Йемене в марте 2012 г. была основана первая политическая партия салафитов — Союз ал-Рашад, при поддержке Совета сотрудничества арабских государств Персидского залива во главе с Саудовской Аравией. Партия стремилась быть выразителем консервативной исламской идеологии в стране и установить нормы шариата в качестве основополагающих⁴. Решение йеменских салафитов выйти на политическую арену они объясняли религиозным долгом в ответ на репрессивную политику А. А. Салеха в отношении народных восстаний. Однако из-за эскалации конфликта и продолжающейся нестабильности в стране партия так и не сумела продемонстрировать свой потенциал.

Таким образом, возникновение на первых порах салафитских партий в Египте, Тунисе, Йемене и активизация салафитских движений

¹ Наумкин В. В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов. М.: КомКнига, 2005. 64 с.

² Karim S. Party Politics for Morocco's Salafis? // Carnegie Middle East Center. [Электронный ресурс] // URL: <https://carnegie-mec.org/sada/49544> (дата обращения 10.02.2020).

³ Masbah M. Between Preaching and Activism: How Politics Divided Morocco's Salafis // Moroccan Institute for Policy Analysis (13.05. 2018). [Электронный ресурс] // URL: <https://mipa.institute/5615> (дата обращения: 12.02.2020).

⁴ Ahdaf = al-Rashad = kadim // Al-Rashad. [Электронный ресурс] // URL: http://alrshad.net/?page_id=74 (дата обращения: 16.02.2020).

в Марокко были связаны со стремлением получить политические дивиденды на волне революционных потрясений. Кроме того, салафиты понимали, что они могут добиться значительно большей политической выгоды, если объединятся с умеренными исламистскими силами, выступив с ними единым фронтом. Отчасти этим объясняется победа «Братьев-мусульман» и родственных им партий на парламентских выборах в 2011 г. в Египте, Тунисе и Марокко.

Однако политический успех умеренных исламистов мог изменить расклад исламистских сил в регионе. Такая перспектива не устраивала главного спонсора консервативного салафитского исламизма в регионе — Саудовскую Аравию, которая, опираясь на союзнические силы в этих странах, а также на местные салафитские движения, сумела нанести поражение умеренным исламистам в период следующих парламентских выборов. В данной ситуации салафитские партии из временных союзников превратились в противников усиливающихся умеренных исламистских партий. Однако в целом возникновение салафитских партий говорит о довольно существенных сдвигах в традиционной салафитской доктрине, направленных в сторону либерализации.

Раскол в салафитском движении

Возникновение салафитских партий в период событий «арабской весны» вызвало серьезное осуждение со стороны традиционных салафитских движений в странах, где это произошло, породив в результате раскол между теми, кто рассматривал создание политических партий в качестве временной меры, и теми, кто выступал за совмещение проповеднической и политической деятельности. Более того, подобный раскол произошел и внутри самих партий.

Например, в Египте уже в сентябре 2012 г. (сразу после парламентских и президентских выборов) в выборе тактики салафитской ан-Нур наметились два лагеря: первый, во главе с Имадом Абдель Гафуром, стремился к укреплению позиций партии через расширение социальной базы. Второй лагерь, представленный Джалалем ал-Муррой и Ашрафом Табетом, выступал против того, чтобы политика стояла на первом месте. Вопросы политики должны находиться в ведении салафитских шейхов, считавших, что партия выполнила свою «миссию» и салафиты должны сосредоточиться на традиционной проповеднической деятельности¹.

¹ Подробнее о внутрипартийной борьбе в ан-Нур см.: *Ashraf el-Sherif* Egypt's Salafists at a Crossroads // Carnegie Endowment for International Peace (29.04.2015) [Электронный ресурс] // URL: <http://carnegieendowment.org/2015/04/29/egypt-s-salafists-at-crossroads/i7y8> (дата обращения: 14.02.2020).

Кризис перерос в кампанию взаимных упреков между двумя лагерями, прежде чем салафитские шейхи вмешались, чтобы выступить посредниками между конфликтующими сторонами. Итогом разногласий стал выход ряда салафитов во главе с И. А. Гафуром из состава партии, и создание в январе 2013 г. собственной партии ал-Ватан, которая придерживалась прогрессистских взглядов. Сторонники аль-Ватан продолжали поддерживать «Братьев-мусульман» и близкую им «Партию свободы и справедливости» во главе с М. Мурси вплоть до их свержения в июле 2013 г.

После того как от партии ан-Нур откололись салафиты с реформистскими взглядами, в ней возобладали консервативные традиционалистские идеи салафитских шейхов и она перестала играть заметную роль в последующих парламентских выборах.

В Тунисе ряд салафитов также скептически отнесся к политической роли Джебхат ал-Ислах из-за ее сотрудничества с ан-Нахдой, предполагая, что это приведет к смягчению ее довольно жестких салафитских позиций. Другие, более радикальные, салафиты яростно выступали против партии, изображая ее оторванной от религиозного ультраконсервативного движения. Один из лидеров традиционных салафитских движений заявил: «Джебхат ал-Ислах ничего для нас не значит, у него нет потенциала для мобилизации и у него нет социальной базы»¹.

В Марокко среди салафитских движений произошел идеологический раскол после того, как на них было оказано давление со стороны королевской власти и Саудовской Аравии². Консервативное течение хотело сохранить традиционные салафитские принципы, в то время как реформистское течение стремилось к большему участию в общественно-политической жизни страны. Начиная с лета 2013 г. разногласия между традиционными салафитами стали очевидными, особенно между влиятельным движением ал-Маграуи и группой реформистов, возглавляемой его учеником Хаммадом Каббаджем. Раскол усилился после военного переворота в Египте 3 июля 2013 г. и в связи с предполагаемой ролью Саудовской Аравии в падении режима М. Мурси.

Напряженность привела к отделению некоторых шейхов и их последователей от движения ал-Маграуи. Эти салафиты образовали новое течение реформистской направленности, выступая за большее политическое участие и проявляя интерес к вопросам государственного строительства. Отметим, что в период парламентских выборов 2016 г., когда традиционные салафитские движения под давлением королевского

¹ Wolf A. New Tunisian Salafist Party: a threat to democratic transition? // Open Democracy (14.08.2012). [Электронный ресурс] // URL: <https://www.opendemocracy.net/en/new-tunisian-salafist-party-threat-to-democratic-transition/> (дата обращения 10.05.2019).

² Masbah M. Morocco's Salafi Ex-Jihadis: Co-optation, Engagement, and the Limits of Inclusion // Middle East Brief. 2017. Vol. 108. P. 6.

двора и Саудовской Аравии поддержали промонархические партии, новое реформистское течение продолжило поддерживать ПСР¹.

В Йемене также объявление о создании партии вызвало критику со стороны ряда салафитских кругов в стране. Некоторые салафиты утверждали, что движение должно воздерживаться от политического участия и оставаться исключительно религиозным².

Несмотря на то, что прагматизм и гибкость позиций не нашли понимания у большинства традиционных салафитских движений рассматриваемых стран, среди них выделились такие, которые продолжили выступать за политическое представительство и участие в решении государственных вопросов. Некоторые египетские салафиты даже высказались против вмешательства Саудовской Аравии во внутренние дела своей страны³.

Таким образом, процесс политизации салафитских идей получил новый импульс в период событий «арабской весны», когда в ряде стран Арабского региона стали создаваться политические партии. Несмотря на то, что изначально салафиты рассматривали открытое участие в политическом процессе в качестве временной тактической меры, это не могло не повлиять на идеологические взгляды либерально настроенных салафитов, которые выступили за сочетаемость политики с идеями салафизма. Процесс появления либерально настроенных исламистов в рядах салафитских партий и движений правильнее охарактеризовать как неореформистский, поскольку в данном случае т. н. политизация салафизма вышла на принципиально новый уровень.

Участие салафитов в политическом процессе показало их стремление к реализации заявленных принципов и идеалов, которые ставятся во главу угла в рамках салафитской доктрины, посредством мирных демократических процедур, таких как участие в выборах. Реализация намеченных планов развеет иллюзии многих радикально настроенных салафитских групп, не верящих в отстаивание исламских принципов мирными способами. Однако политизация салафизма, по-видимому, должна иметь свои границы, иначе это может привести к размыванию различий между консервативным и умеренным исламом.

¹ Masbah M. Between Preaching and Activism: How Politics Divided Morocco's Salafis // Moroccan Institute for Policy Analysis. [Электронный ресурс] // URL: <https://mipa.institute/5615> (дата обращения: 12.02.2020).

² The Rashad Union Party // Islamopedia. [Электронный ресурс] // URL: <https://web.archive.org/web/20160304062040/http://www.islamopediaonline.org/country-profile/yemen/political-landscape/rashad-union-party> (дата обращения: 12.02.2020).

³ Salafiyyun= magariba= yutabiryyuna= min= sheikh= salafiybisabab= al-intikhabat // Arabi21. [Электронный ресурс] // URL: <https://arabi21.com/story/951599/سلفيون-مغاربة-يتبرؤون-من-شيخ-سلفي-بسبب-الانتخابات> (дата обращения: 12.02.2020).

Литература

Наумкин В. В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов. М.: КомКнига, 2005. 64 с.

Хайруллин Т. Р. Борьба за лидерство в арабском регионе: есть ли шанс для исламистов? М.: Институт Африки РАН, 2019. 214 с.

Wiktorowicz Q. Anatomy of the Salafi movement // *Studies in Conflict & Terrorism*. 2006. Vol. 29. № 3. Pp. 207–239.

Васильев А. М., Хайруллин Т. Р., Коротаев А. В. Новый альянс в борьбе за лидерство в арабском регионе. Ч. 1 // *Азия и Африка сегодня*. 2019. № 10. С. 2–9.

Исаев Л. М. Арабская весна и исламское государство // *Неприкосновенный запас*. Дебаты о политике и культуре. 2013. № 5. С. 199–215.

Ketchley N. *Egypt in a Time of Revolution: Contentious Politics and the Arab Spring*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. xviii + 203 p.

Устюгова А. Г. Политические последствия «арабской весны» в странах Магриба: демократизация или исламизация? // *Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы*. Серыя 1: «Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія». 2014. № 3. С. 29–41.

Masbah M. Morocco's Salafi Ex-Jihadis: Co-optation, Engagement, and the Limits of Inclusion // *Middle East Brief*. 2017. No. 108. Pp. 1–8.

References

Naumkin V. V. (2005). *Islamskij radikalizm v zerkale novyh koncepcij i podhodov* [Islamic Radicalism in the Mirror of New Concepts and Approaches]. Moscow. 64 p.

Khayrullin T. R. (2019). *Bor'ba za liderstvo v arabskom regione. Est' li shans dlja islamistov?* [The Struggle for leadership in the Arab region. Do Islamists have a Chance?]. Moscow: InstitutAfriki RAN. 214 p.

Wiktorowicz Q. (2006). Anatomy of the Salafi movement. *Studies in Conflict & Terrorism*. 2006. Vol. 29. No. 3. Pp. 207–239.

Vasil'ev A. M., Khayrullin T. R., Korotaev A. V. (2019). Novyj al'jans v bor'be za liderstvo v arabskom regione [A New Alliance in the Struggle for Leadership in the Arab Region]. *Azia i Afrika segodnya*. 2019. No. 10. Pp. 2–9.

Isaev L. M. (2013). Arabskaja vesna i islamskoe gosudarstvo [The Arab Spring and the Islamic State]. *Neprikosnovennyj zapas. Debaty o politike i kul'ture* 2013. No. 5. Pp. 199–215.

Ketchley N. (2017). *Egypt in a Time of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press. xviii + 203 p.

Ustjugova A. G. (2014). Politicheskie posledstvija «arabskoj vesny» v stranah magriba: demokratizacija ili islamizacija? [Political Consequences of the

“Arab spring” in the Maghreb Countries: Democratization or Islamization?]. *Vesnik Grodzenskaga dzyarzhawnaga universiteta imya Yanki Kupaly. Seryya 1: «Gistoryya i arhealogiya. Filasofiya. Palitalogiya»*. 2014. No. 3. Pp. 29–41.

Masbah M. (2017). Morocco's Salafi Ex-Jihadis: Co-optation, Engagement, and the Limits of Inclusion. *Middle East Brief*. 2017. Vol. 108. Pp. 1–8.

Islam in Social and Political Life of Countries and Peoples

ARAB SPRING AS A FACTOR OF EMERGENCE OF SALAFI PARTIES IN THE MIDDLE EAST AND NORTH AFRICA

Abstract. The article is devoted to the analysis of Salafi Islamism. Conservative Salafi Islamism during the events of the Arab spring received a new development. In particular, the fall of authoritarian regimes and the beginning of the democratic process in the Middle East and North Africa led to the creation of Salafi political parties. The Salafists believed, that in a favorable political environment, they would be able to defend their legal status and gain some privileges through participating in parliamentary elections. However, the creation of parties has deepened internal divisions within the Salafi movements. In particular, there were supporters among the Salafists, who defended the combination of student and political activities against those who considered participation in the political struggle as a temporary tactical action. The result of the disagreement was the emergence of a reformist movement, that began to see participation in politics as a tool for strengthening the position of the Salafist movement.

Keywords: Salafism, Arab spring, Islamism, Saudi Arabia, Arab region, instability.

Timur R. KHAYRULLIN,

Cand. Sci. (Polit.), researcher, Centre for Civilizational and Regional Studies, Institute for African Studies of Russian Academy of Sciences (30/1, Spiridonovka Str., Moscow, 123001, Russian Federation); senior lecturer, Department of Political Sciences, Financial University under the Government of the Russian Federation (49, Leningradskiy Av., Moscow, 125993, Russian Federation).
E-mail: jumglaw16@yandex.ru





М.С. Шаврина

Централизованная религиозная организация «Духовное управление мусульман
Санкт-Петербурга и Ленинградской области», Санкт-Петербург

АЙЯ-СОФИЯ В СТАТУСЕ МЕЧЕТИ: МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОЦЕНКИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ

ШАВРИНА Мария Святославовна —

магистр религиоведения, помощник руководителя аппарата
Духовного управления мусульман Санкт-Петербурга и Ленинградской области,
Централизованная религиозная организация «Духовное управление мусульман
Санкт-Петербурга и Ленинградской области (Санкт-Петербургский Мухтасибат)»
(199178, Россия, г. Санкт-Петербург, 6-я линия В. О., д. 35, лит. Б).
E-mail: maryshavrina@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена анализу дискурса вокруг изменения статуса музея Айя-Софии (Собора Святой Софии) в Стамбуле. Проблема исследуется с привлечением широкого круга источников, включающих официальные документы международных, государственных и религиозных организаций. Приводятся позиции основных участников данной дискуссии, которые отражают различные подходы в оценке преобразования музея Айя-Софии в мечеть. В основе этих подходов — глубокое символическое и историко-культурное значение данного объекта как для турецкого, так и для мирового сообщества. Положительное отношение к новому статусу Айя-Софии связано главным образом с началом ее функционирования как места поклонения. Противоположная же оценка данного события вызвана серьезными опасениями в том, что в статусе мечети

Айя-София не сможет выполнять свои прежние музейные функции, а также существовать в дальнейшем в качестве объекта Всемирного культурного наследия. Решение первого вопроса подразумевает определение специального туристского маршрута и организацию доступа к предметам византийского искусства, находящимся в зоне поклонения. Разрешение второго, несмотря на его относительно детальную проработанность внутри самой Турции, все же требует определенных усилий со стороны турецкого руководства. Автор приходит к выводу, что важным шагом на пути к конструктивному диалогу станет поиск возможностей для вовлечения представителей мировых и различных религиозных сообществ в работу действующих внутри страны коллегиальных площадок. В перспективе такие инициативы будут способствовать обеспечению широкого и открытого поля для обсуждений фактического существования и дальнейшего развития Айя-Софии в новых условиях.

Ключевые слова: мечеть Айя-София, музей Айя-Софии, Собор Святой Софии, Турция, объекты Всемирного наследия.

Для цитирования: *Шаврина М. С.* Айя-София в статусе мечети: международные оценки и перспективы функционирования // Ислам в современном мире, 2020; 3: 177–188;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-3-177-188

Статья поступила в редакцию: 05.08.2020

Статья принята к публикации: 16.09.2020

Исторически определяющую роль в возведении собора Святой Софии в Константинополе (ныне Стамбул) и его последующих трансформаций сыграли не только религиозные, но и политические факторы. Известно, что по замыслу византийского императора Юстиниана I, по инициативе которого храм был построен в 532–537 гг., собор Святой Софии (Айя-София по-гречески) должен был стать символом величия Восточной Римской империи. Политические функции собора заключались и в том, что в его стенах проводились церемонии коронаций византийских императоров. Однако предполагалось, что храм будет олицетворять не только мощь империи, но и могущество христианской церкви. Отсюда — поражающие воображение размеры храма, способного вместить сотни людей; купол, вознесенный на небывалую высоту; величественная архитектура; великолепие внутренней отделки, включающее, в том числе, драгоценные мозаики на полу и стенах. Часть из них — орнаментальные, часть содержат изображения чело-веческих фигур и ангелов. Эти мозаики, выполненные по библейским

сюжетам, сохранились до наших дней и являются уникальными примерами византийского монументального искусства¹.

В статусе христианской базилики и главного храма Византийской империи собор Святой Софии просуществовал почти 1000 лет, вплоть до 1453 г., когда в результате осады Константинополя турками-османами город был захвачен, после чего последовало падение Восточной Римской империи. Указом османского султана Мехмета II собор Святой Софии был преобразован в мечеть Айя-София, а византийские мозаики в соответствии с канонами ислама были закрыты. В новом статусе Айя-София функционировала почти 500 лет — до тех пор, пока в 1934 г. декретом правительства Турецкой Республики, подписанным ее первым президентом К. Ататюрком, мечеть не была превращена в музей. Исследователи отмечают, что решение тогдашнего турецкого руководства о преобразовании мечети Айя-София в музей было во многом обусловлено процессом секуляризации, который стал ведущим вектором политического развития современной Турции². В 1985 г. музей Айя-София был также включен в перечень объектов Всемирного культурного наследия ЮНЕСКО, что придало ему статус культурного объекта мирового значения. В статусе музея Айя-София функционировала 85 лет, до тех пор, пока инициатива турецкого руководства в лице Р. Эрдогана, первоначально в виде идеи, вернуть музею Айя-София статус мечети не обрела свою законченную форму в виде президентского указа от 10 июля 2020 г. Этому предшествовало решение Государственного совета Турции, которым тот отменил декрет 1934 г. о преобразовании мечети Айя-София в музей, посчитав его неправомерным. Согласно президентскому указу, Большая мечеть Айя-София (ее официальное название в новом статусе. — *М. Ш.*) переходит в ведение Управления по делам религии Турции и становится местом поклонения. В своем обращении к нации турецкий лидер подчеркнул, что решение сделать музей Айя-София местом отправления мусульманского культа связано с историческим правом и внутренними законами Турецкой Республики³. Стоит отметить, что это решение получило широкий общественный резонанс не столько внутри страны, сколько за ее пределами.

¹ См.: *Острогорский Г. А.* Эволюция византийского обряда коронования // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура. М., 1973. С. 33–42; *Виноградов А. Ю., Захарова А. В., Черноглазов Д. А.* Храм Святой Софии Константинопольской в свете византийских источников. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2018. С. 36–51.

² *Brockett G. D.* When Ottomans Become Turks: Commemorating the Conquest of Constantinople and Its Contribution to World History // *The American Historical Review*, 2014. Vol. 119. No. 2. P. 410.

³ “With its new status, Hagia Sophia, the shared heritage of humanity, will continue to embrace all”. 10.07.2020. [Electronic resource] // URL: <https://www.tccb.gov.tr/en/news/542/120584/-with-its-new-status-hagia-sophia-the-shared-heritage-of-humanity-will-continue-to-embrace-all-> (date of request: 01.08.2020).

1. Международная реакция на изменение статуса музея Айя-София (собора Святой Софии) в Стамбуле

Свою позицию по поводу изменения статуса музея Айя-София высказали дипломатические ведомства Греции и России, а также специализированное учреждение ООН по вопросам образования, науки и культуры — ЮНЕСКО. В своих заявлениях эти организации подчеркнули особую значимость музея Айя-София как объекта всемирного культурного наследия.

Наиболее жестко по поводу действий турецкого руководства относительно изменения музейного статуса Айя-Софии высказались дипломатические ведомства МИД Греции и межправительственная организация ЮНЕСКО, которые рассматривают данное решение как нарушение обязательств Турции, вытекающих из Конвенции об охране Всемирного культурного и природного наследия (1972 г.)¹. Свою позицию по данному вопросу занял МИД России, указав на тот факт, что все решения касательно изменения статуса Айя-Софии прежде всего являются внутренним делом Турецкой Республики².

Что касается реакции исламского мира на изменение статуса Айя-Софии в Стамбуле, то в позитивном ключе это событие восприняли религиозные лидеры из Султаната Омана, Северной Македонии, Австралии, Азербайджана и Литвы, которые направили свои поздравления в адрес главы Управления по делам религии Турции (Диянет) доктора Али Эрбаша³. Аналогичной оказалась и позиция Духовного управления мусульман РФ, в официальном комментарии которого было отмечено, в частности, что данный факт можно рассматривать в качестве «позитивного преобразования для иудеев, мусульман и христиан»⁴. В этих комментариях акцент ставится на возвращении Айя-Софии ее функций как сакрального объекта и, как следствие, возобновление в нем обрядов мусульманского поклонения.

Однако несмотря на то, что в целом в исламском мире одобрительно отнеслись к изменению статуса Айя-Софии в Стамбуле, несколько иную

¹ Ministry of Foreign Affairs announcement on the conversion of Hagia Sophia into a mosque. 24.07.2020. [Electronic resource] // URL: <https://www.mfa.gr/en/current-affairs/statements-speeches/ministry-of-foreign-affairs-announcement-on-the-conversion-of-hagia-sophia-into-mosque.html> (date of request: 01.08.2020); Заявление ЮНЕСКО о соборе Святой Софии, Стамбул. 10.07.2020. [Electronic resource] // URL: <https://ru.unesco.org/news/zayavlenie-yunesko-o-sobore-svyatoy-sofii-stambul> (date of request: 01.08.2020).

² В МИД прокомментировали решение превратить собор Святой Софии в мечеть. 13.07.2020. [Электронный ресурс] // URL: <https://ria.ru/20200713/1574256745.html> (дата обращения: 01.08.2020).

³ Islamic world congratulates Turkey for the Hagia Sophia decision. 20.07.2020. [Electronic resource] // URL: <https://www.diyamet.gov.tr/en-US/Institutional/Detail/29701/islamic-world-congratulates-turkey-for-the-hagia-sophia-decision> (date of request: 01.08.2020).

⁴ Айя-София: сохранность, доступность и возобновление молитв Единому Богу. 13.07.2020. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrf.ru/regions/77/event/17372> (дата обращения: 01.08.2020).

точку зрения высказал Верховный муфтий Египта Шауки Аллам. В своем официальном комментарии египетский муфтий рассмотрел данный вопрос на примере правового статуса христианских храмов в исламе. Исторически юридический статус христиан в мусульманской религии, как известно, тесно связан с категорией *зимми*, правовые рамки которой предполагают предоставление немусульманскому населению, проживающему на мусульманской территории, определенных преференций и ограничений. Последние касаются целого ряда вопросов религиозного свойства¹. Стоит отметить, что вопрос о правовом статусе христианских храмов в исламе носит дискуссионный характер. С одной стороны, отдельные айаты Корана (Коран, 22: 40) предписывают запрет на разрушения культовых сооружений немусульман. Такие запреты также зафиксированы в документах времен пророка Мухаммада. Например, охранительные грамоты (*фирманы*), предоставленные монахам на горе Синай и христианам Наджрана, гарантируют сохранность христианских храмов, в том числе защиту от их конфискации в пользу строительства мечетей. Другой документ, предписывающий запрет на использование культовых сооружений христиан в качестве объектов мусульманского поклонения, представлен в соглашениях Пророка, заключенных с христианами Персии и Ассирии². Позиция Верховного муфтия Египта Шауки Аллама, как нам представляется, отражает данную сторону указанного вопроса, поскольку в его официальном комментарии подчеркивается недопустимость преобразования христианских храмов в культовые сооружения мусульман³. Однако такие прецеденты в истории мусульманских государств были. Ярким примером тому служит политика Османской империи по преобразованию византийских храмов в мечети. Известно, что наряду с собором Святой Софии в мечети были преобразованы Софийский собор в Трабзоне (1461 г.), а также монастырь Хора, ставший мечетью Кахрие (1511 г.). До недавнего времени на территории современной Турции они имели статус музеев и были вновь преобразованы в объекты мусульманского поклонения: музей Айя-София в Трабзоне в 2013 г., а музей Кахрие в августе 2020 г.⁴

Таким образом, рассмотренные выше позиции мусульманских лидеров свидетельствуют о неоднозначной реакции исламского мира на преобразование музея Айя-София в мечеть. И все же с большой

¹ Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1991. Vol. 2. P. 264.

² См.: *Morrow J. A. Six Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of His Time: The Primary Documents*. Angelico Press, 2013. 86 p.

³ Egypt' Grand Mufti: Converting Hagia Sophia into mosque impermissible in Islam. 18.07.2020 [Electronic resource] // URL: <https://www.egypttoday.com/Article/1/89790/Egypt%E2%80%99-Grand-Mufti-Converting-Hagia-Sophia-into-mosque-impermissible-in> (date of request: 01.08.2020).

⁴ Chora Mosque (Kariye Camii). [Electronic resource] // URL: <https://muze.gen.tr/muze-detay/kariye> (date of request: 01.08.2020).

долей уверенности можно сказать, что значительная часть международного мусульманского сообщества положительно восприняла данное событие и солидарна с решением турецкого руководства вернуть музею Айя-София статус мечети.

О реакции христианского сообщества на изменение статуса Айя-Софии в Стамбуле можно судить по официальным заявлениям и комментариям религиозных лидеров Турецкой Республики, Иерусалима, Австрии, России, Германии, а также международных и региональных экуменических организаций. В своих высказываниях они акцентируют внимание на возможных последствиях этого решения как для межрелигиозного, так и для межкультурного диалога.

Прежде всего стоит отметить, что сама идея преобразования музея Айя-София в мечеть в созидательном ключе была воспринята в заявлении епископа Константинопольского патриархата Армянской апостольской церкви Саака Машаляна. В своем заявлении армянский патриарх поддержал инициативу турецкого руководства относительно возвращения музею Айя-София ее религиозных функций, а также выразил надежду на то, что храм станет местом совершения религиозных обрядов и церемоний не только для мусульман, но и для христиан, поскольку объединительным моментом для них является их приверженность монотеистической вере¹. Аналогичную точку зрения высказал австрийский кардинал Кристоф Шёнборн, в официальном комментарии которого прозвучал призыв использовать мечеть Айя-София для межрелигиозных встреч². Таким образом, приведенные позиции свидетельствуют о стремлении некоторых представителей христианства сделать мечеть Айя-София местом межрелигиозного общения и тем самым повысить ее духовную ценность для всех религий.

Противоположную точку зрения по поводу лишения Айя-Софии в Стамбуле статуса музея обозначили предстоятели православных церквей. Так, в официальном заявлении патриарха Иерусалимского Феофила III подчеркнуто, что музейный статус Айя-Софии является фактором, обеспечивающим межрелигиозное согласие. Его изменение в пользу только одной религии, считает патриарх Иерусалима, может стать источником будущих конфликтов³. Официальная позиция Русской

¹ Armenian Patriarch of Constantinople: calls for opening Hagia Sophia to Muslims and Christians prayers. 16.06.2020 [Electronic resource] // URL: http://www.fides.org/en/news/68139-ASIA_TURKEY_Armenian_Patriarch_of_Constantinople_calls_for_opening_Hagia_Sophia_to_Muslims_and_Christians_prayers (date of request: 01.08.2020).

² Hagia Sophia: Antworten von Kardinal Christoph Schönborn in der Zeitung HEUTE. 17.07.2020 [Electronic source] // URL: <https://www.erzdiocese-wien.at/site/home/nachrichten/article/85229.html> (date of request: 01.08.2020).

³ Statement of His Beatitude Patriarch Theophilos III On the Status of Hagia Sophia Shrine. 08.07.2020 [Electronic source] // URL: <https://en.jerusalem-patriarchate.info/blog/2020/07/08/statement-of-his-beatitude-patriarch-theophilos-iii-on-the-status-of-hagia-sophia-shrine/> (date of request: 01.08.2020).

православной церкви представлена в заявлении Священного Синода. В этом документе говорится, что, несмотря на решение передать храм Святой Софии «в богослужебное пользование мусульманской общины», «в сознании миллионов христиан он продолжает оставаться храмом», имеющим для православной церкви особую историческую и духовную ценность. Инициатива турецкого руководства, направленная на изменение данного статуса, оценивается в перспективе как «нарушение межрелигиозного баланса и взаимопонимания между христианами и мусульманами» не только внутри Турции, но и за ее пределами. Также выражается надежда на то, что в Айя-София будет обеспечен доступ к объектам византийского искусства (христианским мозаикам) и в целом христианского паломничества¹. Об особой значимости собора — музея Святой Софии сообщается в официальном комментарии епископа Константинопольского патриархата Варфоломея I, канонической территорией которого, как известно, является Турция. В своем комментарии Архиепископ Константинополя — Нового Рима и Вселенский Патриарх отмечает, что музейный статус собора Святой Софии делает его символическим пространством встречи, диалога и мирного сосуществования народов и культур, взаимопонимания и солидарности между христианством и исламом, а также «жизненно важным центром, где Восток соединяется с Западом». Ввиду этого преобразование музея Айя-София в мечеть, как полагает предстоятель Константинопольской православной церкви, деструктивно скажется на развитии современных христиано-мусульманских отношений².

О необходимости сохранения музейного статуса Айя-Софии говорится также в официальных заявлениях таких экуменических организаций, как Всемирный совет церквей³ [англ. World Council of Churches], Всемирная конференция «Религия за мир»⁴ [англ. Religions for Peace] и Ближневосточный совет церквей⁵ [англ. Middle East Council of Churches].

¹ Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с решением властей Турции о пересмотре статуса храма Святой Софии. 17 июля 2020 г. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5664215.html> (date of request: 01.08.2020).

² Ecumenical Patriarch Bartholomew about Hagia Sophia. 30.07.2020. [Electronic resource] // URL: <https://www.ecupatria.org/2020/06/30/ecumenical-patriarch-bartholomew-about-hagia-sophia/> (date of request: 01.08.2020).

³ WCC letter to President Erdogan to keep Hagia Sophia as the shared heritage of humanity. 11.07.2020. [Electronic resource] // URL: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-urges-in-open-letter-to-president-erdogan-to-keep-hagia-sophia-as-the-shared-heritage-of-humanity/> (date of request: 01.08.2020).

⁴ Religions for Peace Speaks Out on Hagia Sophia: Living Together with Peace and Respect. 24 July 2020. [Electronic resource] // URL: <https://rfp.org/hagia-sophia-the-worlds-multi-religious-leaders-call-for-calm/> (date of request: 01.08.2020).

⁵ The Middle East Council of Churches: The Turkish government's decision to convert the "Hagia Sophia" church into a mosque is a violation of religious freedom and coexistence. 11.07.2020. [Electronic resource] // URL: <https://www.mecc.org/mecc/2020/7/11/the-middle-east-council-of-churches-the-turkish-governments-decision-to-convert-the-hagia-sofia-church-into-a-mosque-is-violation-of-religious-freedom-and-coexistence?rq=Sophia> (date of request: 01.08.2020).

Рассмотренные позиции предстоятелей православных церквей и представителей экуменических религиозных организаций позволяют говорить в целом о наличии общности их взглядов касательно сохранения Айя-Софии (собора Святой Софии) в статусе музея. Подобный статус рассматривается в качестве важного условия для поддержания межрелигиозного мира.

2. Функционирование Айя-Софии в новых условиях

Поскольку принятие решения о преобразовании музея Айя-София в мечеть — это уже свершившийся исторический факт, остановимся на анализе обозначенных выше проблем. Первая касается выполнения мечетью Айя-София своих прежних музейных функций. Эти функции главным образом связаны с обеспечением доступа к предметам христианского искусства (главным образом к мозаикам). Отметим, что решением (№ 7527 от 16.07.2020 г.) региональной дирекции совета по охране культурного наследия в Стамбуле был одобрен специальный проект, касающийся функционирования Айя-Софии в новых условиях¹. Реализация этого проекта предполагает создание маршрутов посещения, а также разделение пространства мечети на зоны поклонения и зоны туристических объектов. В связи с тем, что в зоне поклонения оказались мозаики с изображением Богородицы с Младенцем (в конхе апсиды), архангела Гавриила (в виме), коленопреклоненного перед Христом императора Льва VI (в тимпане внутреннего нартекса) и императоров Константина Великого и Юстиниана, подносящих город Константинополь и собор Святой Софии Богородице с Младенцем (в южном вестибюле, в тимпане над входом в храм) отмечается, что на время мусульманских богослужений (и только) они будут закрыты с помощью специального (съёмного и складывающегося) занавеса. Что касается каких-либо действий в отношении других предметов христианского искусства, то они касаются коронационной зоны императора, расположенной внутри основной части сооружения. Данная зона будет отделена специальным ограждением, но продолжит экспонироваться. Еще одно важное решение касается правил посещения и поведения в мечети. В их основе — нормы исламского этикета².

¹ Hagia Sophia Mosque: the Trust of Fatih Sultan Mehmed Khan, the Common Heritage of Humanity Directorate of Communications Presidency of the Republic of the Turkey. 47 p. P. 45–46. [Electronic resource] // URL: https://ayasofyacamii.gov.tr/Pdf/Ayasofya_Camii_EN.pdf (date of request: 01.08.2020).

² Hagia Sophia Mosque: the Trust of Fatih Sultan Mehmed Khan, the Common Heritage of Humanity Directorate of Communications Presidency of the Republic of the Turkey. P. 45–46.

Другой вопрос, связанный с изменением музейного статуса Айя-Софии, касается выполнения Турцией своих обязательств в отношении находящихся на ее территории объектов, включенных в список Всемирного культурного наследия ЮНЕСКО. Эти обязательства, как уже говорилось, закреплены в Конвенции об охране Всемирного культурного и природного наследия (1972 г.)¹, к которой Турецкая Республика присоединилась в 1983 г. В официальном заявлении ЮНЕСКО (от 10 июля 2020 г.) было анонсировано, что вопрос о новом статусе Айя-Софии будет рассмотрен на предстоящей сессии Комитета всемирного наследия. В то же время, учитывая тот факт, что Айя-София находится в правовом поле Турции, стоит рассмотреть данный вопрос с позиций принятых на государственном уровне управленческих решений. Можно отметить, что все функции, касающиеся развития мечети Айя-София, распределены между турецкими органами исполнительной власти, в ведении которых находятся вопросы культуры, туризма и религии в стране. Одним из последних решений стало подписание совместного протокола (от 16 июля 2020 г.) между Министерством культуры и туризма и Управлением по делам религии. В протоколе были обозначены руководящие принципы в отношении статуса Айя-Софии как объекта Всемирного культурного наследия. В их основе лежат обязательства Турции, касающиеся сохранения материальных и нематериальных ценностей этого объекта; предварительное согласование со специализированными центрами (Научно-консультативный совет, Административный совет, региональный совет по охране культурного наследия) всех действий, требующих какого-либо физического вмешательства в данный объект; предварительное информирование центра Всемирного наследия ЮНЕСКО о начале крупномасштабных реконструкций в Айя-Софии, а также подготовка доклада об оценке такого рода воздействия для культурного наследия². Кроме того, протокол определяет ответственность Министерства культуры и туризма и Управления по делам религии, а также разграничивает их управленческие функции в отношении мечети Айя-София. Согласно указанному протоколу, в ведении Министерства находятся вопросы, касающиеся физического обслуживания, охраны, управления рисками, образования и мер для посещения мечети Айя-София, а функции Управления главным образом связаны с вопросами по совершению в ней религиозных обрядов.

¹ Конвенции об охране Всемирного культурного и природного наследия [Электронный ресурс]: принята 16 ноября 1972 г. Генеральной конференцией ООН по вопросам образования, науки и культуры. — URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/heritage.shtml (дата обращения: 01.08.2020).

² Hagia Sophia Mosque: the Trust of Fatih Sultan Mehmed Khan, the Common Heritage of Humanity [Electronic source] // Directorate of Communications Presidency of the Republic of the Turkey. P. 46. — URL: https://ayasofyacamii.gov.tr/Pdf/Ayasofya_Camii_EN.pdf (дата обращения: 01.08.2020).

Заключение

Подводя итог изложенному выше, отметим, что решение турецкого руководства, связанное с изменением музейного статуса Айя-Софии (собора Святой Софии) в Стамбуле, стало предметом широкого обсуждения. Свою оценку этому событию дали представители различных международных, государственных и религиозных организаций. Айя-София, одновременно являясь частью христианского, османского и всемирного культурного наследия, в новом статусе стала местом мусульманского поклонения и в то же время, при определенных ограничениях, сохранила свои прежние культурно-просветительские функции. В основе этих ограничений — нормы исламской культуры, сведенные к организации и проведению религиозных обрядов, а также к соблюдению правил религиозного этикета при посещении мусульманского храма. Что касается культурно-просветительской функции, то ее реализация обеспечивается за счет организации доступа к предметам византийского культурного наследия и подготовки специальных туристских маршрутов с учетом времени проведения в мечети богослужений. В целом анализ показывает, что в Турции данный вопрос имеет определенную проработанность по части управленческих решений. Однако учитывая особую историко-культурную ценность Айя-Софии, представляется особенно важным обеспечение постоянного конструктивного диалога турецкой стороны с мировым сообществом. Инициативой для такого рода взаимодействия могут послужить как ныне действующие в стране совещательные органы, в ведении которых находятся актуальные вопросы, связанные с положением Айя-Софии, так и новые платформы, выполняющие сходные задачи и функции. В настоящее время с учетом сложившейся дискуссии оптимальной формой участия делегатов от международных и религиозных организаций могла стать их включенность в данный процесс в статусе наблюдателя.

Литература

Виноградов А. Ю., Захарова А. В., Черноглазов Д. А. Храм Святой Софии Константинопольской в свете византийских источников. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2018. 486 с.

Острогорский Г. А. Эволюция византийского обряда коронации // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура. М.: Наука, 1973. С. 33–42.

Brockett G. D. When Ottomans Become Turks: Commemorating the Conquest of Constantinople and Its Contribution to World History // The American Historical Review, 2014. Vol. 119. No. 2. Pp. 399–433.

Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 1991. 1146 p.
Morrow J. A. *Six Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of His Time: The Primary Documents*. Angelico Press, 2013. 86 p.

References

Vinogradov A. Y., Zakharova A. V., Chernoglazov, D. A. (2018). *Hram Svyatoj Sofii Konstantinopol'skoj v svete vizantijskih istochnikov* [The Church of Hagia Sophia in Constantinople in the Light of the Byzantine Sources]. Saint Petersburg: Pushkinskiy dom. 486 p.

Ostrogorskiy G. A. (1973). Evolyutsiya vizantiyskogo obryada koronovaniya [The Evolution of the Byzantine Rite of Coronation]. *Vizantiya. Yuzhnyye slavyane i Drevnyaya Rus'. Zapadnaya Evropa: Iskusstvo i kul'tura*. Moscow. Pp. 33–42.

Brockett G. D. (2014). When Ottomans Become Turks: Commemorating the Conquest of Constantinople and Its Contribution to World History. *The American Historical Review*. Vol. 119. No. 2. Pp. 399–433.

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

Morrow J. A. (2013). *Six Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of His Time: The Primary Documents*. Angelico Press. 86 p.

HAGIA SOPHIA AS MOSQUE: OPINIONS AND PERSPECTIVES

Abstract. The article analyzes the discourse on changing the status of Hagia Sophia Museum (The Church of Hagia Sophia) in Istanbul. The research is based on a wide range of sources, including official documents of international, public and religious organizations. The article presents the main participants' positions in the discussion, reflecting different approaches to evaluating the transformation of Hagia Sophia Museum into a mosque. The author concludes that the important step towards a constructive dialogue is to seek opportunities for involving representatives of the world and international religious communities in the work of collegial platforms operating within the country. In the future, such initiatives will help to provide a wide and open field for discussion of the actual existence and further development of Hagia Sophia in the new conditions.

Keywords: Hagia Sophia Mosque, Hagia Sophia Museum, Hagia Sophia Church, Turkey, world heritage sites.

Maria S. SHAVRINA,

master of Religious Studies, assistant of head of the management staff,
Spiritual Board of Muslims of Saint Petersburg and Leningrad region,
Centralized religious organization "Spiritual Board of Muslims of Saint
Petersburg and Leningrad region (Mukhtasibate of Saint Petersburg)"
(35B, 6th Line of Vassilievsky Ostrov, Saint Petersburg, 199178, Russian Federation).
E-mail: maryshavrina@gmail.com



**ГОСУДАРСТВЕННО-
КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ
ОТНОШЕНИЯ**





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-191-204



А. В. Яковлева

ООВО Московский исламский институт, г. Москва

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА РАЗВИТИЯ ГОСУДАРСТВЕННО-ОБЩЕСТВЕННОЙ СИСТЕМЫ УПРАВЛЕНИЯ ИСЛАМСКОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

ЯКОВЛЕВА Альбина Владимировна —

и.о. декана факультета теологии,
ООВО Московский исламский институт
(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).
E-mail: ami27.86.27@gmail.com

Аннотация. В настоящей статье исследуется вопрос о необходимости формирования полноценной многоуровневой системы качественного исламского образования и ее дальнейшего развития. Государственное внимание к качеству и направленности исламского образования, к обеспечению его системности и возрождению лучших религиозных образовательных традиций отвечает интересам современного российского общества, что заставляет задуматься о распространении актуальных достижений в сфере образовательного менеджмента на деятельность исламских образовательных организаций и их организационно-управленческую структуру. В статье отмечается, что одной из наиболее прогрессивных тенденций в современном российском образовательном менеджменте является формирование государственно-общественной системы управления образованием. Однако для успешного применения этой системы в управлении исламскими образовательными организациями чрезвычайно важно учитывать два

взаимодополняющих фактора: социокультурную специфику исламского образования и существующий положительный опыт взаимодействия светских и религиозных общественных институтов в данной сфере, что служит существенным условием консолидации общества на основе высоких образцов духовной культуры. По этой причине необходимо разработать модель системы государственно-общественного управления исламской образовательной организацией, которая была бы органичной для этой организации и при этом полностью удовлетворяла требованиям государства к современному образовательному менеджменту. Целью предполагаемой модели является подготовка высококвалифицированных теологов и развитие высоких стандартов качества религиозного образования на основе общечеловеческих ценностей.

Ключевые слова: исламское образование, региональная специфика медресе, государственно-общественная система управления.

Для цитирования: Яковлева А. В. Социокультурная специфика развития государственно-общественной системы управления исламской образовательной организацией в современной России // Ислам в современном мире, 2020; 3: 191–204;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-3-191-204

Статья поступила в редакцию: 15.06.2020

Статья принята к публикации: 14.08.2020

Несмотря на то, что развитие исламского образования в России имеет многовековую историю, современная система российского исламского образования находится на стадии становления. Одной из причин такого положения дел являются события, которые происходили в истории нашей страны на протяжении советского и постсоветского периодов¹. В течение первого из названных периодов были разрушены все собственные российские традиции исламского образования, существовавшие ранее, в течение второго — российскому исламскому образованию была навязана масса чужеродных веяний, которые и сейчас еще оказывают свое негативное влияние. Образовательные учреждения в этот период возникали хаотично, независимо друг от друга, образовательный процесс не регулировался и не унифицировался, не было единых учебных планов и программ, деятельность таких образовательных центров никем не координировалась и была

¹ Дмитриева Е. Л. Исламское образование в России: история и современность // Россия и мусульманский мир. 2018. № 4. С. 12–13.

не доступна для общественного контроля. Наибольшая опасность этого периода — проникновение в систему образования под видом просветителей экстремистов и сектантов различного толка.

В настоящее время в России существует объективная потребность формирования полноценной многоуровневой системы качественно-го исламского образования, а ее дальнейшее развитие напрямую зависит от требований общества и действующих стандартов образования.

В развитии исламского образования в России просматривается своя региональная специфика, которая должна учитываться при проектировании развития исламской образовательной системы, где внедрение новых подходов и методов в обучении невозможно без традиционной исторической базы.

Культурно-историческая специфика исламского образования в России имеет свою региональную детерминацию.

Так, если говорить о выраженной специфике развития системы исламского образования в Дагестане, то в данном случае она объясняется тем, что до официального присоединения к России коренное население Дагестана обучалось в арабо-мусульманских школах (*мактаб* и *медресе*), где образовательные программы включали предметы религиозного цикла и воспитание осуществлялось исключительно в традициях ислама. Социальная и культурная политика, проводившаяся в стране в советский период, была направлена на последовательное уничтожение религиозных и этнических традиций (принудительный переход с арабского алфавита на латинский, затем на кириллицу, запрет исламских образовательных учреждений и гонения на исламские организации). Целенаправленное уничтожение традиций все же не смогло полностью изолировать Дагестан от восточного мира и его вполне сформировавшихся образовательных канонов. В то же время в регионе происходило ускоренное восприятие культуры нового, европейского типа. В результате на протяжении XX в. в духовной культуре Дагестана одновременно существовали две разные парадигмы: одна отражала связь с арабо-мусульманским суперэтносом, а другая развивалась в пространстве русско-европейской культуры, причем две указанные парадигмы воспринимались практически как взаимоисключающие. Уникальным является тот факт, что в сельской местности, в высокогорных аулах светская школа не имела авторитета, и родители зачастую не отдавали туда детей на обучение.

В отличие от Дагестана, региональная специфика исламского образования в Татарстане обусловлена ее давними местными традициями взаимодействия исламской и христианской культур, представленных татарским и русским этносами. Культура толерантности и веротерпимости уже давно позволяет в Республике Татарстан использовать и в религиозных образовательных организациях лучшие достижения

светской педагогики: новые образовательные технологии, применение учебно-методических объединений, системы курсов повышения квалификации религиозных деятелей. Именно в Республике Татарстан впервые в России серьезно задумались о единых стандартах религиозного образования и механизмах образовательной преемственности. Есть в Татарстане и свои особенности финансирования религиозных образовательных организаций. К примеру, в мусульманских учебных заведениях Татарстана финансирование имеет деление на базовую и вариативную части. При этом базовая часть — это средства на уставную деятельность от учредителей, фондов и иных источников, а вариативная — это средства, выделяемые учебному заведению в зависимости от показателей качества образования, выражающихся в балльно-рейтинговой форме¹.

Освещая региональную специфику развития исламского образования, возьмем для анализа также Республику Башкортостан, которая исторически является местом компактного проживания российских мусульман. После распада СССР здесь возрос интерес к религии и религиозному образованию, но процесс создания новых учебных заведений часто был стихийным². Образовательный процесс в исламских учебных заведениях также осуществлялся случайным образом — без учебных программ. Хотя эти учебные заведения были открыты по инициативе духовных управлений мусульман — Центрального духовного управления мусульман России (ЦДУМ) и с 1992 г. — Духовного управления мусульман Республики Башкортостан (ДУМ РБ), их деятельность была лишена поддержки какого-либо научного, научно-методического или координационного центра.

Большое количество молодых людей из Башкортостана, не имея возможности получить качественное религиозное образование в России, отправились за религиозными знаниями на Арабский Восток, в Турцию, Пакистан. Однако по возвращении на родину, выпускники зарубежных учебных заведений оказались не способны к работе в общинах Башкортостана с учетом местных особенностей ислама³.

Свою специфику имело и развитие системы исламского образования в Республике Чечня, происходившее на фоне сложной религиозно-политической обстановки конца XX в. в регионе. Деструктивные процессы, сопровождавшие исламское возрождение, вылились в активизацию движения ваххабитов, массово проникавших в образовательные

¹ Мухаметшин Р. М. Стратегические направления развития мусульманского образования в России // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 4. С. 40.

² Хабибуллина З. Р. Становление исламского образования в постсоветском Башкортостане: основные этапы, концепции, результаты // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 3. С. 219.

³ Ефимова Л. М. Мусульманское образование в современной Индонезии // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 1. С. 221–236.

организации¹. Материально-техническую и духовную базу исламского образования в регионе после событий первой и второй чеченских войн приходилось восстанавливать по крупицам, поэтому сегодня системе образования и воспитания молодого поколения в Чечне уделяется повышенное внимание: строятся исламские школы, в селе Хоси-Юрт построено медресе хафизов. Главный исламский вуз Чечни носит имя Кунта-Хаджи, что чрезвычайно символично для республики, и создан он по инициативе и при поддержке Меджлиса ЦРО ДУМ Чеченской Республики и главы Чеченской Республики.

Под влиянием всех вышеперечисленных факторов, отражающих региональную историческую и социокультурную специфику развития исламского образования, возникла очевидная потребность в разработке новой полной и единой концепции отечественного мусульманского образования с учетом как исламских, так и российских традиций, а также с учетом таких важных обстоятельств, как:

- необходимость взаимодействия государственных органов и религиозных организаций в сфере образования;
- необходимость финансовой поддержки исламских образовательных учреждений.

Следует отметить, что на данный момент исламское образование как религиозное образование имеет свою общегосударственную регламентацию, зафиксированную в Федеральном законе от 29.12.2012 № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации»². В обеспечение конституционного права россиян на частное или коллективное исповедание религии, а также на деятельность религиозных организаций по распространению их мировоззренческих взглядов, религиозные организации могут создавать свои духовные образовательные организации. В соответствии с ч. 9 ст. 87 рассматриваемого закона, эти духовные образовательные организации имеют право на реализацию образовательных программ профессионального религиозного образования, не подлежащих государственной аккредитации, а также подлежащих государственной аккредитации образовательных программ среднего профессионального образования и высшего профессионального образования, соответствующих ФГОС (к примеру, образовательная программа «Теология»). На практике это имеет следующий вид. Исламские образовательные организации высшего образования реализуют официальное направление подготовки — «48.03.01. Теология» с различными профилями. Все выпускники, успешно прошедшие обучение по этому направлению, получают диплом установленного

¹ Акаев В. История и специфика современного исламского возрождения в Чеченской Республике // Центральная Азия и Кавказ. Т. 14. Вып. 3. 2011. С. 51–67.

² Федеральный закон от 29.12.2012 № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» (с изм. и доп.) // Российская газета, 31.12.2012. Федеральный выпуск № 303.

государственного образца. Помимо указанной светской специальности выпускники-мужчины также могут получать, в зависимости от образовательной программы конкретного вуза, диплом о высшем религиозном образовании и дополнительную специальность — «Имам-хатиб, преподаватель основ ислама».

После двадцатилетнего периода, на который пришлось стремительное возникновение, хаотичная деятельность, закрытие и реорганизация некоторых исламских образовательных организаций, сейчас в их развитии наступило время относительной стабильности. Современные стратегические подходы к развитию отечественного исламского образования разрабатывались по согласованию с Управлением внутренней политики президента России, а ядром их реализации стали Московский исламский институт и Российский исламский институт (г. Казань), действующие под эгидой Совета муфтиев России. Документальным воплощением указанных подходов стала «Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама»¹.

Государственное внимание к качеству и направленности исламского образования, к обеспечению его системности и возрождению лучших религиозных образовательных традиций отвечает интересам современного российского общества, что также выражается в необходимости распространения актуальных достижений в сфере образовательного менеджмента на деятельность исламских образовательных организаций и их организационно-управленческую структуру.

Одной из наиболее прогрессивных тенденций в современном российском образовательном менеджменте является формирование государственно-общественной системы управления образованием. Государственно-общественное управление образованием представляет собой особенный тип управления, отличительной чертой которого является регулярное ответственное участие и взаимодействие в управлении образованием субъектов и их органов, которые выражают и представляют интересы, гарантии, политику и компетенцию государства в образовательной сфере, а также гражданского населения. Целью государственно-общественного управления является содействие качественным изменениям отношений между школой и обществом².

К настоящему времени сформировано множество моделей государственно-общественного управления, однако для того, чтобы они

¹ Набиев Р. А., Нафиков И. З. Традиционные и инновационные компоненты современного исламского образования: опыт Республики Татарстан // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2012. № 3. С. 93.

² Развитие государственно-общественного управления образованием: учебно-методические материалы. / Вологодский институт развития образования. Вологда: ВИРО, 2013. С. 19.

отвечали именно государственно-общественному характеру управления, необходимо наличие ряда отличительных признаков. К их числу можно отнести:

- 1) участие представителей общественности;
- 2) наличие права принимать решения относительно деятельности образовательной организации, т. е. управленческие полномочия, закрепленные в уставе организации;
- 3) передача доли властных полномочий образовательной организации государственно-общественным органам управления, которые представляют интересы определенных групп общественности через планирование, контроль, оценку результатов деятельности.

Благодаря появлению специализированных советов, представляющих органы государственно-общественного управления образованием, решается несколько важных проблем: создание гражданского заказа (потребности, запросы, имеющие отношение к образовательной организации), общественное участие в распределении стимулирующей части фонда оплаты труда и др.¹.

В целом тематика проблем и тенденций развития современной государственно-общественной системы управления сейчас очень актуальна и востребована в российской научной практике. Указанная система имеет свое теоретическое обоснование, рефлексию по поводу практики ее применения и организационно-педагогических условий внедрения. Однако исламские образовательные организации остались вне теоретического рассмотрения с позиций обозначенной системы. Все религиозные учреждения, как правило, имеют свои традиционные органы управления, но их образовательная деятельность в рамках социально-правового поля Российской Федерации требует полного соответствия законодательству и следования стандартам качества образования, что в современных условиях обеспечивается наличием государственно-общественной системы управления образовательной организацией. Следовательно, ее формирование и развитие в исламских образовательных организациях является актуальным и значимым как для совершенствования самих указанных организаций, так и для общества в целом.

Для успешного формирования государственно-общественной системы управления исламскими образовательными организациями чрезвычайно важно учитывать два взаимодополняющих фактора: социокультурную специфику исламского образования и существующий положительный опыт взаимодействия светских и религиозных общественных институтов в данной сфере, что служит существенным

¹ Развитие государственно-общественного управления образованием: учебно-методические материалы. С. 21.

условием консолидации общества на основе высоких образцов духовной культуры.

На современном этапе развития свои флагманы исламского образования появились практически во всех регионах, где существенную долю населения составляют мусульмане. Исключением на данный момент служит Республика Крым, где наблюдается ощутимая нехватка профессиональных религиозных кадров, при этом до сих пор действуют только медресе, дающие образование не выше среднего профессионального. Основной опорой исламского просвещения в регионе считаются воскресные школы, в которых обучается более 3 тысяч человек, что говорит о востребованности исламского образования и высоким интересе к нему у молодежи¹.

Лицензирование исламских образовательных организаций и получение аккредитации исламскими вузами свидетельствует о постепенном успешном включении исламского религиозного образования в общую государственную образовательную систему, об интеграции религиозных и светских ценностей.

Наиболее преуспела в данном отношении Республика Татарстан. Российский исламский университет (РИУ) и Российский исламский институт (РИИ) в Казани территориально являются единым образовательным комплексом. Российский исламский университет ориентирован на религиозное образование, а Российский исламский институт — на светское, предоставляемое в рамках духовной культуры ислама.

В список учредителей Российского исламского института входят: Централизованная мусульманская религиозная организация Совет муфтиев России, Централизованная религиозная организация — Духовное управление мусульман Республики Татарстан, Институт истории им. Шигабутдина Марджани Академии наук Республики Татарстан, что свидетельствует об ориентации вуза не только на религиозные ценности, но и на высокие научные и учебно-методические стандарты.

Российский исламский университет стал первым в нашем государстве исламским университетом, начавшим официальную подготовку магистров, и первым исламским университетом, получившим от Министерства образования Российской Федерации бюджетные места. Факультет исламских наук имеет сугубо религиозную направленность. Его программу вуз утверждает самостоятельно, и она рассчитана на подготовку мусульманских богословов, которые смогут работать имамами

¹ В Муфтияте Крыма обсудили план мероприятий по религиозному просвещению на 2020 год // Пресс-служба ЦРО ДУМ Крыма. [Электронный ресурс] // URL: <http://qmdi.org/v-muftiyate-kryma-obsudili-plan-meropriyatij-po-religioznomu-prosveshheniyu-na-2020-god-foto/> (дата обращения: 29.06.2020).

в крупных мечетях и преподавателями средних мусульманских учебных заведений. В отличие от факультета исламских наук, теологический работает в полном соответствии с государственными стандартами и ориентирован на светское образование и подготовку специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама.

Примером успешного взаимодействия образовательных практик и социума является проект данного вуза «Яшьләр бистәсе» («Молодежная слобода»), который был запущен в ноябре 2015 года. Инициатором проекта стал выпускник теологического факультета Ахмад Насыбуллин. Изначально «Молодежная слобода» создавалась для применения теоретических и практических знаний, умений и навыков, полученных студентами РИИ и РИУ в рамках образовательных программ по изучению исламских дисциплин, через проведение ими во внеучебное время воскресных курсов, мероприятий по ознакомлению с основами ислама детей-школьников в деревнях при мечетях Республики Татарстан. Однако очень скоро проект превзошел свои исходные дидактические цели и стал востребованной культурно-просветительской площадкой.

Проект имеет значимые социальные цели:

- 1) восполнение нехватки квалифицированного религиозного персонала в татарских деревнях Республики Татарстан;
- 2) воспрепятствование развитию и распространению нетрадиционного ислама и деструктивных религиозных течений на территории Республики Татарстан¹.

Если говорить о развитии исламского образования в Центральной части России, то в 1999 году здесь был создан Московский исламский университет в качестве негосударственного образовательного учреждения высшего профессионального и послевузовского профессионального образования. Он выступил основой единого исламского образовательного пространства в России. В настоящее время университет переименован и действует как Московский исламский институт — образовательное учреждение, целью которого является формирование кадрового потенциала по исламской теологии, подготовка имамов — специалистов по религиозному просветительству. Основное перспективное направление деятельности этого вуза — участие в реализации Федеральной целевой программы по подготовке специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама.

На основании приведенной информации можно сделать вывод, что Московский исламский институт стремится вести подготовку специалистов по государственным стандартам образования и тем самым

¹ «Яшьләр бистәсе» // Российский исламский институт. [Электронный ресурс] // URL: <http://kazanrii.ru/vospit-deyatelnost/jashlr-bistse/> (дата обращения: 12.06.2020).

развивать преподавательскую и научно-исследовательскую деятельность на высоком профессиональном уровне.

Теолог — специалист широкого профиля, а не только имам, в связи с чем он имеет возможность осуществлять свою деятельность в различных областях. В подтверждение этого один из ведущих теоретиков современного исламского образования Ю. Г. Хабибуллина говорит о первичности формирования у индивида общенаучной грамотности и кругозора или профессиональной квалификации в педагогической сфере¹. Следовательно, одной из задач государственной образовательной политики, в том числе религиозной, и задачей исламской образовательной организации является создание условий для подготовки высококвалифицированных теологов, теоретически, практически и психологически готовых к профессиональной деятельности, что актуально в русле реализации одной из целей «Концепции подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама», заключающейся в формировании «системы подготовки отечественных мусульманский религиозных деятелей, обладающих высоким уровнем богословских знаний, а также компетенциями, необходимыми для осуществления конструктивной религиозной деятельности в условиях многонационального и многоконфессионального российского общества»². По этой причине необходимо разработать модель системы государственно-общественного управления исламской образовательной организацией, которая была бы органичной для религиозной образовательной организации и при этом полностью удовлетворяла требованиям государства к современному образовательному менеджменту. Целью предполагаемой модели является подготовка высококвалифицированных теологов и развитие высоких стандартов качества религиозного образования на основе общечеловеческих ценностей. В своей деятельности органы самоуправления руководствуются принципами демократии, свободы совести, добровольчества, творчества и гуманизма.

Характерная особенность этой модели состоит в том, что она должна быть направлена на комплексное развитие личности студента как субъекта автономной социальной системы, что является важной задачей современного образования, вне зависимости от того, светское оно или религиозное.

Таким образом, за минувшие десятилетия исламское образование претерпело ряд изменений. Распад Советского Союза и снижение идеологического гнета привели к росту общего интереса

¹ Хабибуллина Г. Ю. Проектная технология в исламском образовательном учреждении // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 2. С. 79–92.

² Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 4. С. 69.

к религии и религиозному образованию, что стало причиной весьма беспорядочного возникновения учебных заведений, готовивших специалистов на основании спонтанно разрабатывавшихся учебных программ. Низкое качество предоставляемого образования и бессистемность деятельности подобных организаций заставили осознать серьезную необходимость в организации учебного процесса на основе полноценной концепции мусульманского образования с учетом социокультурной специфики интеграции исламских и российских традиций.

Органы государственной власти России приняли ряд мер по совершенствованию образовательной системы в целом, и системы религиозного образования в частности. В настоящее время отечественное исламское образование существенно меняется, развиваясь и интегрируясь в мировое образовательное пространство на равных основаниях. Для дальнейшего стабильного духовного развития в регионах и распространения традиционного ислама обязательным компонентом является содействие государственных органов в совершенствовании учебных методик и развитии исследовательской деятельности в сфере образования.

Литература

Акаев В. История и специфика современного исламского возрождения в Чеченской Республике // Центральная Азия и Кавказ. Т. 14. Вып. 3. 2011. С. 51–67.

Дмитриева Е. Л. Исламское образование в России: история и современность // Россия и мусульманский мир. 2018. № 4. С. 12–17.

Ефимова Л. М. Мусульманское образование в современной Индонезии // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 1. С. 221–236.

Развитие государственно-общественного управления образованием: учебно-методические материалы / сост. Т. В. Зайцева]. Вологда: ВИРО, 2013. 74 с.: табл.

Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 4. С. 63–78.

Мухаметшин Р. М. Стратегические направления развития мусульманского образования в России // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 4. С. 35–46.

Набиев Р. А., Нафиков И. З. Традиционные и инновационные компоненты современного исламского образования: опыт Республики Татарстан // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2012. № 3. С. 93–96.

Федеральный закон от 29.12.2012 № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» (с изм. и доп.) // Российская газета, 31.12.2012. Федеральный выпуск № 303.

Хабибуллина З. Р. Становление исламского образования в постсоветском Башкортостане: основные этапы, концепции, результаты // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 3. С. 217–232.

Хабибуллина Г. Ю. Проектная технология в исламском образовательном учреждении // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 2. С. 79–92.

References

Akaev V. (2011). Istorija i specifika sovremennogo islamskogo vozrozhdenija v Chechenskoj Respublike [History and Specifics of the Modern Islamic Revival in the Chechen Republic]. *Central'naja Azija i Kavkaz*. Vol. 14. Iss. 3. 2011. Pp. 51–67.

Dmitrieva E. L. (2018). Islamskoe obrazovanie v Rossii: istorija i sovremennost' [Islamic Education in Russia: History and Present Day]. *Rossija i musul'manskij mir*. 2018 (4). Pp. 12–17.

Efimova L. M. (2016). Musul'manskoe obrazovanie v sovremennoj Indonezii [Muslim Education in Modern Indonesia]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 12, No. 1 (2016). Pp. 221–236.

Razvitie gosudarstvenno-obshhestvennogo upravlenija obrazovaniem: uchebno-metodicheskie materialy (2013). [Development of State and Public Education Management: Educational and Methodical Materials]. Vologda: VIRO, 2013. 74 p.

Koncepcija podgotovki specialistov s uglublennym znaniem istorii i kul'tury islama (2015). [The Concept of Training of Specialists with In-Depth Knowledge of the History and Culture of Islam]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 11, No. 4 (2015). Pp. 63–78.

Nabiev R. A., Nafikov I. Z. (2012). Tradicionnye i innovacionnye komponenty sovremennogo Islamskogo obrazovaniya: opyt Respubliki Tatarstan [Traditional and Innovative Components of Modern Islamic Education: Experience of the Republic of Tatarstan]. *Vestnik Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*. No. 3. 2012. Pp. 93–96.

Federal'nyj zakon ot 29.12.2012 № 273-FZ «Ob obrazovanii v Rossijskoj Federacii» (s izm. i dop.) [Federal Law No. 273-FZ of 29.12.2012 “On education in the Russian Federation” (as amended and provided with additions)]. *Rossijskaja gazeta*, 31.12.2012 *Federal'nyj vypusk № 303*.

Habibullina Z. R. (2018). Stanovlenie islamskogo obrazovaniya v postsovet-skom Bashkortostane: osnovnye jetapy, koncepcii, rezul'taty [Formation of Islamic Education in Post-Soviet Bashkortostan: Main Stages, Concepts, Results]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 14, No. 3 (2018). Pp. 217–232.

Habibullina G. Ju. (2018). Proektnaja tehnologija v islamskom obrazovatel'nom uchrezhdenii [Project Technology in an Islamic Educational Institution]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 14, No. 3 (2018). Pp. 79–92.

SOCIOCULTURAL FEATURES OF DEVELOPMENT OF STATE-PUBLIC MANAGEMENT SYSTEM OF ISLAMIC EDUCATIONAL ORGANIZATION IN THE PRESENT-DAY RUSSIA

Abstract. The article describes a number of reasons that actualize the regular interaction of state and public management institutions in the further development of Islamic education in order to strengthen the human resources of Islamic educational organizations, as well as to train qualitatively new specialists in the field of Islamic theology. The importance of this topic increases due to the lack of mechanisms in the legislation for interaction between public and state management institutions in the system of Islamic education in the modern social and legal field of Russia. The article focuses on the fact that the development of Islamic education in Russia should be considered in context of regional development and features.

Keywords: Islamic education, traditions, madrassas, state-public management system

Albina V. YAKOVLEVA,
interim dean of the faculty of theology, Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).
E-mail: ami27.86.27@gmail.com



ПЕРЕВОДЫ







ИБН РУШД

БОЛЬШОЙ КОММЕНТАРИЙ К СОЧИНЕНИЮ АРИСТОТЕЛЯ «О ДУШЕ»

(КН. III, КОММЕНТ. 20)¹

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: salamn@mail.ru

Аннотация. Во второй части публикации, начатой в предыдущем номере журнала, представлен перевод заключительного фрагмента комментария видного арабо-мусульманского философа Ибн Рушда (Аверроэса, ум. 1198) к пятой главе третьей книги аристотелевского трактата «О душе». Фигурирующую в данной главе нетленность, которая традиционно относилась исключительно

¹ О переводе первой части комментариев к данной главе см.: *Ибн Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе»* (кн. III, коммент. 17–19). *Ислам в современном мире*. 2020. Т. 16. № 2. С. 221–240 (далее: ИСМ-1); о переводе комментариев к предыдущей, четвертой главе, см.: *Ибн Рушд. Большой Комментарий к сочинению Аристотеля «О душе»* (фрагмент) / пер., коммент., предисл. Н. В. Ефремовой. *Ишрак*. 2012. № 3. С. 380–407 (далее — БК).

Напомним, что в основу настоящего перевода положен латинский текст издания: *F. S. Crawford. Averrois Cordubensis Commentarium Magnum De Anima Libros. Cambridge, Massachusetts: Medieval Academy of America, 1953* (далее — *Averrois. De Anima*). 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 воспроизводится нами курсивом в начале каждого комментария и дается в нашем переводе с латинского текста, релевантного арабскому переводу аристотелевского трактата «О душе» (Ибн Рушд, видимо, ориентировался преимущественно на перевод этого трактата Исхаком ибн Хунайном, ум. 911). Далее, в сноске к нему приводится латинский оригинал данного фрагмента и его перевод согласно академическому изданию сочинений Аристотеля (*Аристотель. Сочинения*. Т. 1. М.: Мысль, 1976; Далее — *Аристотель. О душе*), выполненный П. С. Поповым. В рамках перевода самого комментария фразы Аристотеля приводятся жирным шрифтом и без кавычек. Для облегчения текста нами вводится численная нумерация, но в круглых скобках. При переводе некоторых цитат в тексте латинского издания сокращение «и т.д.» заменено на отточие.

Перевод данных фрагментов из Большого комментария дается впервые на русском языке.

к активному интеллекту, Ибн Рушд истолковывает как первейшим образом характеризующую материальный интеллект. Утверждая имманентность активного интеллекта, Комментатор подчёркивает его статус в качестве формы для материального интеллекта и указывает на его аффицируемость со стороны интенций имажинативных форм. Здесь также им обосновывается тезис Аристотеля о прекращении памятования по разлучении души с телом.

Ключевые слова: Ибн Рушд, Аверроэс, ноология, Аристотель, перипатетизм, фалсафа, интеллект.

Для цитирования: *Ибн Рушд*. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (кн. III, коммент. 20) / пер. с лат., предисл. и коммент. Н. В. Ефремовой // Ислам в современном мире. 2020; 3: 207–225;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-3-207-225

Статья поступила в редакцию: 12.05.2020

Статья принята к публикации: 11.07.2020

Комментарий 20

<443> (430a20–25) Тот [интеллект], который потенциален¹, в индивидуе предшествует во времени, в целом же нет [предшествования] во времени. Он не таков, что иногда познает, а иногда не познает. В [состоянии] отделённости он будет только таким, каков он есть [сейчас], и только он вечно нетленный. Мы не помним², так как он не пассивен³, а пассивный интеллект⁴ подвержен уничтожению, но без него мы ничего не умопостигаем⁵.

¹ Лат. in potentia; араб. би-ль куваа.

² После смерти.

³ Или: страдательный; латинский passibilis, араб. мунфа'иль, греч. παθητός.

⁴ Лат. intellectus passibilis; араб. 'акль мунфа'иль; греч. νοῦς παθητικός.

⁵ Et quod est in potentia prius est tempore in individuo; universaliter autem non est neque in tempore. Neque quandoque intelligit et quandoque non intelligit. Et cum fuerit abstractus, est illud quod est tantum, et iste tantum est immortalis semper. Et non rememoramur, quia iste est non passibilis, et intellectus passibilis est corruptibilis, et sine hoc nichil intelligitur. (Averrois. De Anima. P. 443).

Пер. П. С. Попова: «В самом деле, знание же в возможности у отдельного человека, но не знание вообще, по времени предшествует [знанию в действии]. Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, переходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить». (Аристотель. О душе. С. 436).

В Среднем комментарии Ибн Рушда к «О душе» данный фрагмент передается так: «Интеллект, который в потенции, в индивидуе предшествует по времени. В общем же активный интеллект предшествует потенциальному согласно обоим аспектам предшествования, то есть и по времени, и по причинности. Этот активный интеллект, который есть последняя форма для нас, не таков, что он порой постигает, а порой не постигает, и не то, что порой он в какое-то время существует, а порой не существует. Нет, он был и не перестает быть. И он таков, что если разлучится с телом, то непременно будет бессмертен. Он умопостигает интеллигибели, которые здесь, при соединении с материальным интеллектом, а по разлучении с ним не может ничего умопостигать из того, что

Этот фрагмент можно истолковать тремя способами: 1) согласно мнению Александра¹, 2) согласно мнению <444> Фемистия² и других комментаторов, 3) согласно нашему представлению (и оно наиболее явно соответствует (*secundum*) словам [Аристотеля]).

[Мнение Александра]

(1) По Александру, Аристотель подразумевает под потенциальным интеллектом³ предрасположенность (*preparatio*), существующую в человеческой смеси⁴, а именно: по отношению к любому индивиду имеющаяся в человеке потенция и предуготовленность для восприятия интеллигибелей⁵ предшествуют во времени активному интеллекту⁶; а в целом активный интеллект первее⁷.

Под словами **И он не иногда познающий, а иногда — нет**⁸ Александр подразумевает активный интеллект. А под словами **В [состоянии] отделенности он будет только таким, каков он есть [сейчас], нетленным**⁹ Александр имеет в виду, что этот интеллект, когда соединяется с нами (*in nobis*) и через него мы познаем другие сущности, поскольку он есть форма для нас — только он, следовательно, из частей интеллекта не смертен (*non mortalis*).

здесь. Вот почему мы ничего не вспоминаем после смерти из всего, что мы знали, когда он был соединен с телом. Значит, когда он соединен с нами, он умопостигает интеллигибелии, которые здесь, а когда отделится от нас, он умопостигает только самого себя (*Ибн Рушд*. Талхис Китаб ан-Нафс. Каир: ал-Маджлис ал-а'ля ли-с-сакафа, 1994. С. 120. Далее — *Ибн Рушд*. Талхис).

¹ То есть Александра Афродизийского (кон. 2 — нач. 3 в. н. э.), видного греческого перипатетика и комментатора Аристотеля.

² Фемистий (ум. 387) — позднеантичный греческий философ, комментатор, ритор, политический деятель.

³ Лат. *intellectus in potentia, intellectus qui est in potentia*; араб. *ал-'акль би-ль кувва*, *ал-'акль ал-лязи би-ль кувва*; букв.: интеллект, который в потенции.

⁴ Лат. *complexio*, араб. *мизадж*. Александр Афродизийский понимает потенциальный ум как силу, возникающую благодаря имеющейся в телах смеси элементов и предназначенную для принятия актуально умопостигаемого; о критике Ибн Рушдом этой трактовки см.: БК. С. 392–393.

⁵ Лат. *intelligibilia*, араб. *ма'кулят* (ед.ч. *ма'куль*). Для обозначения интеллигибелей здесь употребляется также термин *intellecta*. Но в первом случае под ними обычно понимаются абстрагированные/извлеченные из материи умственные понятия, а во втором — изначально имматериальные в своей сути реалии (например, космические интеллекты).

⁶ Лат. *intellectus agens/intelligentia agens*; араб. *'акль фа'иль/фа'аль*. Арабский термин *'акль* обозначает и «ум, разум, интеллект», и «умопостижение, разумение, интеллекция». Латинский переводчик передает этот термин то как *intellectus*, то как *intelligentia*, а словом *agens* он передает араб. *фа'аль* и *фа'иль* в рамках обозначения активного интеллекта (*intelligentia/intellectus agens*).

⁷ В метафизическом плане — подобно тому как взрослый мужчина первее ребенка, а человек первее семени (ибо одно уже имеет форму, а другое — нет). Подробнее об этом см.: *Ефремова Н. В.* Ноология восточных перипатетиков. Средневековая арабская философия. М.: Восточная литература, 1988. С. 165–166.

⁸ Отметим, что здесь и далее текст той или иной фразы из аристотелевского фрагмента, воспроизведенный в рамках комментирования, не всегда совпадает с соответствующим текстом этой фразы, как он фигурирует в самом фрагменте, данном перед комментарием.

⁹ В данной цитате переводчик (скорее всего вслед за самим Аверроэсом) пропускает вторую частицу *tantum* («только»). Видимо, комментатор таким образом хочет уйти от возможного толкования аристотелевских слов в смысле вечности только активного интеллекта (но не материального). Примечательно, что при комментировании данной фразы Аверроэс, излагая мнение Фемистия, также опускает второе *tantum*. См. также сн. 1 на с. 213.

Слова **Мы не помним...** [касаются] вопроса об активном интеллекте в аспекте его соединения с нами¹, и мы познаем через него. Ведь кто-то может сказать, что, так как мы умопостигаем через нечто вечное, необходимо, чтобы мы умопостигали благодаря ему после смерти, как и до нее. В ответ Александр говорит, что этот интеллект соединяется с нами только благодаря посредству бытия материального интеллекта², который в нас возникающий-уничтожающийся³; и когда этот интеллект уничтожится в нас, мы не будем вспоминать. Так, возможно, Александр излагал данный фрагмент, хотя мы не видели его комментария к данному тексту.

[Мнение Фемистия]

(2) Фемистий же понимает под «потенциальным интеллектом» отделённый материальный интеллект, чье бытие было доказано. Под интеллектом, с которым Аристотель его <445> сравнил, подразумеваются активный интеллект в аспекте (*secundum quod*) его соединения⁴ с потенциальным интеллектом, а это и есть теоретический интеллект⁵ в понимании Фемистия.

Под словами: **Он не есть [таков], что иногда познает, а иногда — нет** — Фемистий понимает активный интеллект [, рассматриваемый] не в аспекте соединения (*non tangit*) с материальным интеллектом. Слова: **В [состоянии] отделенности он будет только таким, каков он есть [сейчас], нетленным,** — подразумевают активный интеллект [, рассматриваемый] в аспекте его как формы для материального интеллекта, а это для Фемистия и есть теоретический интеллект. Данный вопрос (*questio*)⁶ будет касаться активного интеллекта в аспекте его соединен-

¹ «Мы» — человек как живое существо, как целое. См.: *Gendlin E. T. Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima. Book III. Chicago: University of Chicago Press, 2012. P. 8.* Далее — *Line by line*.

² Лат. *intellectus materialis*; араб. 'акль хайулани; греч. νοῦς χυλόκος.

³ Аверроэс очевидно подразумевает здесь трактат «Об интеллекте» Александра Афродизийского, который Ибн Рушд цитирует в другом месте своего комментария: «когда потенциальный интеллект завершился и вырос, он умопостигает активный [интеллект]... Он умопостигает то, что по своей природе интеллигибельно, делает осязаемые [вещи] интеллигибельными, потому что он активен» (*Averrois. De anima. P. 483; также Pp. 486, 490*). Там же Ибн Рушд отмечает, что в другом своем трактате — «О душе» — Александр придерживается противоположного мнения, отрицая умопостижение потенциальным интеллектом активного интеллекта (*Averrois. De Anima. Pp. 483–484*). См. также: [Александр Афродизийский]. Макалят ал-Искандар ал-Афрудиси фи ал-'акль 'аля ра'й Аристоталис // *Шурух 'аля Аристу мафкуда фи ал-йунаниййа ва-раса'иль ухра / Бадави А. Бейрут: Дар ал-машрик, 1971. С. 38; Alexander of Aphrodisias. The De Intellectu // Two Greek Aristotelian Commentator on the Intellect / F. M. Schroeder, R. B. Todd. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990. P. 69.*

⁴ Лат. *continuatio*; араб. *итмиссал*, реже — *итмихад*.

⁵ Лат. *intellectus speculativus*; араб. 'акль назари; греч. νοῦς θεωρητικός.

⁶ По Фемистию, этот вопрос уместнее ставить в отношении не пассивного/тленного интеллекта, а активного/производящего, который также присутствует в душе человека. Однако когда погибает пассивный/общий (κοινὸς νοῦς) интеллект, по природе связанный с телом, то одновременно обрывается и связь индивидуальной души с активным интеллектом. А поскольку такие действия, как воспоминание и любовь, по Аристотелю, «состояния не ума, а тела» (*Аристотель. О душе.*

ности с материальным интеллектом (а таковой и есть теоретический [интеллект]), а именно когда Аристотель говорит: **Мы не помним.**

Ведь невероятно, чтобы данный скепсис по поводу интеллекта¹ исходил от Аристотеля, разве только в аспекте бытия активного интеллекта формой для нас. Согласно же Фемистию, утверждающему об активном интеллекте как о вечном, а о теоретическом интеллекте — как о невечном, не возникает сей вопрос, а именно, почему мы не помним после смерти то, что мы познали при жизни. И [дело обстоит так], как он говорит, ибо невозможно ставить данный вопрос относительно активного интеллекта, рассматриваемого в качестве приобретенного², как то полагал Александр. Знание же, существующее в нас в состоянии приобретения, эквивокативно³ сказывается о знании, существующем [в нас] от природы и обучения. Поэтому очевидно, что данный вопрос относится лишь к знанию, [наличествующему] посредством природы. Посему невозможно, чтобы этот вопрос понимался, разве только в отношении вечного познания, которое в нас существует или благодаря природе, как говорит Фемистий, или благодаря впоследствии приобретенному интеллекту. Поскольку же этот вопрос, с точки зрения Фемистия, касается теоретического интеллекта, а в начале рассуждения Аристотеля говорится об активном интеллекте, то Фемистий рассудил таким образом, что теоретический интеллект, по Аристотелю, — это активный [интеллект] в аспекте его соединенности с материальным интеллектом.

<446> В пользу всего этого Фемистий ссылается на сказанное Аристотелем о теоретическом интеллекте в его первой книге⁴. Там был поставлен тот же вопрос, что и здесь, и разрешён тем же образом. Ведь в начале той книги сказано: **По всей вероятности, интеллект — это субстанция, существующая в действительности и не подверженная уничтожению. Ведь если бы он был подвержен уничтожению, то тогда это было бы скорее при ослаблении в старости**⁵.

I, 408 b 20–30. C. 386), то этот активный интеллект и не помнит и не любит. См.: *Themistius. On Aristotle On the Soul*/ transl. by R. Todd; gen.ed. R. Sorabji. L., New Delhi, N.Y., Sydney, 2013. P. 127.

¹ То есть замечание Аристотеля о лишенности уже отделенного интеллекта способности к воспоминанию.

² Лат. *adeptus/acquisitus*; араб. *мустафад*; греч. *θύραθεν*. Полное обозначение — «приобретенный извне» (традиция, идущая от Александра Афродизийского), араб. *мустафад мин ал-харидж*. Подробнее о происхождении данного термина см.: *Badawi A. New philosophical texts lost in Greek and preserved in Arabic translations* // *Islamic Philosophical Theology* / ed. by P. Morewedge. N.Y.: State University of New York Press, Albany, 1979. P. 4–5.

³ То есть не одинаковым образом.

⁴ В первой книге трактата «О душе». См. сл. сноску.

⁵ (408 b 18–20) *Intellectus autem videtur esse aliqua substantia existens in re, et non corrumpi. Quoniam, si corrumpetur, tunc magis esset hoc apud fatigationem senectutis.* Пересказ; в начале комментария соответствующий фрагмент передан так: *Intellectus autem videtur esse substantia aliqua que fit in re et non corrumpitur. Si enim corrumpetur magis dignum esset ut corrumpetur in fatigatione que est apud senectutem (Averrois. De Anima. P. 87).*

Далее Аристотель указывает, каким образом интеллект может быть нетленным, а умопостижение благодаря ему — тленным: **Умопостижение¹ и созерцание² отличны тем, что нечто другое уничтожается внутри [организма], но сами по себе они неуничтожимы. Однако различение³ и любовь не суть состояния⁴ этого⁵, а того [нечто], коему они принадлежат, в том аспекте, в каком они принадлежат ему. Поэтому, когда сие [нечто]⁶ уничтожается, мы не помним и не любим⁷.** Таким образом, по Фемистию, мнение Аристотеля в той книге,

Пер. Попова: «Что касается ума, то он, будучи некоторой сущностью, появляется, по-видимому, внутри [души] и не разрушается. Ведь разрушение вызывается главным образом ослаблением в старости...» (*Аристотель. О душе. С. 386.*)

В Среднем комментарии вместо описания интеллекта как «субстанции» фигурирует «нечто» (*шай'*) (*Ибн Рушд. Талхис. С. 23*), а в арабском переводе Аристотеля — «причина» (как «начало»?; *сабаб*). См.: [*Аристотель*]. Фи ан-нафс // *Аристоталис. Фи ан-нафс* / ред. А. Бадави. Каир: Мактабат ан-Нахда ал-мисриййа, 1954. С. 18. Далее — *Аристоталис. Фи ан-нафс*.

¹ Греч. νοεῖν; в русском переводе П. С. Попова — «мышление» (см. сн. 7 на данной стр.), в арабском переводе Исаака ибн Хунайна — *фикр* (*Аристоталис. Фи ан-нафс. С. 18*); в латинском тексте настоящего комментария Ибн Рушда — *formare per intellectum* (букв.: «постижение/представление умом»); последнему соответствует араб. *тасаавур би-ль-ақль*, которое собственно и фигурирует в Среднем комментарии (*Ибн Рушд. Талхис. С. 23*).

² Греч. θεωρεῖν; в русском переводе П. С. Попова — «умозрение» (см. сн. 7 на данной стр.); в арабском переводе — *фахм*; в латинском переводе данного комментария — *considerare*. Заметим, что в Среднем комментарии Ибн Рушда данный термин не отражен — видимо, философ рассматривал его как синоним первого, то есть «умопостижения».

³ Греч. διανοεῖσθαι; в русском переводе П. С. Попова (*Аристотель. О душе. 408b25–30. С. 386*) — «размышление»; в арабском переводе — *тафаккур*, «размышление»; в латинском переводе данного комментария — *distinctio*. Обычно латинским *distinctio* передавалось арабское *тамйиз*.

В Среднем комментарии на месте слова, по-латыни переданного как *distinctio*, фигурирует *тазаккур*, «запоминание/воспоминание», что больше соответствует контексту.

Как русские обозначения «мышление» и «размышление», так и арабские *фикр* и *тафаккур* не отличаются по своему первоначальному значению. В аристотелевском же трактате им соответствуют греч. νοεῖν/«мышление» и θεωρεῖν/«умозрение», прилагающиеся к разумной силе души, а διανοεῖσθαι/«размышление» — к животной (432a15–20). См.: *Аристотель. О душе. С. 440; Gendlin E. T. Line by Line. Book I–II. P. 6.*

По Аристотелю, память «есть нечто телесное», она принадлежит общему чувству постольку, поскольку обрабатывает продукты воображения (имагинативы). См.: *Аристотель. О памяти и припоминании* // *Космос и душа* / пер. и примеч. С. В. Месяц. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 414. В дальнейшем, отмечает С. В. Месяц, Плотин выдвигает возможность двух видов памяти: в духе Аристотеля «телесной» и тленной, погибающей вместе со смертью индивида, и другой, относящейся к разумной и бессмертной душе, посредством которой человек удерживает знания о вечных сущностях (*Месяц С. В. Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании»* // *Космос и душа. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 398*).

Припоминание, которое в отличие от памяти, относится к настоящему, а не к прошлому, частично умственной деятельности, оно «есть как бы некое умозаключение» (*Аристотель. О памяти и припоминании. С. 414*), хотя Аристотель специально не рассматривает вопрос о том, какой именно части души оно принадлежит. (*Месяц С. В. Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании»*. С. 404).

⁴ Здесь мы следовали русскому переводу («О душе»); в латинском оригинале фигурирует: *esse*; в Среднем комментарии: *фи ль*, «действие» (*Ибн Рушд. Талхис. С. 23*).

⁵ В Среднем комментарии: «интеллекта, который не уничтожается» (*Ибн Рушд. Талхис. С. 23*).

⁶ То есть имажинативные формы, как это разъясняет Ибн Рушд в Среднем комментарии. См.: *Ибн Рушд. Талхис. С. 23*.

⁷ (408 b 24–27) Et intelligere et considerare diversantur quando aliquid aliud corrumpitur intus; ipsum autem in se nichil patitur. Distinctio autem et amor et odium non sunt illius sed istius, scilicet quod habet, secundum quod

habet. Et ideo etiam, quando hoc corrumpitur, non rememorabimur, neque diligemus alios (*Averrois. De Anima. P. 88–89*).

Пер. Попова: «Мышление и умозрение также слабеют, когда внутри разрушается нечто другое, само же мышление ничему не подвержено. Размышление, любовь или отвращение — это состояния

где говорится: **По всей вероятности, интеллект же — это субстанция, существующая в действительности и не подверженная уничтожению** то же, что и здесь, где он говорит: **В [состоянии] отделённости он будет только таким, каков он есть [сейчас], нетленный, вечный¹**. И его слова **Мы не помним, так как он не страдателен, а пассивный интеллект подвержен уничтожению, но без него мы ничего не умопостигаем** — это то же самое, что он говорит там, а именно: **Умопостижение и созерцание отличны...** Он говорит [так], подразумевая здесь под пассивным интеллектом стремящуюся часть души² — ведь она (эта часть), кажется, имеет некоторую разумность, ибо прислушивается к тому, что предусматривает разумная душа³.

[Мнение Ибн Рушда:

а) сравнение с другими мнениями]

Видя несостоятельность мнения Александра и Фемистия и находя слова Аристотеля ясными в нашем изложении <447>, мы верим, что такова и есть точка зрения Аристотеля, о которой мы сказали, и она истинна сама по себе. А то, что его слова ясные в этой главе, явствует из следующего.

Ведь в словах: **И этот интеллект также отделённый [от материи], не смешан [с материей] и не страдателен** говорится об активном интеллекте, и мы не можем сказать иначе. Эта частица «также» указывает, что другой интеллект — не страдательный и не смешан [с материей]⁴. Подобным образом ясно, что сравнение между ними — это [сравнение] между активным интеллектом и материальным интеллектом, в том аспекте, в каком материальный интеллект разделяет с активным [интеллектом] многие из этих модусов (*dispositionum*). И здесь Фемистий согласуется с нами, а Александр расходится. Высказывание: **Тот**

не ума, а того существа, которое им обладает, Вот почему, когда это существо повреждается, оно и не помнит и не любит...» (Аристотель. О душе. С. 386).

Представление разумом (*тасаввур*) уничтожается из-за уничтожения нечто другого внутри тела. Сам же представляющий разум не уничтожается (Ибн Рушд. Талхис. С. 23). В арабском переводе «О душе» соответствующего места в начальной фразе фигурируют «мышление и понимание» / *intelligere et considerare* / *фикр и фахм*. См.: *Аристоталис*. Фи ан-нафс. С. 20.

В Талхис фигурирует: воспоминание (*тазаккур*), любовь и вражда (Ибн Рушд. Талхис. С. 23).

¹ Здесь так же, как и в более раннем цитировании, во второй части фразы опущена частица *tantum*/только, фигурирующая в тексте Аристотеля. См. сн. 9 на с. 209.

² Лат. *concupiscibilis*; араб. *нузу'иййа*. Стремящаяся сила души — сила животной души, связанная с волей, желанием.

³ Лат. *anima rationalis*; по-видимому, араб. *нафс натика*.

⁴ «Также» — лат. *etiam*; араб. *ва-айдан*. Соответствующее греч. *καὶ* в аристотелевской фразе (*καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμύνητος*) обычно понимается как союз «и», используемый при перечислении. В нетипичной интерпретации Ибн Рушда «также» указывает на сравнение активного интеллекта с материальным в аспекте отделённости от материи и непассивности. В традиционной трактовке эти две характеристики предостоят как постулируемые модусы активного интеллекта; Аверроэс же как бы по умолчанию постулирует их в отношении материального интеллекта, по аналогии распространяя их на активный интеллект. См. также: ИСМ-2. С. 233–234.

[интеллект], который потенциален, в индивиде предшествует во времени на тот же манер понимается соответственно трём мнениям. Ведь, с нашей точки зрения, а также Фемистия, потенциальный интеллект соединяется с нами прежде активного интеллекта; а согласно Александру, потенциальный интеллект предшествует в нас в аспекте бытия или возникновения, но не соединения.

В словах: **В целом же нет [предшествования] во времени** говорится о потенциальном интеллекте; поскольку, когда тот берется сам по себе (*simpliciter*), не в отношении индивида, он не предшествует активному интеллекту никаким видом предшествования, но [будет] последующим за ним во всех отношениях¹. Этот взгляд согласуется с обоими мнениями — о потенциальном интеллекте как о возникшем или не-возникшем². Слова: **Он есть не таков, что иногда познающий, а иногда не познающий** — нельзя понимать буквально, ни по Фемистию, ни по Александру: слово «есть» (*est*) во фразе <448> **Он есть не таков, что иногда познающий, а иногда не познающий** относится, согласно им обоим, к активному интеллекту. Но Фемистий, как мы сказали, считает, что активный интеллект — это теоретический [интеллект], поскольку он приходит в контакт с материальным интеллектом. Александр же считает, что предрасположенный интеллект³ (а это теоретический [интеллект]), — другой, нежели активный интеллект. И сие следует признать, ведь ремесло⁴ отличается от изделия, а действительность — от [своего] действия.

Нам же представляется⁵, что выражение «он есть» [должно восприниматься] буквально, и тогда глагол «есть» (*est*) будет относиться к ближайшему сказываемому, то есть к материальному интеллекту, взятому самому по себе (*simpliciter*), а не по отношению к индивиду.

Ведь согласно сказанному нами, с интеллектом, называемым материальным, не случается, чтобы он иногда мыслил, а иногда — нет, разве только в отношении имажинативных форм, существующих в каждом индивиде, но не в отношении вида. Например, с ним не случается, чтобы он⁶ иногда постигал интеллигибелию «лошадь», а иногда — нет, разве только по отношению к Сократу и Платону. Однако сам по себе, в отношении вида, он всегда познает эту универсалию, разве только весь человеческий род⁷ погибнет целиком, что невозможно. При такой [трактовке] данное высказывание (*sermo*) [Аристотеля] будет

¹ См. также сн. 7 на с. 209 и соотв. основной текст.

² То есть учением Александра Афродисийского и Фемистия, соответственно.

³ Лат. *intellectus qui est in habitu*/ *intellectus in habitu*; араб. *'акль би-ль-маляка*; греч. *νοῦς ἔξις*. Подробнее о нем см. в первой части публикации: ИСМ-2. С. 226, сн. 2.

⁴ Читай: «ремесленник».

⁵ Этот комментарий относится к последующей аристотелевской фразе, а именно: *Et cum fuerit abstractus, est illud quod est tantum, et iste tantum est immortalis semper* (Выделено нами. — Н. Е.).

⁶ То есть материальный разум.

⁷ В смысле вида по отношению к человеку.

[звучать] в соответствии со своим буквальным [значением]. Под словами: **В целом же нет [предшествования] во времени...** — имеется в виду, что потенциальный интеллект, не взятый в отношении какого-либо индивида, а взятый сам по себе (*simpliciter*), по отношению к любому индивиду, не окажется тогда иногда мыслящим, а иногда — нет, но всегда мыслящим, подобно тому, как активный интеллект, если он не берется в отношении к какому-либо индивиду, тогда этот интеллект не будет иногда мыслящим, а иногда — нет, но всегда мыслящим, если он берется сам по себе; ибо модус <449> деятельности обоих интеллектов одинаков. В соответствии с этим его слова: **В [состоянии] отделённости он будет только таким, каков он есть [сейчас], не смертный** — подразумевают, что если он отделён в данном аспекте, то только в этом аспекте он несмертен, а не когда он берется в отношении к индивиду¹. Его высказывание: **Мы не помним...** — [истолковывается] буквально. Однако против этого мнения возникает серьезное (*perfecte*) возражение. Ведь спрашивается: если общие интеллигибелии² не возникшие-уничтожающиеся, в данном аспекте, то почему после смерти мы [ничего] не помним из того, что познали в этой жизни? В ответ можно сказать: потому что памятование происходит посредством постигающих сил, которые страдательны, то есть материальны³. Таковы три силы, о которых сказано в [трактате] «О восприятии и воспринимаемом»⁴: имажинативная, когитативная и меморативная⁵. Эти три силы в человеке [предназначены] для представления формы имажинативной вещи в отсутствие ощущения⁶. Поэтому там сказано, что, когда все три силы помогают друг другу, они представляют индивидуальную [природу] вещи, как она есть в её бытии, даже если мы не ощущаем её⁷. Под пассивным же интеллектом⁸ он подразумевает здесь формы

¹ Здесь Аверроэс говорит о двойственной природе материального интеллекта — вечной и тленной. Активный же интеллект, по Аристотелю, погружённый в саморефлексию, одинаков, как пребывая в душе, так и вне души, будучи отделённым от неё (*Gerson Lloyd P. Aristotle and Other Platonists*. N. Y., Ithaca and London: Cornell University Press, 2005. P. 157).

² Лат. *intelligibilia / intellecta*, араб. *ма'кулят* (ед.ч. *ма'кул*). Подробнее см.: ИСМ-2. С. 231, сн. 2.

³ Речь идёт о пассивном интеллекте, который погибает вместе с телом.

⁴ Лат. *De sensu et sensate*; араб. *ал-Хисс ва-л-махсус*; греч. *Περὶ αἰσθησέως καὶ αἰσθητῶν* — первый из семи малых трактатов Аристотеля о природе, составляющих т. н. *Parva Naturalia* (Малые естественно-научные сочинения).

⁵ Лат. *ymaginativa, cogitativa, rememorativa*; араб. *мутахаййиля, муфаккира, закира-хафиза*. В своем комментарии к данному трактату (*Талхис китаб ал-Хисс ва-л-махсус*) Ибн Рушд впервые выделяет их вместе в качестве трех «внутренних» сил животной души и, говоря о них как о «постсенсорных», не объединяет их с «общим чувством» (*хисс муштарака*), отвечающим за общую перцепцию ощущаемых объектов (*Hansberger R. Averroes and the "Internal Senses" // Interpreting Averroes / ed. by P. Adamson, M. DiGiovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. P. 140*).

⁶ То есть при исчезновении ощущаемого объекта для ощущающего субъекта.

⁷ *Ибн Рушд*. *Талхис китаб ал-Хисс ва-л-махсус // Аристоталис*. Фи ан-нафс / ред. А. Бадави. Каир: Мактабат ан-Нахда ал-мисрийя, 1954. С. 209–212.

⁸ Лат. *passibilis / passivus*; араб. *мунфа'иль*. По Ибн Рушду, имажинативная сила служит пассивным (*passivus*) интеллектом, и таковой подвержен возникновению и уничтожению. На сей

воображения¹ постольку, поскольку присущая человеку когитативная сила воздействует на них. Эта сила есть своего рода разум (*ratio*)², а его деятельность — не что иное, как наложение интенции имажинативной формы на [соответствующий] ей индивид — при припоминании³ или разлучение её (интенции) с ним (с индивидом) — при концептуализации⁴ и имажинации⁵. Ясно, что интеллект, называемый материальным, получает имажинативные интенции после такого разлучения. Следовательно, тот пассивный интеллект необходим для концептуализации. Поэтому Аристотель правильно сказал: **Мы не помним, так как он не страдателен, а пассивный интеллект подвержен уничтожению, но без него мы ничего не умопостигаем**⁶. То есть <450> без имажинативной и когитативной сил интеллект, именуемый материальным, ничего не умопостигает. Ведь эти силы словно те вещи, которые готовят материю, [соответствующую данному] ремеслу, для восприятия воздействия ремесла. Таково одно объяснение.

Можно дать и другое объяснение. Словами: **Он не таков, что иногда познающий, а иногда не познающий** — Аристотель подразумевает:

манер философ переистолковывает это обозначение («пассивный интеллект»), которое чаще всего прилагалось к материальному интеллекту.

¹ «Имажинативная, воображающая сила/способность» — вторая (после чувственной) из сил души, в которой взятые из чувственных предметов образы оказываются больше не связанными с ними, наличествуя даже при их отсутствии; она может сочетать эти образы и судить о них; из имажинативных образов посредством абстрагирования извлекаются ментальные понятия/интелигибелии (*Averrois. De Anima. Pp. 409, 449, 476*).

² Здесь Ибн Рушд ориентируется на таких комментаторов Аристотеля, как Фемистий, Иоанн Филопон. В отличие от Аристотеля, рассматривавшего воображение в качестве ощущающей способности, Фемистий полагает его «основанием» для мышления, «материей» для потенциального интеллекта как «хранилища отпечатков», которые затем преобразовываются в понятия (см.: *Themistius. On the Soul. Pp. 111–112, 125, 132*). Пассивный интеллект он отождествляет с аффектами рациональной человеческой души (см.: Там же. С. 132). Иоанн Филопон (ок. 490–570), представитель александрийской школы, отождествлял воображение с пассивным интеллектом: оно берет «отпечатки» ощущаемых объектов и запечатлевает их в себе (см.: *The Philosophy of the Commentators. 200–600 AD. A Sourcebook (2012) / ed.: Richard Sorabji. L.: Bristol Classical Press. V. P. 121–122*).

³ То есть при наложении как образа конкретного человека, например Сократа, так и образа человека вообще. Лат. *intentio* (sing.; pl. *intentiones*) соответствует араб. *ма на* (ед.ч.; мн.ч. *ма 'ани*); речь идёт о заключенном в имажинативном образе концепте, который впоследствии становится умственным понятием, интелигибелией. Об отношении активного интеллекта и имажинативных интенций см.: ИСМ-2. С. 231–232.

⁴ Лат. *formatio* соответствует араб. *масаввур* — создание соответствующей данному объекту умственной формы, то есть концепта. Аверроэс подчеркивает активную роль имажинации при концептуализации. Напомним, что, по Ибн Рушду, в присутствии активного интеллекта имажинативные интенции актуально движут материальным интеллектом, и сие есть не что иное, как делать эти интенции актуальными интелигибелиями, абстрагировать их от материи (см.: ИСМ-2. С. 231–232).

⁵ То есть воображении. Речь идет о психической силе, создающей в душе образ существующего вовне чувственного объекта.

⁶ Возможные варианты чтения последней фразы: (a1) без активного интеллекта [пассивный] ничего не умопостигает, (a2) без активного ничего не умопостигает, (b1) без пассивного интеллекта [активный] ничего не умопостигает, (b2) без пассивного ничего не умопостигает (*Line by line. Book III. P. 101–102, end note 120*). При этом сам переводчик-составитель Е. Т. Гендлин выступает за вариант a1 также, как и, например, Л. Жерсон (*Gerson Lloyd P. Aristotle and Other Platonists. N.Y., Ithaca and London: Cornell University Press, 2005. P. 161*).

когда он¹ не взят в аспекте, в котором он умопостигает и концептуализирует² посредством возникающих–уничтожающихся материальных форм, но взят сам по себе, поскольку он умопостигает отделенные формы, свободные от материи, тогда он не оказывается иногда познающим, а иногда не познающим, но оказывается в одном и том же качестве; например, в модусе, благодаря которому он познает активный интеллект, чье отношение к нему, как мы уже сказали³, подобно [отношению] света к прозрачному⁴. Поэтому надо полагать, что, раз этот потенциальный интеллект, как уже было установлено⁵, вечен и ему от природы свойственно совершенствоваться (*perfecti*) посредством материальных форм⁶, то ему ещё более подобает совершенствоваться посредством нематериальных форм, умопостигаемых самими по себе. Но в этом аспекте он не с самого начала соединяется с нами, а позднее — когда завершается (*perficitur*) образование предрасположенного интеллекта, как мы это объясним далее⁷. В соответствии с данным изложением словами: **В [состоянии] отделённости он будет только таким, каков он есть [сейчас], [и только он] нетленный** — указывается на материальный интеллект в плане его совершенствования посредством активного интеллекта, как если бы он соединился с нами в означенном аспекте, а потом отделился. Возможно также, что Аристотель указывает на материальный интеллект в его первом соединении с нами, а именно в соединении посредством природы⁸. Он уточняет это

¹ То есть материальный интеллект.

² Лат. *informatur*; по-видимому перевод араб. *йатасаввар* допускает два смысла: концептуализировать (см. сн. 4 на с. 216) и представлять (воображать, То есть создавать в душе чувственный образ объекта, наличествующего во внешней реальности). Здесь возможны оба варианта. В первом случае слово «концептуализирует» (в основном тексте) служит словно синонимом слову «умопостигает».

³ Averrois. De Anima. Pp. 410, 411, 439, 450, 462, 499, 562.

⁴ Лат. *diaffonum*; араб. *мушифф*, *шаффаф* — тело/среда, пропускающее через себя свет и простирающееся между видимым предметом и глазом (например, воздух или вода). Отношение активного интеллекта, материального и имажинативных форм Ибн Рушд сравнивает с отношением в зрительном процессе света, прозрачной среды и цвета соответственно, где цвет выступает завершенностью для прозрачного, а свет актуализирует цвет. Таким способом материальный интеллект актуализируется, с одной стороны, имажинативными формами, а с другой — активным интеллектом. «И подобно тому, как прозрачное приходит в движение только благодаря цвету, получая его, только будучи освещенным, [материальный] ум принимает интеллигибелии, наличествующие в предметах физического мира, только тогда, когда этот ум завершается посредством деятельного ума, освещаясь оным. И равно тому, как свет делает цвет в потенции существующим в акте и способным приводить в движение прозрачное, деятельный ум делает интенции, потенциально интеллигибельные, актуальными и способными приниматься материальным умом. Именно таким образом следует понимать [соотношение] материального и деятельного умов» (БК. С. 398, 406).

⁵ Об этом говорится в начале данного Комментария.

⁶ То есть имажинативных форм.

⁷ Здесь Аверроэс указывает на две ступени завершенности интеллекта и на то, что материальный интеллект стоит не на первой, а на последующей, второй ступени, о чём он повествует ниже, когда говорит о единстве активного и материального интеллектов в том аспекте, когда материальный интеллект актуализируется посредством активного интеллекта, а также когда говорит об активном интеллекте как о втором завершении индивида (Averrois. De Anima. P. 501).

⁸ Посредством естественной предрасположенности к умопостижению?

частицей «только»¹, указывая на уничтожимость предрасположенного интеллекта в том аспекте, в котором тот подвержен уничтожению.

[б) *единство двух интеллектов*]

Вообще, когда кто-нибудь будет рассматривать материальный интеллект одновременно с <451> активным интеллектом, они будут выглядеть как два в одном отношении и как один — в другом. Они суть два по различию в их действиях; ведь действие активного интеллекта состоит в порождении [форм], а того (материального) — в принятии форм. И они едины, ибо материальный интеллект совершенствуется посредством активного [интеллекта] и постигает его². В этом аспекте мы говорим, что интеллект соединён с нами и что в нём проявляются две силы, из которых одна — активная, а другая — из рода пассивных сил. Как удачно Александр уподобил сие огню!³ Ведь огню от природы свойственно изменять любое тело посредством присутствующей в нем (огне) силы, но вместе с тем некоторым образом он сам претерпевает действие от того [тела], которое изменяет, и уподобляется ему некоторой схожестью, то есть от него (огня) оно получает огненную форму, меньшую сравнительно с изменяющей его (тело) огненной формой. Эта диспозиция весьма схожа с диспозицией активного интеллекта по отношению к пассивному [интеллекту] и к интеллигибелиям, порожденным им (активным интеллектом): в одном аспекте он производит их, а в другом — воспринимает.

[в) *вечное знание в бренной душе*]

Соответственно этому сказанное в словах: **Мы не помним...** — будет решением проблемы, которая привела древних толкователей⁴ к полаганию предрасположенного интеллекта вечным, Александра же — к мнению о материальном интеллекте как о возникающем-уничтожающемся, а именно к тому, по поводу чего вопрошалось: каким образом познанное⁵ нами не является вечным, если интеллект вечен и реципиент вечен? В своем ответе Аристотель словно говорит: причина здесь в том, что материальный интеллект ничего не умопостигает без пассивного

¹ Скорее всего, речь идет о втором «только», относящемся к нетленности.

² Данная установка Аверроэса близка взгляду Фемистия, который полагал их соотношение аналогичным соотношению материи и формы. См.: *Themistius. On Aristotle On the Soul*. P. 134. Такое понимание соотношения активного и материального интеллектов (см. также: БК. С. 402) Аверроэс подкреплял использованием метафоры света, в плане отношения света (активного интеллекта) к прозрачной среде (материальному интеллекту). См.: БК. С. 406.

³ См.: *Alexander of Aphrodisias. The De Intellectu*. P. 54.

⁴ По всей видимости, Аверроэс подразумевает здесь последователя и видного ученика Аристотеля — Теофраста (ок. 371–287 до н. э.), а также Фемистия (см.: *Themistius. Paraphrase of De Anima* // *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect* / F. M. Schroeder, R. B. Todd. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990. P. 100–101, а также сноска 108 на с. 101.

⁵ То есть интеллигибелии.

интеллекта, даже если имеется и действующее, и воспринимающее, подобно тому, как не будет восприятия цвета, хотя будет свет и будет зрение, но только если будет окрашенный [объект]. Тогда, какой бы из указанных интерпретаций ни следовать, сказанное будет соответствовать словам Аристотеля и его доказательствам, без какого-либо противоречия или отхода от прямого значения его слов. Поэтому в [аподиктическом] учении некорректно будет использовать эквивокативные слова, <452> за исключением тех, которые, хоть и разные, но соответствуют всем тем смыслам, о коих могут сказываться.

О том, что под пассивным интеллектом Аристотель подразумевает человеческую силу воображения, свидетельствуют те слова, которые в другом переводе фигурируют вместо сказанного здесь (**так как он не страдателен, а пассивный интеллект подвержен уничтожению**). Ибо в том переводе говорится: **к утверждению, что этот интеллект не изменяющийся и не страдательный, нас привело то, что воображение¹ и есть пассивный интеллект и что оно тленно; и [интеллект] ничего не постигает и не познает без воображения²**. Таким образом, данное наименование «интеллект», с этой точки зрения, называется в сей книге в четырех аспектах, прилагаясь к материальному интеллекту, предрасположенному интеллекту, активному интеллекту и силе воображения³.

[г) *соединение активного интеллекта с познающим индивидом*]

Тебе следует знать, что нет никакой разницы между толкованием Фемистия и других античных комментаторов, а также мнением Платона, относительно того, что интеллигибелии, существующие в нас, вечные и что знать — это припоминать⁴. Однако Платон говорит, что эти интеллигибелии иногда присутствуют в нас, а иногда — нет постольку, поскольку [познающий] субъект иногда готов к их восприятию, а иногда — нет; сами по себе, до нашего восприятия, они такие же, как и после; вне души — такие же, как и в душе. Но по словам Фемистия, это, а именно

¹ В латинском оригинале: *existimatio*, «мнение»; по-видимому, это описка, следует читать: *estimatio*; последним термином обычно переводили араб. *таваххум*, которое в арабских переводах *De Anima* употребляется в смысле *imaginatio*.

² В латинском оригинале: «...et non comprehendit intellectum et nichil intelligit sine ymaginatione». В переводе мы скорректировали текст соответственно арабскому переводу аристотелевского сочинения «О душе»*, который, как мы полагаем, имел в виду Ибн Рушд (см.: *Аристоталис*. Фиан-нафс. С. 75). Видимо латинский переводчик, ошибочно отнес глагол *йудрику* («постигает») к воображению, прочитав слово *ал-ақль* («интеллект») как прямое дополнение. Отсюда — соответствующий латинский перевод последней фразы: «...и не постигает интеллигибелии и ничего не познает без воображения». Заметим, что данный фрагмент из альтернативного перевода сочинения Аристотеля отсутствует в наличном греческом тексте.

* والذي دعانا الآن إلى أن قلنا إن هذا العقل لا يستحيل ولا يألم أن التوهم هو العقل الألم، وإنه يفسد، وليس يدرك العقل ولا يفهم بغير توهم.

³ Хотя Аверроэс здесь перечисляет среди четырех интеллектов силу воображения, однако не называет её интеллектом.

⁴ Скорее всего, здесь подразумевается, что нет разницы между мнением комментаторов о вечности интеллигибелий и мнением Платона о знании как припоминании.

то, что иногда они [интеллигибелии] соединяются [с индивидом], а иногда нет, происходит с ними по причине природы реципиента¹. С его точки зрения, активному интеллекту по природе не присуще соединяться с нами вначале², кроме как со стороны соприкосновения с материальным интеллектом. Поэтому к нему (материальному интеллекту) в этом аспекте привходит несовершенство, ибо соединение с имагинативами³, с одной стороны, подобно восприятию, а с другой — действию; по этой причине интеллигибелии пребывают в нём иначе, нежели в активном интеллекте. <453> Доверие к [такому] пониманию этого мнения⁴ [основывается] на том, что причина, движущая Аристотелем к полаганию бытия материального интеллекта, состоит не в том, что здесь имеются продуцированные интеллигибелии, но причина такова: (1) или потому, что когда интеллигибелии, которые находятся в нас, в таком модусе, который не соответствует [модусу] простых интеллигибелий, то говорится, что этот интеллект, который находится в нас, составлен из того, что в действии, и из того, что в возможности; (2) или потому, что соединение⁵ его⁶, согласно означенному мнению, подобно порождению, как если бы ассимилировались активное и страдательное, а точнее, [как] при его соединении с имагинативами. Итак, согласно такой точке зрения, действующее, страдательное и произведенное будут одним; и согласно этим трем модусам говорится о привходящем к нему различии. Нам представляется, что Аристотеля к полаганию активного интеллекта побудило лишь то, что теоретические интеллигибелии⁷ порождены на тот манер, о котором мы уже сказали.

[Итог]

Посему внимни в это, ибо [с ним связано] имеющееся различие между тремя точками зрения, а именно Платона, Фемистия и нашей. По Фемистию, в этих интеллигибелиях есть нужда лишь для утверждения только материального интеллекта или же материального и квази-[активного]⁸: ведь где нет истинного порождения, там нет и действующего. Мы согласны с Александром в способе утверждения активного интеллекта и отличаемся от него относительно природы материального интеллекта. Мы разнимся с Фемистием в отношении природы

¹ *Themistius. On the Soul. Pp. 127, 129, 134, 141.* Индивидуальность восприятия интеллигибелий, равно как и прерывность в их восприятии, обусловлены, по Фемистию, смешением с пассивным/общим разумом.

² То есть непосредственно.

³ Лат. *intentio ymaginationis*.

⁴ Мнению Фемистия?

⁵ Лат. *continuatio*, араб. *иттисал*, реже — араб. *иттихад*.

⁶ Активного интеллекта?

⁷ Лат. *intellecta speculativa*, араб. *ма'кулят* (ед.ч. *ма'куль*) *назариййа*. См. также сн. 2 на с. 215.

⁸ ...secundum modum similitudinis.

предрасположенного интеллекта, а также в способе утверждения активного интеллекта. В одном аспекте мы также сходимся с Александром относительно природы предрасположенного интеллекта, а в другом — расходимся. Вот таковы различия, согласно которым разделяются мнения, возводимые к Аристотелю.

Тебе следует знать, что употребление и применение суть причины того, что проявляется из способности (*potentia*) активного интеллекта, который в <454> нас, — к абстрагированию, и [из способности] материального интеллекта — к восприятию; они суть, утверждаю я, причины в силу предрасположенности, благодаря употреблению и применению наличествующие в пассивном и тленном интеллекте, который Аристотель называет пассивным, прямо говоря, что тот тленный. Иначе оказывается, что сила, которая в нас производит интеллигибелии, была бы материальной, равно как и пассивной силой. Поэтому никто на этом основании не может заключить, что материальный интеллект может быть смешанным с телом. Ведь слова, сказанные теми, кто полагает его смешанным, в ответ на то утверждение¹ об активном интеллекте — те самые, которые мы говорим в ответ на утверждение о материальном интеллекте.

В плане того интеллекта, который Аристотель именовал пассивным, люди различаются согласно четырем способностям, о коих сказано в «Топике»² и кои ал-Фараби перечислил в «[Софистических] опровержениях»³. Благодаря этому интеллекту человек отличается от других животных⁴; в противном случае необходимо следует, чтобы соединение активного интеллекта и воспринимающего⁵ с животными происходило бы одинаковым способом [у всех]. Именно в силу различия предрасположенности, присущей данному интеллекту⁶, практический интеллект⁷ отличается от теоретического⁸.

¹ О смешанности?

² Книга Аристотеля, посвященная диалектике (в ее античном понимании, как искусство спора) и входящая в состав «Органона». К ней примыкает трактат «О софистических опровержениях», в котором излагаются ошибки в логических доказательствах.

³ Лат. *Elenchis*, сокр. от *Sophistici Elenchi* (греч. Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι); араб., надо полагать: *ат-Табкитат ас-суфиста'ийя*. Скорее всего, речь идет о трактате ал-Фараби *ал-Амкина ал-мугаллита* («Места, вводящие в заблуждение»), который по своему названию соответствует «Топике» Аристотеля, но по содержанию — его же «О софистических опровержениях». Об указанных в тексте четырех способностях ал-Фараби упоминает в конце *ал-Амкина ал-мугаллита* (в цитируемом русском переводе: «Софистика»; см.: ал-Фараби. Софистика // ал-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1975. С. 435–438).

⁴ Лат., ед. ч. *animal*, мн.ч. *animalia*; араб. ед. ч. *хайаван*, мн.ч. *хайванат* — в смысле «живое» вообще.

⁵ То есть материального интеллекта.

⁶ То есть пассивному интеллекту.

⁷ Лат. *intellectus operativus*, араб. 'акль 'амали.

⁸ Лат. *intellectus speculativus*; араб. 'акль назари.

По перипатетикам, практическая и теоретическая силы фигурируют как две ветви разумной души. Практической силе подчиняются действия стремящейся и имажинативной сил животной души. Она ориентируется на действие и достижение блага, ей соответствует «рассудительность», производственный опыт, без посредства теоретической рефлексии. На стыке практической

Литература

[Александр Афродизийский]. Макалят ал-Искандар ал-Афрудиси фи ал-‘акль ‘аля ра’й Аристуталис // *Шурух ‘аля Аристу мафкуда фи ал-йунаниййа ва-раса’иль ухра* / А. Бадави. Бейрут: Дар ал-машрик, 1971. С. 31–42.
Аристотель. О душе // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 371–448.

Аристотель. О памяти и припоминании // *Космос и душа* / пер. и примеч. С. В. Месяц. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 407–419.

[Аристотель]. Фи ан-нафс // *Аристуталис*. Фи ан-нафс / ред. А. Бадави. Каир: Мактабат ан-Нахда ал-мисриййа, 1954. С. 3–88.

Ефремова Н. В. Ноология восточных перипатетиков // *Средневековая арабская философия*. М.: Восточная литература, 1988. С. 146–174.

Ибн Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (кн. III, коммент. 17–19) / пер., предисл., коммент. Н. В. Ефремовой. *Ислам в современном мире*. 2020. Т. 16. № 2. С. 221–240.

Ибн Рушд. Большой Комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (фрагмент) / пер., предисл., коммент. Н. В. Ефремовой. Ишрак. 2012. № 3. С. 380–407.

Ибн Рушд. Талхис Китаб ан-Нафс. Каир: ал-Маджлис ал-а’ля ли-с-сакафа, 1994. 248 с.

Ибн Рушд. Талхис Китаб ал-Хисс ва-л-махсус ли-Аристу // *Аристуталис*. Фи ан-нафс / ред. А. Бадави. Каир: Мактабат ан-Нахда ал-мисриййа, 1954. С. 189–239.

Месяц С. В. Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании» // *Космос и душа*. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 391–406.

Ал-Фараби. Софистика // *Ал-Фараби*. Логические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1975. С. 361–438.

Alexander of Aphrodisias. The De Intellectu // Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect / F. M. Schroeder, R. B. Todd. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990. Pp. 45–74.

Averrois Cordubensis Commentarium Magnum De Anima Libros / ed. F. S. Crawford. Cambr., Massachusetts: Mediaeval Academy of America, 1953. Xxiv + 592 p.

Badawi A. New philosophical texts lost in Greek and preserved in Arabic translations // *Islamic Philosophical Theology* / ed. by P. Morewedge. N. Y.: State University of New York Press, Albany, 1979. Pp. 3–13.

и теоретической сил возникают морально-этические принципы, регулирующие социально-этические принципы. Понятие о теоретической силе, собственно разуме, основывается на аристотелевском делении интеллекта на материальный (страдательный, претерпевающий) и активный (действующий, производящий). Согласно Ибн Рушду, теоретический интеллект, с одной стороны, вечен и един как принадлежащий всему человечеству, а с другой — тленен, если рассматривать его в аспекте причастного к нему отдельного индивида (см.: Averrois. De Anima. P. 406; БК. С. 402–404).

Gendlin E. T. Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima. Book I–II. Chicago: University of Chicago Press, 2012. 97 p.

Gendlin E. T. Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima. Book III. Chicago: University of Chicago Press, 2012. 128 p.

Gerson Lloyd P. Aristotle and Other Platonists. N.Y., Ithaca and London: Cornell University Press, 2005. Vii + 335 p.

Hansberger R. Averroes and the "Internal Senses" // Interpreting Averroes / ed. by P. Adamson, M. DiGiovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. Pp. 138–157.

Islamic Philosophical Theology / ed. by P. Morewedge. N.Y.: State University of New York Press, Albany, 1979. 265 p.

The Philosophy of the Commentators. 200–600 AD. A Sourcebook (2012) / ed. by Richard Sorabji. L.: Bristol Classical Press. V. 1. Xv + 430 p.

Themistius: On Aristotle On the Soul / tr. By R. Todd; gen. ed. R. Sorabji. L. New Delhi, N.Y., Sydney, 2013. 247 p.

Themistius. Paraphrase of De Anima // Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect / F. M. Schroeder, R. B. Todd. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990. Pp. 77–133.

References

[Alexander of Aphrodisias] (1971). Maqalat al-Iskandar al-Afrudisi fi al-'aql 'ala ra'i Aristutalis [Discourse of Alexander of Aphrodisias on the Intellect According to the Opinion of Aristotle]. A. Badawi (Ed.) *Shuruh 'ala Aristu mafquda fi al-yunaniyya wa-rasa'il ukhra* [Commentaries on Aristotle Lost in Greek and Other Treatises]. Beirut: Dar al-mashriq. Pp. 31–42.

Alexander of Aphrodisias (1990). The De Intellectu [On Intellect]. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect* / F. M. Schroeder, R. B. Todd. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Pp. 45–74.

Aristotle (1976). O dushe [On the Soul]. *Sochineniya v 4 tomah*. [Aristotle. Writings in 4 vols.]. Vol. 1. Moscow: Mysl. Pp. 371–448.

Aristotle (2005). O pamyati i pripominanii [On Memory and Recollection]. *Kosmos i dusha*. Transl. and notes by S. V. Mesyats. Moscow: Progress-Tradition. Pp. 407–419.

[Aristotle] (1954). Fi an-nafs [On the Soul]. *Aristutalis Fi an-nafs* [On the Soul] / ed. A. Badawi. Cairo: Maktabat an-Nahda al-Misriyya. Pp. 3–88.

Averrois Cordubensis (1953). *Commentarium Magnum De Anima Libros* / ed. F. S. Crawford. Cambridge, Massachusetts: Mediaeval Academy of America. Xxiv + 592 p.

Badawi A. (1979). New Philosophical Texts Lost in Greek and Preserved in Arabic Translations. *Islamic Philosophical Theology* / ed. By P. Morewedge. N. Y.: State University of New York Press, Albany. Pp. 3–13.

Efremova N. V. (1988). *Noologiya vostochnyh peripatetikov* [Noology of Eastern peripatetics]. *Srednevekovaya arabskaya filosofiya*. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 146–174.

Al-Farabi (1975). *Sofistika* [Sophistics]. *Logicheskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. Pp. 361–438.

Gendlin E. T. (2012). *Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima*. Book I–II. Chicago: University of Chicago Press. 97 p.

Gendlin E. T. (2012). *Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima*. Book III. Chicago: University of Chicago Press. 128 p.

Gerson Lloyd P. (2005). *Aristotle and Other Platonists*. N. Y., Ithaca and London: Cornell University Press. 335 p.

Hansberger R. (2019). Averroes and the “Internal Senses”. *Interpreting Averroes*. ed. by P. Adamson, M. DiGiovanni. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 138–157.

Ibn Rushd (2020). *Bolshoj Kommentarij k sochineniyu Aristotelya «O dushe»* [kn. III, komment. 17–19] [Ibn Rushd. Long Commentary on Aristotle's “De Anima” (Book III, comment. 17–19)]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 16. No. 2. Pp. 221–240.

Ibn Rushd (2012). *Bolshoj Kommentarij k sochineniju Aristotelja «O dushe»* (fragment) [Ibn Rushd. Long Commentary on Aristotle's “De Anima” (fragment)]. *Ishraq*. 2012. No. 3. Pp. 380–407.

Ibn Rushd (1994). *Talkhis kitab an-Nafs*. [Ibn Rushd. Middle Commentary “On the Soul”]. Cairo: al-Majlis al-‘ala li-th-thaqafa. 248 p.

Ibn Rushd (1954). *Talkhis kitab al-Hiss wa-l-mahsus li-Aristu* [Compendium of Aristotle's “On Sense and the Sensible”]. *Aristutalis. Fi an-nafs* [On the Soul]. Ed. A. Badawi. Cairo: Maktabat an-Nahda al-Misriyya. Pp. 189–239.

Islamic Philosophical Theology (1979) / ed. By P. Morewedge. N. Y.: State University of New York Press, Albany. 265 p.

Mesyats S. V. (2005). *Traktat Aristotelya «O pamyati i pripominanii»* [Aristotle's Treatise “On Memory and Recollection”]. *Kosmos i dusha* [Cosmos and Soul]. Moscow: Progress-Tradition. Pp. 391–406.

Themistius (2013). *On Aristotle On the Soul* / tr. by R. Todd, gen. ed. R. Sorabji. L., New Delhi, N. Y., Sydney. 247 p.

Themistius (1990). *Paraphrase of De Anima. Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. F. M. Schroeder, R. B. Todd. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Pp. 77–133.

The Philosophy of the Commentators. 200–600 AD. A Sourcebook (2012) / ed. by Richard Sorabji. L.: Bristol Classical Press. V. 1. Xv + 430 p.

**IBN RUSHD. THE GREAT COMMENTARY
ON ARISTOTLE'S "DE ANIMA"
(BOOK III. COMMENT. 20).**

TRANSL., FOREWORD AND COMM.

BY NATALIA V. EFREMOVA

Abstract. The second part of the publication, which has been started in the previous issue of the journal, presents the translation of the final fragment of the commentary of the prominent Arab-Muslim philosopher Ibn Rushd (Averroes, d. 1198) made by him to the fifth chapter of the third book of the Aristotelian treatise "On the Soul". The incorruptibility in this chapter, which traditionally is attributed exclusively to the active intellect, was interpreted by Ibn Rushd as primarily characterizing the material intellect. Affirming the immanence of the active intellect, the Commentator emphasizes its status as a form for material intellect and points out to its affability on the part of the intentions of the imaginative forms. Here the author also substantiates the Aristotle's thesis concerning the cessation of remembrance after the separation of the soul from the body.

Keywords: Ibn Rushd, Averroes, noology, mononoism, Aristotle, peripatetism, Falsafa, intellect.

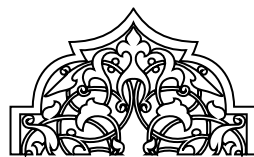
Natalia V. EFREMOVA,

Cand. Sci. (Philos.), senior research fellow, Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (bld. 1, 12, Goncharynaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).
E-mail: salamnata@mail.ru





РЕЦЕНЗИИ







В.С. Полосин

Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования, г. Москва;
Болгарская исламская академия, г. Болгар

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ:

ГАЙНУТДИН, РАВИЛЬ. ИСЛАМ: ВЕРОУЧЕНИЕ, ПОКЛОНЕНИЕ, НРАВСТВЕННОСТЬ, ЗАКОН. 2-Е ИЗД., ИСПР. И ДОП. / ЦЕНТРАЛИЗОВАННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ДУХОВНОЕ УПР-Е МУСУЛЬМАН РФ, САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОС. УН-Т; МОСК. ИСЛАМ. ИН-Т; ПОД ОБЩ. РЕД. Д. В. МУХЕТДИНОВА. — СЕРИЯ: ИСЛАМСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ: ВОЗРОЖДЕНИЕ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ. — М.: ИД «МЕДИНА», 2020. — 848 с.

ПОЛОСИН Вячеслав Сергеевич —

д-р филос. наук, канд. полит. наук, зам. директора.
Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования
(119034, Россия, г. Москва, ул. Остоженка, 49);
проф. Болгарская исламская академия
(422840, Россия, Республика Татарстан, ул. Кул Гали, 1а).
E-mail: polosinsmr@mail.ru

Для цитирования: Полосин А.В. Рецензия на книгу: Гайнутдин, Равиль. Ислам: вероучение, поклонение, нравственность, закон / Централизованная религиозная организация Духовное упр-е мусульман РФ, Санкт-Петербургский гос. ун-т; Моск. ислам. ин-т; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. Серия: Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление. М.: ИД «Медина», 2020. 848 с. // Ислам в современном мире, 2020; 3: 229–234;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-3-229-234

Рецензия поступила в редакцию: 01.09.2020

Книга председателя ДУМРФ, муфтия Равиля Гайнутдина: «Ислам: вероучение, поклонение, нравственность, закон» — это масштабный богословский труд, охватывающий все стороны исламского учения и религиозной жизни мусульман, вобравший в себя как результаты научных исследований, так и многолетний практический опыт муфтия в области духовного служения. Книга написана доходчивым современным языком, понятным не только богословам, но и неподготовленным читателям.

Издание состоит из Вступительного слова, четырех частей, разбитых на разделы, и Заключения. Первая часть излагает вероучение и шесть столпов *имана*, причем раздел VIII этой части дает обстоятельную интерпретацию ханафитского *мазхаба*. Вторая часть освещает вопросы поклонения и анализ исламского календаря.

Третья часть подробно излагает различные аспекты исламской нравственности. Четвертая часть называется: «Закон: актуальные вопросы». Вопросы действительно очень актуальные: так, раздел IV этой части посвящен рассмотрению того, как в исламе понимаются умеренность и излишества, а раздел VI посвящен роли *фетв* в жизни мусульман. Раздел VII раскрывает тему новшеств в исламе. Раздел IX посвящен теме *шариата* в контекстах современного мира.

Среди огромного объема присутствующей в книге информации я хотел бы особо выделить шесть моментов, которые сегодня особо на слуху в среде исламских богословов и философов. Первый из них касается глобального соотношения исламской традиции и современной цивилизации:

«Отлучение современности от великой традиции несет угрозу самой современности, несет угрозу ее памяти, ощущению внепамятного, а значит, и пребыванию в настоящем. И все же, поскольку внутренней целью традиции является совершенствование современников, напоминание им о высоком статусе человека в качестве наместника, все негативные последствия этого отлучения суть наши промахи и неудача. Роковая ошибка тех, кто по долгу своего служения был обязан помогать людям встать на прямой путь религии, убедительно показывать, что этот путь не находится где-то в стороне от их путей».

Другой момент — это прочтение норм *шариата* в контексте современного светского государства и либерального общества, что весьма актуально, и не только для российского общества.

Множество проблем мусульман в современном мире порождено тем, что нормы жизни, которые в соответствии с *шариатом* выводились в контекстах прошлых эпох, в контексте иной ментальности людей, в иных социально-политических реалиях, ныне механически переносят в качественно иной сегодняшний контекст. При таком механическом переносе смысл норм *шариата* и их поставленная Аллахом

цель фактически подменяются и даже могут быть истолкованы в противоположном ключе.

Благородный пророк Мухаммад (мир с ним и спасение Аллаха) показывает нам пример: «Я запрещал вам есть мясо жертвенных животных более трех дней, но отныне можете хранить его сколько хотите» (Сахих Муслима, № 3643). Поначалу ограничение срока тремя днями было продиктовано контекстом жизни: было много бедных сподвижников, и потому Всевышний через Своего Посланника потребовал от имущих мусульман скорее раздавать пищу бедным. Но когда материальное положение сподвижников улучшилось, эта цель перестала быть актуальной, и поэтому в новом контексте запрет потерял смысл и был отменен.

Такой подход к *фетвам* разделяется все большим числом современных исламских богословов. В нашей стране он впервые был озвучен на Московской богословской конференции «Исламская доктрина против радикализма» 25 мая 2012 года, в которой участвовали свыше 50 зарубежных исламских ученых и почти все российские муфтии и на открытии которой муфтий Равиль Гайнутдин выступил с яркой речью.

Уместно привести также слова автора Итогового документа конференции — авторитетного алима шейха Абдаллы бин Байя: «Изменение *фетвы* с изменением времени и места — это обычное явление, о чем говорили многие ученые, такие как Ибн ал-Кайим и ал-Карафи, и им предшествовали поступки сподвижников, да будет доволен ими Аллах, и их *фетвы*. Происходило это не иначе как по причине возобладания какой-либо пользы, признаваемой *шариатом*, чего не было ранее, или же возникала необходимость в отведении вреда, которого не существовало ранее». Но при этом «изменяться могут шариатские правовые нормы, основанные на *иджтихаде*; что же касается шариатских норм, которые однозначно прописаны в *шариате*, то они неизменны».

Муфтий Равиль Гайнутдин поддержал открытие научно-просветительского центра «Ал-Васатыя — умеренность» в Москве, способствовал развитию научной и просветительской деятельности, направленной на выработку практических подходов к правильному применению норм *шариата* в контексте современной российской действительности.

Третий момент — это искусство донесения слова Аллаха до различных людей. Говоря об умеренности и о чрезмерности, муфтий приводит требования Аллаха (превелик Он и пресвят) к необходимости знать и учитывать в проповеди психологию слушателей, что особенно актуально сегодня, когда слово Истины, чтобы быть услышанным, должно быть подано вовремя и вызвать интерес:

«Говорите с людьми о том, что ими признается, и не затрагивайте то, к чему они относятся отрицательно. Или вы хотите, чтобы Аллах и Его Посланник были отвергнуты?» (Сахих ал-Бухари, № 127). Эти

слова, а особенно вопрос замечательным образом показывают, что целью тех, кто распространяет религию Аллаха (даже если это делается всего лишь в кругу семьи) является не просто прочтение лекции по принципу «лишь бы сказать». Отнюдь! Цель заключается в том, чтобы исламское вероучение было понято и принято, но для этого нужно обладать не только знаниями, но и способностями довести эти знания до аудитории, т. е. ораторским и педагогическим мастерством. Также при этом необходимо обладать терпением и добрым нравом:

«Это милость Аллаха, что ты был мягок по отношению к ним. Если бы ты был грубым и жестокосердным, то они непременно покинули бы тебя» (Коран, 3: 159).

Для того чтобы достигнуть означенной цели, нужно учитывать самые различные аспекты, в том числе и психологию аудитории. Крайне важно понимать, готова ли аудитория к восприятию, не наскучит ли им та или иная проповедь. И это также исходит из Сунны Пророка, что ясно видно из различных преданий. Так, один из первых кадиев Ирака, Ибн Масуд, в ответ на просьбу читать людям проповеди каждый день, отмечал:

«Поистине, я не делаю этого только потому, что не желаю вызвать у вас скуку. По этой причине я обращаюсь к вам с увещеваниями по примеру Посланника Аллаха, который увещевал и наставлял нас в разное время, опасаясь наскучить нам» (Сахих ал-Бухари, № 70).

Четвертый момент. Особую актуальность имеет сегодня вопрос выработки сбалансированного отношения к адатам. Этот вопрос стал точкой преткновения в спорах «традиционалистов» и «салафитов» во многих странах исламского мира, не обошел он и нашу страну. Иногда эмоциональное неприятие иной позиции своего брата в исламе, деление мира только на черно-белые цвета (вопреки воле Создателя) приводят к вражде и столкновениям. Между тем принцип умеренности, которому давно следует муфтий Равиль Гайнутдин, позволил ему предложить баланс, равновесие, гармонию — как раз то, что и означает термин *васатыйя* в арабском языке.

Муфтий пишет: «Следует отметить и о том, что некоторые из традиций, присутствующие среди мусульман, иногда следует рассматривать как переходные, которые существуют в силу сложившихся обстоятельств. Отказ от них приведет лишь к большему вреду. Так, отказ от проведения *меджлисов* лишит российских мусульман того последнего звена, которое связывает многих мусульман с религиозными ценностями и знаниями. Конечно, такое положение неправильно — верующие должны черпать знания из мечетей и *медресе*, но, к сожалению, эпоха атеистического наследия дает о себе знать в полной мере. ...следует понимать, что выправить все в один день и даже год практически невозможно. В связи с этим существование традиции проведения *меджлисов* можно рассматривать

как временную меру, и именно ее и нужно использовать для выправления того положения, что сложилось в российской умме. И если бы *имамы*, проводящие религиозные собрания, в должной мере напутствовали своих слушателей, привлекая их в мусульманские учебные заведения, то многие из проблем, возможно, решились бы сами собой».

Для преодоления противоположной крайности автор предлагает другое средство: «Некоторые люди дошли до крайности — они считают “запретными новшествами” все, о чем не было сказано, отвергая это и в области поклонения, и в традициях, и во взаимоотношениях. Некоторые и вовсе считают, что религия Аллаха запрещает пользоваться новыми достижениями цивилизации и культуры. Другие же, наоборот, слепо следуют непонятным традициям, вводя в религию Аллаха то, чего в ней не должно быть. Истина же — как всегда посередине, ибо то, что не вступает в очевидное противоречие с Кораном, достоверной *Сунной*, не считается порицаемым или отвергаемым. Нельзя забывать и о том, что по отношению к «новшествам» среди теологов присутствует *ихтилаф* — разнообразие мнений. А это означает, что мусульмане вправе руководствоваться мнениями разных теологов, если, конечно, они являются общепризнанными и авторитетными».

Пятый момент. К сожалению, еще немало мусульман видят во внешних предписаниях главную цель религии, хотя это средство, а целью ее является прежде всего исправление души, нравственности (*ахлак*) человека. Вообще вопрос о целях (*макасид*) и средствах *шариата* сегодня становится все более значимым для исламской мысли. И потому третьей большой заслугой вышедшей книги является высказанная и аргументированная автором позиция: «Закон, помогающий человеку раскрыть себя для чего-то более высокого, чем сам закон, не должен подменять собой истинный ориентир служения. Человек служит Богу добровольно, вне всякой принудительности, а следовательно, в религии должно быть нечто, что позволяет возвыситься и над законом (не уничтожить его и не отказаться от него!).

Наш поступок выше закона как внешней нормы, ибо он не только исполняет закон, но и раскрывает при этом высшую милость данного нам совершенства. Человек благородного нрава — это воспитанник подлинной религии, в которой внутреннее оказывается связано с внешним, в которой закон и вероучение уже не существуют отдельно друг от друга, а получают реальное воплощение в жизни верующего... Нравственность позволяет убить в себе идолопоклонника, т. е. остаться открытым для главного. Внимание к главному совершенствует человека, его поклонение Богу и взаимодействие с другими людьми. *Ихсан*, к которому возвышает нравственность, дает увидеть в любом аспекте нашей жизни связь со служением Богу, а потому наполнить ее смыслом и самым фундаментальным образом изменить».

Шестой момент. В послесловии Равиль Гайнутдин пишет о значении современного контекста и о роли российской исламской богословской школы: «Отечественная школа в лице ее лучших представителей научила меня, что ключевые вопросы о Боге, основах благочестия, смирения и веры необходимо ставить из самого центра нашей социально-экономической, политической, культурной и философской жизни, из тех естественных преград и кажущихся неразрешимостей, которые возникают в условиях текущей эпохи. Тем не менее подобная постановка вопросов не имеет своей задачей поверхностную модернизацию религиозности. Напротив, успешная актуализация наследия заключается в решительном введении его проблематики в круг горячих дискуссий современности. Именно для осуществления этой задачи нам требуется уделять пристальное внимание тому, что заботит мусульманскую общину и ее соседей на самом элементарном уровне повседневного существования. Осторожная перемена языка и расстановки акцентов непосредственно подчинена стремлению одухотворить современность мудростью исламской традиции. Последняя способна освоить все благие достижения современности и вдохновить на новые без какого-либо ущерба для своего сущностного ядра. Результатом этого освоения станет возвращение человечеству религиозных вопросов как самых важных, серьезных вопросов из когда-либо обращенных к нему».

Думается, к последнему нечего добавить. Можно только приветствовать эту констатацию и надеяться, что эти слова станут руководством к действию для мусульманской молодежи.

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: 15.10.2020. Подписано к печати: 20.10.2020. 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: 10.22311/2074-1529-2020-16-3

Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world*
is published since 2005. Published quarterly.

Editor-in-Chief:
Deputy Editor-in-Chief:
Founder&Publisher:
General manager:
The editorial 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: 15.10.2020. Signed in print: 20.10.2020.

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»

