

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-1
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

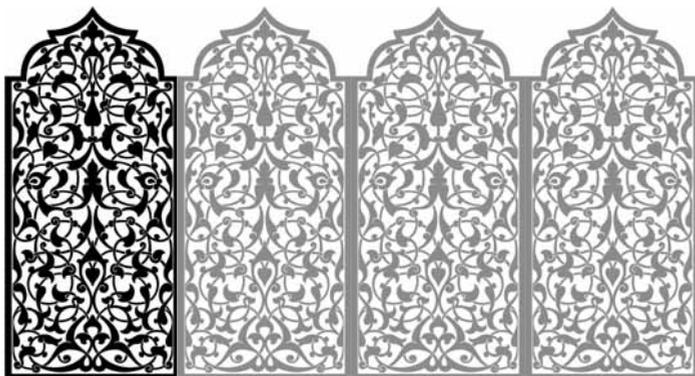
Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

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

07.00.00 Исторические науки и археология,

23.00.00 Политология,

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



Том 17 / № 1 / март / 2021

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 Мавлярович, 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 (Москва, Россия).

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

© 2021 Редакция журнала «Ислам в современном мире»
© 2021 ООО «Издательский дом “Медина”»

СОДЕРЖАНИЕ

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

Мухетдинов Д. В.

История традиции перевода Корана на испанский язык в XV–XX вв. в контексте процесса становления мультирелигиозной испанской идентичности

27

Спектор И. Б.

Индусский национализм и религиозные меньшинства: опыт политического сотрудничества БДП и индийской мусульманской общины

59

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Батров Р. Г.

«Прекрасный пример»: о богословском толковании айата 21-й суры «Союзники» в рамках классической традиции суннитского тафсира

77

Юзеев А. Н.

Энциклопедический словарь «Вафият ал-'аслаф...»
Ш. Марджани как памятник арабо-мусульманской культуры

89

Бородай С. Ю.

Исламский неомодернизм: критический взгляд

101

ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ И КУЛЬТУР

Вовченко В. И.

Витгенштейн и исламская этика: трактовка намерения

127

ИСЛАМ В РОССИИ

Нуриманов И. А.

Мекканский конгресс и хаджж 1926 года:
по мотивам путевых записок Абдрахмана Умерова 139

Кусанова Д. С.

Индустрия «халяль» в Республике Татарстан 159

ИНТЕРВЬЮ

Мухетдинов Д. В.

«Возрождающая и обновляющая исламскую мысль» 179

РЕЦЕНЗИИ

Кириллина С. А.

«Ислам, обращаясь к разуму и увещающий ум»:
Мухаммад Абдо (1849–1905) и его программный труд.
Абдо М. Трактат о единобожии / пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал;
под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; Московский исламский
ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т — Серия: «Возрождение
и обновление». — М.: ИД «Медина», 2021. — 268 с. 199

Дьяков Н. Н.

Ал-Афгани Дж. Ответ материалистам / пер. и отв. ред.
Ф. О. Нофал; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; Московский
исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т — Серия:
«Возрождение и обновление». — М.: ИД «Медина», 2021. — 64 с. 203

Али ас-Сабуни (1931–2020) Некролог

208



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-1
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

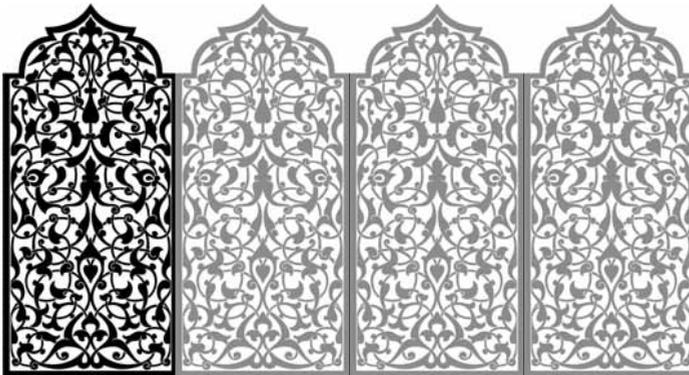
IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005
Published quarterly

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

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



2021 / vol. 17 / no. 1 / March

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

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

Co-chairmen of the editorial board

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).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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



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

© 2021 The editorial board of “Islam in the Modern World”

© 2021 “Medina” Publishing House LLC

CONTENTS

ISLAM IN THE SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND PEOPLES

Damir V. Mukhetdinov

The History of the Tradition of Translation of the Qur'an into Spanish in the XV–XX Centuries in the Context of the Process of Establishment of a Multi-Religious Spanish Identity 27

Ilya B. Spektor

The Hindu Nationalism and Religious Minorities: The Evolution of Political Cooperation Between BJP and Indian Muslim Community 59

THEOLOGICAL THOUGHT IN ISLAM

Rustam G. Batrov

“A Good Example”: on the Theological Interpretation of the Verse 21 of Surah Al-Ahzab in Classical Sunnite Tafsir Tradition 77

Aidar N. Yuzeev

Sh. Marjani's “Wafiyat al-'Aslaf” as a Monument of Arabo-Islamic Culture 89

Sergey Yu. Boroday

Critical View on Islamic Neo-Modernism 101

DIALOGUE OF RELIGIONS AND CULTURES

Vladimir I. Vovchenko

Wittgenstein and Islamic Ethics: The Interpretation of Intention 127

ISLAM IN RUSSIA

Ildar A. Nurimanov

ʿAbdrahman Umerov’s Travel Diary Describing Soviet Muslims
at the Pan-Islamic Congress in Mecca and the Hajj (1926) 139

Dinara S. Kusanova

Halal Industry in the Republic of Tatarstan 159

INTERVIEW

Damir V. Mukhetdinov

“Revival and Renewal of Islamic Thought” 179

REVIEWS

Svetlana A. Kirillina

“Islam Addressing the Reason and Admonishing the Mind”:
Muhammad ʿAbduh (1849–1905) and His Main Work *Treatise
on Monotheism* (Russian translation). Moscow: Medina, 2021 199

Nikolay N. Dyakov

Review on the Russian Translation of Jamal al-Din al-Afghani’s
Work *Refutation of the Materialists*. Moscow: Medina, 2021 203

ʿAli al-Sabuni (1931–2020)

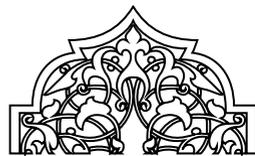
Obituary

208

Издательский дом «Медина» с гордостью сообщает о том, что журнал «Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты» решением Ученого совета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова от 28.12.2020 г. включен в Дополнительный список рецензируемых научных изданий из Перечня, рекомендованного Минобрнауки России, в котором могут быть опубликованы научные результаты диссертаций по профилю «История». Публикации в Дополнительном списке обязательны для соискателей, рассчитывающих на защиту диссертаций по соответствующим научным специальностям в МГУ.

Таким образом, флагман фундаментального образования в России, старейший вуз страны — МГУ им. М. В. Ломоносова подтверждает высокий уровень журнала «Ислам в современном мире». Издательский дом «Медина» счастлив находиться на переднем краю российской науки и способствовать приращению знания в сфере исторического, политологического и теологического исламоведения.

*ИСЛАМ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-27-58



Д. В. Мухетдинов

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

ИСТОРИЯ ТРАДИЦИИ ПЕРЕВОДА КОРАНА НА ИСПАНСКИЙ ЯЗЫК В XV–XX ВВ. В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССА СТАНОВЛЕНИЯ МУЛЬТИРЕЛИГИОЗНОЙ ИСПАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

д-р теологии, ректор.

Московский исламский институт

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

директор Центра исламских исследований, проф.

Санкт-Петербургского государственного университета

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

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com.

Аннотация: Настоящее исследование посвящено рассмотрению истории традиции переводов Корана на испанский язык в период XV–XX вв. в контексте процесса осознания и конструирования инклюзивной мультирелигиозной и мультиязыковой идентичности испанского народа. Изучение эволюции данного феномена в указанный исторический период показало, что он (период) может быть разделен на четыре важнейших этапа. Ранний этап (XV–XVII вв.) характеризуется позитивными тенденциями, тогда как на следующем (XVII–XIX вв.) изучаемая традиция была прервана в связи

с изгнанием испанских мусульман из мест их исторического проживания. Традиция переводов получила второе рождение в XIX–XX вв., происходившее в контексте возрождения мусульманской общины Испании. В результате этих процессов сегодня, в XXI в., традиция перевода Корана на испанский язык является неотъемлемой частью духовной жизни Испании, в значительной степени способствующей осуществлению успешного и подлинного межрелигиозного диалога и сотрудничества.

Ключевые слова: Коран, переводы Корана на испанский язык, история испанской литературы, литература морисков, переводы Корана морисков, история испанских мусульман.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. История традиции перевода Корана на испанский язык в XV–XX вв. в контексте процесса становления мультирелигиозной испанской идентичности // Ислам в современном мире. 2021; 1: 27–58;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-27-58

Статья поступила в редакцию: 10.10.2020

Статья принята к публикации: 25.12.2020

Введение

Данное исследование посвящено рассмотрению истории традиции перевода Корана на испанский язык¹ в период XV–XX вв. Сложная многовековая история этой традиции, которая насчитывает по меньшей мере шесть с половиной веков (и, соответственно, является одной из старейших традиций перевода Корана среди vernacularных европейских языков, наряду с итальянским), отражает различные этапы становления испанской национальной идентичности, продолжающегося по сей день. Избранная периодизация исследования объясняется спецификой исторического становления рассматриваемого феномена². Развитие традиции переводов Корана на испанский

¹ Под «испанским языком» мы понимаем не только собственно современный кастильский язык, но также другие романские диалекты Пиренейского полуострова, в первую очередь те, на которых разговаривали мусульмане Испании. В некоторых случаях мы будем обращаться и к переводам Корана на каталанский язык. При этом в настоящей статье не рассматриваются переводы Корана на португальский, галисийский и баскский языки.

² На необходимость пересмотра привычных способов и путей исторических периодизаций, которые являются одним из проявлений методологической процедуры «разделения» (*découpage*) рассматриваемого объекта, указывал алжиро-французский мыслитель-неомодернист и исламовед М. Аркун (1928–2010). Согласно определению М. Аркуна, «разделение [*découpage*] — операция дробления и заморозки того, что восприятие связывает с подвижными субъективностями». (*Arkoun M. Humanisme et islam. Combats et propositions. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2014. P. 120*). Соответственно, от историка требуется «...отмечать все источники, которые еще не были изданы должным образом, критически учитывать всю историографическую литературу и заботиться об

язык в указанный период характеризуется следующими этапами: 1) ее зарождением и плодотворным развитием, ознаменованным самыми прогрессивными гуманитарными тенденциями эпохи (XV–XVII вв.), 2) трагическим, насильственным прерыванием, уничтожением, забвением (XVII–XIX вв.) и, наконец, 3) возрождением в контексте развития науки, общественной мысли и, в итоге, возрождением исламской общины Испании — исконной религиозной общины страны, являющейся неотъемлемой частью мультирелигиозной идентичности испанского народа (XIX–XX вв.). Все это задает контекст развития традиции переводов Корана на языки народов Испании в XXI веке (4).

Ранний этап истории этой традиции, продолжавшийся с середины XV до первой половины XVII века, с одной стороны, отражает активную полемику христианских интеллектуалов с исламом. Этим характеризуются все традиции переводов Корана на европейские языки, развивавшиеся в XI–XIX веках¹. С другой же стороны, история традиции переводов Корана на испанский язык свидетельствует об активной культурной жизни многочисленной этнической группы *испанских мусульман*², которые на протяжении весьма долгого периода активно пользовались переводами Корана на свои родные романские идиомы и диалекты³. К сожалению, начиная с массовых депортаций испанских мусульман из Испании, осуществленных в период правления короля Филиппа III (годы правления 1598–1621), традиция переводов Корана неизбежно пришла в упадок (как и само Испанское королевство, в результате столь преступных и недалководидных действий лишившееся значительной части своего экономически и культурно

идеологической и литературной контекстуализации каждого сочинения, дополнять поле изучаемых документов с помощью привлечения источников, относящихся к далеким дисциплинам» (Ibid. P. 88). Примененные нами методологические процедуры выстроены в соответствии с критической апроприацией данного исследовательского подхода.

¹ Рамки этой полемики задавались, конечно же, традицией перевода на латинский язык, от которой, в свою очередь, в значительной степени произошли традиции переводов на другие европейские языки. Подробнее о латинских переводах см. работу: Мухетдинов Д. В. Трансформация парадигмы перевода Корана на латинский язык: между полемикой и наукой // Ислам в современном мире. 2020. Т. 16. № 4. С. 27–50.

² López-Morillas C. Language and Identity in Late Spanish Islam // Hispanic Review. 1995. Vol. 63. No. 2. Pp. 193–210.

В рамках настоящего исследования вместо терминов «мудехары» (т. е. испанские мусульмане, продолжавшие исповедовать ислам на территории, контролируемой христианами властями [преимущественно период до XV в.] и «мориски» (т. е. испанские мусульмане, которые были насильственно обращены в христианство, однако зачастую продолжавшие тайно исповедовать ислам), мы будем стремиться говорить об испанских мусульманах, таким образом отсылая к более чем тысячелетней истории единой испанской мусульманской общины, которая продолжается и по сей день.

Тем не менее из эвристических соображений мы сохраняем за собой возможность говорить о «мудехарах» и «морисках» в тех или иных исторических контекстах.

³ См. исследование о роли языка в выстраивании идентичности испанских мусульман: Aparacio M. C. Spanish Islam in Arabic Script // Intellectual History of the Islamicate World. 2020. Vol. 8. No. 1. Pp. 101–127.

активного населения)¹. Самые поздние переводы Корана на испанский язык, выполненные испанскими мусульманами, были осуществлены уже в изгнании.

В результате, традиция переводов Корана на испанский язык прервалась более чем на три столетия; она возродилась только к середине XIX века, причем при значительном влиянии традиции французской. Этот второй этап, продолжавшийся до второй половины XX века, характеризуется постепенным совершенствованием переводов, их развитием от простого переложения с популярных французских образцов до самостоятельных, высококачественных переводов, выполненных напрямую с оригинального текста. В этот же период в свет выходят первые современные переводы Корана на испанский язык, выполненные мусульманами; причем авторами данных переводов являются не испанские, а аргентинские мусульмане.

Третий этап, продолжавшийся в течение второй половины XX в. (и, отчасти, в первые годы XXI в.), характеризуется дальнейшим развитием традиции переводов, которая значительно обогатилась как высококачественными академическими изданиями, так и довольно многочисленными переводами за авторством испанских мусульман. Кроме того, данный период ознаменован активным развитием исследования старинных переводов, выполненных испанскими мусульманами в XVI–XVII вв. Одним из родоначальников исследований по данной тематике является знаменитый испанский историк-арабист Хуан Вернет (1923–2011), который приложил много усилий к тому, чтобы привлечь внимание исследователей и современной публики в целом к культурному наследию испанских мусульман. Помимо этого, он является автором многочисленных научных работ по данной теме², а также руководил целой исследовательской школой, базировавшейся в Барселонском университете³. Одним из важнейших результатов деятельно-

¹ Подробнее об истории испанских мусульман и их изгнании см. следующие работы:

Dadson T. J. Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos xv–xviii). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2007; *Rafael Carrasco*. Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia. Barcelona: Ediciones Destino, 2009.

² См., например, работы:

Vernet J. Traducciones moriscas de El Corán // *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1996*, Wiesbaden, 1967. Pp. 686–705; *Vernet J.* De ‘Abd Ai-Rahman I a Isabel II: recopilación de estudios dispersos sobre historia de la ciencia y de la cultura española ofrecida al autor por sus discípulos con ocasión de su LXV aniversario. Barcelona, 1989. Pp. 35–54; *Vernet J.* Le Tafsir au Service de la polémique antimusulmane // *Hommage à J. Shacht*, Studia Islamica. Paris, XXXII, 1970. Pp. 305–309; *Vernet J.* La exégesis musulmana tradicional en los Coranes aljamiados // *Galmés de Fuentes A.* (dir.) Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca. Barcelona: Gredos, 1978. Pp. 123–145; *Vernet J.* Apostillas a las traducciones moriscas de el Corán // *Studi in onore di Francesco Gabrieli*. Roma. 1984. Vol. II. Pp. 843–846.

³ Общее представление исламоведческих исследований, выполненных барселонскими учеными, см. в работе: *Epalza M.* Juan Vernet y los estudios islámicos // *Vernet J.* Historia de la ciencia y de la cultura. Aportaciones de la Escuela de Barcelona. Barcelona, Anthrops, 117, febrero 1991. Pp. 34–35.

сти данной школы стало переиздание старинного испанского перевода Корана, о котором будет подробно сообщено ниже. Не распространяясь о нем подробно в рамках введения, пока отметим лишь то, что данное переиздание является важнейшим общественным событием, свидетельствующим об обращении жителей Испании к своим мультирелигиозным, мультиэтничным корням, что имеет огромную важность, поскольку сегодня, спустя несколько веков после изгнания, в Испании возродилась полноценная исламская община. Все это задало контекст развития парадигмы переводов Корана на языки народов Испании в нынешнем XXI в., что будет проанализировано в соответствующем тематическом исследовании.

Этими соображениями объясняется актуальность исследования истории перевода Корана на испанский язык; кроме этого стоит заметить, что за пределами испаноязычного пространства практически отсутствуют исследования по данной теме¹. Таким образом, настоящая работа также призвана восполнить острый недостаток актуальной и подробной информации по рассматриваемой теме. В фактологическом и библиографическом отношении настоящее исследование опирается на соответствующие фундаментальные работы испанских ученых².

Приводим список некоторых важнейших работ, выполненных под руководством/в соавторстве с профессором Х. Вернетом: *Campo T. L.* Estudio Coranes Aljamiados, Universidad de Barcelona, 1975 [Tesis Doctoral]; *Moraleda V. L.* Edición de un manuscrito morisco del Corán (número 25 de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid). Universidad de Barcelona, 1965 [Tesis de licenciatura]; *Vernet J., Moraleda V. L.* Un Alcorán fragmentario en aljamiado // Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona. Barcelona, XXXIII, 1969–1970. Pp. 33–75; *López Lillo C.* Transcripción y notas a un manuscrito morisco del Corán (Ms. Junta 18). Universidad de Barcelona, 1966; *Vernet J., López Lillo C.* Un manuscrito aljamiado morisco del Corán // Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, Barcelona, XXXV, 1973–1974. Pp. 185–255; *Ribera Florit M.* La polémica cristiano-musulmana en los sermones del maestro inquisidor Don Martín García, Universidad de Barcelona, 1967; *Viscassillas Seguí M. V.* Traducciones aljamiadas del Corán. Estudio lingüístico de unos fragmentos. Manuscrito 25 de la Escuela de Estudios Árabes. Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Barcelona, 1975.

См. также библиографический обзор: *Vernet J.* Coránica // Al-Andalus. Madrid, 27, 1962. Pp. 449–454.

¹ При этом нельзя не упомянуть фундаментальное исследование истории романоязычной литературы испанских мусульман: *Wieggers G. A.* Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994. Кроме того, см. исследование влияния культуры испанских мусульман на становление испанской литературы в целом: *Baralt L. L.* Islam in Spanish Literature: From the Middle Ages to the Present. Leiden, New York, Köln: Brill; San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.

² *Epalza M.* El Corán (Qur'ān, Ālcorán) en sus traducciones españolas, desde la Edad Media hasta el presente. // W. Mejías López (ed.), Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt. Universidad de Puerto Rico, 2002. P. 538–560; *Epalza M.* Seis nuevas traducciones españolas del Corán (1994–2002) // Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid. 2003. Vol. XXXV. Pp. 117–140; *Torres J. P. A.* Apuntes para una historia de la traducción del Corán al español // Trans. Revista de Traductología. 1998. No. 2. Pp. 173–176. См. полную библиографию переводов Корана, выполненных на территории Испании, а также обширный список исследовательской литературы по данной теме: *Torres J. P. A.* Bibliografía sobre las traducciones del Alcorán en el ámbito hispano // Trans. 2007. No. 11. Pp. 261–272; Также настоятельно рекомендуем к ознакомлению фрагменты монографии испанского исследователя, посвященные истории традиции перевода Корана на романские языки Пиренейского полуострова: *Epalza M.* El Corán y sus traducciones: propuestas. Alicante: Universidad de Alicante, 2008. Pp. 102–255.

Ранние переводы Корана на испанский язык — взлет и упадок традиции

Первым переводом Корана на испанский (старокастильский) язык стал перевод Иоанна Сеговийского (1393/95–1458) и Исы ибн Джабира (fl. 1450), выполненный в период между 1454 и 1456 годами. При этом перевод Корана был выполнен не только на старокастильский, но и на латинский язык. В нашем исследовании, посвященном истории традиции перевода Корана на латинский язык, мы отмечаем, что появление данного перевода знаменует собой важнейшую трансформацию парадигмы перевода и восприятия Корана, связанную с утверждением в Европе принципов гуманизма³. В силу этих обстоятельств на переводе Иоанна Сеговийского следует остановиться отдельно.

Прежде всего отметим, что Иоанн Сеговийский, несмотря на свою неизвестность широкой аудитории, является одним из примечательнейших интеллектуалов XV столетия. В период заката Византийской империи, и в особенности после падения Константинополя в 1453 г., он выступал за прекращение вооруженной конфронтации с исламским миром и полнейший отказ от практики крестовых походов. В последние годы жизни деятельность Иоанна Сеговийского была нацелена главным образом на поиски путей и возможностей для выстраивания конструктивного диалога с исламом и другими конфессиями. Иоанн Сеговийский утверждал, что путь войны (*via belli*) не принесет никаких плодов, кроме раздора, и только путем мира и учения (*via pacis et doctrinae*), т. е. конструктивного убеждения оппонентов, христианство сможет утвердиться во всем мире. Для того чтобы подлинный диалог мог быть равным и действительно конструктивным, он считал, что христианам совершенно необходимо глубоко вникнуть в смыслы Корана, для чего эти смыслы должны быть максимально аутентично переданы на доступном им языке. В качестве практической реализации этого тезиса родился его проект по переводу Корана, к воплощению которого он привлек мусульманского ученого из Испании по имени Иса ибн Джабир (Иса Гиделли).

Известно, что первоначально перевод был выполнен с арабского именно на старокастильский язык и только затем со старокастильского на латынь. К сожалению, ни один из переводов не сохранился; в распоряжении исследователей имеется лишь предисловие, написанное на латыни, а также несколько фрагментов текста перевода⁴. Исследование памятников показывает, что перевод

³ Мухетдинов Д. В. Трансформация парадигмы перевода Корана на латинский язык: между полемикой и наукой. С. 38.

⁴ John of Segovia. *Praefatio in translationem* // Gázquez J. M. (ed.) El prólogo de Juan de Segovia al Corán (Qur'an) trilingüe (1456). *Mittellateinisches Jahrbuch*. 2003. No. 38. Pp. 389–410.

был осуществлен на высоком уровне, в значительной степени превосходящем уровень всех предшествующих переводов Корана на латинский язык (неудовлетворительное качество этих последних отмечалось и самим Иоанном Сеговийским)¹. В своем исследовании мы отмечали, что в основание переводческого подхода Иоанна Сеговийского — интенция сохранить и отразить глубину смыслов оригинального текста². О верности провозглашенной переводческой стратегии свидетельствует тот факт, что Иоанн Сеговийский считал приемлемым в чем-то отступать от грамматических норм языков-реципиентов, что, например, проявилось не только в адаптации латинских синтаксических структур под коранические арабские (что является относительно распространенной практикой), но и, что примечательно, в создании неологизмов³. Не имея возможности остановиться на труде Иоанна Сеговийского подробно, отметим, что исследование сохранившихся фрагментов свидетельствует, что автор следовал провозглашенным принципам, которые являлись весьма «авангардными» для своей эпохи.

Позднейшие коранические переводы данного типа датируются уже XVI–XVII вв. Важно отметить, что зачастую они выполнены не на собственно литературный старокастильский язык, а на разные романские языки (диалекты) Пиренейского полуострова, записанные арабским письмом (*альхамьядо*), или же, в редких случаях, латинским алфавитом. Многочисленные исследования немногих сохранившихся переводов Корана на романские идиомы иберийских мусульман свидетельствуют о значительном интересе к ним со стороны современных арабистов, в первую очередь испаноязычных⁴, среди которых следует отметить важный комплекс исследований профессора Консуэло Лопеса-Морильяса из Университета Индианы, а также уже упомянутые исследования, проводимые и координируемые профессором Хуаном Вернетом из Университета Барселоны, а также многие другие⁵.

¹ Roth U. Juan of Segovia's Translation of the Qur'an // Al-Qantara, XXXV 2, julio-diciembre 2014. P. 564.

² Мухетдинов Д. В. Трансформация парадигмы перевода Корана на латинский язык: между полемикой и наукой. С. 38–39.

³ Roth U. Juan of Segovia's Translation of the Qur'an. P. 569.

⁴ См. заголовки работ, собранные в специализированной библиографии: *Bernabé Pons L. F. Bibliografía de la Literatura Aljamiado Morisca*, Alicante, Universidad de Alicante (Colección Xarc Al-Andalus, vol. 5), 1992. Так, следует обратить внимание на источники под следующими номерами: 46, 210, 239, 240, 304, 294, 262, 260, 247, 245, 243, 242, 314, 329, 332, 333, 334, 340, 343, 344, 379, 394, 403, 455, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 470, 485, 486, 487, 488, 496.

⁵ *De Al-Ganabi W. W. La escuela coránica de Denia: Abu 'Amr 'Uthman b. Sa'id ad-Dani: figura, obra formativa y obra escrita*. Granada: Universidad de Granada, 1988. Отметим, что результаты данного исследования частично представлены в следующей статье: *De Al-Ganabi W. W. Un manuscrito aljamiado, último eslabón de la obra del Deniense en España* // *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 7, 1990. Pp. 121–134. Больше источников см. в библиографии, составленной профессором

О переводах Корана на романские диалекты мусульман Пиренейского полуострова, принадлежащих к т. н. литературной традиции испанских мусульман, в настоящее время известно совсем немного. Однако совершенно точно установлено, что Коран являлся основой этой литературной традиции, а также самым копируемым и комментируемым сочинением¹. Почти все переводы испанских мусульман выполнены в формате подстрочника². Важно отметить, что испанские исследователи пришли к выводу, что именно этой интерлинейной системе испанского перевода текста Корана (выполненной арабской вязью, которая помещалась непосредственно под арабским текстом, как справа налево, так и слева направо) обязан своим происхождением так называемый «*альхамьядо*» — арабская система письменности, приспособленная для записи романских диалектов Пиренейского полуострова, используемых мудехарами и морискарами³.

Как уже отмечалось, переводы Корана на романские языки и диалекты Пиренейского полуострова не выполнялись исключительно арабским письмом. В распоряжении ученых имеются и переводы, которые были сразу записаны латинской графикой. Ниже мы приведем сведения о некоторых известных переводах Корана на романские пиренейские диалекты, выполненные в период XVI–XVII вв. Сведения будут приводиться в хронологическом порядке⁴.

Самый ранний из сохранившихся переводов данного периода принадлежит перу Хуана Андреса Хативы (точные даты рождения и смерти неизвестны; крайние даты упоминаний 1487–1515) — исламского ученого, факиха, в силу исторических условий перешедшего в католицизм в 1487 году. В дальнейшем он стал католическим священником, после падения Гранадского эмирата по поручению монархов Леона

Л. Б. Ф. Понсом. Особо следует отметить докторскую диссертацию, соруководителем которой был доктор М. Эпальза (он отдельно отмечает данную диссертацию в своей фундаментальной работе: *Epalza M. El Corán (Qur'án, Alcorán) en sus traducciones españolas, desde la Edad Media hasta el presente*. P. 541.)

¹ См., например, собрание текстов, принадлежащих литературной традиции морисков Валенсии: *Barceló C., Labarta A. Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana 1401–1608*. Valencia, Universidad de Valencia, 2009. Также см. фундаментальное исследование сохранившихся рукописей морисков: *Villaverde Amieva J. C. Los manuscritos aljamiado-moriscos: hallazgos, colecciones, inventarios y otras noticias // Memoria de los Moriscos: Escritos y relatos de una diáspora cultural*, 2010. Pp. 91–128.

² *Epalza M. El Corán (Qur'án, Alcorán) en sus traducciones españolas, desde la Edad Media hasta el presente*. P. 541.

³ См. подробнее: *Zanón J. Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta // Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel, 12, 1995. Pp. 363–374.

⁴ По данным Национальной библиотеки Испании, в настоящее время известно 26 переводов Корана на романские языки и диалекты Иберийского полуострова, выполненных испанскими мусульманами, причем только два из них записаны латинским алфавитом (*Castilla-La Mancha BP 235* и *BNF Arabe 447*). См.: *Martinez De Castilla N. Corán de Salónica // Memoria de los Moriscos: Escritos y relatos de una diáspora cultural*. P. 228. Ниже будет представлена подробная информация о наиболее примечательных из них.

и Кастилии Фердинанда и Изабеллы проповедовал католицизм в Гранаде¹. Перевод Хуана Андреса Хативы может быть датирован 1504 годом². Однако оригинальное сочинение не сохранилось, и в нашем распоряжении имеются только фрагменты данного перевода, которые включены в состав полемического сочинения, созданного Хуаном Андресом ок. 1515 г. и получившего название «Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán» [«Ошибки или заблуждения магометанской секты и Алкорана»]³.

Цель создания данного сочинения заключалась в том, чтобы сподвигнуть мусульман полуострова перейти в христианство; однако довольно скоро это сочинение было запрещено инквизицией ввиду того, что оно содержало в себе значительное число прямых цитат из Корана, переведенных на романское наречие. Несмотря на это, работа выдержала не одно издание и была переведена на множество европейских языков (соответственно, переведены были и приведенные в ней цитаты из Корана)⁴. Примечательно, что уже в начале нашего века данный труд был переиздан. Текст Хуана Андреса предваряется исследованием Э. Р. Гарсии⁵.

Значимость работы Хуана Андреса сложно переоценить. Произведение оказало значительное влияние на антиисламскую полемику эпохи Возрождения, поскольку его автор знал критикуемую традицию изнутри и опровергал ее с тем рвением, которое часто свойственно воинствующим неофитам. «Ошибки и заблуждения» стали одним из главных источников информации об исламе в Европе в XVI и XVII вв., вплоть до выхода работы британского религиозного деятеля и ученого Хамфри Прайдокса (1648–1724), известной как «Жизнь Мухаммеда»⁶.

¹ См. подробнее: *Cerulli E.* Nuove ricerche sul Libro della scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1972. Pp. 121–167.

² В библиографическом исследовании Х. Торреса данный перевод обозначен следующим образом: «Juan Andrés de Játiva (ca. 1504). Traducción del Korán del arábigo en lengua aragonesa. Sólo referencia».

См.: *Torres J. P. A.* Bibliografía sobre las traducciones del Alcorán en el ámbito hispano // *Trans.* 2007. No. 11. P. 263.

³ Подробнее о данном сочинении см. работу: *Szpiech R.* Preaching Paul to the Moriscos: The Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán (1515) of "Juan Andrés" // *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures.* 2012. Vol. 41. Pp. 317–343.

⁴ На итальянском языке: *Andrés J.* Confusion de la secta mahomatica. Venice, 1537 (также известны переиздания 1540, 1545, 1597 гг.). Затем работа была переведена с итальянского на французский: *Andrés J.* Confusion de la secte de Muhamed, livre premièrement composé en langue espagnole, par Jehan André et tourné d'italien en françois par Guy Le Fevre de La Boderie. Paris: Martin Le Jeune, 1574. Чуть позже — с итальянского на латынь: *Andrés J.* Confusio sectae Mahometanae. Leipzig, 1595. Также известен перевод с латыни на немецкий: *Andrés J.* Confusio Sectae Mahometanae: darinnen deß Mahomets Ursprung, Ankunfft, Leben und Tod. Leipzig, 1598. Существует также прямой перевод с испанского на нидерландский: *Andrés J.* Een zeer wonderlycke ende waerachtighe historie van Mahomet. Antwerp, 1580. Нельзя не упомянуть и перевод работы на английский язык: *Andrés J.* The Confusion of Muhamed's Sect. London, 1652.

⁵ *Andrés J.* Confusión o confutación dela secta mahomética y del Alcorán. Ed. Elisa Ruiz García and María Isabel García-Monge, 2 vols. Mérida: Editorial Regional de Extremadura, 2003.

⁶ *Prideaux H.* The True Nature of Imposture fully display'd in the Life of Mahomet. London, 1697.

Труд Хуана Андреса подвергся разгромной критике со стороны знаменитого нидерландского востоковеда Адриана Реланда (1676–1718) в работе «*De religione Mohammedica libri duo*» (1705) («Две книги о магометанской религии»)¹, которая является первой попыткой систематического описания ислама европейским востоковедением. После этого сочинение Х. Андреса было надолго забыто.

Следующий перевод Корана, который необходимо упомянуть в контексте нашего изложения, был описан исследователями сравнительно недавно. Речь идет о рукописи «*El Alcorán de Bellús*» («Прекрасный Алкоран»), которая датируется 1518 годом². Данная рукопись представляет огромный научный интерес и обладает большой культурной ценностью. Дело в том, что данный перевод является трехязычным: Коран был одновременно переведен на каталанский, кастильский и латинский языки. Кроме того, «*El Alcorán de Bellús*» является одной из немногих сохранившихся до наших дней полных мудехарских копий Корана. В силу этого рукопись представляет собой бесценное свидетельство изучения арабского языка, ислама и Корана образованными христианами, богословами и полемистами в первой половине XVI в., причем как в Испании, так и за ее пределами. Эта рукопись уцелела благодаря тому, что она попала в коллекцию немецкого гуманиста и востоковеда Й. А. Видманштеттера (1506–1557).

Уже второй половиной XVI в. датируется самый ранний из дошедших до наших дней переводов Корана на испанский язык, записанный латинским алфавитом. Речь идет о рукописи *Arabe 447*, хранящейся в Национальной библиотеке Франции. Рукопись получила название «*Corán de Salónica*»³. Данный манускрипт является одним из двух переводов обсуждаемой категории, написанных латинским письмом (второй, *Castilla-La Mancha BP 235*, рассматривается далее).

Помимо латинской письменности эта рукопись примечательна тем, что мы знаем дату и место создания копии, а также имя переписчика, который ее сделал. Так, согласно колофону, рукопись изготовил Ибрагим Искьердо 17 шаввала 976 года хиджры (что соответствует 4 апреля 1569 г. н. э.) в Салониках. По этой причине рукопись получила название *Corán de Salónica*. Перевод является частичным, он выполнен в форме подстрочника. Интересно, что некоторые арабские

¹ *Relandus H. De religione Mohammedica libri duo. Utrecht, 1705.*

² Данная рукопись не представлена в вышеупомянутом библиографическом исследовании Х. Торреса. Рукопись «*El Alcorán de Bellús*» хранится в Баварской государственной библиотеке в Мюнхене (инвентарное обозначение *Cod. Arab 7*). Фундаментальное исследование, посвященное ей, было опубликовано позже, чем исследование Х. Торреса, — уже в 2015 году: *Cassasas Canals X. El Alcorán de Bellús: un Alcorán mudejar de principios del siglo XVI con traducciones y comentarios en catalán, castellano y latín // Alhadra I, 2015. Pp. 127–154.*

³ См. подробное описание рукописи: *Martinez De Castilla N. Corán de Salónica // Memoria de los Moriscos: Escritos y relatos de una diáspora cultural. P. 228.*

слова не переводятся, а транскрибируются (например, *açala, el ataure, almalaques*), а слово Аллах всегда написано арабскими буквами.

Известно, что в середине XVIII века рукопись была передана в дар французским востоковедом Антуаном Галланом Королевской библиотеке в Париже (ныне — Национальная библиотека Франции), и именно там она хранится по сей день. Путь кодекса от его копирования до передачи в Королевскую библиотеку в Париже остается неизвестным. О его создании мы знаем не так уж много, хотя сведения, отраженные в колофоне, позволяют исследователям выдвинуть ряд гипотез, которые были бы невозможны в случае его отсутствия.

Итак, весьма вероятно, что переписчик Ибрагим Искьердо также является и автором этого перевода, поскольку текст перевода заметно отличается от других известных переводов Корана, выполненных письмом *альхамьядо*. Исследователи отмечают, что язык перевода далек от архаичных текстов *альхамьядо*, напротив — текст представляет собой произведение на утонченном, даже рафинированном кастильском языке, к тому же выполненное изящным «гуманистическим письмом»¹. И не забудем отметить самую примечательную черту перевода — точность передачи смысла оригинального текста и довольно обширные комментарии, опирающиеся на классические тафсиры. Все вышеперечисленные характеристики делают *Corán de Salónica* выдающимся культурным памятником эпохи.

Примечателен и второй из известных морисских переводов Корана, выполненный латинским письмом — рукопись *Castilla-La Mancha BP 235*, хранящаяся в Библиотеке Кастилья-ла-Манча. Эта рукопись представляет собой единственный полный перевод Корана на испанский, выполненный морисками, который не пострадал от депортаций и вандалистских действий инквизиции. Перевод датируется 1606 годом². К. Лопес-Мориллас в своем исследовании³ текста рукописи *Castilla-La Mancha BP 235* характеризует его как качественный, аккуратный текст, выполненный четким и единообразным почерком, с включением многочисленных комментариев, размещенных на полях рукописи и написанных по преимуществу красными чернилами. Названия сур либо транслитерированы, либо же переведены с арабского языка (в отличие от других Коранов, выполненных письмом *альхамьядо*).

Обширные примечания, которыми изобилует текст обсуждаемой рукописи, содержат интереснейшие сведения о переписчике и его методе работы, а также являются кладезем лингвистического

¹ *Martinez De Castilla N.* Corán de Salónica. P. 228.

² См. фундаментальное исследование обсуждаемой рукописи: *López-Morillas C.* El Corán romanceado: la traducción contenida en el manuscrito T 235 // *Sharq al-Andalus*, 16–17 (1999–2002). Pp. 263–284.

³ *Ibid.* P. 264.

материала, поскольку язык комментариев смешанный, сочетающий в себе черты испанского и арабского языков. Примечания свидетельствуют о том, что автор манускрипта не переводил непосредственно с арабского языка, а скопировал ранее существовавший перевод, выполненный письмом *альхамьядо*. Он транслитерировал текст латинскими буквами, так как переводчик владел латинским письмом лучше, чем арабским, а также по причине того, что он был ограничен во времени, — создание рукописи заняло три месяца. Примечательно, что переписчик приносит извинения за неиспользование арабского письма, которое считалось наиболее подходящим для Корана; к сожалению, в период, непосредственно предшествующий изгнанию морисков из Испании, уровень знания классического арабского языка пиренейскими мусульманами и их потомками заметно снизился. Неизвестно, кем был переписчик, но на основании представленных в рукописи материалов можно смело заключить, что он обладал высоким уровнем образования. Это подтверждает гипотезу о том, что в обсуждаемую эпоху в Испании существовала мусульманская интеллектуальная элита, которая обеспечивала духовное единство общины¹.

Поскольку данная рукопись содержит только копию перевода, то неизбежно возникает вопрос об оригинальной рукописи. Исследователи считают весьма вероятным (и, вместе с тем, крайне удивительным), что переводчик мог опираться на копию перевода Корана, выполненного в 1456 году Иоанном Сеговийским и Исой ибн Джабиром, поскольку между сохранившимися фрагментами данного перевода и текстом рукописи *BP 235* прослеживаются явные сходства². Научное издание текста перевода, сопровождающееся его исследованием, вышло в свет в 2001 году³, что является важным событием, свидетельствующим об осознании многовековой преемственности исторического развития традиции перевода Корана на испанский язык.

Среди других переводов этой группы также следует отдельно упомянуть рукопись из г. Салоники, датированную 1612 г. и содержащую частичный перевод Корана на один из романских пиренейских диалектов Испании, записанный письмом *альхамьядо* (рукопись хранится в Лаврентийской Библиотеке Медичи во

¹ По сообщению Лопеса-Морильяса, весьма вероятно, что той же руке принадлежат еще две рукописи: недатированный манускрипт *S-1*, хранящийся в Королевской исторической академии (содержит разнообразные сочинения религиозного содержания), и *T232* из библиотеки Толедо (исламский юридический трактат 1607 года). В последней рукописи в конце копии указано имя создателя рукописи — Яхья ибн Мухаммад ибн Ибрахим Бани ал-Азиз, возможно — житель Виллафелихе (Сарагоса). (См.: López-Morillas C. El Corán romanceado: la traducción contenida en el manuscrito. T. 235. P. 264).

² López-Morillas C. El Corán romanceado: la traducción contenida en el manuscrito T. 235. Pp. 264–265. Ayerbe Betrán M. J. El Corán de Toledo: una joya en la literatura aljamiada // Archivo de Filología Aragonesa (AFA), 68. 2012. P. 326.

³ Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606. Transcripción de Ll. Roqué Figuls, introducción de J. Vernet. Barcelona: Reial Academia de Bones Lletres-UNED, 2001.

Флоренции и имеет инвентарное обозначение *Ms. Biblioteca Medicea-Laurenziana de Florencia II-IV-701*)¹.

По всей видимости, ко второй половине XVII в. традиция создания переводов Корана на романские диалекты пиренейских мусульман окончательно прервалась. Практически то же самое можно сказать о традиции переводов Корана на испанский язык в целом — новые переводы будут созданы только в XIX столетии².

Возрождение традиции и ее развитие в XIX веке³

Переводы Корана на испанский (а также каталанский) язык, которые будут исследованы в данном и следующем разделе настоящей статьи, чаще всего выполнены немусульманами (или с эпизодическим участием мусульман) и для немусульман (если не указано иное). Большинство ранних современных переводов выполнены с других европейских языков, в особенности с французского (перевод 1783 г. Кл. Э. Савари, 1832 г. А. Биберштейна-Казимирского) и английского (перевод Ахмадийского движения), причем многие из этих «вторичных» переводов переиздавались вплоть до конца XX века. Немаловажно отметить, что в XIX–XX вв. латиноамериканские общества проявляли растущий интерес к Корану именно как к священной книге мусульман, в атмосфере открытости по отношению к религиозным ценностям других обществ и повышенного внимания к изучению истории религий⁴. Более того, в создании аргентинских переводов Корана на испанский язык активное участие принимали именно аргентинские мусульмане; подробно об этом будет рассказано далее.

Из различных библиографических источников нам удалось собрать следующие сведения: в настоящее время в общей сложности насчитывается 85 изданий и переизданий Корана на испанский язык, частичных или полных, выполненных в XIX–XX вв., причем 12 из них

¹ См. научное издание текста рукописи и его подробное исследование: *Hajri M. Un Corán aljamiado II-IV-701 de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia*. La Universidad de Oviedo, 2005.

² Имеются сведения только об одном переводе, выполненном в 1672 г. на основании французского перевода Дю Рье. См.: *Torres J. P. A. Bibliografía sobre las traducciones del Alcorán en el ámbito hispano*. P. 264.

³ Дальнейшее изложение в целом опирается на вышеприведенные библиографические исследования, а также на соответствующий раздел фундаментального библиографического исследования, посвященного библиографии изданных переводов Корана на различные языки мира: *Binark I., Eren H. World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an*. Printed translations 1515–1980. Istanbul, O. I. C. Research Centre of Islamic History, Art and Culture, 1406/1986. Pp. 417–425, n° 1.505–1.539 (за исключением n° 1.515, который является переводом Корана на эсперанто, изданным в 1970 г. в Копенгагене).

⁴ *Epalza M. El Corán (Qur'an, Ālcorán) en sus traducciones españolas, desde la Edad Media hasta el presente*. P. 545.

являются «вторичными», то есть выполненными *на основе* переводов на другие европейские языки. Вполне вероятно, что можно расширить данный список, особенно за счет многочисленных изданий, вышедших в свет в странах Латинской Америки.

Имеются основания полагать, что традиция перевода Корана на испанский язык возродилась в конце первой половины XIX века. Так, имеются сведения о том, что в 1844 году в свет вышло целых два перевода Корана, однако они не дошли до наших дней, и о них имеются одни лишь библиографические сведения¹. В основе первого из них, выполненного А. Боррего, лежал французский перевод А. Биберштейна-Казимирского², а второй, по всей видимости, был опубликован лишь частично³.

Первым полным переводом Корана на современный испанский язык стал перевод Винсента Ортиса де ла Пуэбло, изданный в 1872 году. Данное издание является переводом французского перевода Корана А. Биберштейна-Казимирского.

Вскоре, в 1875 г., в свет вышел еще один перевод Корана, на сей раз за авторством Бениньо де Мургуондо и Угартондо⁴. Данный перевод был также выполнен на основании перевода А. Биберштейна-Казимирского; однако издание было осуществлено в соответствии с вероучением Католической церкви и под ее эгидой. По этой причине оно содержит многочисленные «опровержения», заимствованные из латинского перевода Л. Мараччи и переведенные на современный испанский язык. На контрасте с изданиями Корана, выходящими в то время на английском, французском, немецком и других языках, данное издание 1875 г. выглядит весьма архаичным.

Развитие традиции переводов Корана на испанский язык в XX веке к плюрализму идентичности

Первые переводы, выполненные в XX в., были опубликованы в 1907 и 1913 гг. Они были осуществлены с французского перевода Кл. де Савари. Эти переводы пользовались большой популярностью и многократно переиздавались — в том числе и в XXI веке.

¹ *Borrego A.* El Corán traducido al castellano, Madrid, 1844. (Согласно Х. Торресу, перевод является частичным). *Gerber de Robles J.* Alcoran, Madrid: Ed. Cuesta, 1844.

² *Epalza M.* El Corán (Qur'án, Ālcorán) en sus traducciones españolas, desde la Edad Media hasta el presente. P. 546.

³ *Cansinos-Asséns R.* Prólogo a la versión española // Mahoma. El Corán (versión literal e íntegra). Madrid: Editorial Aguilar, 5a ed., 1963. P. 34; *Binarck I., Eren H.* World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an. Printed translations 1515–1980. P. 424.

⁴ Alcorán traducido fielmente al español, anotado y refutado según el dogma, la doctrina santa y la moral perfecta de la Santa Religión Católica Apostólica Romana. Madrid: Oficina tipográfica del Hospicio, 1875.

В нижеследующем изложении мы бы хотели сосредоточиться на переводах Корана на испанский язык, выполненных именно с арабского оригинала. Далее мы будем сообщать обо всех переводах в хронологическом порядке, без их подразделения в соответствии с тем, были ли эти переводы созданы мусульманами, или же немусульманами. Согласно библиографическим исследованиям¹, существует по крайней мере девять переводов Корана на испанский язык, выполненных напрямую с арабского языка, и 31 издание этих переводов, три из которых двуязычные (арабо-испанские).

Первым переводом Корана на испанском языке, выполненным с арабского оригинала, является перевод аргентинского мусульманина Раххалья Сайфуддина и аргентинца испанского происхождения Сантьяго М. Пералты, изданный в 1945 г. в Буэнос-Айресе². Исследователи отмечают, что на создателей перевода повлияли работы исламских модернистов, прежде всего — Мухаммада Абдо³. Кроме того, выдвигается гипотеза, что перевод был выполнен в контексте проарабской политики правительства Х. Д. Перона⁴. Однако самым знаменательным достижением этого перевода является создание выдающегося прецедента межконфессионального и межнационального сотрудничества и добрососедства. Продолжение и укрепление этой традиции взаимодействия выразилось в создании еще одного перевода Корана на испанский язык, о котором будет сказано далее.

Тем временем, и по другую сторону Атлантики, в Испании, шла работа над созданием современного и надежного перевода Корана на испанский язык, «выполненного непосредственно с арабского текста»⁵. Его автором стал выдающийся испанский литератор и переводчик Р. Кансинос-Ассенс (1882–1964). Перевод явился вторым

¹ Отметим, что в исследовании М. Эпальзы (*Epalza M. El Corán (Qur'ân, Alcorán) en sus traducciones españolas, desde la Edad Media hasta el presente. P. 547*) переводы Корана на испанский язык хронологически упорядочены не вполне верно, поскольку первым изданным переводом Корана на испанский язык, выполненным с арабского оригинала, там значится перевод Р. Кансиноса-Ассенса, тогда как он является не первым, а вторым. Первый «прямой» перевод был издан именно при активном участии аргентинских мусульман, о чем пойдет речь далее. С этим согласуются также данные, приведенные в работе Х. Торреса, см.: *Torres J. P. A. Bibliografía sobre las traducciones del Alcorán en el ámbito hispano. Pp. 264–265*. См. также подробное исследование аргентинских переводов Корана, выполненных в середине XX века: *Torres J. P. A. El Alcorán viaja a Ultramar: las traducciones argentinas de mediados del siglo XX // De Homero a Pavese: hacia un canon iberoamericano de clásicos universales. Reichenberger, 2017. Pp. 16–38*. Дальнейшее изложение сведений, касающихся этих аргентинских переводов, будет производиться по преимуществу с опорой на указанное исследование Х. Торреса.

² *Rahhal S., Santiago M. Peralta, El Corán. Traducción directa del Libro Sagrado Árabe Musulmán. Buenos Aires, 1945.*

³ *Torres J. P. A. El Alcorán viaja a Ultramar: las traducciones argentinas de mediados del siglo XX. P. 35.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Cansinos-Asséns R. Prólogo // Mahoma. El Korán (versión literal e íntegra). Traducción, prólogo y notas. Madrid: Aguilar, 1951.*

См. переиздания: *Cansinos-Asséns R. Mahoma. El Korán (versión literal e íntegra). Traducción, prólogo y notas. Madrid: Aguilar, 1951 (1aed.), 1954 (2aed.), 1961 (4aed.), 1963 (5a ed.), 1973 (7a ed.).*

переводом Корана на испанский язык, выполненным на основе арабского оригинала. Он вышел в свет в 1951 году и выдержал многочисленные переиздания.

Третий перевод Корана на испанский язык, выполненный непосредственно с арабского языка, вышел в свет в 1953 г., также в Аргентине; его авторы — Ахмед Аббуд и Рафаэль Кастейанос. А. Аббуд в течение долгого времени был директором аргентинского арабского издательства «*El Nilo*», которое, кроме перевода Корана, издавало другие арабские книги, посвященные религии, литературе, искусству, гастрономии и другим темам. Данный перевод снабжен комментариями, а также изложением краткого содержания сур¹. Перевод неоднократно переиздавался, в том числе и в Испании.

Оба упомянутых аргентинских перевода Корана на испанский язык выполнены в духе экуменизма, под влиянием самых прогрессивных идей того времени, в т. ч. и исламского модернизма; стоит заметить, что экуменистическая парадигма перевода выразилась в том, что при переводе текста Корана использовались слова и выражения, ассоциирующиеся в испанском языке с иудео-христианской традицией. Иными словами, эти переводы включали ислам в контекст единой авраамической религиозной традиции². Рассматриваемые издания задали парадигму, которая была принята многими другими переводчиками-мусульманами вплоть до конца XX века. Несмотря на свою огромную историческую значимость, переводческая работа, выполненная в Аргентине в первой половине XX века, на сегодня исследована весьма слабо. Надеемся, что эта ситуация вскоре будет исправлена. В начале XXI в. «аргентинской» парадигме перевода пришла на смену другая, смысл которой заключается в том, что при переводе Корана следует дистанцироваться от «иудео-христианской» лексики³. Впоследствии мы вернемся к обсуждению данного вопроса.

Отдельно стоит упомянуть семейство изданий переводов, выполненных профессором арабского языка и корановедом Хуаном Верне Гинесом (1923–2011) из Университета Барселоны. Эти издания были осуществлены разными издательствами и в разных редакциях. Самым ранним (1953 г.) является издание, осуществленное Х. Ханесом (1913–1959)⁴, затем следует издание, выпущенное издательством «*Planeta*»⁵; впоследствии права на издания перевода приобрело объединенное

¹ *Abboud A., Castellanos R. El Sagrado Corán. Traducción literal, íntegra y directa del original arábigo al español, con comentarios y compendios de las suras. Buenos Aires: Editorial Arábigo-argentina «El Nilo», 1953, 1974, 1980 (3-е изд.)*

² *Torres J. P. A. El Alcorán viaja a Ultramar: las traducciones argentinas de mediados del siglo XX. P. 35.*

³ *Ibid.*

⁴ *Vernet J. El Corán. Barcelona, José Janés, 1953, 1980.*

⁵ *Vernet J. El Corán. Barcelona, Planeta, 1963, 1967, 1973, 1983, 1986, 1989, 1991, 1993, 1996.*

барселонское издательство «*Plaza and Janés*»¹. Издания данного перевода от издательства «*Planeta*» отличаются тем, что в них отсутствует нумерация аятов Флюгеля, т. е. они выполнены в полном соответствии с каирским изданием. Кроме того, в данных изданиях переводу предпослано более объемное введение. Позднейшие издания, выпущенные «*Plaza and Janés*», содержат отредактированный текст перевода.

Один из наиболее популярных современных переводов Корана на испанский язык был выполнен испанским ученым-арабистом доктором Хулио Кортесом Сороа (1924–2009), который также занимал должность директора Испанского культурного центра в Дамаске, а затем — профессора Университета Северной Каролины. Данный перевод был впервые опубликован в 1979 г.² и получил заслуженное признание как со стороны академического сообщества, так и со стороны верующих мусульман — он обладает высокой степенью филологической надежности и при этом характеризуется несомненными литературными достоинствами.

Всего через год, в 1980 году, в свет выходит еще один перевод, получивший широкое распространение среди испанских мусульман. Речь идет о переводе, принадлежащем перу Альваро Махордома Коминса (р. 1923) — испанского журналиста, исламоведа и мыслителя, президента Объединения мусульманской общины Испании³, принадлежащего к первому поколению испанских мусульман, изгнанных из страны режимом Франко⁴. Перевод снабжен комментаторским аппаратом и в целом обладает приемлемым уровнем филологической надежности — он ориентирован на широкую аудиторию, его стиль характеризуется ясностью и простотой⁵. Несмотря на то, что, по всей видимости, перевод выполнен непосредственно с арабского языка, А. Махордом Коминс не указывает, был ли он выполнен с оригинала, или же опирался на какой-либо из существующих переводов⁶. Так или иначе, будучи первым переводом, созданным испанским мусульманином для мусульман (конечно же, если не считать переводы четырехсотлетней давности), издание Корана А. Махордома Коминса стало знаменательным событием в жизни испанской уммы.

¹ Vernet J. El Corán. Barcelona, Plaza and Janés, 1980. 1984, 1986, 1993, 1995, 1996.

² Cortés J. (introducción e índices de Jacques Jomier) El Corán. Madrid, Editora Nacional, 1979, 1980, 1984; Barcelona: Editorial Herder, 1983, 1984 (второе издание), 1986 (третье издание), 1992 (четвертое издание), 1994 (пятое издание). Двухязычные издания: Cortés J. El Corán. Edición preparada. New York: AKZ Publication, 1987; New York: Tahrike Tarsile Qur'an, 1992. [В данных изданиях текст размещен в двух колонках: издание текста на арабском языке на основе текста каирского издания 1923 года и перевод на испанский язык, который является воспроизведением мадридских изданий перевода, возможно, с некоторыми вариациями].

³ Machordom Comins A. Al Quran (sagrado e inimitable). Traducción literaria y comentarios. Madrid, Comunidad Musulmana de España, 1980 (1 издание), Valencia, 1995 (2-е изд.).

⁴ Epalza M. Seis nuevas traducciones españolas del Corán (1994–2002). P. 121.

⁵ Ibid. P. 128.

⁶ Epalza M. El Corán (Qur'an, Ālcorán) en sus traducciones españolas, desde la Edad Media hasta el presente. P. 549.

В 1986 г. в свет выходит перевод Корана на испанский язык, выполненный движением Ахмадия. Перевод был осуществлен на основании перевода Корана на английский язык за авторством Мавлана Мухаммада Али. Испанскую версию текста подготовил Ф. Д. Нимех, отредактировали К. Нинохоса и С. Сармиенто и сверил с арабским оригиналом Н. А. Фаруки¹. Через два года движение Ахмадия подготовило еще один перевод Корана на испанский язык, на сей раз подготовленный испанским специалистом А. Каррильо Роблесом и англо-пакистанским специалистом Мансуром Ата Илахи².

В 1994 г. был издан новый перевод Корана, выполненный испанскими мусульманами. Его автором стал Абдельгани Мелара Навио (р. 1957 г.) — житель Гранады, член Исламского общества Испании. Работа над переводом велась под руководством шейха Абделкадира ал-Мурабита; издание было осуществлено издательством мусульман Гранады «*Kutubía*»³. Перевод выполнен для использования верующими мусульманами и, помимо текста на испанском языке, содержит оригинальный арабский текст (в третьем, пересмотренном издании), а также многочисленные комментарии. Отметим, что перевод заслужил признание и одобрение со стороны многих видных деятелей мусульманской общины Испании, в том числе профессора испанской филологии Факультетов филологии и информатики Университета Страны Басков доктора Энрике Абделя Басира Оджембаррена Гоириселая, его жены и знатока арабского языка и Корана Наимы ал-Казвини и других⁴. Третье издание, пересмотренное и публикуемое в двуязычном издании с арабским текстом Корана, признано Саудовской Аравией в качестве официального перевода Корана на испанский язык⁵. Исследователи отмечают ясное и отчетливое составление комментариев, точную экспликацию смысла текста, доступность изложения и высокий научный и культурный уровень издания⁶.

В самом начале XXI в. было опубликовано еще два перевода Корана на испанский язык, выполненных испанскими мусульманами. Так, в 2001 г. был издан перевод на испанский язык, выполненный с английского перевода Корана за авторством австрийско-саудовского

¹ *Maulana Muhammad Ali* [перевод на английский и урду], *Nimeh F. D., Hinojosa C., Sarmiento S.* [переводчики на испанский], *Faruqui N. A.* [сверка с оригиналом] *El Sagrado Qur'an. Texto árabe, versión castellana y comentario.* Lahore: Ahmadiyyah Anjuman, 1986.

² *Carrillo Robles A., Ata Ilahi M.* *Al-Qur'an al-hakim. El Sagrado Corán. Con texto en árabe y traducción al español. Spanish Translation of The Holy Quran with Arabic Text. Publicado bajo los auspicios de Hazrat Mirza Tahir Ahmad, cuarto sucesor del Mesías Prometido y Jefe Supremo Espiritual de la Comunidad Internacional Ahmadiya del Islam.* Tilford (U.K.): Islam International Publications LTD, 1988.

³ *Melara Navio A.* *El Corán. Traducción comentada.* Granada: Editorial Kutubía, 1994.

⁴ *Epalza M.* *Seis nuevas traducciones españolas del Corán (1994–2002).* P. 122.

⁵ *El Corán.* Medina al-Munawwara, Ministerio de Asuntos Islámicos, 1417h./1997.

⁶ *Epalza M.* *Seis nuevas traducciones españolas del Corán (1994–2002).* P. 128.

ученого Мухаммада Асада (ум. в 1992 г.)¹. Перевод на испанский язык был выполнен испанским мусульманином Эмилио Абдуррасаком Пересом. Перевод сопровождается объемными примечаниями и комментариями к кораническому тексту (объем издания превышает тысячу страниц), которые посвящены историческим, лингвистическим и, прежде всего, правовым и богословским вопросам. Исследователи положительно отзываются о научном уровне комментариев, а также указывают на ясный стиль изложения материала². Издание вышло при поддержке испанской мусульманской организации «*Junta Islámica*» и Исламского центра Альмадовар-дель-Рио (Кордова, Испания)³.

И всего через год, в 2002 г., в свет выходит еще один (частичный) перевод Корана на испанский язык, выполненный испанским мусульманином — уроженцем Мелильи и жителем Севильи, исламским ученым Абдеррахманом Мохамедом Маананом⁴. Перевод выполнен при поддержке Исламской общины Севильи. Это частичное издание Корана состоит из четырех брошюр и содержит заключительные суры Корана (с 78 по 114). Издание имеет педагогическую направленность. Текст Корана сопровождается комментариями, основывающимися на классических тафсирах.

В это же самое время происходит важнейшее событие в области испанского корановедения и исламоведения — издание академического перевода Корана на каталанский язык, выполненного профессором Университета Аликанте, религиоведом, автором многочисленных работ по истории христианства и ислама и христиано-мусульманским отношениям Мигелем де Эпальзой Феррером (1938–2008)⁵. В создании перевода также принимали участие специалисты в области каталонской филологии и перевода на каталанский язык — Джозеп Форкаделл и Хоан М. Перохо. Работа над переводом заняла порядка пяти лет. В основе выбранного учеными подхода лежало стремление создать надежный каталанский перевод Корана, который был бы написан доступным и стилистически выдержанным литературным каталонским языком, однако при этом избежал бы стилистической и лексической «христианизации» текста Корана, поскольку религиозные термины в каталонском языке имеют сугубо христианское происхождение и коннотации. Отметим, что текст сопровождается введением и разнообразными комментариями.

¹ *Asad M.* El mensaje del Qur'an. Traducción del árabe y comentarios (traducido del inglés, con conocimiento del árabe y el islam, por Abdurrazk Pérez). Almodóvar del Río (Córdoba), Junta Islámica, Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 2001.

² *Epalza M.* Seis nuevas traducciones españolas del Corán (1994–2002). P. 128.

³ *Ibid.* Pp. 122–123.

⁴ *Maanán A. M.* El Corán. Traducción y comentarios. Sevilla, ed. Asociación Cultural ZAWIYA, 2002.

⁵ *Epalza M.* L'Alcora. Traducció de l'arab al català, introducció a la lectura i cinc estudis alcoranics (con la colaboració de Josep Forcadell y Joan M. Perojo). Barcelona, Editorial Proa, 2001, 2002, 1277 pp.

Цель создания перевода Корана на каталанский язык заключалась не только в публикации священной Книги мусульман на исторически христианском языке, но и в просвещении читающей публики: развенчании мифов и предрассудков об исламе и мусульманах, христианско-мусульманских отношениях, исторических событиях и эпохах и т. п. М. де Эпальза и его коллеги стремились донести до каталонских читателей полноту духовных смыслов, ниспосланных в Священном Коране. Профессор М. де Эпальза старался в максимальной степени сохранить синтаксис арабского языка и всевозможные лексические коннотации и соответствия. Имена собственные (людей и мест) тщательно транскрибируются с арабского языка и затем даются в скобках на каталанском языке, например: («Allah/Dieu», «Muhammad/Mahoma», «Makka/La Meca» и т. д.). Обширные и информативные комментарии не только позволяют узнать контекст того или иного фрагмента текста Корана, но и дают сравнения основоположений ислама и других монотеистических религий, в особенности христианства. Кроме того, авторам перевода удалось найти адекватный литературный стиль, отображающий поэтический аспект арабского текста в рамках выразительных средств каталанского языка.

Книга была удостоена награды за лучшую книгу, переведенную на каталанский язык (*Premi Ajuntament de Barcelona*, 2002), а также Национальной премии Министерства культуры Испании за лучшую книгу, переведенную на один из языков Испании (2002 г.)¹. Жюри, в частности, оценило «большой интерес, который этот перевод вызывает в каталонской культуре [к Корану], и то, что текст перевода сочетает в себе ясный и понятный язык с сильным поэтическим напряжением, основанным на первоклассной научной работе»². Исследователи также отмечают, что перевод обладает высокой филологической надежностью³. Отрадно наблюдать, что переводчикам удалось достигнуть поставленной цели, создать прекрасный памятник каталонской словесности и, тем самым, ощутимо пополнить духовную сокровищницу каталонского народа.

Завершая наше повествование, сделаем небольшой шаг назад — вернемся в начало XVII века. Дело в том, что в 2001 г. было выпущено критическое издание одного из ранних переводов Корана

¹ *Epalza M.* Seis nuevas traducciones españolas del Corán (1994–2002). P. 124.

² Цит. по.: *Filali K.* Mikel de Epalza, L'Alcorà, Traducció de l'àrab al català, introducció i cinc estudis alcorànics // *Archives de sciences sociales des religions*, 122, avril — juin 2005. P. 83 (перевод — наш).

³ *Ibid.* См. также: *Montserrat Abumalham. M.* Epalza, Mikel de, L'Alcorà, (Traducción del árabe al catalán, introducción a la lectura y cinco estudios coránicos por, con la colaboración de Josep Forcadell y Joan M. Perujo), Ed. ECSA, Col. Proa, Barcelona, 2002, Premio Ciudad de Barcelona de Traducción, 1277 pp. // *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 7. Pp. 243–244.

на романские диалекты Испании, датированного 1606 годом¹. Рукопись содержит полноценный текст перевода Корана на испанский язык, сделанный испанскими мусульманами для мусульман. Иными словами, текст перевода не теряет своей духовной функции и сегодня, несмотря на многовековую дистанцию, и он по-прежнему обращен к мусульманам Испании. И вот, четыре века спустя, на этот перевод — уже как на важнейший научный и культурный памятник — обратили свое внимание испанские исследователи. Таким образом, текст несет в себе и огромную духовную, и огромную научную и символическую ценность.

Текст рукописи выполнен на одном из диалектов испанских морисков, латинскими буквами. Как уже было упомянуто, данный перевод является одним из редчайших образцов *полных* латинских мусульманских переводов Корана — в отличие от большинства других переводов подобного типа, которые преимущественно выполнены письмом *альхамьядо* и сопровождались оригинальным текстом Корана. Публикация и внимательное исследование подобных памятников *классической испанской мусульманской литературы* вносят неопределимый вклад в выстраивание аутентичной плюралистичной мультирелигиозной испанской идентичности.

Вехи исторического пути традиции перевода Корана на один из мировых языков — испанский — свидетельствуют об уникальном процессе самоосознания и построения испанской национальной идентичности — мультиязычной и мультирелигиозной. Уникальность этого процесса заключается в том, что спустя несколько веков изгнания община испанских мусульман, на протяжении веков являвшаяся неотъемлемой частью народа Испании и принявшая самое активное участие в его этногенезе, получила второе рождение. И сегодня коранические исследования и издания на языках народов Испании являются одним из важнейших интеллектуальных двигателей этого многомерного процесса — восстановления органических духовных связей в рамках единого гражданского сообщества.

Литература

Abboud A., Castellanos R. El Sagrado Corán. Traducción literal, íntegra y directa del original arábigo al español, con comentarios y compendios de las suras. Buenos Aires, Editorial Arábigo-argentina «El Nilo». 1953. 1974. 1980 (3-е изд.). 505 p.

¹ *Manuscrito morisco de 1606. Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606.* Introducción de Joan Vernet Ginés. Transcripción de Lluís Roqué Figuls. Barcelona, eds. Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, Universitat Nacional de Educació a Distància (Sèries Mayor), 2001.

Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606. Transcripción de Ll. Roqué Figuls, introducción de J. Vernet. Barcelona: Reial Academia de Bones Lletres-UNED, 2001. XXII + 414 pp.

Alcorán traducido fielmente al español, anotado y refutado según el dogma, la doctrina santa y la moral perfecta de la Santa Religión Católica Apostólica Romana. Madrid: Oficina tipográfica del Hospicio, 1875. 992 p.

Andrés J. Confusion de la secta mahomatica. Venice, 1537 (также известны переиздания 1540, 1545, 1597 гг.).

Andrés J. Confusion de la secte de Muhamed, livre premièrement composé en langue espagnole, par Jehan André et tourné d'italien en françois par Guy Le Fevre de La Boderie. Paris: Martin Le Jeune, 1574.

Andrés J. Confusio sectae Mahometanae. Leipzig, 1595.

Andrés J. Confusio Sectae Mahometanae: darinnen deß Mahomets Ursprung, Ankunfft, Leben und Tod. Leipzig, 1598. 152 p.

Andrés J. Een zeer wonderlycke ende waerachtighe historie van Mahomet. Antwerp, 1580. 168 p.

Andrés J. The Confusion of Muhamed's Sect. London, 1652. [xxxii], 231 p.

Andrés J. Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán. Ed. Elisa Ruiz García and María Isabel García-Monge, 2 vols. Mérida: Editorial Regional de Extremadura, 2003.

Aparacio M. C. Spanish Islam in Arabic Script // Intellectual History of the Islamicate World. 2020. No. 8(1). Pp. 101–127.

Arkoun M. Humanisme et islam. Combats et propositions. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2014. 315 p.

Asad M. El mensaje del Qur'an. Traducción del árabe y comentarios (traducido del inglés, con conocimiento del árabe y el islam, por Abdurrazk Pérez). Almodóvar del Río (Córdoba), Junta Islámica, Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 2001. xviii+975+L pp.

Ayerbe Betrán M. J. El Corán de Toledo: una joya en la literatura aljamiada // Archivo de Filología Aragonesa (AFA) 68, 2012. Pp. 325–335.

Baralt L. L. Islam in Spanish Literature: From the Middle Ages to the Present. Leiden, New York, Köln: Brill; San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992. 323 p.

Barceló C., Labarta A. Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana 1401–1608. Valencia, Universidad de Valencia, 2009. 379 p.

Bernabé Pons L. F. Bibliografía de la Literatura Aljamiado Morisca. Alicante, Universidad de Alicante (Colección Xarc Al-Andalus, vol. 5), 1992. 153 p.

Binark I., Eren H. World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an. Printed translations 1515–1980. Istanbul, O. I. C. Research Centre of Islamic History, Art and Culture, 1406/1986. XCIX, 880 p.

Borrego A. El Corán traducido al castellano, Madrid, 1844.

Campo T. L. Estudio Coranes Aljamiados, Universidad de Barcelona, 1975 [Tesis Doctoral]. Cansinos-Asséns R. Prólogo // Mahoma. El Korán (versión literal e íntegra). Traducción, prólogo y notas. Madrid: Aguilar, 1951. Pp. 11–32.

Epalza M. El Corán (Qur'ān, Ālcorán) en sus traducciones españolas, desde la Edad Media hasta el presente. // W. Mejías López (ed.), Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt. Universidad de Puerto Rico, 2002. P. 538–560.

Cansinos-Asséns R. Prólogo a la versión española // Mahoma. El Korán (versión literal e íntegra). Madrid: Editorial Aguilar, 5a ed., 1963. P. 34.

Carrillo Robles A., Ata Ilahi M. Al-Qur'an al-hakim. El Sagrado Corán. Con texto en árabe y traducción al español. Spanish Translation of The Holy Quran with Arabic Text. Publicado bajo los auspicios de Hazrat Mirza Tahir Ahmad, cuarto sucesor del Mesías Prometido y Jefe Supremo Espiritual de la Comunidad Internadonal Ahmadía del Islam. Tilford (U.K.), Islam International Publications LTD, 1988. (Cm. <https://www.alislam.org/quran/Holy-Quran-Spanish.pdf>).

Cassasas Canals X. El Alcorán de Bellús: un Alcorán mudejar de principios del siglo XVI con traducciones y comentarios en catalán, castellano y latín // Alhadra I. 2015. Pp. 127–154.

Cerulli E. Nuove ricerche sul Libro della scala e la conoscenza dell' Islam in Occidente. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1972. Pp. 121–167.

Cortés J. (introducción e índices de Jacques Jomier) El Corán. Madrid, Editora Nacional, 1979, 1980, 1984;

Cortés J. El Corán. Barcelona: Editorial Herder, 1983, 1984, 1986, 1992, 1994.

Cortés J. El Corán. Edición preparada. New York: AKZ Publication, 1987. XXVIII, 634 p.

Cortés J. El Corán. Edición preparada. New York: Elmhurst, Tahrike Tarsile Qur'an, 1992. 634 p.

Dadson T. J. Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos xv-xviii). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana–Vervuert, 2007. 1328 p.

De Al-Ganabi W. W. La escuela coránica de Denia: Abu Āmr 'Uthman b. Sa'id ad-Dani: figura, obra formativa y obra escrita. Granada: Universidad de Granada, 1988.

De Al-Ganabi W. W. Un manuscrito aljamiado, último eslabón de la obra del Deniense en España // Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes, Alicante, 7, 1990. Pp. 121–134.

El Corán. Medina al-Munawwara, Ministerio de Asuntos Islámicos, 1417 h./1997.

Epalza M. Juan Vernet y los estudios islámicos // *Vernet J.* Historia de la ciencia y de la cultura. Aportaciones de la Escuela de Barcelona. Barcelona, Anthropos, 117, febrero 1991. Pp. 34–35.

Epalza M. L'Alcora. Traducció de l'arab al catalá, introducció a la lectura i cinc estudis alcoranics (con la colaboración de Josep Forcadell y Joan M. Perojo). Barcelona, Editorial Proa, 2001, 2002. 1277 p.

Epalza M. El Corán (Qur'ân, Ālcorán) en sus traducciones españolas, desde la Edad Media hasta el presente // W. Mejías López (ed.), Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt. Universidad de Puerto Rico, 2002. Pp. 538–560.

Epalza M. Seis nuevas traducciones españolas del Corán (1994–2002) // Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid. Vol. XXXV. 2003. Pp. 117–140.

Epalza M. El Corán y sus traducciones: propuestas. Alicante: Universidad de Alicante, 2008. 340 p.

Filali K. Mikel de Epalza, L'Alcorà, Traducció de l'àrab al catalá, introducció i cinc estudis alcorànics // Archives de sciences sociales des religions, 2003. No.122, avril — juin. Pp. 83–84.

Gerber de Robles J. Alcoran, Madrid: Ed. Cuesta, 1844.

Hajri M. Un Corán aljamiado II–IV-701 de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia. La Universidad de Oviedo, 2005.

John of Segovia. Praefatio in translationem // Gázquez J. M. (ed.) El prólogo de Juan de Segobia al Corán (Qur'an) trilingüe (1456). Mittellateinisches Jahrbuch. 2003. No. 38. Pp. 389–410.

López Lillo C. Transcripción y notas a un manuscrito morisco del Corán (Ms. Junta 18). Barcelona: Universidad de Barcelona, 1966. [Tesis de licenciatura]

López-Morillas C. Language and Identity in Late Spanish Islam // Hispanic Review. 1965. No. 63(2). Pp. 193–210.

López-Morillas C. El Corán romanceado: la traducción contenida en el manuscrito T 235 // Sharq al-Andalus. 1999–2002. No. 16–17. Pp. 263–284.

Maanán A. M. El Corán. Traducción y comentarios. Sevilla: ed. Asociación Cultural ZAWIYA, 2002. 114+128+125+139 pp.

Machordom Comins A. Al Quran (sagrado e inimitable). Traducción literaña y comentarios. Madrid: Comunidad Musulmana de España, 1980. 604 p.

Machordom Comins A. Al Quran (sagrado e inimitable). Traducción literaña y comentarios. Valencia, 1995. 604 p.

Manuscrito morisco de 1606. Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606. Introducción de Joan Vernet Ginés. Transcripción de Lluís Roqué Figuls. Barcelona, eds. Reial Academia de Bones Lletres de Barcelona, Universidad Nacional de Educación a Distancia (Series Mayor), 2001. Xxii, 413 p.

Martinez De Castilla N. Corán de Salónica. // Memoria de los Moriscos: Escritos y relatos de una diáspora cultural, 2010. Pp. 228–229.

Maulana Muhammad Ali, Nimeh F.D., Hinojosa C., Sarmiento S., Faruqui N.A. El Sagrado Qur'an. Texto árabe, versión castellana y comentario. Lahore, Ahmadiyyah Anjuman, 1986.

Melara Navio A. El Corán. Traducción comentada. Granada: Editorial Kutubía, 1994. 577 p.

Montserrat Abumalham. Epalza, Mikel de, L'Alcorà, (Traducción del árabe al catalán, introducción a la lectura y cinco estudios coránicos por, con la colaboración de Josep Forcadell y Joan M. Perujo), Ed. ECSA, Col. Proa, Barcelona, 2002, Premio Ciudad de Barcelona de Traducción. 1277 p. // Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. 2002. No. 7. Pp. 243–244.

Moraleda V.L. Edición de un manuscrito morisco del Corán (número 25 de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid). Barcelona: Universidad de Barcelona, 1965. [Tesis de licenciatura]

Prideaux H. The True Nature of Imposture fully display'd in the Life of Mahomet. London, 1697. XXVIII, 191 p.

Rahhal S., Santiago M. Peralta, El Corán. Traducción directa del Libro Sagrado Árabe Musulmán. Buenos Aires, 1945.

Rafael Carrasco. Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia. Barcelona: Ediciones Destino, 2009. 380 p.

Ribera Florit J.M. La polémica cristiano-musulmana en los sermones del maestro inquisidor Don Martín García. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1967. [Tesis de licenciatura].

Relandus H. De religione Mohammedica libri duo. Utrecht, 1705. 188 p.

Roth U. Juan of Segovia's Translation of the Qur'an // Al-Qantara, XXXV 2, julio-diciembre 2014. Pp. 555–578.

Szpiech R. Preaching Paul to the Moriscos: The Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán (1515) of "Juan Andrés" // La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures, Volume 41, Issue 1, Fall 2012. Pp. 317–343.

Torres J.P.A. Apuntes para una historia de la traducción del Corán al español // TRANS. Revista de Traductología. 1998. No. 2. Pp. 173–176.

Torres J.P.A. Bibliografía sobre las traducciones del Alcorán en el ámbito hispano // Trans. 2007. Nº 11. Pp. 261–272.

Torres J.P.A. El Alcorán viaja a Ultramar: las traducciones argentinas de mediados del siglo XX // De Homero a Pavese: hacia un canon iberoamericano de clásicos universales. Reichenberger, 2017. Pp. 16–38.

Vernet J. Traducciones moriscas de El Corán // Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1996, Wiesbaden, 1967. Pp. 686–705.

Vernet J., Moraleda V. L. Un Alcorán fragmentario en aljamiado // Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, Barcelona, XXXIII, 1969–1970. Pp. 33–75.

Vernet J., López Lillo C. Un manuscrito aljamiado morisco del Corán // Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, Barcelona, XXXV, 1973–1974. Pp. 185–255.

Vernet J. De Abd Al-Rahman I a Isabel II: recopilación de estudios dispersos sobre historia de la ciencia y de la cultura española ofrecida al autor por sus discípulos con ocasión de su LXV aniversario. Barcelona, 1989. 545 p.

Vernet J. El Corán. Barcelona: Plaza and Janés, 1980. 1984, 1986, 1993, 1995, 1996.

Vernet J. El Corán. Barcelona: Planeta, 1963, 1967, 1973, 1983, 1986, 1989, 1991, 1993, 1996.

Vernet J. El Corán. Barcelona: José Janés, 1953, 1980.

Vernet J. Le Tafsír au Service de la polémique antimusulmane // Hommage á J. Shacht, Studia Islamica. París, XXXII, 1970. Pp. 305–309.

Vernet J. La exégesis musulmana tradicional en los Coranes aljamiados // Galmés de Fuentes A. (dir.) Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca. Barcelona: Gredos, 1978. Pp. 123–145.

Vernet J. Apostillas a las traducciones moriscas de el Corán // Studi in onore di Francesco Gabrieli. Vol. II Roma, 1984. Pp. 843–846.

Villaverde Amieva J. C. Los manuscritos aljamiado-moriscos: hallazgos, colecciones, inventarios y otras noticias // Memoria de los Moriscos: Escritos y relatos de una diáspora cultural, 2010. Pp. 91–128.

Viscasillas Seguí M. V. Traducciones aljamiadas del Corán. Estudio lingüístico de unos fragmentos. Manuscrito 25 de la Escuela de Estudios Árabes. Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Barcelona, 1975. [Tesis de licenciatura].

Vernet J. Coránica // Al-Andalus. Madrid, 27, 1962. Pp. 449–454.

Wiegers G. A. Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors. Leiden, New York, Köln: Brill, 1994. Xii, 303 p.

Zanón J. Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta // Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos, Teruel. 1995. No. 12. Pp. 363–374.

Мухетдинов Д. В. Трансформация парадигмы перевода Корана на латинский язык: между полемикой и наукой // Ислам в современном мире. 2020 Т. 16. № 4. С. 27–50.

References

- Abboud A., Castellanos R. (1953, 1974, 1980). *El Sagrado Corán. Traducción literal, íntegra y directa del original arábigo al español, con comentarios y compendios de las suras*. Buenos Aires: Editorial Arábigo-argentina «El Nilo».
- Alcorán. *Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606*. (2001). Transcripción de Ll. Roqué Figuls, introducción de J. Vernet. Barcelona: Reial Academia de Bones Lletres-UNED.
- Alcorán traducido fielmente al español, anotado y refutado según el dogma, la doctrina santa y la moral perfecta de la Santa Religión Católica Apostólica Romana. (1875). Madrid: Oficina tipográfica del Hospicio.
- Andrés J. (1537). *Confusion de la secta mahomatica*. Venice.
- Andrés J. (1574). *Confusion de la secte de Muhamed, livre premièrement composé en langue espagnole, par Jehan André et tourné d'italien en français par Guy Le Fevre de La Boderie*. Paris: Martin Le Jeune.
- Andrés J. (1595). *Confusio sectae Mahometanae*. Leipzig.
- Andrés J. (1598). *Confusio Sectae Mahometanae: darinnen deß Mahomets Ursprung, Ankunfft, Leben und Tod*. Leipzig.
- Andrés J. (1580). *Een zeer wonderlycke ende waerachtighe historie van Mahomet*. Antwerp.
- Andrés J. (1652). *The Confusion of Muhamed's Sect*. London.
- Andrés J. (2003). *Confusión o confutación dela secta mahomética y del Alcorán*. Ed. Elisa Ruiz García and María Isabel García-Monge, 2 vols. Mérida: Editorial Regional de Extremadura.
- Aparacio M. C. (2020). Spanish Islam in Arabic Script. *Intellectual History of the Islamicate World*, Iss. 8(1). Pp. 101–127.
- Arkoun M. (2014). *Humanisme et islam. Combats et propositions*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Asad M. (2001). *El mensaje del Qur'an. Traducción del árabe y comentarios (traducido del inglés, con conocimiento del árabe y el islam, por Abdurrazk Pérez)*. Almodóvar del Río (Córdoba), Junta Islámica, Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas.
- Ayerbe Betrán M. (2012). J. El Corán de Toledo: una joya en la literatura aljamiada. *Archivo de Filología Aragonesa (AFA)* 68, 2012. P. 326.
- Baralt L. L. (1992). *Islam in Spanish Literature: From the Middle Ages to the Present*. Leiden, New York, Köln: Brill; San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Barceló C., Labarta A. (2009). *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana 1401–1608*. Valencia, Universidad de Valencia.
- Bernabé Pons L. F. (1992). *Bibliografía de la Literatura Aljamiado Morisca*. Alicante: Universidad de Alicante (Colección Xarc Al-Andalus, vol. 5).
- Borrego A. (1844). *El Corán traducido al castellano*. Madrid.

Campo T. L. (1975). *Estudio Coranes Aljamiados*. Universidad de Barcelona.

Cansinos-Asséns R. (1963). Prólogo a la versión española. *Mahoma. El Korán (versión literal e íntegra)*. Madrid: Editorial Aguilar, 5a ed.

Carrillo Robles A., Ata Ilahi M. (1988). *Al-Qur'an al-hakim. El Sagrado Corán. Con texto en árabe y traducción al español. Spanish Translation of The Holy Quran with Arabic Text. Publicado bajo los auspicios de Hazrat Mirza Tahir Ahmad, cuarto sucesor del Mesías Prometido y Jefe Supremo Espiritual de la Comunidad Internadonal Ahmadía del Islam*. Tilford (U.K.), Islam International Publications LTD.

Cassasas Canals X. (2015). El Alcorán de Bellús: un Alcorán mudejar de principios del siglo XVI con traducciones y comentarios en catalán, castellano y latín. *Alhadra I*. Pp. 127–154.

Cerulli E. (1972). *Nuove ricerche sul Libro della scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Cortés J. *El Corán (introducción e índices de Jacques Jomier)*. (1979, 1980, 1984). Madrid: Editora Nacional.

Cortés J. *El Corán* (Editions: 1983, 1984, 1986, 1992, 1994). Barcelona: Editorial Herder, 1983.

Cortés J. *El Corán* (1987). Edición preparada. New York: AKZ Publication.

Cortés J. *El Corán* (1992). Edición preparada. New York: Elmhurst, Tahrike Tarsile Qur'an.

Dadson T. J. (2007). *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos xv-xviii). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.

De Al-Ganabi W. W. (1988). *La escuela coránica de Denia: Abu Ámr 'Uthman b. Sa'id ad-Dani: figura, obra formativa y obra escrita*. Granada: Universidad de Granada.

De Al-Ganabi W. W. (1990). Un manuscrito aljamiado, último eslabón de la obra del Deniense en España. *Sharq Al-Andalus*. Estudios Árabes, Alicante, 7. Pp. 121–134.

El Corán (1417h./1997). Medina al-Munawwara: Ministerio de Asuntos Islámicos.

Epalza M. (1991). Juan Vernet y los estudios islámicos. Vernet J. *Historia de la ciencia y de la cultura. Aportaciones de la Escuela de Barcelona*. Barcelona: Anthropos, 117. Pp. 34–35.

Epalza M. (2001, 2002). *L'Alcora. Traducció de l'arab al catalá, introducció a la lectura i cinc estudis alcoranics (con la colaboración de Josep Forcadell y Joan M. Perojo)*. Barcelona: Editorial Proa.

Epalza M. (2002). *El Corán (Qur'ān, Ālcorán) en sus traducciones españolas, desde la Edad Media hasta el presente*. Universidad de Puerto Rico.

Epalza M. (2003). Seis nuevas traducciones españolas del Corán (1994–2002). *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Vol. XXXV. Pp. 117–140.

Epalza M. (2008). *El Corán y sus traducciones: propuestas*. Alicante: Universidad de Alicante.

Filali K. (2003). Mikel de Epalza, L'Alcorà, Traducció de l'àrab al català, introducció i cinc estudis alcorànics. *Archives de sciences sociales des religions*, 122, avril – juin.

Gerber de Robles J. (1844). *Alcoran*. Madrid: Ed. Cuesta.

Hajri M. (2005). *Un Corán aljamiado II–IV-701 de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia*. Oviedo: La Universidad de Oviedo.

John of Segovia (2003). Praefatio in translationem. Gázquez J. M. (ed.). *El prólogo de Juan de Segobia al Corán (Qur'an) trilingüe (1456)*. *Mittellateinisches Jahrbuch*, Nº 38. Pp. 389–410.

López Lillo C. (1966). *Transcripción y notas a un manuscrito morisco del Corán (Ms. Junta 18)*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

López-Morillas C. (1995). Language and Identity in Late Spanish Islam. *Hispanic Review*, 63(2). Pp. 193–210.

López-Morillas C. (1999–2002). El Corán romanceado: la traducción contenida en el manuscrito T 235. *Sharq al-Andalus*, 16–17. Pp. 263–284.

Maanán A. H. (2002). *El Corán. Traducción y comentarios*. Sevilla: ed. Asociación Cultural ZAWIYA.

Machordom Comins A. (1980). *Al Quran (sagrado e inimitable). Traducción literaria y comentarios*. Madrid: Comunidad Musulmana de España.

Machordom Comins A. (1995). *Al Quran (sagrado e inimitable). Traducción literaria y comentarios*. Valencia.

Manuscrito morisco de 1606. Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606. Introducción de Joan Vernet Ginés. Transcripción de Lluís Roqué Figuls (2001). Barcelona: eds. Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, Universidad Nacional de Educación a Distancia (Series Mayor).

Martínez De Castilla N. (2010). Corán de Salónica. *Memoria de los Moriscos: Escritos y relatos de una diáspora cultural*. P. 228.

Maulana Muhammad Ali, Nimeh F. D., Hinojosa C., Sarmiento S., Faruqui N. A. (1986). *El Sagrado Qur'an. Texto árabe, versión castellana y comentario*. Lahore: Ahmadiyyah Anjuman.

Melara Navio A. (1994). *El Corán. Traducción comentada*. Granada: Editorial Kutubía.

Montserrat A. (2002). M. Epalza, L'Alcorà, (Traducción del árabe al catalán, introducción a la lectura y cinco estudios coránicos por, con la colaboración de Josep Forcadell y Joan M. Perujo). Ed. ECSA, Col. Proa, Barcelona, 2002, Premio Ciudad de Barcelona de Traducción, 1277 pp. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 7.

Moraleda V. L. (1965). *Edición de un manuscrito morisco del Corán (número 25 de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid)*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1965.

Mukhetdinov D. V. (2020). Transformaciya paradigmy perevoda Korana na latinskij yazyk: mezhdu polemikoj i naukoj [The Latin Translation of the Qur'ān Between Controversy and Research]. *Islam v sovremennom mire*. 2020. Vol. 16. No. 4. Pp. 27–50.

Prideaux H. (1697). *The True Nature of Imposture fully display'd in the Life of Mahomet*. London. XXVIII, 191 p.

Rafael Carrasco. (2009). *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*. Barcelona: Ediciones Destino.

Ribera Florit M. (1967). *La polémica cristiano-musulmana en los sermones del maestro inquisidor Don Martín García*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Roth U. (2014). Juan of Segovia's Translation of the Qur'an. *Al-Qantara*, XXXV 2, julio-diciembre. Pp. 555–578.

Szpiech R. (2012). Preaching Paul to the Moriscos: The Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán (1515) of "Juan Andrés". *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures, Volume 41, Issue 1, Fall 2012*. Pp. 317–343.

Torres J. P. A. (1998). Apuntes para una historia de la traducción del Corán al español. *TRANS. Revista de Traductología*, № . 2. Pp. 173–176.

Torres J. P. A. (2007). Bibliografía sobre las traducciones del Alcorán en el ámbito hispano. *Trans*. No. 11. Pp. 261–272.

Vernet J., Moraleda V. L. (1969–1970). Un Alcorán fragmentario en aljamiado. *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXIII, 1969–1970. Pp. 33–75.

Vernet J., López Lillo C. (1973–1974). Un manuscrito aljamiado morisco del Corán. *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXV, 1973–1974. Pp. 185–255.

Vernet J. (1989) De 'Abd Al-Rahman I a Isabel II: *recopilación de estudios dispersos sobre historia de la ciencia y de la cultura española ofrecida al autor por sus discípulos con ocasión de su LXV aniversario*. Barcelona. Pp. 35–54.

Vernet J. (Editions: 1980, 1984, 1986, 1993, 1995, 1996). *El Corán*. Barcelona: Plaza and Janés.

Vernet J. (Editions: 1963, 1967, 1973, 1983, 1986, 1989, 1991, 1993, 1996). *El Corán*. Barcelona: Planeta.

Vernet J. (1953, 1980). *El Corán*. Barcelona: José Janés.

Vernet J. (1970) Le Tafsír au Service de la polémique antimusulmane, *Hommage á J. Schacht, Studia Islamica*. París, XXXII. Pp. 305–309.

Vernet J. (1978). La exégesis musulmana tradicional en los Coranes aljamiados. Galmés de Fuentes A. (dir.). *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*. Barcelona: Gredos, 1978. Pp. 123–145.

Vernet J. (1984). Apostillas a las traducciones moriscas de el Corán. *Studi in onore di Francesco Gabrieli*. Vol. II. Roma, 1984. Pp. 843–846.

Villaverde Amieva J. C. (2010). Los manuscritos aljamiado-moriscos: hallazgos, colecciones, inventarios y otras noticias. *Memoria de los Moriscos: Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Pp. 91–128.

Viscasillas Seguí M. V. (1975). *Traducciones aljamiadas del Corán. Estudio lingüístico de unos fragmentos. Manuscrito 25 de la Escuela de Estudios Árabes*. Tesis de licenciatura. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Vernet J. (1962). Coránica. *Al-Andalus*, 27. Pp. 449–454.

Wiegers G. A. (1994). *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*. Leiden, New York, Köln: Brill.

Zanón J. (1995). Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta. *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel, 12. Pp. 363–374.

THE HISTORY OF THE TRADITION OF TRANSLATION OF THE QUR'AN INTO SPANISH IN THE XV–XX CENTURIES IN THE CONTEXT OF THE PROCESS OF ESTABLISHMENT OF A MULTI- RELIGIOUS SPANISH IDENTITY

Abstract. The given study is focused on the history of the tradition of translations of the Qur'an into Spanish during the period of XV–XX centuries in the context of the process of acknowledgement and construction of the inclusive pluri-religious and pluri-lingual identity of the Spanish people. The examination of the evolution of this phenomenon during this historical period has shown that it can be divided into four major stages. The early stage (XV–XVII centuries) is characterized by positive trends, while in the following period (XVII–XIX centuries) the tradition was interrupted by the expulsion of Spanish Muslims from the areas of their historical residency. The tradition of translations was reborn in the nineteenth and twentieth centuries, in the context of the renaissance of the Muslim community in Spain. As a result of these processes, today, in the twenty-first century, the tradition of translation of the Qur'an into Spanish constitutes an integral part of the spiritual life of Spain, strongly contributing to a successful and genuine inter-religious dialogue and cooperation.

Keywords: Qur'an, translations of the Qur'an into Spanish, history of Spanish literature, Morisco literature, Morisco Qur'an translations, history of Spanish Muslims.

Damir V. MUKHETDINOV,

D. Sci. (Theol.), 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



23.00.02 Политические институты, технологии и процессы

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-59-74



И. Б. Спектор

Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени
М. В. Ломоносова, г. Москва

ИНДУССКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ И РЕЛИГИОЗНЫЕ МЕНЬШИНСТВА: ОПЫТ ПОЛИТИЧЕСКОГО СОТРУДНИЧЕСТВА БДП И ИНДИЙСКОЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЫ

СПЕКТОР Илья Борисович –

канд. ист. наук, мл. науч. сотр. каф. Истории Южной Азии.

Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени
М. В. Ломоносова

(125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1).

E-mail: spektorilya93@gmail.com

Аннотация. В статье анализируется трансформация политики правящей в Индии Бхаратия джаната парти (БДП) применительно к религиозным меньшинствам на примере мусульманской общины. Исследуется эволюция позиции индуcских националистов в отношении мусульман — от отрицания права религиозных меньшинств на политическое представительство до стремления продемонстрировать мультиконфессиональный характер собственной партии. Особое внимание уделяется мотивам, побуждающим значительное меньшинство мусульманских избирателей голосовать за партию, многие деятели которой в разное время допускали исламофобские заявления. Вместе с тем обозначается характер связи мусульман с другими политическими партиями и движениями, прежде всего с Индийским национальным конгрессом (ИНК). Рассматривается политическая ситуация в отдельных штатах, противоречия внутри самой индийской мусульманской общины и особенности агитационных кампаний националистов

по привлечению на свою сторону избирателей-мусульман. Отдельно исследуются причины поддержки БДП индийскими шиитами. Анализируются особенности биографий политических деятелей-мусульман, в разное время состоявших в партии. Также изучается ситуация, сложившаяся после победы БДП на общенациональных выборах в 2014 г. и прихода к власти Нарендры Моди. В связи с этим ставится ряд актуальных вопросов, напрямую затрагивающих интересы мусульманской общины и требующих реакции мусульман внутри БДП. Это прежде всего отмена особого статуса Джамму и Кашмира, изменение законов о гражданстве и решение вопроса о строительстве храма Рамы в Айодхье. В заключении говорится о перспективах взаимоотношений между индийскими мусульманами и правящей партией при условии дальнейшего сохранения власти БДП на общенациональном уровне.

Ключевые слова: ислам в Индии, мусульманская община в Индии, политическое представительство мусульман, электоральная география.

Для цитирования: Спектор И. Б. Индусский национализм и религиозные меньшинства: опыт политического сотрудничества БДП и индийской мусульманской общины // Ислам в современном мире. 2021; 1: 59–74;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-59-74

Статья поступила в редакцию: 26.01.2021

Статья принята к публикации: 10.03.2021

История сотрудничества между индийской мусульманской общиной и ныне правящей в Индии Бхаратия джаната парти¹ (БДП) чрезвычайно неоднозначна. С одной стороны, БДП воспринимается как партия индусских националистов. Начальные этапы истории движения связаны с отрицанием концепции светского общеиндийского национализма, которой противопоставлялась идея «индусского государства» (*хинду раштры*). В качестве основной угрозы для «индусской нации» изначально виделась именно мусульманская община. Большое количество конфликтов, прямо или косвенно затрагивающих интересы индийских мусульман, происходило и в последние годы.

Может показаться, что интересы мусульманской общины и БДП в принципе не пересекаются, но это далеко не так. Во-первых, чрезвычайно многочисленные индийские мусульмане в политическом отношении не являются единой группой. Разные интересы некоторых групп при этом могут совпадать с текущими задачами БДП. Во-вторых, с начала 1990-х гг. влияние индусских националистов усиливается, они приходят к власти сначала на региональном, а затем на общенациональном

¹ Индийская народная партия (хинди).

уровне. С 2014 г. у власти в Индии находится правительство БДП, возглавляемое Нарендрой Модии, и мусульмане вынуждены налаживать отношения с правящей партией. Помимо всего прочего, само отношение к меньшинствам, официально декларируемое индусскими националистами, много раз менялось.

Формирование идеи «индусской нации» и отношения к религиозным меньшинствам

Ранний этап развития индусского национализма (с начала 1920-х гг.) характеризуется крайне отрицательным отношением к мусульманам со стороны руководства первых общественно-политических организаций этого направления — партии Хинду махасабха¹ (ХМС) и военизированного движения Раштрия сваямсевак сангх² (РСС). Ранние идеологи индусского национализма представляли свое движение как ответ на «мусульманскую угрозу», которой якобы потакали М. Ганди, Дж. Неру и другие руководители Индийского национального конгресса (ИНК). Подчеркивалась и «деструктивная» роль мусульман в истории Южной Азии. Завоевание Индии Махмудом Газневи в XI–XII вв. считалось крупнейшей национальной катастрофой, а мусульманский период ее истории однозначно трактовался как «иностранный оккупация». Доколониальная история страны рассматривалась как непрекращающаяся борьба против «угнетателей-мусульман». С этой точки зрения индийские мусульмане начала XX в. воспринимались либо как потомки арабских, афганских и тюркских завоевателей, либо как потомки индусов, насильственно обращенных в ислам. Деятели ХМС говорили о желательности *шуддхи* («очищения») — «возвращения» индийских мусульман обратно в индуизм.

Понятно, что речь о сотрудничестве мусульманских политических активистов с Хинду махасабхой в то время не шла в принципе. В. Саваркар, лидер ХМС и автор концепции *хиндутвы* (национально-религиозного единства), в 1930-е гг. сравнивал индийских мусульман с судетскими немцами³ и сомневался в том, что им следует давать гражданские права в независимой Индии. Он достаточно туманно выражался на предмет того, что мусульмане могут стать полноправными гражданами, если будут ощущать себя «сначала сыновьями Индии, а только потом — мусульманами», но не был уверен в том, что подобная ситуация в принципе станет возможной. Лидер РСС

¹ Великое собрание индусов (хинди).

² Союз добровольных служителей Родины (хинди).

³ *Savarkar, V. D. Hindu Rashtra Darshan: A Collection of Presidential Speeches Delivered from the Hindu Mahasabha Platform. Bombay: Khare, 1949. P. 26.*

М. Голвалкар по мусульманскому вопросу высказывался еще более определенно: «Они не будут обладать никакими правами, не будут занимать никаких общественных постов, не говоря уже о привилегиях. Они не получают даже гражданства»¹. Сами мусульмане, как члены Мусульманской лиги, так и сторонники Индийского национального конгресса (ИНК), также не стремились установить контакт с индусскими националистами, которые в 1930-е гг. казались второстепенной политической силой.

На первый взгляд после окончания колониального периода и образования независимой Индии в 1947 г. взаимоотношения индусских националистов и мусульман не изменились. В среде правых националистов раздел Британской Индии и создание Пакистана воспринимались как результат капитуляции лидеров ИНК перед мусульманами. Именно о подобном «предательстве» говорил Натхурам Годзе — бывший член РСС, застреливший Махатму Ганди. Бхаратия джана сангх² (БДС), основная политическая сила индусских националистов с начала 1950-х гг., в первые годы во многом ориентировался на голоса индусских беженцев из Пакистана. Электорат этой партии воспринимал любые уступки мусульманской общине как «измену индусскому делу» — именно с этой позиции БДС критиковал действия правительства Джавахарлала Неру. Также объектом критики БДС были закрепленная в конституции автономия преимущественно мусульманского Джамму и Кашмира и официальный статус языка урду. Казалось бы, подобная позиция делала невозможной любое взаимодействие с мусульманской общиной. Но именно события рубежа 1940–1950-х гг. заложили формальную основу для дальнейшего сотрудничества.

Организации индусских националистов были вынуждены формально признать мультиконфессиональный характер государства. Запрет деятельности правых организаций, введенный после убийства Махатмы Ганди в январе 1948 г., был снят после того, как лидеры националистов провели переговоры с министром внутренних дел В. Пателем и признали конституцию, принятую Учредительным собранием в 1950 г. Конституция же декларировала запрет на дискриминацию по религиозному признаку. Партии и общественные движения должны были хотя бы формально объявить о том, что допускают в своем составе представителей всех религиозных общин. После возобновления легальной деятельности РСС признал, что членами организации могут быть не только индусы. То же пришлось сделать и руководству БДС. С начала 1950-х гг. сотрудничество индусских националистов и религиозных меньшинств становится хотя бы теоретически возможным.

¹ *Golwalkar M. S. We Or Our Nationhood Defined. Nagpur, 1947. P. 105.*

² Индийский народный союз (хинди).

Помимо «формального секуляризма» БДС и РСС следует учитывать и изменившиеся после 1947 г. возможности политического представительства мусульман. В колониальной Индии основной политической силой, выражавшей интересы общины, была Мусульманская лига. В независимой Индии Лига прекратила свое существование. В отдельных штатах успешно действовали региональные мусульманские партии и движения, но в большинстве регионов мусульмане могли участвовать в политической жизни только в рамках мультиконфессиональных партий.

1950-е — начало 1960-х гг. были временем безраздельного доминирования в политической жизни страны Индийского национального конгресса. Партия декларировала светский характер, мусульмане (например, ближайший сподвижник Неру Абул Калам Азад) играли в ней важную роль. Неудивительно, что большая часть мусульман на выборах стабильно голосовала за правящую партию. Вместе с тем некоторые мусульманские деятели сотрудничали и с различными оппозиционными партиями. Во многих штатах для оппозиционно настроенных мусульман наиболее «удобным» вариантом казалась поддержка левых сил — социалистов и индийской компартии. Но в ряде регионов (особенно в северо-западных штатах) Джана сангх был единственной оппозиционной ИНК силой.

1970–1990-е гг: первые эпизоды сотрудничества

До начала 1970-х гг. контакты между индусскими националистами и мусульманской общиной носили эпизодический характер. Положение коренным образом изменилось после того, как стало набирать силу движение под руководством Дж. Нараяна, объединившее все оппозиционные силы, включая БДС. Партия стала выходить из политической изоляции, сотрудничая с различными группами и движениями, оппозиционными ИНК — в том числе с мусульманами. В это время факт участия в объединенной оппозиции «экстремистов» из БДС подчеркивался правительственной пропагандой, и это действительно отталкивало многих мусульман от поддержки движения Дж. Нараяна.

В период введенного правительством Индиры Ганди чрезвычайного положения (1975–1977 гг.) под запретом оказались как БДС, так и мусульманские общественно-политические партии. Последовавшее вслед за отменой запретов объединение оппозиции в единую политическую силу привело к тому, что индусские националисты стали действовать в одной партии с некоторыми мусульманскими политиками.

Таким политиком был, например, Сикандер Бахт, начинавший политическую карьеру в Дели и ранее состоявший в ИНК. Затем Бахт перешел в оппозицию, а после введения режима ЧП был арестован. Также в заключении находился и Ариф Бег — политик из Мадхья-Прадеш, ранее состоявший в социалистической партии¹.

Режим ЧП существенно поколебал политическую лояльность индийских мусульман ИНК. Многие мероприятия правительства (расселение городских трущоб, принудительная стерилизация) напрямую затрагивали интересы беднейших слоев мусульманской общины. На последовавших после отмены режима ЧП выборах делейские имамы призывали голосовать за кандидатов от оппозиции, в том числе за Атал Бихари Ваджпаи, одного из лидеров индусских националистов, выдвигавшегося от Нью-Дели. В свою очередь, индусские националисты впервые призывали своих сторонников поддержать кандидатов-мусульман, выдвигавшихся от объединенной оппозиции.

После отмены режима ЧП и победы оппозиции на выборах 1977 г. лидеры националистов (Ваджпаи и Л. К. Адвани) вошли в состав правительства М. Десаи. Там им пришлось работать с министрами-мусульманами — С. Бахтом, А. Бегом и И. Джамханвалой. После недолгого нахождения у власти последовал правительственный кризис и развал коалиции. В начале 1980-х гг. на базе Джаната парти² было создано несколько новых политических сил. Индусские националисты приняли решение создать новую партию на основе БДС, заручившись поддержкой ряда союзников по нелегальной деятельности в период чрезвычайного положения. В 1980 г. была создана Бхаратия джаната парти (БДП), которую возглавил Ваджпаи. Флаг новой политической силы был очень похож на знамя БДС, но обращала на себя внимание одна отличительная особенность: традиционное для индусских националистов шафрановое знамя было дополнено зелёной полосой, которая должна была символизировать терпимое отношение к меньшинствам, и прежде всего к мусульманам. Стоит отметить, что на рубеже 1940–1950-х гг. индусские националисты не принимали национальный флаг именно из-за «мусульманской» зелёной полосы.

Предвыборный манифест партии 1984 г. называл «единство в многообразии» и сосуществование различных религий «основой индийской цивилизации»³. В 1984 г. Сикандер Бахт был избран вице-президентом

¹ *Jaffrelot, C. The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s: Strategies of Identity-building, Implantation and Mobilisation (with Special Reference to Central India). New Delhi: Penguin Books, 1999. P. 326.*

² Джаната парти — политическая партия, возникшая в 1977 году в результате объединения оппозиционных ИНК и Индира Ганди политических партий, сформированная после отмены чрезвычайного положения.

³ *Choudhary K. BJP's Changing View of Hindu-Muslim Relations // Economic and Political Weekly. 1991. Vol. 26. No. 33. Pp. 1901–1904.*

БДП. Кроме него к партии присоединились некоторые другие политики-мусульмане. Появился и первый опыт успешного ведения мусульманами — членами БДП избирательной кампании. Например, в 1985 г. от города Бхопал в законодательное собрание штата Мадхья-Прадеш был избран кандидат-мусульманин Хаснат Сидикки. Интересно, что его оппонент, представлявший ИНК, был индусом¹.

Присутствие мусульман требовалось БДП не столько для увеличения числа избирателей, сколько для улучшения собственного имиджа как на внутривнутриполитической, так и на международной арене. На рубеже 1980–1990-х гг. партия становится второй по значимости в стране политической силой, для нее открывается реальная перспектива прихода к власти. Но для победы на всеобщих выборах недостаточно было поддержки «базового электората» — консервативных высококастовых индусов. БДП следовало распространить свое влияние и на низкокастовые группы, попутно демонстрируя некоторую степень религиозной терпимости. Кроме того, все больший вес приобретала международная составляющая. Руководители БДП начинали рассматриваться как потенциальные претенденты на власть в Индии, для них становилось критически важным освобождение от образа «религиозных экстремистов», для чего требовалась демонстрация мультиконфессиональности партии.

В рамках новой политики руководители БДП инициировали создание «Фронтов меньшинств» (*Минорити морча*) во всех штатах, где действовала партия. Целью деятельности «фронтов» было привлечение на сторону БДП религиозных меньшинств — прежде всего христиан и мусульман. Фронты возглавлялись представителями соответствующих общин, постепенно вырабатывавших риторику для привлечения в партию своих единомышленников.

Мусульман агитировали голосовать за кандидатов от БДП, объясняя, что партия защищает «истинный секуляризм», который должен заменить собой «псевдосекуляризм» ИНК. В агитационных материалах указывалось, что конгресс использует голоса мусульман для сохранения политического влияния, но при этом не учитывает интересы общины. Утверждалось, что лоялизм мусульман неизбежно приведет к геттоизации общины. Истинным защитником равенства индусов и мусульман объявлялась именно БДП. Именно с 1980-х гг. партия начинает регулярно публиковать агитационные материалы на урду — родном языке большинства североиндийских мусульман.

Однако нельзя не отметить противоречивость «мусульманской политики» националистов. В то время как одни руководители БДП (прежде всего Ваджпаи) выбирали курс осторожного налаживания контактов с мусульманской общиной, другая часть, представленная Л. К. Адвани,

¹ Statistical Report On General Election, 1985. The Legislative Assembly of Madhya Pradesh. P. 390.

а также союзные индусские организации — РСС, Вишва хинду паришад¹ (ВХП) и т. д. — проводили кампании, прямо или косвенно направленные против религиозных меньшинств. Начало 1980-х гг. характеризовалось борьбой индусских националистов против перехода представителей низших каст из индуизма в христианство или ислам. В 1985 г. дискуссия вокруг резонансного «дела Шах Бано» актуализировала требования БДП об отмене автономии мусульманской общины в судебной сфере. Конец 1980-х гг. ознаменовался кампанией за строительство храма Рамы в Айодхье на месте средневековой мечети Бабура. В декабре 1992 г. мечеть была разрушена активистами РСС и ВХП, что спровоцировало массовые межконфессиональные столкновения.

Подобные противоречия объяснялись не столько конфликтом «умеренной» и «радикальной» группировок внутри БДП, сколько изначальной стратегией выстраивания разных подходов к разным группам внутри индийского общества. «Сангх паривар», система индусских общественных движений, группировавшаяся вокруг РСС, никаким образом не была объединена формальными договоренностями. В результате БДП, фактически (но не формально) являвшаяся политическим крылом РСС, могла делать шаги по сближению с политиками-мусульманами и не нести прямой ответственности за политику более радикальных индусских националистических организаций — РСС, Вишва хинду паришад или Баджранг дал².

Для сформированного в марте 1998 г. правительства А. Б. Ваджпаи поддержка хотя бы части мусульманских лидеров была критически важной. Фракция БДП была крупнейшей в парламенте, но абсолютным большинством партия не располагала. Ваджпаи должен был заключить соглашение с рядом региональных партий, сформировав вокруг БДП коалицию — Национально-демократический альянс. В эту коалицию вошла даже Национальная конференция Джамму и Кашмира — партия, представлявшая интересы кашмирских мусульман и защищавшая идею автономии, против которой очень долго боролись индусские националисты. Неудивительно, что в этот период усилилось влияние мусульманской группы и собственно в БДП.

«Мусульманская фракция» в БДП: состав и степень влияния

По мнению противников БДП, нет статистически значимого количества мусульман, голосующих за националистов, а мусульманские лидеры БДП являются «свадебными генералами» и не представляют

¹ Всемирный совет индусов (хинди).

² Армия Ханумана (хинди).

какую-либо существенную часть общины. Такое утверждение весьма удобно для политической полемики, но оно опровергается как данными соцопросов, так и тем, что мусульманские лидеры в БДП зачастую имеют политическую биографию и до присоединения к партии.

Самый известный мусульманин в БДП — безусловно, Мухтар Аббас Накви, зачастую выступающий спикером националистов по всем вопросам, связанным с проблемами религиозных меньшинств. М. А. Накви родился и вырос в штате Уттар-Прадеш, где проживает крупнейшая мусульманская община Индии. С конца 1970-х гг. он участвовал в оппозиционном ИНК политическом движении, а затем присоединился к БДП. В 1998 г. он был избран в индийский парламент от преимущественно мусульманского округа Рампур. С 2010 г. М. А. Накви является членом верхней палаты парламента, а с 2017 г. возглавляет Министерство по делам меньшинств в правительстве Нарендры Моды. Также опыт работы в правительстве имеет Саид Шахнаваз Хуссейн, выходец из штата Бихар. Он избрался в парламент в 1999 г. от округа Кишангандж, который также имеет мусульманское большинство. В правительстве А. Б. Ваджпаи С. Ш. Хуссейн последовательно возглавлял Министерства легкой промышленности и гражданской авиации. На данный момент он представляет БДП в законодательном собрании Бихара.

Саид Зафар Ислам, еще один известный мусульманин в партии, окончил Алигархский мусульманский университет и сделал быструю политическую карьеру после прихода к власти БДП на общенациональном уровне в 2014 г. Как представитель партии С. З. Ислам регулярно дает комментарии в различных СМИ, а в 2020 г. он был избран в верхнюю палату индийского парламента от штата Уттар-Прадеш.

Вышеупомянутые политики всю свою политическую карьеру строили в БДП. Вместе с тем существует и группа политиков — выходцев из другого политического лагеря, которые впоследствии примкнули к националистам. В двух индийских штатах (Керале и Манипуре) на начало 2021 г. работают губернаторы-мусульмане, назначенные БДП. Ариф Мохаммад Хан, губернатор Кералы, ранее состоял в ИНК и Джаната дал¹. Наджа Хептулла, губернатор Манипура, также состояла в ИНК до 2004 г.

Достаточно сложной задачей является оценка доли мусульман, поддерживающих кандидатов от БДП на выборах. Мажоритарная избирательная система приводит к тому, что на выборах в общенациональный парламент и в законодательные ассамблеи штатов БДП выставляет кандидатов-мусульман только в тех округах, где мусульманское население составляет относительное большинство. Вместе с тем так поступают не только националисты, но и практически все остальные политические

¹ Народная партия (хинди).

силы. Мусульмане, составляющие в своем округе меньшинство, обычно вынуждены выбирать между кандидатами-индусами.

Данные соцопросов показывают, что начиная с 2000-х гг. сохраняется достаточно стабильная доля мусульман, голосующих за БДП на общенациональных выборах — от 6 до 8%¹. Конечно, это гораздо меньше, чем поддержка БДП в среднем по стране (31% на выборах 2014 г., 37% — в 2019 г.), но тем не менее мы можем говорить о достаточно большой части избирателей-мусульман, постоянно голосующих за партию. Вместе с тем уровень поддержки мусульманами БДП сильно отличается в разных штатах. Например, в штате Раджастан поддержка колеблется в районе 10–12%². В соседних Гуджарате и Мадхья-Прадеш за БДП на выборах в местные законодательные собрания голосуют более 20% мусульман^{3,4}. Во многих других штатах (например, в Керале или Западной Бенгалии) доля мусульман, голосующих за БДП, никогда не превышает 1%.

Сравнительно высокая доля мусульман — сторонников БДП в Мадхья-Прадеш и в Гуджарате, а также несколько меньшая в Раджастане объясняется в том числе региональными особенностями партийно-политической системы. Фактически в этих штатах сложилась двухпартийная модель, основанная на противостоянии ИНК и БДП. Лидеры ИНК зачастую полагаются на безусловную лояльность мусульман в противостоянии с националистами, считая, что для сохранения этой лояльности не следует предпринимать никаких дополнительных усилий. Такая политика вызывает недовольство части мусульман, которые начинают выступать за союз с БДП. В соседних Уттар-Прадеш и Бихаре доля поддержки мусульманами БДП существенно ниже. В этих штатах партийная система несколько сложнее — помимо ИНК и БДП здесь действуют партии, выступающие от имени низкокастовых слоев. Эти партии, как правило, охотнее БДП и ИНК идут на союз с мусульманской общиной.

Таким образом, мы видим, что при наличии минимальной политической альтернативы снижается доля голосов, отдаваемых мусульманами за БДП. В то же время можно наблюдать стремление части представителей мусульманской общины наладить отношения с националистами в тех штатах, где они пользуются наибольшим влиянием. Примером подобной ситуации может служить Гуджарат, где БДП непрерывно

¹ Who did India's Muslims vote for in general election? // BBC News 30.05.2014. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-27615592> (дата обращения: 16.01.2021).

² Lodha S. Rajasthan: Stable Two-Party Competition // Party competition in Indian states: electoral politics in post-Congress polity (ed. by S. Palshikar, K. Suri, Y. Yadav). New Delhi, 2014, p. 135

³ Why Muslims of Gujarat are voting for BJP // Wion 7. 11. 2017 [Электронный ресурс] // URL: <https://www.wionews.com/india-news/why-muslims-of-gujarat-are-voting-for-bjp-23675> (дата обращения: 16.01.2021).

⁴ 30 to 35% Muslims voted for BJP in Madhya Pradesh // Times of India 10.12.2013. [Электронный ресурс] // URL: <https://timesofindia.indiatimes.com/assembly-elections-2013/madhya-pradesh-assembly-elections/30-to-35-Muslims-voted-for-BJP-in-Madhya-Pradesh/articleshow/27181179.cms> (дата обращения: 16.01.2021).

находится у власти с 1998 г. В общем и целом сколько-нибудь значимое количество мусульман, поддерживающих националистов, можно наблюдать только в северных хиндиязычных штатах, где БДП пользуется влиянием уже несколько десятилетий.

Особенности работы БДП с шиитской общиной

Поддержка БДП частью мусульманской общины объясняется не только недовольством политикой конгресса и стремлением примкнуть к победителю. Активно поддерживать националистов могут и некоторые группы, недовольные собственным положением внутри самой общины. Такая ситуация играет на руку лидерам БДП, которые стали обращаться к мусульманам, но отрицают саму идею наличия единой «мусульманской общины» с едиными интересами. Националисты стремились работать не с мусульманами в целом, а с меньшинствами внутри общины — прежде всего с шиитами.

Шииты, составляющие по разным оценкам примерно 10–15% мусульман Индии, гораздо более склонны к поддержке БДП, чем остальные представители общины. К ним принадлежит непропорционально большое количество мусульман — членов БДП, в том числе — М. А. Накви. Политики из БДП на местах поддерживают контакты с шиитским духовенством, добиваясь их поддержки на выборах. Особенно активно сотрудничество шиитов и БДП в крупнейшем штате Уттар-Прадеш, где община шиитов-имамитов традиционно многочисленна и влиятельна. Кандидатов от БДП на выборах поддерживал Калбе Джавад Накви, имам Большой имамбары (соборной мечети) в Лакхнау. Даже по ключевому для мусульманской общины штата вопросу о конфликте в Айодхье шиитская община заняла удобную для БДП позицию, фактически согласившись с правом индуских организаций на строительство храма Рамы на месте разрушенной мечети Бабура¹.

За эту позицию шиитскую общину поблагодарил Субраманьян Свами — член верхней палаты парламента от БДП, один из организаторов кампании по строительству храма Рамы и известный сторонник «жесткой хиндутвы». В своём посте в Twitter он отметил, что не следует говорить «о мусульманах в целом» — надо отличать «дружественно настроенных к индусам шиитов, ходжа, бохра [две общины исмаилитов] и ахмадия от безумных ваххабитов-суннитов»².

¹ BJP Hails Shia Board Proposal On Ayodhya, Asks Rahul Gandhi To Clear Stand // *NDTV* 23.11.2017. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.ndtv.com/india-news/bjp-hails-shia-board-proposal-on-ayodhya-asks-rahul-gandhi-to-clear-stand-1778890> (дата обращения: 16.01.2021).

² [Электронный ресурс] // URL: <https://twitter.com/Swamy39/status/1233945199270776833> (дата обращения: 16.01.2021).

Причина союза части шиитской общины и индуcских националистов заключается именно в недовольстве шиитов своим социальным статусом и тем, что их интересы зачастую игнорируются суннитским большинством. Многие формально общемуcульманские общинные органы фактически контролируются суннитами. Некоторые шиитские лидеры сравнивают положение своего сообщества с положением неприкасаемых¹. Также они предпринимают попытки исторического обоснования союза с националистами — шиитские лидеры отмечают, что их община наравне с индусами подвергалась угнетению в период властвования суннитских правителей, и подчеркивают, что шиизм распространялся в Южной Азии исключительно мирным путем.

Попытки налаживания отношений с шиитами имеют место не только в Уттар-Прадеше, но и в таком трудном регионе, как Джамму и Кашмир. Если в самой Кашмирской долине среди мусульман-суннитов поддержка БДП крайне низка, то в регионе Каргил, где шииты-имамиты составляют большинство, партии удалось заключить союз с рядом местных политиков, которые присоединились к ней².

Политика правительства Нарендры Моди и дальнейшие перспективы сотрудничества

С одной стороны, мусульмане — члены БДП однозначно поддерживают политическую программу националистов. С другой стороны, они постоянно испытывают необходимость дистанцироваться от откровенно исламофобских заявлений части руководства БДП и союзных индуcских организаций. М. А. Накви и другие мусульмане в БДП регулярно подчеркивают, что партия прямо никак не связана с РСС. Попытки наладить отношения с этой организацией не слишком позитивно воспринимаются даже мусульманами, голосующими за БДП. Созданная в 2002 г. организация Муслим раштрия манч³ (МРМ), которая должна была стать аналогом РСС для «мусульман-патриотов», осталась достаточно маргинальной группой. Руководство МРМ заявляло, что в рядах организации состоит более миллио-

¹ Shia Muslims in Uttar Pradesh likely to support BJP, say saffron party is inclusive and gave them important positions // Firstpost, 16.02.2019. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.firstpost.com/politics/shia-muslims-in-uttar-pradesh-likely-to-support-bjp-say-saffron-party-is-inclusive-and-gave-them-important-positions-6100071.html> (дата обращения: 16.01.2021).

² &K Legislative Council chairman, Ladakh MP, 6 other Kargil leaders join BJP // *India Today* 26.08.2019. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.indiatoday.in/india/story/ladakh-mp-jamyang-tsering-namgyal-and-jammu-and-kashmir-legislative-council-chairman-haji-anayat-ali-kargil-leaders-join-bjp-1591883-2019-08-26> (дата обращения: 16.01.2021).

³ Мусульманский национальный фронт (хинди).

на мусульман¹, но достоверность этих данных вызывает сомнение. Инициативы немногочисленных аффилированных с РСС мусульман не встречают понимания у единоверцев².

Так или иначе, мы можем говорить о сформировавшейся группе мусульман-сторонников БДП. Причем доля мусульман-избирателей БДП в несколько раз меньше доли тех мусульман, кто голосует за ИНК, но превышает их долю среди избирателей любой другой общенациональной партии³. Мусульмане-деятели БДП должны постоянно доказывать руководству партии свою полезность и необходимость сотрудничества с религиозными меньшинствами. Вместе с тем показывать избирателям-мусульманам свою относительную самостоятельность от партийного руководства. Подобная политика эффективно осуществлялась в период нахождения БДП у власти в 1998–2004 гг. Возглавлявший правительство А. Б. Ваджпай считался представителем «умеренного» крыла националистов. Неудивительно, что мусульмане в партии ориентировались именно на премьер-министра.

Новая ситуация сложилась в 2014 г., после прихода к власти правительства Нарендры Моди. Сама репутация нового премьер-министра изначально была далека от образа «умеренного националиста». Когда Н. Моди возглавлял правительство штата Гуджарат, ряд представителей мусульманской общины считали его виновным в бездействии во время погромов 2002 г. С 2014 г. представительство мусульман в парламенте существенно сократилось. На выборах 2014 г. БДП выдвинула семерых кандидатов-мусульман, но все они потерпели поражение⁴. Впервые в истории парламентских выборов во фракции правящей партии не оказалось мусульман. На данный момент (2021 г.) у условной «мусульманской фракции» в БДП есть представительство только в верхней палате парламента, пост министра по делам меньшинств в правительстве и два губернаторских поста. Впрочем, следует помнить, что полномочия губернатора в Индии крайне ограничены, а основная власть принадлежит главе правительства штата.

После повторной победы БДП на парламентских выборах в 2019 г. правительство Моди предприняло ряд шагов, прямо затрагивающих интересы мусульманской общины. Был окончательно решен вопрос

¹ Follow your conscience: RSS to appeal to Muslims // *The Hindu* 3.03.2014 [Электронный ресурс] // URL: <https://www.thehindu.com/news/national/follow-your-conscience-rss-to-appeal-to-muslims/article5743803.ece> (дата обращения: 16.01.2021).

² К подобным инициативам относятся предложения связанного с РСС Музаффера Хуссейна о внедрении среди индийских мусульман вегетарианства.

³ BJP is emerging as second-most preferred political choice for Muslim voters in India // *ThePrint* 24.04.2019 [Электронный ресурс] // URL: <https://theprint.in/opinion/muslim-vote/bjp-is-emerging-as-second-most-preferred-political-choice-for-muslim-voters-in-india/225041/> (дата обращения: 16.01.2021).

⁴ BJP's rise has meant a shrinking number of Muslim lawmakers in India // *Dawn.com* 6.08.2019 [Электронный ресурс] // URL: <https://www.dawn.com/news/1475157> (дата обращения: 16.01.2021).

о строительстве храма Рамы в Айодхье и отменена автономия Кашмира. Принятый в декабре 2019 г. «Акт о гражданстве» облегчал получение индийского гражданства гражданам Пакистана, Бангладеш и Афганистана, исповедующим любую из традиционных для Южной Азии религий, кроме ислама. Явное разграничение в «Акте» мусульман и остальные религиозные группы вызвало против него массовые протесты, в которых принимали участие представители мусульманской общины и оппозиционных партий. В связи с принятием «Акта» произошел раскол в рядах мусульман — сторонников БДП. М. А. Накви, С. Ш. Хуссейн и ряд других деятелей осудили протесты и поддержали «Акт» и политику правительства¹. Вместе с тем имел место массовый выход мусульман из партии, в том числе — руководителей «Минорити морча» в ряде штатов². Против «Акта» решительно выступили и шиитские лидеры. Недовольство «Актом», а также решительное неприятие отмены кашмирской автономии со стороны каргильских шиитов скорее всего приведет к сокращению доли мусульман, голосующих за БДП на ближайших региональных и общенациональных выборах, но полностью этот феномен не исчезнет.

Парадоксальная на первый взгляд ситуация, связанная с постоянной поддержкой БДП частью общины, объясняется более комплексной проблемой политического представительства индийских мусульман. Доля мусульман в нынешнем составе Лок сабхи³ в три раза ниже доли мусульман в стране⁴. Мусульманские политические силы действуют только в нескольких регионах — Керале, Телангане, Джамму и Кашмире. Большой процент мусульман голосует за ИНК, что составляет существенную часть избирателей партии, но в ее руководстве мусульмане представлены слабо. На уровне штатов мусульмане часто блокируются с региональными политическими силами, но в целом представители общины заинтересованы в любом политическом участии, особенно в рамках правящей партии. Таким образом, стратегия БДП по работе с отдельными мусульманскими политическими деятелями и с меньшинствами внутри мусульманской общины и дальше будет пользоваться некоторым успехом.

¹ No going back on the CAA, it's here to stay: Naqvi // The Hindu 12.01.2020 [Электронный ресурс] // URL: <https://www.thehindu.com/news/national/no-going-back-on-the-caa-naqvi/article30548942.ece> (дата обращения: 16.01.2021).

² As CAA protests intensify, Muslims in the BJP face a moment of reckoning // Mint 3.01.2020. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.livemint.com/mint-lounge/features/as-kaa-protests-intensify-muslims-in-the-bjp-face-a-moment-of-reckoning-11578036434908.html> (дата обращения: 16.01.2021).

³ Лок сабха (Народная палата) — нижняя палата парламента Индии.

⁴ Muslim representation increases to 27 from its lowest margin in previous Lok Sabha // *India Today* 26.05.2019. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.indiatoday.in/elections/lok-sabha-2019/story/muslim-representation-27-lowest-margin-17th-lok-sabha-1534804-2019-05-26> (дата обращения: 16.01.2021).

Литература

- Golwalkar M. S.* We or Our Nationhood Defined. Nagpur, 1947. 149 p.
- Choudhary K.* BJP's Changing View of Hindu-Muslim Relations // *Economic and Political Weekly*. Vol. 26. No. 33. 1991. Pp. 1901–1904.
- Jaffrelot C.* The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s: Strategies of Identity-building, Implantation and Mobilisation (with Special Reference to Central India). New Delhi, Penguin Books, 1999. xxiii, 596 p.
- Lodha S.* Rajasthan: Stable Two-Party Competition // Party competition in Indian states: electoral politics in post-Congress polity (ed. by S. Palshikar, K. Suri, Y. Yadav). New Delhi, 2014. Pp. 123–138.
- Savarkar V. D.* Hindu Rashtra Darshan: A Collection of Presidential Speeches Delivered from the Hindu Mahasabha Platform. Bombay: Khare, 1949. 309 p.

References

- Golwalkar M. S.* (1947). *We or Our Nationhood Defined*. Nagpur. 149 p.
- Choudhary K.* (1991). BJP's Changing View of Hindu-Muslim Relations. *Economic and Political Weekly*. Vol. 26. No. 33, 1991. Pp. 1901–1904.
- Jaffrelot C.* (1999). *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s: Strategies of Identity-building, Implantation and Mobilisation (with Special Reference to Central India)*. New Delhi, Penguin Books. xxiii, 596 p.
- Lodha S.* (2014). Rajasthan: Stable Two-Party Competition. *Party Competition in Indian States: Electoral Politics in Post-Congress Polity*. New Delhi, 2014. Pp. 123–138.
- Savarkar V. D.* (1949). *Hindu Rashtra Darshan: A Collection of Presidential Speeches Delivered from the Hindu Mahasabha Platform*. Bombay: Khare. 309 p.

THE HINDU NATIONALISM AND RELIGIOUS MINORITIES: THE EVOLUTION OF POLITICAL COOPERATION BETWEEN BJP AND INDIAN MUSLIM COMMUNITY

Abstract. The article analyzes the transformation of the policy of the ruling Bharatiya Janata Party (BJP) in India towards religious minorities. The evolution of the attitude of Hindu nationalists towards Muslims is investigated – from denying the right of Muslim political representation to the intention to demonstrate the multiconfessional nature BJP. Special attention is given to the motives that induce a significant minority of Muslims to vote for the party, many of whose leaders at various times were noted for Islamophobic statements. The case of cooperation between BJP and Indian Shi'a community is being considered separately. The final part of the article is devoted to the situation after 2014 Indian general election. There is a number of issues that directly affect the interests of the Muslim community and require a reaction from Muslims within BJP – the abolition of the special status of Jammu and Kashmir, The Citizenship (Amendment) Act, 2019 and the decision on the Ayodhya dispute. The conclusion is dedicated to the prospects of the relations between Indian Muslims and the ruling party.

Key words: Islam in India, Muslim community in India, political representation of Muslims, electoral geography, Hindu nationalism, religious minorities. (+индийский национализм, религиозные меньшинства).

Илья В. СПЕКТОР,

Cand. Sci. (Hist.), junior researcher, Department of South Asian History,
Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University
(11, bld. 1, Mohovaya Str., Moscow, 125009, Russian Federation).
E-mail: spektorilya93@gmail.com



ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-77-88



Р. Г. Батров

Московский исламский институт, г. Москва;
Центр исламоведческих исследований АН РТ, г. Казань

«ПРЕКРАСНЫЙ ПРИМЕР»: О БОГОСЛОВСКОМ ТОЛКОВАНИИ АЙАТА 21 СУРЫ «СОЮЗНИКИ» В РАМКАХ КЛАССИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ СУННИТСКОГО ТАФСИРА

БАТРОВ Рустам Гаярович —

руководитель Центра изучения наследия Абу-Ханифы.

Московский исламский институт

(109382, Россия, Москва, ул. Кирова, д. 12);

науч. сотр. Центр исламоведческих исследований

Академии наук Республики Татарстан

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

E-mail: sabrustam@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается толкование айата 21 суры 33, который является ключевым в мусульманской полемике между кораноцентристами и хадисоцентристами. Данный коранический стих активно используется современными представителями второго лагеря для обоснования принципа Сунны в исламе как второго источника мусульманского права и вероучения. В статье содержится анализ богословских толкований, представленных в основном корпусе суннитских тафсиров, и предпринимается попытка реконструирования исконно суннитского понимания данного стиха в контексте классической традиции тафсира в суннизме. Отдельно выделяются мнения ранних экзегетов ислама и авторов ханафитской традиции.

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

Для цитирования: *Батров Р. Г.* «Прекрасный пример»: о богословском толковании айата 21 суры 33 в рамках классической традиции суннитского тафсира // *Ислам в современном мире.* 2021; 1: 77–88;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-77-88

Статья поступила в редакцию: 01.12.2020

Статья принята к публикации: 14.02.2021

Одним из часто цитируемых хадисоцентристами айатов, используемых ими в контексте обоснования принципа Сунны, является следующий стих Корана: **«В Посланнике Аллаха был прекрасный пример для вас, для тех, кто надеется на Аллаха и Последний день и премного поминает Аллаха»** (Коран, 33: 21)¹. Предполагается, что, если Пророк выступает в качестве примера для мусульман, следовательно, в данном тезисе постулируется принцип Сунны в исламе.

Рассматриваемый аят — часть отдельного смыслового фрагмента суры «Союзники» («Ал-Ахзаб») 9–27², повествующего, согласно общему мнению суннитских муфассиров, о событиях пятого года хиджры. В исламской истории данный эпизод известен как «Поход союзников», или «Битва у рва». В месяц шаввал пятого года хиджры войско мекканских язычников, подкрепленное союзными племенами, выступило на штурм Медины, где после переселения обосновалась первая мусульманская община во главе с Пророком. Путь наступающему войску преградил защитный ров, вынудивший противников мусульман увязнуть в осаде и в конце концов снять ее³.

Численность армии «союзников» многократно превосходила число мусульман, что грозило общине верующих поражением. Обстановку накалило вероломство мединских курайзитов, с которыми у мусульман был мирный договор и которые в этом противостоянии поддержали язычников, поставив умму в еще более трудное положение. В данной, казалось бы безнадежной и безысходной, ситуации верующих ждало еще одно предательство — на этот раз со стороны малOVERОВ (мунафиКОВ), испугавшихся жестокой расправы, которой грозили войска «союзников», и потому отказавших мусульманам в помощи при

¹ Священный Коран с комментариями на русском языке / Фонд имени имама Абу-Ханифы; [в пер., с коммент. Абдуллы Юсуфа Али]. Н. Новгород.: ИД «Медина», 2007. С. 1065.

² См., напр., ас-Са'лаби.

³ См. Подробнее: *Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада. М.: «Ладомир». С. 590–608.

подготовке к сражению. При этом сам Пророк разделял все трудности осады вместе с другими защитниками города и лично принимал участие в укреплении оборонительных сооружений и в первую очередь в рытье защитного рва.

Таков исторический контекст событий, отраженных в айтах 9–27 суры 33, в том числе и в рассматриваемом стихе 21, говорящем, что **«В Посланнике Аллаха был прекрасный пример для вас...»**. На него обращают внимание все мусульманские экзегеты первого тысячелетия хиджры, за исключением одного¹, рассматривающие данный фрагмент Корана.

Основное толкование

На основании вышеизложенного, суннитские комментаторы Корана в качестве главного, и часто единственного, толкования айата 21 суры 33 предлагают то, что Пророк был примером силы духа и стойкости в сражении. На это значение айата в той или иной формулировке прямо указывают двадцать три экзегета² из тридцати одного, составивших отдельный комментарий к данному стиху³. Пятеро толкователей⁴, в том числе два автора «Матерей тафсиров» и два ханафитских муфассира, вспоминают при этом арабскую поговорку, которая, по их мнению, удачно подходит для описания стойкого характера Пророка: «В яйце пуд⁵ железа».

Некоторые муфассиры выделяют вследствие этого две смысловые вариации. Во-первых, Пророк был для верующих примером терпения и стойкости, так же как и в Битве при Ухуде, в которой умма потерпела поражение, а сам Пророк был ранен, при этом большим ударом для него была утрата дяди по отцовской линии — Хамзы, погибшего в бою. На достойное поведение Пророка в этом тяжелом сражении указывают одиннадцать экзегетов⁶. Во-вторых, Пророк и в этот раз разделял все

¹ Имеется в виду ас-Саджистани. Также отсылки к событиям Битвы у рва нет и в тафсирах Ибн 'Урфы и Суфйана ас-Саури, которые данный фрагмент вообще не рассматривают. Правда, Суфйан ас-Саури дает короткий комментарий к айату 16 суры 33, но в целом содержание айатов 9–27 этой суры оставляет без рассмотрения.

² Ат-Табари, аз-Замахшари, ал-Куртуби, ал-Байдави, Ибн Касир, Джалалайн; Мукатил, ат-Табарани, ал-Маварди, ал-Багави, Ибн ал-Джаузи, Ибн Абдассалам, ар-Расани, ал-Хазин, Абу Хайан, ас-Са'алаби, Ибн Джузайи, ал-Фирузабади, ас-Суйути, Хашийат ал-Джалалайн; ас-Самарканди, ан-Насафи, Абу ас-Су'уд.

³ Айат 21 суры 33 оставили без рассмотрения: Муджахид, Суфйан ас-Саури, ас-Сан'ани, ан-Насаи, Ибн Абу Замнин, ан-Найсабури (не приводит толкования, а только другие изводы/кирааты айата), Ибн 'Урфа.

⁴ Аз-Замахшари, ал-Байдави; ан-Насафи, Абу ас-Су'уд; ар-Расани.

⁵ Букв.: «Двадцать маннов». Манн — мера веса, равная 2 ратлям (1 ратль = 450 гр.)

⁶ Ал-Куртуби; Мукатил, ас-Са'алаби, ал-Маварди, ал-Багави, Ибн ал-Джаузи, Ибн Абдассалам, ар-Расани, ал-Хазин, Абу Хайан; ас-Самарканди.

тяготы военного положения наряду с другими верующими и личным примером вдохновлял своих сподвижников.

Примечательно, что первые экзегеты Корана, оставив достаточное число комментариев о различных эпизодах фрагмента 9–27 суры 33, в отношении айата 21 высказывались нечасто. Вместе с тем фиксируется, что ас-Судди комментирует эту часть в контексте «примера во время сражения»¹, что и стало основным значением данного айата в суннитской традиции тафсира. Ибн Умар трактует данный фрагмент как акт стойкого перенесения Пророком голода, постигшего мусульман, заточенных в осажденном городе². А Йазид ибн Марван интерпретирует данный пассаж в том смысле, что участникам Битвы у рва не стоило сомневаться в Пророке, но надлежало держаться подле него³. Некоторые авторы, не уточняя имен ранних авторитетов тафсира, приводят схожие суждения, объясняющие «пример Пророка» также в контексте описанных военных событий⁴.

Адресаты айата

Помня о тяжелом положении мусульман во время осады и проявленном малодушии маловеров (*мунафиков*), авторы тафсиров указывают, что адресатами данного айата могут быть как те, так и другие⁵. Ал-Куртуби говорит об этом разногласии так: «Есть два разных мнения относительно того, кто подразумевается в этом обращении. Мнение первое: лицемеры (*мунафикун*), ибо здесь продолжается предшествующее обращение к ним [т. е. айаты 18–20]. Мнение второе: мусульмане (*муминун*), в силу [последующих] Божьих слов: “...для тех, кто надеется на Аллаха и Последний день и премного поминает Аллаха” (Коран, 33: 21)»⁶.

Айаты, предшествующие 21-му и приводящиеся толкователями в качестве доказательной базы в пользу версии мунафиков как его адресатов, звучат следующим образом: **«Аллах знает тех из вас, которые отвращают людей от участия в войне, и тех, которые говорят своим братьям: “Идите к нам!” Они принимают в войне ничтожное участие, поскольку они скупы по отношению к вам. Когда ими овладевает страх, ты видишь, как они смотрят на тебя. Их глаза вращаются, словно у того, кто теряет сознание перед смертью. Когда**

¹ Ал-Маварди, ас-Суйути.

² Ас-Суйути.

³ Ат-Табари.

⁴ Ат-Табари (*ахл ат-та’вил*), ас-Са’алаби, ар-Расани (*ал-муфассирун*).

⁵ Напр., см.: ал-Матуриди.

⁶ Ал-Куртуби.

же страх проходит, они обижают вас острыми языками, скупясь на добро. Они не уверовали, и Аллах сделал тщетными их деяния. Это для Аллаха было легко. Они полагают, что союзники не ушли. Если бы союзники пришли, то они захотели бы кочевать среди бедуинов и расспрашивать о вас. Будь они вместе с вами, то они бы не сражались, разве что немного»¹ (Коран, 33: 18–20).

Таким образом, если рассматривать аят 21 как продолжение данных слов, то из них следует, что верно первое мнение, озвученное ал-Куртуби: Пророк являлся примером для мунафиков — маловеров, лицемеров, немусульман.

Также стоит учитывать, что, как правило, муфассиры стараются не называть адресатов данного аята именно мунафиками (в смысле лицемерами)², поскольку речь идет о людях из общины Пророка. Избегание данного термина происходит в связи с тем, что согласно исламской традиции лицемеры считаются еще менее достойными людьми, чем неверные, поскольку последние, в отличие от мунафиков, не вводили в заблуждение других мусульман, обманом выдавая себя за их единоверцев. Существует два способа, при помощи которых толкователи уходят от данной проблемы. Первый — включение мунафиков в число адресатов аята наряду с другими³, что позволяет «растворять» их в общей массе людей. Второй способ — сглаживание острых углов, т. е. выбор для их обозначения более нейтральных характеристик. Так, например, поступали ар-Рази и ал-Куртуби, отмечая, что аят 21 — «это укор Бога уклонившимся от Божьего Посланника и войска мусульман в Медине»⁴.

В связи со всем вышесказанным, нельзя также не упомянуть о том, что некоторые муфассиры вообще не вступают в дискуссию на тему адресатов аята 21, они воздерживаются от какого-либо мнения по данному вопросу и оставляют его открытым.

Другие интерпретации

Вследствие этого допустимо поставить вопрос о возможности рассмотрения аята 21 суры 33, обозначившего Пророка как «прекрасный пример», вне контекста событий пятого года хиджры. Другими словами, допустимо ли будет оставить в стороне военный подтекст данного эпитета и распространить смысл аята на повседневную жизнь

¹ Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями. С. 1064–1065.

² Абу-Хайан.

³ Ал-Бакка'и.

⁴ Ар-Рази, см. также: ал-Куртуби.

мусульман? Среди муфассиров, которые, как уже было отмечено, все, кроме одного, указали на исторический контекст коранического фрагмента, включающего в себя и аят 21, только шестеро¹ интерпретировали его без привязки к данному контексту. Во всех этих случаях они дали, как правило, просто общеязыковое толкование слова 'усва («пример»), без детализации и без отсылки его значения к Сунне.

Вместе с тем само слово *сунна* при интерпретации айата упоминают шестеро толкователей, ни один из которых не является автором «Матерей тафсиров». При этом трое² из них используют его в общелек-сическом значении в такой фразе, как «благой обычай» (*сунна хасана, салиха*)³, которая в значении слова 'усва из айата 21 в одном случае⁴ подкрепляется ссылкой на Ибн Аббаса. Во всех трех случаях «благая сунна» относится к достойному поведению Пророка во время военного положения.

Оставшиеся трое⁵ из шести упомянутых комментаторов, среди которых нет ни одного ханафита, используют слово *сунна* в узком, религиозно-правовом, его значении, при этом не делая его глубокого анализа и упоминая лишь вскользь. Однако характерно, что эти толкователи обозначают Сунну как возможное (и при том не главное) значение слов Всевышнего «**В Посланнике Аллаха был прекрасный пример для вас...**». В дополнение представляется возможным отметить, что ал-Матуриди, давая третье возможное толкование слову 'усва, использует глагол *санна*, являющийся однокоренным со словом *сунна*. Ал-Матуриди интерпретирует смысл айата 21 так: «Был дан для вас пример в верующих, с которыми вы сравниваетесь⁶, если последуете тому, что Посланник Божий предписал (*шарра'а*) вам и установил (*санна*)»⁷, то есть, вероятно, таким образом, делая адресатами айата неверующих, которым пример ('усва) дается не в лице Пророка, а через его последователей.

Также существует интерпретация айата в некотором смысле в привычном для современных хадисоцентристов ключе, автором которой является Ибн Касир. Избегая использования термина *сунна*, он пишет: «Этот аят — великая основа для того, чтобы брать пример с Пророка в его словах, делах и состояниях, поэтому Бог повелел брать с него пример во время похода союзников в терпении, выдержке, хладнокровии

¹ Ас-Саджистани, Ибн Атийа, Ибн Джузайй, ал-Халаби, ас-Са'лаби, Ибн Адил.

² Ал-Фирузабади; ас-Самарканди, ал-Матуриди.

³ В исламской традиции, вслед за известным хадисом, словосочетание «благая сунна/обычай» используется для обозначения всякой доброй традиции, которую может инициировать любой человек, а не только Пророк.

⁴ Ал-Матуриди.

⁵ Ас-Са'алаби, ал-Багави, ал-Хазин.

⁶ Ал-Матуриди возводит этимологию слова 'усва к *истива*'/равность.

⁷ Ал-Матуриди

и самоотдаче»¹. Необходимо подчеркнуть, что подобное толкование (особенно это характерно для первой части данной фразы), распространяющее пример Пророка на повседневную жизнь мусульман, представляет собой единственное исключение для традиции суннитского тафсира. Ни у одного другого из авторов рассмотренных общепризнанных тафсиров первого тысячелетия хиджры подобных трактовок айата 21 не было.

Стоит отметить, что ал-Матуриди допускает вынесение смысла айата вообще за пределы пророческой миссии Мухаммада. Он пишет: «**В Посланнике Аллаха был прекрасный пример для вас...**» еще до того, как он был явлен вам Посланником и получил Откровение, ибо вы знали о его благонравии, достоинстве, благородстве и надежности. Так почему же вы не следуете ему после того, как он стал Пророком?»²

Характер нормативности айата

Некоторые комментаторы, в частности ал-Куртуби, задаются вопросом о том, стоит ли расценивать айат 21 суры 33 как императив, строго предписывающий брать пример с Пророка, или же он содержит в себе лишь соответствующую рекомендацию верующим. Упомянутый экзегет обозначает эту проблему так: «Есть два разных мнения относительно того, что значит брать пример с Пророка: обязательное (*'иджаб*) или желаемое (*истихбаб*). Мнение первое: обязательное, ставшее следствием желаемого. Мнение второе: желаемое, ставшее следствием обязательного»³.

Подробный комментарий на эту тему дал ханафитский муфассир ал-Джассас, тафсир⁴ которого как раз и посвящен нормативным значениям коранического текста. В своем толковании айата 21 он пишет: «Строй (*захир*) данного айата предполагает желательность (*надб*) без обязательности (*'иджаб*), ибо Всевышним использовано слово *ла-кум/* “для вас”. Аналогично этому говорят: “Ты можешь помолиться (*ла-ка ан тусалли*)” или: “Ты можешь раздать милостыню (*ла-ка 'ан тасаддака*)”. В данной [языковой форме] нет указания на обязательность (*вуджуб*). Строй языка здесь указывает, что человек может как сделать это, так и оставить оное. Айат указывал бы на обязательность, если бы Бог сказал: “Вам надлежит (*'алай-кум*) брать пример с Пророка»⁵.

В продолжение рассмотрения данной проблемы ал-Джассас пишет: «Правильно (*сахих*) считать, что в айате нет указания на обязательность, напротив, он указывает лишь на желательность, которая здесь

¹ Ибн Касир.

² Там же.

³ Ал-Куртуби.

⁴ «Законоположения (*'ахкам*) Корана».

⁵ Ал-Джассас.

более очевидна по причине, уже отмеченной нами. При этом известно, что приказ указывает на обязательность деяний Пророка, а брать пример с него означает делать ровно то, что делал он. Однако когда мы не следуем Пророку с точки зрения оценки степени обязательности (*'у'тикад*) деяния и его смысла, то это, стало быть, не есть брать пример с него. Разве непонятно, что когда Пророк делает что-то желательное, а мы совершаем это как обязательное, то мы уже не берем с него пример! И когда Пророк совершает какое-либо деяние, то нам нельзя совершать его, будучи убежденными в обязательности оно, до тех пор, пока мы не узнаем, что данное деяние было построено на этом. А когда мы узнали, что данное деяние Пророка строится на обязательности, то нам уже надлежит его исполнять в силу этого, но не в силу данного айата, в коем нет указания на обязательность, т. е. в силу того, что следовать Пророку Бог повелел нам вне этого айата»¹.

Из вышеизложенного следует вывод, что ориентация на пример Пророка не является обязанностью мусульман, по крайней мере данный призыв не содержится в айате 21 суры 33.

Итак, истолкование слов «**В Посланике Аллаха был прекрасный пример для вас...**» в хадисоцентристском ключе, т. е. в смысле предписания следовать Сунне, не соответствует суннитской традиции классического тафсира. Большинство муфассиров, утверждало, что в данном фрагменте речь идет о явлении примера крепости духа и стойкости Пророком в ходе военных действий. Также вполне вероятно, что рассматриваемый айат вообще не был обращен к мусульманам, и не исключено, что он даже не касается пророческого периода в жизни Мухаммада. Этот тезис подкрепляется грамматическим разбором айата, который показал отсутствие указаний на то, что следовать примеру Пророка — религиозная обязанность мусульман. Такова вкратце позиция по данному вопросу общепризнанных муфассиров из числа *ахл ас-сунна ва ал-джамаа*.

Литература и источники

Священный Коран с комментариями на русском языке / Фонд имени имама Абу-Ханифы; [в пер., с коммент. Абдуллы Юсуфа Али]. Н. Новгород.: ИД «Медина», 2007. 1741 с.

Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. М.: «Ладомир», 2009. 1061 с.

¹ Ал-Джассас.

Список использованных тафсиров

«Матери тафсиров»:

Ат-Табари (ум. 310 х.). *Ал-джами' ал-байан фи тафсир ал-Кур'ан.*
 Аз-Замахшари (ум. 538 х.). *Тафсир ал-кашишаф.*
 Фахраддин ар-Рази (ум. 606 х.). *Мафатих ал-гайб. Ат-тафсир ал-кабир.*
 Ал-Куртуби (ум. 671 х.). *Ал-джами' ли ахкам ал-Кур'ан.*
 Ал-Байдави (ум. 685 х.). *Анвар ат-танзил ва асрар ат-та'вил.*
 Ибн Касир (ум. 774 х.). *Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим.*
 Джалалайн (ал-Махалли ум. 864 х., ас-Суйути (ум. 911 х.)). *Тафсир ал-Джалалайн.*

Тафсиры ханафитских авторов:

Абу Лайс ас-Самарканди (ум. 375 х.). *Бахр ал-'улум.*
 Абдаллах ибн Ахмад ан-Насафи (710 х.). *Мадарик ат-танзил ва хака'ик ат-та'вил.*
 Абу Мансур ал-Матуриди (ум. 333 х.). *Та'вилат ахл ас-сунна.*
 Ал-Джассас Ахмад ибн Али ар-Рази (ум. 370 х.). *Ахкам ал-Кур'ан.*

Прочие канонические тафсиры суннизма:

Муджахид ибн Джабар ал-Махзуми (ум. 104 х.). *Тафсир Муджахид.*
 Мукатил ибн Сулейман (ум. 150 х.). *Тафсир Мукатил ибн Сулейман.*
 Суфйан ас-Саури (ум. 161 х.). *Тафсир Суфйан ас-Саури.*
 Хаммам ас-Сан'ани (ум. 211 х.). *Тафсир 'Абдарраззак Хаммам Мусаввир.*
 Ан-Наса'и (ум. 303 х.). *Тафсир ан-Наса'и.*
 Китаб Аби Бакр ас-Саджистани (ум. 330 х.). *Нузхат ал-кулуб.*
 Ат-Табарани (ум. 360 х.). *Ат-тафсир ал-кабир.*
 Ибн Абу Замнин (ум. 399 х.). *Тафсир ал-Кур'ан ал-'азиз.*
 Ахмад ас-Са'лаби (ум. 427 х.). *Ал-кашф ва ал-байан 'ан тафсир ал-Кур'ан.*
 Ал-Маварди (ум. 450 х.). *Ан-нукат ва ал-'уйун.*
 Абу Мухаммад ал-Багави (ум. 516 х.). *Ма'алим ат-танзил.*
 Ибн Атийа (ум. 546 х.). *Ал-мухаррар ал-ваджиз фи тафсир ал-китаб ал-'азиз.*
 Ибн ал-Джаузи (ум. 597 х.). *Зад ал-масир фи 'илм ат-тафсир.*
 Ибн Абдассалам (ум. 660 х.). *Тафсир ал-Кур'ан.*
 'Иззуддин 'Абдарраззак ар-Расани ал-'Азиз ал-Ханбали (ум. 661 х.).
Румуз ал-кунуз фи тафсир ал-китаб ал-'азиз.
 Ал-Хазин (ум. 725 х.). *Лубаб ат-та'вил фи ма'ани ат-танзил.*
 Ал-Хаким ан-Найсабури (ум. 728 х.). *Гара'иб ал-Кур'ан фи рага'иб ал-фуркан.*
 Ибн Джузайй ал-Калби ал-Гарнати (ум. 741 х.). *Ат-тасхил ли 'улум ат-танзил.*

Абу Хайан (ум. 754 х.). *Ал-бахр ал-мухит*.
 Ас-Самин ал-Халаби (ум. 756 х.). *Ад-дурр ал-масун*.
 Ибн 'Урфа (ум. 803 х.). *Ат-тафсир*.
 Ал-Фирузабади (ум. 817 х.). *Тафсир ал-Кур'ан*.
 Ас-Са'алаби (ум. 875 х.). *Ал-джавахир ал-хисан фи тафсир ал-Кур'ан*.
 Ибн Адил (ум. 880 х.). *Ал-лубаб фи ал-'улум ал-киتاب*.
 Ал-Бакка'и (ум. 885 х.). *Назм ад-дурар фи танасуб ал-айат ва ас-сувар*.
 Ас-Суйути (ум. 991 х.). *Ад-дурр ал-мансур фи ат-тафсир би ал-ма'сур*.

List of the Used Tafsirs

“Mothers of Tafsirs”:

Al-Tabari. *Al-Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*.
 Al-Zamahshari. *Tafsir al-Kashshaf*.
 Fahraddin Al-Razi. *Mafatih al-gha'ib. Al-tafsir al-kabir*.
 Al-Qurtubi. *Al-jami' li ahkam al-Qur'an*.
 Al-Baidavi. *Anwar al-tanzil va asrar al-ta'wil*.
 Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur'an al-'azim*.
 Jalalain (al-Mahalli, al-Suyuti). *Tafsir al-Jalalain*.

Hanafite Tafsirs:

Abu Lais as-Samarqandi. *Bahr al-'Ulum*.
 Abdullah Ibn Ahmad al-Nasafi. *Madarik al-tanzil va haqa'iq al-ta'vil*.
 Abu al-Sa'ud. *Irshad al-'aql al-salim ila mazaia al-kitab al-karim*.
 Abu Mansur Al-Maturidi. *Ta'wilat 'ahl al-sunna*.
 Al-Jassas Ahmad ibn 'Ali al-Razi. *'Ahkam al-Qur'an*.

Other Sunnite Tafsirs:

Mujahid Ibn Jabbar al-Mahzumi. *Tafsir Mujahid*.
 Muqatil Ibn Sulaiman. *Tafsir Muqatil Ibn Sulaiman*.
 Sufiyan al-Sauri. *Tafsir Sufyan al-Sauri*.
 Hammam al-San'ani. *Tafsir 'Abd al-Razzaq Hammam Musawwir*.
 Al-Nasai. *Tafsir al-Nasai*.
 Kitab Abu Bakr al-Sajistani. *Nuzhat al-qulub*.
 Al-Tabarani. *Al-tafsir al-kabir*.
 Ibn Abu Zamnin. *Tafsir al-Qur'an al-'aziz*.
 Ahmad al-Sal'abi. *Al-kashf va al-baian 'an tafsir al-Qur'an*.
 Al-Mavardi. *Al-nuqat va al-'uyun*.
 Abu Muhammad al-Bagawi. *Ma'alim al-tanzil*.
 Ibn 'Atiya. *Al-muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz*.
 Ibn al-Jawzi. *Zad al-masir fi 'ilm at-tafsir*.
 Ibn 'Abd al-Salam. *Tafsir al-Qur'an*.

- ‘Izz al-Din Abd al-Razzaq al-Rasani al-Aziz al-Hanbali. *Rumuz al-kunuz fi tafsir al-kitab al-‘aziz*.
Al-Hazin. *Lubab al-ta’wil fi ma’ani al-tanzil*.
Al-Hakim an-Naisaburi. *Ghara’ib al-Qur’an fi ragha’ib al-furqan*.
Ibn Juzai al-Qalbi al-Gharnati. *Al-taskhil li ‘ulum al-tanzil*.
Abu Hayyan. *Al-bahr al-muhit*.
As-Samin al-Halabi. *Al-durr al-masun*.
Ibn ‘Urfa. *Al-tafsir*.
Al-Firuzabadi. *Tafsir al-Qur’an*.
Al-Sa‘alabi. *Al-Jawahir al-hisan fi tafsir al-Qur’an*.
Ibn ‘Adil. *Al-lubab fi al-‘ulum al-kitab*.
Al-Baqqa’i. *Nazm al-durar fi tanasub al-ayat va al-suwar*.
Al-Suyuti. *Al-durr al-mansur fi al-tafsir bi al-marthur*.

**«A GOOD EXAMPLE»:
ON THE THEOLOGICAL INTERPRETATION
OF THE VERSE 21 OF SURAH
AL-AHZAB IN CLASSICAL
SUNNITE TAFSIR TRADITION**

Abstract. The paper deals with the interpretation of the Qur'anic verse 21 of surah Al-Ahzab, which represents the key point of controversies between Qur'an-focused and hadith-focused theologians. Hadithocentric theologians constantly use this Qur'anic ayah, in order to justify Sunnah as the second source of the Muslim law and doctrine. The goal of paper is, first, to examine theological interpretations, presented in the main corpse of Sunnite tafsirs; second, to reconstruct as true as possible the understanding of these verses in the context of the classical Sunnite tradition. The opinions of early Islamic interpreters and Hanafite authors are considered in separate way.

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

Rustam G. BATROV,

director of the Centre for the Study of the Abu Hanifa Heritage, Moscow Islamic Institute (Kirov Lane, 12, Moscow, 109382, Russian Federation); researcher, Centre of Islamology, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (36A, Levobulachnaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420012, Russian Federation).
E-mail: sabrustam@mail.ru



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-89-100



А. Н. Юзеев

Казанский филиал Российского государственного университета правосудия,
г. Казань

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ ВАФИЙАТ АЛ-'АСЛАФ... Ш. МАРДЖАНИ КАК ПАМЯТНИК АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

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. Рукописный семитомный труд *Вафийат ал-'аслаф* Шихабалдина Марджани — это энциклопедический словарь, содержащий сведения об известных общественно-политических деятелях мусульманского Востока VII–XIX вв., а именно — биографии 6057 ученых, писателей, философов, сановников, правителей и пр. Сам теолог считал *Вафийат ал-'аслаф* одним из своих главных произведений. Это компилятивное сочинение, оригинальность которого определяют материалы, до этого не введенные в научный оборот, относящиеся к Поволжско-Уральскому региону, Средней Азии, Кавказу, Крыму — тюркскому миру периода XVII–XIX вв. Для словаря характерны творческая переработка богатого материала духовной культуры народов Востока, авторская оценка тех или иных исторических фактов и событий. Работа над *Вафийат ал-'аслаф* показала, что Марджани — не только высокообразованный теолог, но и эрудированный и талантливый ученый-просветитель. Ценность энциклопедии состоит и в том, что в отборе исторических личностей, в освещении их жизни и деятельности, в оценках явлений культуры Востока, в раскрытии ее содержания отразилась суть мировоззрения теолога-просветителя Ш. Марджани.

Ключевые слова: рукописный труд, энциклопедический словарь, известные деятели мусульманского Востока, культура народов Ближнего и Среднего Востока, Поволжья и Приуралья, Кавказа и Причерноморья.

Для цитирования: Юзеев А. Н. Энциклопедический словарь «Вафийат ал-'аслаф...» Ш. Марджани как памятник арабо-мусульманской культуры // Ислам в современном мире, 2021; 1: 89–100;

DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-1-89-100

Статья поступила в редакцию: 28.11.2020

Статья принята к публикации: 14.02.2021

Вафийат ал-'аслаф ва тахийат ал-'ахлаф («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам») — рукописный труд на арабском языке татарского теолога и мыслителя Шихабалдина Марджани (1818–1889), над которым он работал на протяжении всей своей жизни. Сочинение структурно напоминает *Китаб ал-'ибар ва диван ал-мубтада ва-л-хабр фи 'айам ал-'араб ва-л-'аджам ва-л-барбар ва ман 'асарахум мин зави ас-султан ал-акбар* («Введение к книге поучительных примеров и дивану сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров») Ибн Халдуна (1332–1406) — известного арабского мыслителя. Но это лишь внешнее сходство. Эти труды различны как по композиции построения (Ибн Халдун расположил тома по династиям), так и по содержанию материала.

Марджани был первым в России ученым, кто взялся за составление энциклопедического словаря об известных деятелях Востока. Он сознавал необходимость такого рода исследований для дальнейшего развития истории татарской науки и российского востоковедения в целом, для углубления знаний народов друг о друге, считая эту работу делом всей своей жизни, одной из главных задач научной деятельности. Марджани обращается к огромному количеству артефактов и документов разных времен — старинным монетам, ярлыкам, устным и письменным преданиям, надписям на надгробных камнях, — черпая материалы для энциклопедии из арабских, персидских, тюркских, частично русских источников. На некоторые из них ученый ссылается в своем труде. Это сочинения известных историков и доксографов: *Китаб ал-милал ва-н-нихал* («Книга о религиях и сектах») аш-Шахрастани (ум. 548/1153), *Му'джам ал-булдан* («Словарь стран») Йакута ал-Хамави (1179–1229), *Вафайат ал-'айун* («Некрологи знаменитых людей») Ибн Халликана (1211–1282), уже упомянутое нами

Китаб ал-ибар ва диван ал-мубтада ва-л-хабр фи айам ал-араб ва-л-аджам ва-л-барбар ва ман асарахум мин зави ас-султан ал-акбар («Введение к книге поучительных примеров и дивану сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров») Ибн Халдуна, *Ас-сулук* («Этика») Таки ад-дина ал-Макризи (1364–1442), *Ад-дурар ал-камина фи 'айун ал-ми'а ас-самина* («Скрытый жемчуг о знатных людях 800/1398 года») Ибн Хаджара ал-Аскалани (ум. 1448/49); «Руководство к русской истории», «Энциклопедический лексикон» и многие другие.

В 1915 г. историк Г. Губайдуллин отмечал, что существовало несколько копий *Вафийат ал-'аслаф*, которые переписывались и ходили по рукам¹. В настоящее время науке известен лишь один экземпляр рукописных томов, который попал в библиотеку им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета вместе с книгами Г. Баруди (1857–1921), признанного татарского общественного и религиозного деятеля. Следует отметить, что части *Вафийат ал-'аслаф* дошли и до арабского мира. Об этом писал ученый-филолог из Бейрута Джабр Даумат, который, ознакомившись с *Вафийат ал-'аслаф*, сравнил эту книгу с аналогичными произведениями ученых Египта, Сирии и Ирака². На наш взгляд, Джабр Даумат имел в виду *Мунтаб ал-вафайат* («Избранное из Подробного»), небольшую выборку из *Вафийат ал-'аслаф* — всего 22 страницы, опубликованную в 1879 году в типографии Казанского университета.

Ныне семь рукописных томов (седьмой том — дубликат шестого) по-прежнему хранятся в Библиотеке им. Н. И. Лобачевского под шифром № 609–615, т. 1460. Основные части труда имеют вид словаря, называемого *вафийат*, в котором биографии известных людей располагаются по годам их смерти, а внутри годов — в алфавитном порядке. Такой метод построения энциклопедических словарей издавна существовал на мусульманском Востоке (жанр *табакат* — биографий). Примером может служить труд арабского историка и биографа XIII в. Салах ад-дина ас-Сафади (1296/97–1363), который называется *Ал-вафи би-л-вафайат* («Полное о некрологах») и *Вафайат ал-'айун* («Некрологи знаменитых людей») историка и биографа XIII в. Ибн Халликана.

Рукопись *Вафийат ал-'аслаф* не имеет титульного листа и колофона, из которых можно было бы узнать имя автора или переписчика, дату составления словаря или переписки. Текст *Вафийат ал-'аслаф* начинается с листа «19а» первого тома (на листах 4а–14б — приведен текст другого сочинения; 15–18 — пустые листы), с изложения биографии первого праведного халифа Абу Бакра (ок. 568–634).

¹ Марджани. Казан, 1915. Б. 334.

² Марджани. Казан, 1915. Б. 413–414.

Все листы томов рукописи без пагинации, с кустодами. Бумага фабричная, белая с желтизной. Фабричные знаки бумаги — № 5, № 6, № 6½ видны отчетливо — Фабрика Демидова № 5; Фабрика Сергеева № 6; Фабрика Платунова № 6½.

Во всех томах размер листа стандартный — 16,5x20,5 см. Размер текста по томам разный: I–V тома — 16,5x10,5 см.; в VI томе — такой же размер, но в отдельных случаях с небольшими отклонениями от него; VII том — 17,5x10,5 и 17x11 см. В I–V томах на листе 21 строка; в VI–VII томах — 19 строк.

Объем томов разный: I том — Л.19а-353б; II том — Л. 3а — 574б; III том — Л. 3а-514 б; IV том — Л.3а-372 б; V том — Л. 3а-242 а; VI том — Л. 2б-288б; VII том — Л. 1б-285б.

Первые пять томов и большая часть шестого тома написаны одной рукой, почерком *каллиграфический та'лик*. Оставшаяся часть шестого тома и седьмой написаны разборчивым почерком *наسخ*, различаются три-четыре руки. Седьмой том, являющийся дубликатом шестого, переписан двумя каллиграфами. В седьмом томе переписчики не выделяли, как в предыдущих шести, ни наступление каждого следующего года хиджры, ни начало новой биографии. В седьмом томе на три страницы больше, чем в шестом.

Чернила по тексту в основном черные. Красными чернилами и более крупно в каждой биографии написаны названия сочинений. В начале III, VI, VII томов черными чернилами над текстом начертана *басмала*. Красными чернилами выделен каждый последующий год хиджры; над каждой биографией поставлена *мадда* (небольшая волнистая черта), в последних томах — черными чернилами. Красными чернилами и более крупно выделено начало биографии скончавшегося халифа, сообщение о присяге новому халифу, а также каждый следующий год правления халифов и османских султанов. На полях рукописи первых томов красными чернилами (в последних томах черными) написаны в кратком виде имена наиболее знаменитых мусульманских ученых. Но это выделение по всем томам не выдержано.

Переплет — европейский: картон, обтянутый блекло-бордовой тканью, по углам тесненный, корешок из коричневой кожи. Все листы без повреждений, в комплекте; во втором томе переплет с одной стороны оторван от корешка, шестой том потрепан.

По тексту сочинения комментирующих пометок нет. На полях рукописи иногда написаны фрагменты текстов, мысли автора, по-видимому, дополнительные сведения, обнаруженные после того, как биография была написана.

В конце шестого тома на месте колофона по-персидски приведены: дата — 1304 г. х. и имя — «Это нижайший раб [Аллаха] 'Абу 'Усман б. 'Абдаррафи' аш-Шибкави», которые можно рассматривать как дату

завершения переписки и имя переписчика. Полное имя переписчика Абу ‘Усман Бурхан ад-дин б. ‘Абд ар-Рафия аш-Шибкави — ученик Марджани, который издал *Мукаддиму*, *Мунтахаб ал-вафи‘а* и *Ал-фаваид ал-мухимма*. Аш-Шибкави заменял Марджани в качестве имама-хатиба во время его паломничества в Мекку.

Вафийат ал-‘аслаф охватывает период с VII по XIX в. — 11–1304/633–1887 гг. (с года смерти пророка Мухаммада и заканчивается временем, когда жил Марджани). Тома включают 6057 биографий ученых, писателей, философов и общественно-политических деятелей Востока VII–XIX вв.

В качестве примера приведем отрывок из биографии известного мутакаллима ал-Матуриди (ум. 43/942 г.).

Т. 2. Л. 395б, 396а

«Наступил 332/942/43 год. В этот год в Самарканде умер:

Абу-л-Мансур Мухаммад б. Мухаммад б. Махмуд б... ас-Самарканди **ал-Матуриди** ал-Ханафи ал-Факих [Факих]. Да помилует его Аллах. Похоронен на кладбище Шакир-Дизах.

Он один из величайших ханафитов и имамов Мавераннахра, передовой человек своего времени, автор многочисленных сочинений в различных науках. Он придерживался мазхаба Абу Ханифы, в догматике — Абу Джа‘фара ат-Тахави. Ханафиты Мавераннахра следовали ему в вопросах основ вероучения. Он не внес ничего нового [сочинением] *Макала* [«Учение»] и нет положения, которое бы он выдвинул самостоятельно. Он не из первых мутакаллимов, которые придерживались сунны и мнения общины.

Действительно, он следовал традициям благочестивых предков из асхабов и табиев [последователей асхабов]. Он выносил решения согласно убеждениям имама Абу Ханифы и предшествующих асхабов, пространно излагая и разъясняя. Он был большим знатоком в тафсире, хадисах, фикхе, основах вероучения, в традиционных и рациональных науках».

Разделение на тома носит формальный характер: часть биографий, относящихся к одному и тому же году хиджры, оказалась в одном томе, другая — в следующем.

Структура биографий имеет пять обязательных единиц информации, которые не всегда выдерживаются:

1. Полное имя, принадлежность к религиозно-правовой школе, дата смерти, место захоронения, дата и место рождения, чем известен;
2. Биографические сведения (у кого обучался и т. п.);
3. Сочинения, если автором таковых он является;
4. Учителя;
5. Ученики.

Только в биографиях халифов и султанов после имени, даты смерти и места захоронения излагаются события каждого года их правления.

Особенность и значимость *Вафийат ал-'аслаф* состоит в том, что Марджани к арабо-мусульманским материалам добавил местные сведения, относящиеся к различным областям знания. Татарский ученый не ограничивался простым накоплением и изложением фактов, собранных историками Средневековья. Он творчески переработал богатый материал духовной культуры народов Востока, тем или иным историческим фактам и событиям дал свою оценку. В этом сказались не только его традиционное мусульманское образование, но и эрудиция, и талант ученого-просветителя. Энциклопедия ценна и тем, что в отборе исторических личностей, в освещении их жизни и деятельности, в оценках явлений культуры Востока, в раскрытии ее содержания отразилась суть мировоззрения Марджани.

Это компилятивное сочинение, оригинальность которого определяют материалы, до этого не введенные в научный оборот, относящиеся к Поволжско-Уральскому региону, Средней Азии, Кавказу, Крыму — тюркскому миру периода XVII–XIX веков.

В шестом томе продублированы материалы последних двадцати восьми лет хронологического периода пятого тома. Шестой том включает больше сведений о мусульманах России, хотя, как и предыдущие тома, он содержит биографии мусульман Ближнего и Среднего Востока. Марджани не довел до конца работу над сочинением. Об этом свидетельствуют незаполненные листы в томах и отсутствие заключения, обещанного автором в *Мукаддима*.

Историческое двухтомное сочинение Марджани *Мустафад ал-'ахбар фи 'ахвали Казан ва Булгар* («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара») во многом сходно по содержанию материала с *Вафийат ал-'аслаф*. В первом томе доказывается, что наследником Волжской Булгарии явилось Казанское ханство, во втором томе приводятся биографии знаменитых булгар и их наследников-татар. Биографии татар, включенные в шестой том *Вафийат ал-'аслаф* и второй том *Мустафад ал-'ахбар*, совпадают по количеству и объему — расхождения незначительны. Хронологический период, охваченный в *Мустафад ал-'ахбар*, — 1099–1299 г. х./1688–1882 гг. — примерно соответствует периоду шестого тома *Вафийат ал-'аслаф* — 1099–1304 г. х./1687–1887 годы.

Исследование материалов всех томов *Вафийат ал-'аслаф* свидетельствует о том, что для I, II, III томов (11–755/633–1355) одним из основных источников был *Вафайат ал-'айун ва 'анба' 'абна' аз-заман* («Некрологи знаменитых людей и сообщения о сыновьях всех времен») Ибн Халликана (1211–1282); для III тома (474–755/1081–1355) основными источниками кроме Ибн Халликана, по-видимому, были: *Ал-вафи' би-л-вафайат* («Всеобъемлющее о некрологах») Салах ад-дина ас-Сафади

(1296/97–1363), *Му‘джам ал-булдан* («Словарь стран») Йакута ал-Хамави, *Китаб тахзиб ал-’асма’* («Книга исправления имен») ан-Навави (ум. 1278), *Ал-джавахир ал-мадийа фи табакат ал-ханафийа* («Былые ценности прошлого в разрядах ханафитов») Абд ал-Кадира ал-Кураши (1297–1379), *Табакат ан-нухат* («Разряды грамматистов») ас-Суйути (1445–1505); для IV тома (756–1004/1355–1595), кроме сочинений ас-Сафади, ал-Кураши и ас-Суйути, — *Китаб ал-’исаба фи тамйиз ас-сахаба* («Книга верного определения и предпочтения асхабов») и уже упомянутый нами *Ад-дурар ал-камина фи ‘айун ал-миа ас-самина* («Скрытый жемчуг о знатных людях 800/1398 года») Ибн Хаджара ал-’Аскалани; для V тома (1004–1100/1596–1689) *Тарджамат ал-’айун мин абна аз-заман* («Биографии знаменитых сынов всех времен») ал-Бурини (963–1024/1555–1615), *Силафа фи ‘аср фи махасин аш-шуара би-кулли миср* («Слава эпохи в достоинствах поэтов всего Египта») Ибн Ма’ума (ум. 1120/1708–09), *Тарих хуласа ал-’аслаф фи ‘айун ал-карн ал-хади ‘ашар* («Собрание кратких сведений сочинений о знаменитых людях XI века») ал-Мухибби (1651–1759); для VI тома (1072–1304/1661–1887) кроме ал-Мухибби был привлечен археографический материал татар Поволжья и Приуралья. Марджани использовал источники, в основном на них не ссылаясь, перерабатывал материал, komponуя из нескольких источников.

В томах *Вафийат ал-’аслаф* он описывает жизнь и деятельность знаменитых ученых, общественных деятелей Востока, своими сочинениями и напряженным трудом прославивших на весь мусульманский мир ту или иную область духовной культуры, полагая их двигателями прогресса. Об этом свидетельствуют биографии известных восточных перипатетиков, таких, например, как ал-Фараби¹, Бахманйар², Ибн Сина³, Ибн Рушд⁴, снискавших славу как в мусульманском мире, так и в Европе. Так, в цепи развития арабо-мусульманской философии Марджани упоминает имя знаменитого азербайджанского философа XI в. Бахманйара, роль которого в истории арабо-мусульманской философии недооценивалась. Лишь в последние десятилетия творчество Бахманйара получило заслуженную оценку в трудах А. В. Сагадеева, который подчеркивает: о «восточном перипатетизме издавна утверждается, что нить его преемственного развития на Востоке оборвалась со смертью Абу ‘Али Ибн Сины (Авиценны)... Это утверждение неверно: как самостоятельная философская школа перипатетизм не прекратил своего существования на Востоке мусульманского мира — здесь начался новый, послеавиценновский период его развития. И можно указать на конкретное

¹ Марджани Ш. Вафийат ал-’аслаф. Т. 2. Л. 406.

² Там же. Л. 559б.

³ Там же. Л. 528.

⁴ Там же. Т. 3. Л. 71а.

лицо, в чьем творчестве воплотилась эта “связь времен”, — им был Абу-л-Хасан Бахманйар»¹. Марджани об этом же писал в XIX веке: «Он был одним из самых стойких приверженцев Шейха ар-Ра'иса [Ибн Сины] в философских науках, выделявшимся среди других изощренностью ума, проницательностью мысли, писательским мастерством, основательностью и тщательностью исследований. Он был знатоком математических и музыкальных наук. Среди его произведений: *Ат-тахсил* («Познание») и трактаты по логике и музыке... Он обучался у Шейха [Ибн Сины] рациональным наукам... У него обучался Абу-л-'Аббас [ал-Лавкари]...»² Следовательно, называя Бахманйара учеником Ибн Сины и учителем ал-Лавкари, мыслитель показывает тем самым преемственный характер развития философии на востоке мусульманского мира (Ибн Сина — Бахманйар — ал-Лавкари). Марджани высоко оценивает деятельность Ибн Рушда — другого известного на Западе философа мусульманского мира: «Он был уникальным, выдающимся человеком своей эпохи в знании философских наук и всех рациональных, в знании догматики и всех религиозных наук. Он написал приблизительно семьдесят сочинений, в приобретении которых соперничали друг с другом достойнейшие, выдающиеся люди. Даже Папа Римский боялся того, что распространение его книг изменит религиозные убеждения людей. Поэтому были собраны все его книги, имевшиеся в этой стране, и прилюдно сожжены. Папа Римский запретил своему народу пользоваться ими под угрозой смерти, если люди по-прежнему будут стараться заполучить их и усердно читать. Он написал *Китаб тахафут ат-тахафут* [«Книга Опровержение (опровержения)»], в которой он защищает философов и показывает несостоятельность возражений ал-Газали против них»³. Таким образом, Марджани называет основной труд Ибн Рушда «Опровержение опровержения», в котором последний выступил против ал-Газали от имени философов и который прославил его как оригинального мыслителя.

В этих биографиях Марджани, как правило, оценивает человека не по социальному положению, которое тот занимает в обществе, а по уму, образованности, учености, сознавая при этом, что положение человека в современном ему социуме часто определяется богатством и должностью, а не уровнем знаний. Так, об одном из персонажей Марджани пишет: «Я привел его биографию не потому, что он обладал большими познаниями в науке, а потому что... это был именитый человек, обладающий большим состоянием»⁴.

¹ *Бахманйар ал-'Азербайджани*. Ат-тахсил (Познание) / пер. и коммент. А. В. Сагадеева. Баку, 1983. С. 3.

² *Марджани Ш.* Вафийат ал-'аслаф. Т. 2. Л. 559б.

³ Там же. Т. 3. Л. 71а.

⁴ Там же. Т. 6. Л. 127а.

Композиционный принцип построения энциклопедии просматривается отчетливо: имена исторических личностей даются хронологически, исходя из даты смерти. Сведения о тех или иных лицах иногда подкрепляются ссылками на источники, иногда даются без ссылок, как общеизвестные факты. Статьи иной раз оживляются различными рассказами о жизни выдающихся личностей. Таким образом, во внешней структуре своего труда Марджани придерживался традиций средневековых мусульманских ученых. Основное отличие от них — не в композиции, а в содержании томов биобиблиографического словаря.

Если иметь в виду современную историческую хронологию, можно сказать, что весь фактический материал энциклопедии в основном посвящен средним векам в развитии мусульманского общества. Переходное время — от эпохи Средневековья к Новому времени — ученый-теолог не разграничивает. Но во внутренней композиции своего труда Марджани придерживается не традиционных мусульманских принципов, а новейших европейских, исходящих из его просветительской концепции. Поступательное развитие общества мыслитель связывает в первую очередь с развитием духовной культуры: науки, искусства, религии, образованности, государственности и политических отношений. отождествляя культуру с формами духовного и политического саморазвития общества, ученый-просветитель сводит содержание культурно-исторического процесса к развитию человеческого разума.

Основополагающий принцип просвещения — понимание Марджани историко-культурного процесса как развитие разума личности — стал определяющим и при составлении энциклопедии, отборе исторического материала. Главное внимание мыслитель уделяет раскрытию сферы науки, искусства, морали, религии и государственных форм правления. Структура труда Марджани тесно связана и с его пониманием истории как науки. Он относит ее к традиционным наукам, таким как толкование Корана, правила его чтения, наука о хадисах и рассказах, фикх, и придерживается сложившегося в средневековой мусульманской культуре представления об этой дисциплине (жанр *тарих*). Истории как науке он не только отводит роль фиксатора прошлых событий, но и утверждает, что история должна изучать мотивы, причины, приведшие к тем или иным событиям¹, выделяя социальный аспект исторических явлений, выступая таким образом новатором толкования исторической науки татарского народа.

Несмотря на свой энциклопедизм, широкий охват исторического материала, Марджани не определяет этапы развития духовной культуры народов разных стран в эпоху Средневековья, как это принято у современных ученых.

¹ Марджани Ш. Мукаддима. Казань, 1883. С. 265.

Свой труд Марджани начинает с VII–VIII веков — с классического периода Средневековья. Принадлежность к одной из мировых религий — исламу, стала объединяющим центром всей энциклопедии Марджани. Его заинтересованность регионом, в котором господствовала мусульманская религия, вытекала из научных интересов ученого-теолога, но она также определялась запросами общественной мысли татар Поволжья и Приуралья того времени. Волжские булгары с X в. приняли ислам, так что предки татар и сами татары Поволжья и Приуралья более тысячи лет находились под влиянием именно мусульманской культуры.

Научное творчество Марджани — не отрицание культур других народов, а лишь утверждение исторической роли культуры народов в единой цепи развития мировой культуры. В противовес европоцентризму, господствующему течению в историографии XIX в., основное внимание обращавшему на Западную Европу, Марджани рассматривает ход развития мирового процесса более широко. Об этом он прямо писал в своей *Мукаддиме*, определяя роль многих народов в общей сокровищнице духовной культуры человечества. Если раньше составители энциклопедических словарей по мусульманскому Востоку ограничивались странами Среднего и Ближнего Востока, отделяя от общей цепи развития народов арабскую и персидскую культуры, то Марджани значительно расширяет поле своего исследования: добавляет многие имена выдающихся деятелей науки и религии Средней Азии, Кавказа, Поволжья и Приуралья. Историко-культурное наследие этого региона во многом расширяется за счет тюркских народов. В *Вафийат ал-'аслаф* при знакомстве с биографиями известных людей зачастую по родословной можно определить их этническую и географическую принадлежность. Этот принцип — конкретизация историко-географической среды — также связан с концепцией историко-культурной преемственности Марджани. В этом смысле в его энциклопедии можно почерпнуть немало конкретных фактов, относящихся к истории различных стран и народов. В статьях можно получить информацию и о социальных прослойках восточных обществ, узнать о войнах и междоусобицах правителей и т. д. и т. п.

Марджани эксплицитно фиксировал лишь некоторые закономерности, присущие восточному обществу. Но имплицитно в его энциклопедии содержится более широкое понимание этих закономерностей. По сути дела, в своем труде Марджани придерживается идеи развития, освещает исторический прогресс общества, вызванный теми или иными причинами и мотивами, но делает это очень непоследовательно.

Из последующих биографических словарей татарской общественной мысли по мусульманскому Востоку самым известным является *Асар* («Деяния») Ризаэтдина Фахретдина (1858–1936). *Асар* содержит материалы только о мусульманах Поволжья и Приуралья, но в отличие от *Мустафад ал-'ахбар* Марджани охватывает период с древнейших

времен до современных автору дней. В *Асар* материал дан в хронологической последовательности, без выделения года хиджры. Часть материалов *Асар* совпадает с *Мустафад ал-'ахбар* и *Вафийат ал-'аслаф*. В целом эти сочинения дополняют друг друга.

Вафийат ал-'аслаф ва тахият ал-'ахлаф («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам») Марджани — выдающийся памятник и татарской, и арабо-мусульманской культуры в целом. Этот энциклопедический труд стал примером преемственной связи культур мусульманских народов, населявших не только Ближний, но и Средний Восток, народов России — Поволжья и Приуралья, Кавказа и Причерноморья, и явился заметной вехой в исследовании истории вышеупомянутых народов.

Литература

Марджани Ш. [Сборник трудов автора и воспоминаний о нем]. Казань: Маариф, 1915. 639 б.

Марджани Ш. Вафийат ал-'аслаф. ОРРК НБ КФУ. № 610. Т. 2. 574 л.

Марджани Ш. Вафийат ал-'аслаф. ОРРК НБ КФУ. № 611. Т. 3. 514 л.

Бахманйар ал-Азербайджани. Ат-тахсил (Познание) / пер. и коммент. А. В. Сагадеева. Баку: Элм, 1983. Кн. 1. 206 с.

Марджани Ш. Вафийат ал-'аслаф. ОРРК НБ КФУ. № 616. Т. 6. 288 л.

Марджани Ш. Мукаддима. Казань: Тип. Г. М. Вячеслава, 1883. 411 с.

References

Marjani Sh. (1883). *Muqaddima* [Introduction]. Kazan: Vyacheslav tipografiyase. 411 p.

Marjani Sh. (1915). *[Selected Works of Sh. Marjani and Memoirs about Him]*. Kazan: Vyacheslav tipografiyase. 639 p.

Marjani Sh. *Vafiyat al-aslaf* [Detailed Information about the Predecessors]. ORRK NB KFU. No. 610. Vol. 2. 574 p.

Marjani Sh. *Vafiyat al-aslaf* [Detailed Information about the Predecessors]. ORRK NB KFU. No. 611. Vol. 3. 514 p. Marjani Sh. *Vafiyat al-aslaf* [Detailed Information about the Predecessors]. ORRK NB KFU. No. 616. Vol. 6. 288 p.

Marjani Sh. *Vafiyat al-aslaf* [Detailed Information about the Predecessors]. ORRK NB KFU. No. 616. Vol. 6. 288 p.

Bahmanyar al-Azerbaijani (1983). *Al-tahsil* [Knowledge]. Baku: Elm. Vol. 1. 206 p.

SH. MARJANI'S ENCYCLOPEDIA «WAFIAT AL-ASLAF...» AS A MONUMENT OF ARAB-MUSLIM CULTURE

Abstract. Sh. Marjani's seven-volume handwritten work "Wafiyat al-aslaf" is an encyclopedic dictionary devoted to the 6057 famous Muslim scholars, writers, philosophers, dignitaries, rulers etc. since the 7th century B. C. Marjani himself considered "Wafiyat al-aslaf" as his main work. The text is nothing but compilation, while the most scholarly interesting content concerns the Turkic world of the 17–19th centuries (Volga-Ural Region, Central Asia, Caucasus, Crimea). The original treatment of rich material of Muslim culture as well as author's assessment of certain historical facts and events demonstrate, Marjani is not only a highly educated theologian, but also an erudite and talented scholar and enlightener. The academic value of the encyclopedia consists in its ability to shed light on the Marjani's worldview, which is manifested in his selection of historical figures and in mode of description of their life and works.

Keywords: handwritten work, Sh. Marjani, biographical dictionary, Turkic world, Russian school of Islamic theology.

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



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-101-124



С. Ю. Бородай
Институт философии РАН, г. Москва

ИСЛАМСКИЙ НЕОМОДЕРНИЗМ: КРИТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД¹

БОРОДАЙ Сергей Юрьевич —

науч. сотр.

Институт философии Российской академии наук,

Сектор философии исламского мира.

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

sergey_boroday@inbox.ru

Аннотация. Статья посвящена исламскому неомодернизму («прогрессивному исламу», «либеральному исламу») — современному течению исламской мысли, сочетающему в себе идеи классической традиции и мирового исламоведения. В статье отмечается, что из живой мысли неомодернизм постепенно трансформируется в идеологический конструкт со своими догматами и нерелексивными положениями. К его слабостям относятся: 1) недостаточное внимание к особенностям ситуации модерна; 2) отсутствие осмысления соотношения этического и правового; 3) отсутствие теории этического; 4) недостаточное внимание к процедуре тематизации ценностей; 5) отсутствие стратегии институционализации. Цель статьи — продуктивная критика неомодернизма и прокладывание пути для его дальнейшего развития.

Ключевые слова: ислам и современность, неомодернизм, прогрессивный ислам, либеральный ислам, Мухаммад Аркун, Фазлур Рахман.

Для цитирования: *Бородай С. Ю.* Исламский неомодернизм: критический взгляд // Ислам в современном мире. 2021; 1: 101–124;

¹ Данная статья представляет собой один из параграфов нашей более обширной работы, которая будет опубликована в пятом выпуске ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность» (М.: Медина, 2021).

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-101-124

Статья поступила в редакцию: 01.01.2021

Статья принята к публикации: 14.02.2021

Неомодернизм («прогрессивный ислам», «либеральный ислам») — активно развивающееся направление исламской мысли, сочетающее в себе элементы классической мусульманской традиции и достижения мирового исламоведения. Как и всякое современное течение ислама, неомодернизм укоренен в религиозной традиции, но в то же время можно сказать, что у него есть «отец-основатель» — пакистанский ученый Фазлур Рахман Малик (1919–1988), который и предложил этот термин (тем самым подчеркивая генетическую связь с модернистской школой Мухаммада ‘Абдо). Помимо попытки синтеза традиции и модерна, для этого течения характерны следующие черты: 1) переосмысление коранической герменевтики; 2) развитие обновленной теории Сунны; 3) критика фикхового разума и шариатски-ориентированной парадигмы понимания ислама; 4) обращение к философии религии и сравнительному религиоведению; 5) разработка идеи справедливости и отстаивание прав угнетенных групп.

Как представляется, неомодернизм является наиболее актуальным, интересным и многообещающим направлением исламской мысли, так что нет ничего удивительного в том, что именно ему посвящена первая в России докторская диссертация по исламской теологии — работа Д. В. Мухетдинова «Исламское обновленческое движение конца XX — начала XXI в.: идеи и перспективы»¹. Неомодернизм также занимает центральное место в концепции ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность» и запущенной ИД «Медина» в этом году книжкой серии «Ал-Ислах ва-т-таджид» («Возрождение и обновление»). Тем не менее, изучая многочисленные работы по указанной теме, нельзя не отметить тревожную тенденцию: из живой и увлеченной мысли неомодернизм постепенно превращается в идеологический конструкт со своими догматами и нерелексивными положениями. Если неомодернизм первой волны (1960–1990-е гг.) еще был потенциально многовекторным и содержал в себе ростки для самых неожиданных и парадоксальных движений мысли, то современный неомодернизм (т. е. неомодернизм второй волны, 2000–2010-е гг.)

¹ Мухетдинов Д. В. Исламское обновленческое движение конца XX — начала XXI века: идеи и перспективы: дис. ... д-ра теологии. Санкт-Петербургский государственный университет, 2019 // [Электронный ресурс] // URL: https://disser.spbu.ru/files/2019/disser_muhetdinov.pdf (дата обращения: 20.12.2020).

уже выглядит как плод лишь одного из таких ростков — прозападного, «либерального» и некритичного к собственным основаниям (что отмечалось в упомянутой выше работе Д. Мухетдинова). Конечно, это пока лишь тенденция, и она не распространяется на все работы, но сама по себе она показательна.

В данной статье мы вкратце разберем пять базовых концептуальных проблем неомодернизма, которые способны воспрепятствовать его дальнейшему продуктивному развитию и окончательно трансформировать его в идеологический конструкт. Речь идет о следующих проблемах: 1) недостаточное внимание к ситуации модерна, т. е. к ситуации вброшенности в экзистенциальную безосновность, беспочвенность; 2) отсутствие полноценного философского осмысления проблемы соотношения этического и правового; 3) отсутствие теории этического; 4) недостаточное внимание к процедуре тематизации ценностей и к проблеме онтологического основания ценностей; 5) отсутствие стратегии институционализации.

Экзистенциальная беспочвенность

Неомодернизм позиционирует себя в качестве синтеза традиции и модерна, при этом он представляет собой квинтэссенцию «интеллектуального салафизма», т. е. он ориентирован на возвращение к некоему «аутентичному» пониманию ислама, которое является этическим, гибким и контекстуальным, а потому может быть адаптировано к условиям современности. Неомодернистские мыслители в основном осознают сложность и неоднозначность своего положения по отношению к феномену традиции, но тем не менее редко стремятся дойти до конца в этой рефлексии. Исключением является Мухаммад Аркун — именно он в пределах своего деконструктивистского проекта (тесно связанного с кантианской «критикой» и ее историзированной версией у М. Фуко) смог осмыслить проблематичность положения человека эпохи модерна как нечто, имеющее отношение не просто к изменившимся условиям, но к самому *типу* мышления¹. В чем же новаторство аркуновского проекта «критики исламского разума» и что по-прежнему находится за пределами вопрошания других неомодернистов?

¹ См.: Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 244–272; Он же. Чтение суры «Ал-Фатиха» // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 263–292. Также см.: Мухетдинов Д. В. Исламское обновленческое движение конца XX — начала XXI века: идеи и перспективы. С. 97–155; Гюнтер У. Мухаммад Аркун: к радикальному переосмыслению исламской интеллектуальной традиции // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М., 2018. С. 98–139; Валиев Г. В. «Мысль Мухаммада Аркуна в какой-то момент может явиться для Запада откровением о нем самом» // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 645–684.

Фуко справедливо отметил, что модерн — это не эпоха, а, скорее, интеллектуальная установка (или *этос*), которая эксплицирует отношение к настоящему, модус исторического бытия и конструирование собственной субъективности¹. Быть человеком модерна — это постоянно пребывать на грани, осознавать собственные границы и стремиться отодвинуть их, каждый раз снова фиксируя свое ограниченное состояние; это и преодоление, и ограничение. Критика предполагает выявление условий возможности (т. е. не условий конкретной актуальности, а условий всех потенциальностей) исторического опыта, однако уникальность осознания критики как критики, «различения» состоит в том, что особую рефлексивную значимость приобретает *историчность*. Человек модерна не просто конструирует собственные границы, но всегда пересоздает себя, отталкиваясь от собственного исторического багажа — от традиции. Ограничение предполагает разделение именно *двух* сфер — человеческой субъективности и традиции, притом в данном случае это, скорее, динамическое конструирование границы. Человек отвоевывает себя у традиции и в то же время постоянно впускает ее в себя. В рамках деконструктивистского проекта Аркуна происходит проблематизация этого сложного и неустойчивого положения новоевропейского человека, что связано с тематикой эмерджентного разума и его гуманистической установки. Главную экзистенциальную проблему Аркун формулирует как противостояние *власти* и *смысла*, эмерджентный же разум — это тот потенциально присутствующий, но не всегда актуализируемый тип разума, который обладает деконструирующей функцией; именно он способен высвободить смысл от властного давления, из-под власти. Во всякой форме разума власть подавляет смысл, не дает ему проявиться, стать явленным в *чистом* виде, не зараженном структурами подавления, вытеснения и податливости. Так понятая власть обладает *распределенным* характером, это не какой-то конкретный социальный институт (хотя в некоторых обществах она может получать институциональное воплощение), но сама проективная и исчисляющая организация социальных, интеллектуальных, дискурсивных взаимодействий — диспозитив. В этом плане критическая установка модерна, будучи, по сути, установкой эмерджентного разума, подразумевает имеющее ретроспективный взор «снятие» властных напластований над смыслом — такое снятие позволяет более рефлексивно понять, *что* есть мы сами в текущей ситуации, т. е. в нашем *бытии* (в данном плане «деконструкция» в понимании Аркуна ближе к «деструкции» Хайдеггера, чем к значению этого термина у Деррида). Ввиду того что сама ситуация

¹ Фуко М. Что такое Просвещение? // Вестник Московского университета. Серия 9: «Филология». 1999. № 2. С. 132–149.

исторична и находится в постоянной динамике, процесс деконструирования является перманентным; это даже не какой-то особый процесс, а скорее всегда актуализированная интеллектуальная установка¹. Аркун воспринимает модерн как особый период, который позволяет «легитимно» ниспровергать догматические ограды, сама же метафора ниспровержения может пониматься и в смысле подкопа под догматические ограды, поднятия, извержения, выхода из-под земли тех исторических отложений, на которых они базируются (именно такие коннотации имеет франц. *subversion*, которое используется в том числе в психоаналитической литературе). Другой аспект разрушения догматических оград состоит в том, чтобы пробраться через случайные, акцидентальные, исторические феномены к некоей *основе*, которая не может быть разрушена — иными словами, разрушение обладает как негативным, так и позитивным смыслом, оно является очищением, различением субстанциального и акцидентального. В конечном счете Аркун говорит о необходимости постановки вопроса о том, возможны ли в наше время специфические *исламские* науки и системы знаний. Это означает, что в его лице исламская мысль дошла до такого *предельного* формулирования ценностей, когда они становятся всеобщими; наиболее универсальной же ценностью является *предельный смысл*². В сущности, проект критики исламского разума вдохновлен вопросом о предельном смысле. Конечно, этот смысл в каком-то плане религиозен, остается религиозным, поскольку у Аркуна речь идет об отношении с Абсолютом (при всей частности и относительности подобной формулировки), и так или иначе он связывается с кораническим Откровением, и косвенно — с другими видами откровения; тем не менее сам по себе *вопрос* формулируется слишком радикально для религиозной мысли, и в такой формулировке он предполагает глубинное, исторически фундированное различие сущностного и привходящего в смысловом плане. Но почему, по мнению Аркуна, вопрос должен ставиться в контексте историчности? Почему вообще переход модерна к теме историчности является более аутентичным способом мышления? Ответ прост (но оттого не менее проблематичен): потому что у человека нет доступа к сфере абсолютного самой по себе — абсолютное доступно человеку лишь через «воплощенное», т. е. контекстуальное и ситуационное (каковым является и сам человек), а это игнорировалось исламской ортодоксией, притом предшествующие определения истины как трансцендентности упустили из виду историчность в качестве *измерения* истины.

¹ Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня. С. 264–268.

² См.: Валиев Г. В. «Мысль Мухаммада Аркуна в какой-то момент может явиться для Запада откровением о нем самом». С. 671–673.

Переводя сказанное на язык классической мысли, мы можем сказать, что в контексте предельного вопрошания больше нет конечного авторитета (который так или иначе связан с инстанцией власти), ибо каждый сам «становится» абсолютным авторитетом, оказывается перед необходимостью практиковать «абсолютный иджтихад» (*иджтихад мутлак*). На самом деле модерн здесь ничего не добавил к реальному положению дел: природа бытия человека такова, что он всегда находится именно в такой позиции. Однако традиция старалась камуфлировать это проблематичное положение. Модерн лишь сбросил все эти внешние одежды, поставив классическую форму религиозного разума под вопрос. На каком-то уровне во всех «религиозных» смыслах и символах человек теперь обречен находить только самого себя (даже Бог может стать наибольшей концентрацией человеческого эго). Фактически человек модерна остался наедине с самим собой, и из этого сложного положения есть два пути. Негативный путь состоит в том, чтобы осознать ситуацию в нигилистическом ключе — в качестве фиксации «крушения всех ценностей» и поиска такого властного утверждения человека, при котором он станет господином, творцом самого себя. Позитивный же путь заключается в том, чтобы увидеть в «человеческом», в частности в «своей» воле, указание на внечеловеческую агентивность. Это тоже будет утверждением себя, но «самость» в данном случае не ограничивается рассчитывающим рассудком и тем, что известно в исламской традиции как *нафс*, а предполагает, скорее, «вертикальную» открытость, направленную в сторону ощущаемой, интуитивно схватываемой, а не концептуализируемой «трансцендентности» (в каком-то смысле это интуитивное схватывание, «трансцендирование» внеисторично, в то время как любая концептуализация предполагает объективацию, а значит, имеет идолатрический характер; на уровне концептуализации невозможно даже сказать о трансцендентности *как* о трансцендентности, не превратив последнюю в идол). Аркун пишет:

«Это познание (в *данный* момент истории и существования человеческого вида) является попыткой выйти за пределы биофизических, экономических, политических, языковых ограничений, которые кладут предел моему живому (а значит — смертному) бытию: говорящему, политическому, историческому, экономическому (а значит — трудящемуся).

Это знание является повторяющимся *выходом* (а значит — перманентным риском) за пределы *ограды* (*la clôture*), в которую имеет тенденцию превращаться всякая культурная традиция после фазы своего интенсивного роста.

Этот выход *одновременно* соответствует духовному жесту мистиков, которые не останавливаются ни на одном *этапе* своего пути (*сулук*) к Богу, и эпистемологическому отказу сражающегося исследователя, который

знает, что всякий научный дискурс является всего лишь предварительным приближением»¹.

Конечно, есть и третий путь: просто делать вид, что ничего не произошло, что модерн не принес ничего нового и что можно продолжать неререфлексивно опираться на традицию, «авторитеты». Это — путь *неотаклида*, притом как применительно к исламской традиции, так и применительно к западным ценностям. Однако, как показал Аркун, он является следствием недостатка интеллектуальной честности, и будущая мысль не должна иметь с ним ничего общего. Фактически творчество Аркуна поставило перед неомодернистами дилемму: либо принять свое историческое бытие рефлексивно и двигаться по пути глубинной «критики» исламского разума, либо откровенно признать свою приверженность неотаклиду в какой-либо из его форм и превратиться в носителя очередной идеологической схемы — схемы, в которой динамика конструирования себя утеряна из поля зрения.

Соотношение этического и правового

В неомодернизме отсутствует полноценное философское осмысление *взаимоотношения этического и правового*. На концептуальном уровне еще Фазлур Рахман разорвал связь с классическим фикховым подходом, переосмыслив шариат как этический в своей основе *путь* (что, собственно, и означает это слово в арабском языке) к Богу. Главное новшество концепции Рахмана состоит в том, что она порывает с традиционным «атомистическим» подходом к Корану и Сунне и предлагает новый тип герменевтики, базирующейся на контекстуальном иджтихаде; «разрыв» с традицией в действительности означает здесь такое *переосмысление* традиции, которое позволяет вернуть ее к своему источнику. Исток же, по мысли Рахмана, является плюралистичным и потенциально многовекторным, и он не сводится к развитой в рамках традиции «шариатски-ориентированной парадигме». Переосмысляя статус Корана и Сунны и характер их нормативности, Рахман фактически отказывается от узкого «легалистского» подхода к этим источникам религиозного руководства, поэтому дедуцируемые в границах его подхода «нормы» не являются правовыми в буквальном смысле слова; скорее, в данном случае нужно вести речь не о законе и праве, а о *духовно-нравственных принципах*, которые указывают правильный «путь»². Тут

¹ Аркун М. Чтение суры «Ал-Фатиха». С. 273.

² Рахман Ф. Ислам и современность // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 202–243.

сокрыто принципиальное отличие развитой Рахманом теории от разнообразных попыток реформы фикха (*фикх ал-макасид*, *фикх ал-акалийат*, *фикх истита'а* и др.)¹: если реформистский фикх — даже в тех случаях, когда он затрагивает основания, или *'усул ал-фикх*, — никогда не подвергает сомнению саму природу легалистского мышления, мышления в терминах «закона» и «права», то неомодернизм бьет в сердцевину этого мышления, стремясь показать, что указания Корана и Сунны имеют сущностно *этический*, а не *правовой* характер. Конечно, тут не может быть жесткой дихотомии: любое законодательство содержит (в той или иной степени) этический компонент, а из чистой этики можно дедуцировать различные правовые системы. Тем не менее сам характер *руководства* и сам *образ мышления* существенно разнятся в случае этической и в случае правовой доктрины. Новаторство Рахмана состоит именно в том, что он не просто усомнился в правильности оснований существующих правовых теорий, но поставил под вопрос саму идею об адекватности редукции сущности ислама к мышлению легалистского типа, или к «фикховому разуму». Тем самым он освободил традицию от ее скованности фикхом и открыл пути нового осмысления ислама в современном контексте, а также самого современного контекста через призму ислама.

Несмотря на это, как рассуждения Рахмана о возможном «исламском законодательстве»², так и его жизненная практика, в частности разработка проекта реформы исламского права при генерале Айубхане, свидетельствуют о том, что в своем мышлении он не преодолел легалистские установки полностью и, в конечном счете, разделял убежденность в возможности дедукции из этических норм особого *исламского* закона. Аналогичную интеллектуальную установку мы находим и у многих других неомодернистов — так, Халед Абу эл-Фадл прямо пишет о необходимости «восстановления» шариата в современном мире³, а Адис Дудериджа относит развитие этического измерения в реформистском фикхе к одному из императивов прогрессивного ислама⁴. Попытки сочетания неомодернизма и отдельных элементов реформистского фикха в целом не так уж редки (особенно в Юго-Восточной Азии), из чего мы можем сделать вывод о том, что соотношение этического и правового так и не было глубоко осмыслено неомодернистами. В качестве исключений нужно упомянуть Мухаммада Аркуна и Абдул-

¹ См.: Ауда Дж. Цели шариата (руководство для начинающих). М.: ИД Марджани, 2015; Ал-Кардави Ю. Фикх мусульманских меньшинств в свете Корана и Сунны. Киев: Ансар Фаундейшн, 2015.

² Рахман Ф. Ислам и современность. С. 236–238.

³ *Abou el-Fadl Kh. Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2014.

⁴ *Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam*. London — New York: Routledge, 2017. P. 122–147.

лахи Ахмеда ан-На‘има (последний прямо утверждает, что возрождение особого *исламского* права будет означать ущемление гражданских прав представителей иных религий¹). Солидаризуясь с этими авторами, мы полагаем, что имеет место часто игнорируемая *концептуальная несовместимость* неомодернизма и реформистского фикха, которая обусловлена парадигматическим герменевтическим различием в подходах к исламу как к религиозному феномену: если реформистский фикх наследует все основные черты «фикхового разума», то неомодернизм (явно или неявно) тяготеет к тому, чтобы разорвать любые связи с легалистским типом мышления. К каким же концептуальным проблемам приводит имплицитная приверженность реформистского фикха легализму?

Несмотря на стремление (подобно неомодернизму) поставить в основу этические принципы и «дух» Корана, реформистский фикх относится к тому «фикховому разуму», который получил легитимацию и теоретическое обоснование в формативный период исламской мысли². Принадлежность к нему, с одной стороны, предполагает разрыв с принципами построения чистой «нелегалистской» в своей основе этики, а с другой стороны, все же с неизбежностью подразумевает наличие этического компонента и определенную локализацию в границах того, что можно назвать «этико-правовым континуумом нормативности». Действительно, дихотомия — право релевантна как дихотомия различных *способов выстраивания* сферы праксиса и поступка, однако, будучи выстроена, эта сфера всегда содержит и этический, и правовой компоненты, точнее — этическое и правовое в ней переплетено. На примере реформистского фикха мы видим, что внешне правовая теория с неизбежностью апеллирует к «этическим началам» и «этическому духу» Корана, стремясь найти в них опору для собственной легитимации в качестве чего-то онтологически и ценностно значимого (впрочем, в случае Корана трудно пройти мимо того, что мы именуем словом «этика», поскольку, как показывают Т. Идзуцу и В. Халляк, даже онтология Корана в своей основе *этична*³). В то же время попытка подобной легитимации оказывается проблематичной в концептуальном плане, поскольку такое стремление к собственной легитимации *уже имеет черты легализма* (в случае фикх

¹ An-Na‘im A. A. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari‘a*. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2008.

² Ал-Джабири М. Фикховый разум: легитимация легитиматора // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 273–301; Фролова Е. А. Концепция эпистемологического разрыва у ал-Джабири // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М.: Восточная литература РАН, 2011. С. 238–253; Arkoun M. *Humanisme et islam. Combats et propositions*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2014. P. 152–157, 187–241; *Idem*. *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*. Paris, 2010.

³ Izutsu T. *Ethico-Religious Concepts in the Qur‘ān*. Montreal: McGill University Press, 1966; Hallaq W. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament*. New York, 2013. P. 82–89.

ал-макасид это даже более очевидно, ведь критериями *маслаха*, или того, что «полезно», оказываются просто более фундаментальные *законосообразные* нормативы). В поисках своего онтологического и ценностного основания реформистский фикх — как и любой фикх — имплицитно конструирует это основание в легалистском ключе; его поиск — это, в действительности, активное самообоснование, самоконструирование и выстраивание защиты от любой критики, имеющей нелегалистскую природу. Кроме того, это еще и препарирование Корана в правовом ключе, его редукция к «закону», понятому максимально «широко», но оттого не менее специализированно (определение «полезного», *маслаха*, с необходимостью сопряжено с представлением о соответствии «закону» или «порядку» мироздания, что, в свою очередь, и исторически, и концептуально представляет собой проекцию на онтологию легалистских категорий).

Каковы характерные черты легализма такого рода? Прежде всего это склонность к формированию *автономной системы*: хотя — по крайней мере, в случае ислама — право стремится к собственному эксплицитному укоренению в онтологии и этике, все же оно имеет тенденцию к тому, чтобы функционировать в качестве самостоятельной системы, неявно задающей «правила игры» для всех других теоретических и практических моделей (от чистой философии до аскетизма и ахлака); легализм стремится стать нормативом, «высшей мерой», а сама система права претендует на регулятивную независимость. Далее, фикховый разум требует *тотальности*, он обладает тотализирующими или даже *тоталитарными* наклонностями: такой разум стремится не только к регламентации всех сфер жизни, но и к представлению этих сфер как правовых, т. е. *сущностно нуждающихся в регламентации*; для фикхового разума нет ничего не-правового. С этой его склонностью тесно связано стремление к *детализации*: каждая, даже мельчайшая деталь должна быть объяснена в дихотомии разрешенное — запретное (или в терминах более сложных классификаций), что порой ведет к немислимой схоластичности и спекулятивности — к рассмотрению самых невозможных (но ведь для Бога нет ничего невозможного!) ситуаций и парадоксов; все требует оценки в рамках указанной дихотомии, какого-то онтологического разрешения — никакое сущее не может оставаться в «подвешенном» состоянии, иначе будут расти неопределенность и напряжение; последние не нужно мыслить только психологически — скорее, речь идет о глубинной «напряженности» бытия, когда все окружающее способно внезапно получить как разрешенный, так и запрещенный статус, притом изменение этого статуса возможно одновременно с изменением частных обстоятельств. *Парадоксальным образом постоянное стремление к определенности рождает ощущение имманентной неопределенности бытия*; это, ко всему прочему,

формирует *унифицирующий подход* к сущему, склонность к его единообразному представлению в границах правой дихотомии. Легализм вовлекает человека и в специфическую экзистенциальную настроенность: в ее основе лежит *страх*, боязнь получить наказание, это не мистический ужас перед всемогуществом Бога, не богобоязненность или богоосознание (*таква*), но именно страх ошибиться в мелочах, а статус «мелочи» с неизбежностью приобретает все то, что вовлекается в орбиту детализирующего мышления, даже самые масштабные вещи. Подлинная нравственность, проистекающая из любви, невозможна там, где есть страх, где все делается с оглядкой на наказание (уже очень рано это осознали такие суфии, как Раби‘а ал-‘Адавийя); страх парализует свободу, ведет к мнительности и постоянному выискиванию запрещенного, к доходящей до фанатизма «борьбе» со злом, требующей отвечать злом на зло и рождающей в итоге еще большее зло. Подозрительность, мнительность, формализм, вспыльчивость, экзальтированность — неизбежные спутники фикхового разума, и от них нельзя избавиться никакой «реформой».

Можно было бы еще долго рассуждать об особенностях легалистского мышления — на самом деле, традиция его критики уходит корнями в античную мысль и имеет параллели в других цивилизациях¹. Сейчас для нас важно лишь подчеркнуть, что неомодернистам необходимо серьезнее осмыслить соотношение этического и правового и характер классической шариатской парадигмы, как и ее современных реформированных версий. Пока эта тема разработана откровенно слабо, а попытки сочетать неомодернизм и реформистский фикх свидетельствуют о непонимании теоретических оснований обоих направлений и, хотя они объяснимы конъюнктурными соображениями, тем не менее в целом вызывают недоумение.

Теория этического

Еще одно слабое место неомодернистских подходов заключается в отсутствии полноценной *теории этического*. Неомодернисты утверждают необходимость осмыслить Коран с этических позиций, а коранические предписания — как базирующиеся на этическом основании, которое нужно вскрыть путем контекстуальной интерпретации. Но что такое *этическое*? Возможно ли этическое вне онтологического (ср. «этику» Спинозы или Гегеля)? Можно ли назвать этическими суфийские мистико-практические установки, такие как *таква*, *таваккул*, *йакин*,

¹ Наиболее яркий пример в отечественной традиции мысли: *Вышеславцев Б. П.* Этика преобразованного эроса. Париж: YMCA Press, 1931.

зикр, которые укоренены в Коране? Каково соотношение мистико-практического и этического? Наконец, возможно ли вообще этическое как самостоятельная и легитимная философская категория?

Эти и другие подобные вопросы *даже не поставлены* неомодернистами. Между тем мы знаем, что смысловой и онтологический статус этического проблематичен не только в исламской традиции (ср. пограничный, почти что полулегальный статус науки *ахлак* — именно это позволяет Рахману говорить о том, что в исламе этика не получила развития), но и вообще в мировой мысли. Можно напомнить о критике этического в известном «Письме о гуманизме» М. Хайдеггера, где он утверждает, что школьное деление философии на «этику», «логику» и «(мета-)физику» является следствием вырождения «самобытного мышления» и потому должно быть преодолено в рамках «бытийно-исторического» подхода. Самобытному мышлению не нужна какая-то особая этика как система суждений и прескрипций, касающихся нравственности, и вообще попытка *концептуализации* нравственности, поскольку для него нравственное неразрывно связано с онтологическим. Именно поэтому досократик Гераклит утверждает, что «этос человека — его даймон» (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, fr. 96 DK), т. е. он хочет сказать, что подлинное местопребывание человека — в его близости к божеству; такая близость предполагает говорение «истины» и действие «согласно природе», внимая ей (σοφίῃ ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας, fr. 112 DK), т. е. выявление в слове не-сокрытости, позволение явиться вещи и «поэтическое» (ποίησις) из-ведение вещи из сокрытости как состояния, по умолчанию имманентного бытию. Иначе говоря, для раннегреческого мыслителя не существует этического как *особой* сферы, а область «правильной» (~ бытийно адекватной) мысли и поступка встроена в имманентную бытию борьбу не-сокрытости и сокрытия¹. Стоит отметить, что и для обоих интеллектуальных проектов Хайдеггера — фундаментально-онтологического и бытийно-исторического — этическое невозможно ни как особая сфера, ни как набор осмысленных и достаточно универсальных «предписаний» (ввиду ситуативности и непредсказуемости, «внезапности» приближения Бытия и его отдаления); эти модели мышления вполне органично смотрятся без этики, и если сюда и можно добавить «этику», то только лишь извне и задним числом.

Другой хорошо известный пример критики этического, отчасти вдохновивший Хайдеггера, это работа Ф. Ницше «К генеалогии морали»². Для последнего нет таких «ценностей», которые обладали бы

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993; также см.: Хайдеггер М. Гераклит. СПб., 2011. С. 253–256.

² Ницше Ф. К генеалогии морали // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.

онтологическим характером и тем самым легитимировали бы этику; все «ценности» — это объективации, волевым образом изобретенные человеком, а подлинная «нравственность» состоит в том, чтобы вернуть их человеку как их волевому источнику. Этика, как и сами понятия добра и зла, была изобретена плебейством, и она сдерживает рост могущества человека, экспансию «его» воли. Переоценка всех ценностей означает не создание новой этики, а такое осмысление человека и его встроенности в волю-к-власти как сущность сущего, которое будет гарантией постоянного роста могущества; само мышление в этом плане — активная практика по преобразованию человека и сущего. Имеется также пример критики этического немного с другой стороны — с позиций социальной философии. Мы имеем в виду К. Маркса и его последователей. В сущности, то, что можно назвать «этическим», в марксизме сводится к теории революционного действия и при переходе в постреволюционную фазу, в «царство свободы», теряет какой-либо смысл; разумеется, в такой модели понятие «правильного» действия оказывается подвижным и чисто ситуативным — все то, что направлено на уничтожение классов и угнетения, «сообразно» правильному. Хорошо понимая это, В. И. Ленин соглашается с утверждением В. Зомбарта о том, что «в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики», и добавляет: «в отношении теоретическом — “этическую точку зрения” [марксизм] подчиняет “принципу причинности”; в отношении практическом — он сводит ее к классовой борьбе»¹. Подобные примеры критики этического часто встречаются в мировой мысли, особенно в XX в.

К неомодернистской абсолютизации этического можно подойти и с другой стороны. Даже если допустить необходимость «этического» подхода к Корану, все же встает вопрос о *культурноспецифичности* этического в арабо-мусульманской традиции. Интересный пример осмысления этого феномена представлен в логико-смысловой теории А. В. Смирнова². Согласно Смирнову, для арабо-мусульманского мышления характерна универсальная когнитивная схема «действующее — действие — претерпевающее». Ее реализацией в исламской этике (*'ахлак*) является «скрытое (*батин*) — поступок (*'амал*) — явное (*захир*)», более конкретно — «намерение или состояние (*нийя* или *хал*) — поступок (*'амал*) — действие (*фи'л*)». В этой схеме поступок осмысливается процессуально, т. е. как самостоятельная смысловая «инстанция» — процесс, который скрепляет скрытое и явное и обеспечивает логический переход между ними. Помимо общей концептуализации в терминах

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений в 55 томах. Т. 1. М.: Издание политической литературы, 1967. С. 440–441.

² Смирнов А. В. Архитектоника мусульманской этики // Смирнов А. В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: ЯСК, 2015. С. 459–492.

указанной схемы, у так понятой этики есть несколько особенностей: строгое различие поступка и действия; неразрывность намерения и действия (т. е. намерение не является «мотивом», поскольку между ним и поступком в смысловом плане не допускается временной интервал); темпоральное сосуществование намерения и действия (действие, не сопровождающееся перманентным намерением, перестает быть связано с *этим* намерением); длительность, процессуальность, а не субстанциальность (объективированность) поступка; и др. Из этого следует, что в модели Смирнова мусульманская этика — это не иное «содержание» (и не иные «содержания») для некоей предзаданной «формы» этического, но оригинальный *механизм выстраивания* сферы поступка, а сама эта сфера не есть что-то «самостоятельное» по отношению к ритуалу и культуре (поскольку любой ритуальный акт является частным случаем поступка вообще). На этом примере мы видим, что культурноспецифичное понимание даже той «этики», которая характерна для классической исламской традиции, делает сомнительным ее «этический» характер в западном смысле этого слова. Можно ли в таком контексте вообще апеллировать к «этическим принципам» Корана, не модернизируя первоисточник ислама? Это серьезный вопрос, над которым стоило бы как следует поразмыслить неомодернистам. К указанному вопросу напрямую относится проблема использования понятия *хулк* («нрав») в Коране и хадисах, а также в доисламской поэзии. Только правильная историческая контекстуализация этого понятия позволит адекватно подойти к задаче реконструкции «коранической этики», поскольку есть основания считать, что между *хулк* и ἦθος лежит смысловая пропасть.

Проблема ценностей

С предыдущей темой напрямую связан вопрос о тематизации отдельных *ценностей*, составляющих, по мысли неомодернистов, основу исламской этики. Мы уже рассматривали его довольно подробно в другом месте на примере концепта «гендерной справедливости»¹. Исламские феминистки второй волны (1980–1990-е гг.), следуя аргументации, восходящей еще к ат-Тахиру ал-Хаддаду и Фазлуру Рахману, предлагают понимать гендерную справедливость как одну из *целей*, которая фактически лежит за пределами текста Корана, но к которой устремлен последний. По их мнению, Коран не совершает революцию в области гендерных отношений (как и во многих других сферах), но

¹ Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В. Исламская феминистская герменевтика: идеи и перспективы // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 431–457, 471–476.

стремится постепенно реформировать ее, намечая общую направленность этого процесса. Так, он не отменяет полигамию одномоментно, но ограничивает ее (Коран, 4: 3, 129); не отменяет насилие в семье, но ограничивает его (Коран, 4: 34); не уравнивает мужчин и женщин в статусе свидетелей, но дает женщинам права, которых ранее у них не было (Коран, 2: 282) и т. д. В этом контексте также имеет значение понимание феминистками соотношения между так называемыми «айатами взаимности» и «айатами иерархии»: первые говорят о равнозначности и равноправии мужчин и женщин, а вторые — о подчиненном положении женщин по отношению к мужчинам; следовательно, вторые, как полагают феминистки, нужно понимать в качестве частного, «ситуативного» случая реализации того принципа, который намечен в «айатах взаимности». Проблема всех этих герменевтических решений состоит в том, что они, во-первых, исходят из тождества «гендерной справедливости» и «гендерного равноправия», а во-вторых, понимают «гендерную справедливость» в новоевропейском духе. Если отказаться от этих герменевтических (идеологических!) установок, то мы будем вынуждены устремить свои взоры к более адекватной с исторической точки зрения интерпретации: в Коране просто нет представления о гендерном *равноправии* (ни онтологическом, ни функциональном), а то, что можно назвать «гендерной справедливостью», мыслится в Коране иначе, чем это привыкли мыслить мы; именно по указанной причине между «айатами взаимности» и «айатами иерархии» — если читать их контекстуально и с учетом мировоззрения арабского общества VII в. — нет противоречия; иерархичность не противоречит взаимности, взаимозависимости и заботе. Конечно, подобная интерпретация все еще является предварительной, но она подкреплена солидным эмпирическим материалом и, похоже, впоследствии будет лишь упрочивать свои позиции¹.

Чему же нас учат герменевтические неудачи исламского феминизма второй волны? Прежде всего они учат нас тому, что необходимо рефлексировать над собственными методологическими предположениями и особенно над собственными концептами, не ставя знак равенства между ними и «соответствующими» арабскими концептами VII в. (само подобное *соответствие* всегда нуждается в обосновании!). Справедливость в области отношений между полами должна осмысляться не с позиций современного представления о гендерном равноправии, а с учетом арабского контекста использования концепта «справедливость» (*адл*) в сфере гендера. И хотя достаточно легко показать, что уравнивание коранических представлений и современных

¹ См.: *Ali K. Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld, 2006; *Hidayatullah A. Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

представлений не работает для гендерных отношений, это гораздо сложнее сделать в случае более общего концепта «справедливости». Действительно, в Коране и хадисах много говорится о справедливости, одним из имен Аллаха является «Справедливый» (*ал-‘Адл*). Но следует ли отсюда, что кораническое понимание справедливости тождественно, например, марксистскому пониманию бесклассового общества (как полагают исламские левые)? Или что оно тождественно избавлению от «угнетения» (*зулм*), как последнее мыслится в различных версиях теологии освобождения — например, у Фариды Исака и его сторонников?¹ Проблема в том, что неомодернисты слишком легко совершают неприемлемый и анахронистичный скачок от «справедливости» в ее кораническом понимании к «справедливости» в ее современном понимании. *Тот факт, что мы переводим какое-то архаичное понятие определенным словом и этот перевод до какой-то степени работает, — еще не залог того, что исконное понятие в своем контексте означает то же самое.* Отчасти такая сложная ситуация вызвана тем, что по-прежнему отсутствуют глубокие исламоведческие труды о понятии справедливости в контексте коранического мировидения, как и о многих других аксиологически и этически нагруженных концептах. Все это нуждается в адекватной и исторически релевантной реконструкции, чтобы о подобных вещах можно было говорить всерьез. Добавим сюда также то, что западное понимание «справедливости» — притом не содержания этого концепта, а скорее даже его *структуры* — отнюдь не является единым, поскольку еще со времен Аристотеля существует «направление» в политической философии, занимающееся этой темой, — теория справедливости. Можно выделить уравнивающую справедливость, распределительную справедливость, утилитарную справедливость, процедурную справедливость и др. — какую из этих версий «справедливости» поддерживает Коран? Или он развивает свою версию? Каким онтологическим статусом обладает справедливость? Каково соотношение универсального и партикулярного в этом понятии и как от универсальной справедливости (если таковая вообще имеется) перейти к ее ситуативному воплощению? К сожалению, в неомодернизме эти важнейшие вопросы толком не осмысляются, хотя именно они должны находиться в центре внимания².

¹ *Esack F. Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression.* Oxford, 1997.

² В связи с темой справедливости вновь не можем не упомянуть логико-смысловую теорию А. В. Смирнова, в которой представлена попытка обосновать культурноспецифичность исламской концепции справедливости и ее несводимость ни к одной из западных концепций. См.: *Смирнов А. В. Справедливость: опыт контрастного понимания // Смирнов А. В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл.* С. 483–526.

Институционализация

Отдельную большую проблему представляет институционализация неомодернистского проекта. У этой проблемы имеется множество аспектов, но мы остановимся лишь на нескольких из них.

Первый аспект — взаимосвязь знания и религиозного авторитета (религиозной власти). Долгое время основными носителями знания об исламе и его монополистами были ученые ('улама'). С зарождением востоковедения эту функцию с ними разделили миссионеры, а позднее — академические исследователи. Борьба с относительно независимым исламоведением сначала велась за счет его критики в качестве интеллектуальной практики «неверных» (*куффар*), а впоследствии — в рамках критики ориентализма как подрывного проекта, параллельного европейской колонизации (разумеется, западное исламоведение никогда не было свободно от предустановок, но в этой концепции степень его ангажированности явно преувеличена). В наше время критиковать исламоведение подобным образом стало проблематично: с одной стороны, многие мусульмане — как живущие на Западе, так и проживающие в странах Востока — интегрированы в мейнстрим науки и, можно сказать, все сильнее влияют на ее облик; с другой стороны, нередки случаи, когда западные ученые принимают ислам либо становятся апологетами ислама (часто — гораздо лучшими, чем интеллектуалы из числа мусульман). Таким образом, демаркационная линия между исламоведческим знанием и религиозным знанием в мусульманском воображаемом все сильнее размывается. Институт улемов теряет монополию на религиозное знание и активно взаимодействует с мировыми исламоведческими центрами. В неомодернизме эта интеграция исламского и исламоведческого знания на данный момент достигла наивысшей стадии. За редким исключением, неомодернисты не имеют отношения к институту улемов, но выступают либо как свободные мыслители и философы, либо как профессиональные исламоведы. К чему приведет это сближение академического дискурса и религиозного дискурса? Пока сложно сказать. Но одно ясно: религиозный дискурс претерпит серьезные изменения. Вряд ли стоит ожидать прямого усвоения радикальных контекстуальных подходов (например, рахмановского контекстуального иджтихада) и полной интеграции с академической наукой, однако влияние последней усилится.

В связи с этим возникает ряд вопросов. Каково будет место неомодернистов в новой расстановке? Каков будет статус их суждений и решений с точки зрения религии? Останутся ли они просто интеллектуальной элитой, формирующей наиболее прогрессивный исламский дискурс, или создадут собственную организацию, которая будет

выносить суждения, обладающие прескриптивным характером? Если предпочтителен второй вариант, то какую роль в работе указанной организации будут играть немусульмане, особенно из числа исламоведов? Если же предпочтителен первый вариант, то как такое положение интеллектуалов соотносится с тезисом о необходимости реформы исламских институтов? Наконец, как вообще возможен неомодернистский ислам в качестве религиозного института и как его практиковать? Проблема институционализации и практики не рассмотрена неомодернистами, и это является большим упущением. Стоит отметить, что сама постановка вопроса о демонополизации религиозного знания в таком радикальном виде возможна именно в исламе, поскольку здесь религиозный истеблишмент *сущностно* связан с концепцией знания (такой связи нет ни в христианстве, ни в буддизме). Если теряется монополия на знание, то теряется монополия и на «распределение» священного.

Прямое отношение к этой проблеме имеет и другая проблема институционального плана — потеря исламом своей специфики. Исторически сложилось так, что ислам — это религия закона *par excellence*. Конечно, некоторыми суфиями, фаласифа и исмаилитами делались попытки придать закону вторичный статус и характеристику чего-то необязательного, пригодного только для масс (*‘авамм*), но не для элиты (*хасс*); заметим, что даже в этом случае сама целесообразность существования закона не подвергалась сомнению. Несмотря на такие попытки, фикховый разум устоял и, как кажется, только упрочил свои позиции, ведь это упрочение зависит не столько от реального существования обществ с шариатом и под руководством халифа (с этим действительно есть проблемы), сколько с *представлением* самих верующих об исламе и рецепцией ими черт и процедур разума такого типа. Следовательно, критикуя легализм, неомодернисты бьют в самое сердце мусульманского воображаемого, а заодно — по всем институциональным формам, не имея при этом собственного проекта новой институционализации ислама (этот проект не обязательно предполагает существование особого *исламского* социума, но он, по крайней мере, должен общепонятно отвечать на элементарные запросы верующих: как мыслить свою религию? как ее практиковать? как относиться к традиции? как читать первоисточники? и т. д.). Разрушение легалистской основы ислама означает уничтожение его *специфики*. Действительно, если, например, применять рахмановский метод контекстуального *иджтихада* и выводить этические принципы из ситуативных предписаний, то чем набор этих принципов — которые, по мысли Рахмана, обладают *подлинной* прескриптивностью — будет отличаться от этических оснований других религий и многих религиозно-философских систем?

Любовь, сострадание, справедливость, альтруизм, терпение, умеренность, искренность, упование на Бога — это довольно универсальные идеи. Если они составляют сердцевину ислама, то что в нем остается специфически *исламского*? И как обосновать преимущества ислама в сравнении с другими религиями, где эти идеи представлены в эксплицитном виде (для них просто не нужна сложная процедура контекстуальной дедукции) и где груз правовой традиции не столь невыносим? Напрашивается следующий ответ: в исламе специфична сфера ритуала, поклонения, *'ибада*. Но сами же неомодернисты подчеркивают вторичность этой сферы в сравнении с этикой, и, кстати, основания для такого подхода можно найти даже в исламской традиции (не только у фаласифа и суфиев, но и в хадисах).

В действительности, *'ибада* — это еще одно слабое место неомодернизма. Как можно заметить, неомодернистская критика в основном направлена на то, что известно как область гражданских правоотношений, или *му'амала*. Однако если мы задумаемся над проблемой фикхового разума в целом, то поймем, что критика традиционного ислама и применение контекстуального *иджтихада* не могут ограничиваться *муамалатом*. Само деление на *ибадат* и *муамалат* недостаточно четкое и у разных авторов представлено по-разному. Его прецеденты действительно можно найти в хадисах, однако однозначное концептуальное разграничение представляет сложность — особенно в свете того, что мы мало знаем, в какой форме оно существовало и существовало ли вообще во времена пророка Мухаммада. Все критикуемые неомодернистами процедуры фикхового разума в равной степени распространяются и на *муамалат*, и на *ибадат*. Почему тогда неомодернисты исходят из предустановки, согласно которой *ибадат* должен быть оставлен без изменений? Очевидно, такой подход — явное следствие конъюнктурности: критика *ибадата* кажется слишком смелым и радикальным шагом, и ее последовательное применение оттолкнет основную массу верующих; к тому же сами неомодернисты едва ли готовы прибегнуть к ней просто ввиду богобоязненности (это, конечно, ставит вопрос о степени их убежденности в собственных герменевтических методах). В данном отношении как кораниты, так и представители реформистского фикха более последовательны, поскольку предлагают различные варианты преобразования сферы поклонения — более того, в таком направлении, как *фикх истита'а*, разработан достаточно гибкий подход к ритуалу, исходя из реальных возможностей современного человека, который допускает серьезные послабления в религиозной практике. В этом контексте неомодернизм просто не может отмахиваться от проблемы переосмысления *ибадата* как от чего-то несущественного.

Заключение

За относительно короткий период своего существования (особенно по исламским меркам) неомодернизм уже проделал немалый путь. Его нынешнее состояние представляет собой результат движения лишь в нескольких направлениях из того богатства возможностей, которое заложено в трудах неомодернистов первой волны. Сейчас сложно сказать, каковой будет его дальнейшая траектория. Однако можно отметить, что для придания ему большей вариативности необходимо вновь и вновь обращаться к трудам неомодернистов первой волны. Другой фактор, способный существенно обогатить указанное течение ислама, — это более смелое и рефлексивное сближение с западной мыслью. Такое сближение необходимо не потому, что западная мысль по определению является чем-то «прогрессивным» и «передовым», но потому, что многие тупиковые ходы религиозного мышления, которые сейчас вырисовываются в неомодернизме второй волны, уже были проделаны западной мыслью и их неудачи хорошо известны. Вероятно, неомодернизм также сохранит сильную связь с исламской традицией (если понимать ее максимально широко) — выведение наружу «непомысленного» в ней все еще остается насущной задачей. Кроме того, важно не принимать решения концептуально значимых проблем в готовом виде, но максимально глубоко думать об основаниях собственного мышления — некоторые из таких оснований были поставлены нами под вопрос выше; в противном случае имеется опасность перейти из сферы поиска и вопрошания в область идеологических конструкций.

Литература

Abou el-Fadl Kh. Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age. Lanham: Rowman and Littlefield, 2014. Lv + 499 p.

Ali K. Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence. Oxford: Oneworld, 2006. xxviii, 217 p.

An-Na'im A. A. Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2008. xii, 324 p.

Arkoun M. Humanisme et islam. Combats et propositions. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2014. 320 p.

Arkoun M. La question éthique et juridique dans la pensée islamique. Paris, 2010. 201 p.

Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam. London — New York: Routledge, 2017. xviii, 206 p.

Esack F. Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression. Oxford, 1997. xii, 288 p.

Izutsu T. Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān. Montreal: McGill University Press, 1966. ix, 284 p.

Hallaq W. The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament. New York, 2013. Xvi, 256p.

Hidayatullah A. Feminist Edges of the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2014. xiii, 259 p.

Ал-Джабури М. Фикховый разум: легитимация легитиматора // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 273–301.

Аль-Кардави Ю. Фикх мусульманских меньшинств в свете Корана и Сунны. Киев: Ансар Фаундейшн, 2015. 188 с.

Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 244–272.

Аркун М. Чтение суры «Ал-Фатиха» // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 4. М.: Медина, 2020. С. 263–292.

Ауда Дж. Цели шариата (руководство для начинающих). М.: ИД Марджани, 2015. 192 с.

Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В. Исламская феминистская герменевтика: идеи и перспективы // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 4. М., 2020. С. 359–498.

Валиев Г. В. «Мысль Мухаммада Аркуна в какой-то момент может явиться для Запада откровением о нем самом» // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 4. М.: Медина, 2020. С. 645–684.

Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. Париж: YMCA Press, 1931. xii, 273 с.

Гюнтер У. Мухаммад Аркун: к радикальному переосмыслению исламской интеллектуальной традиции // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М.: Медина, 2018. С. 98–139.

Ленин В. И. Полное собрание сочинений в 55 томах. Т. 1. М.: Издание политической литературы, 1967. xxiv, 662 с.

Мухетдинов Д. В. Исламское обновленческое движение конца XX — начала XXI века: идеи и перспективы: дис. ... д-ра теологии. Санкт-Петербургский государственный университет. СПб., 2019. 374 с.

Ницше Ф. К генеалогии морали // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 407–524.

Рахман Ф. Ислам и современность // Исламская мысль. Традиция и современность. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 202–243.

Смирнов А. В. Архитектоника мусульманской этики // *Смирнов А. В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: ЯСК, 2015. С. 459–492.

Смирнов А. В. Справедливость: опыт контрастного понимания // *Смирнов А. В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: ЯСК, 2015. С. 483–526.

Фролова Е. А. Концепция эпистемологического разрыва у ал-Джабири // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М.: Восточная литература РАН, 2011. С. 238–253.

Фуко М. Что такое Просвещение? // Вестник Московского университета. Серия 9: «Филология». 1999. № 2. С. 132–149.

Хайдеггер М. Гераклит. СПб., 2011. 504 с.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993. С. 192–221.

References

Abou el-Fadl Kh. (2014). *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Lanham: Rowman and Littlefield. Lv + 499 p.

Ali K. (2006). *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld. xxviii, 217 p.

An-Na'im A. A. (2008). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press. xii, 324 p.

Arkoun M. (2014). *Humanisme et islam. Combats et propositions*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin. 320 p.

Arkoun M. (2010). *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*. Paris. 201 p.

Duderija A. (2017). *The Imperatives of Progressive Islam*. London — New York: Routledge. xviii, 206 p.

Esack F. (1997). *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford. xii, 288 p.

Izutsu T. (1966). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*. Montreal: McGill University Press. ix, 284 p.

Hallaq W. (2013). *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York. Xvi, 256p.

Hidayatullah A. (2014). *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press. xiii, 259 p.

Al-Jabri M. (2017). Fiqhoviý razum: legitimatsia legitimatora [The Fiqhic Reason: Legitimising the Legitimiser]. *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 2. Pp. 273–301.

Al-Qardawi Yu. (2015). *Fiqh musul'manskih men'shinstv* [Fiqh of Muslim Minorities in the Light of Qur'an and Sunnah]. Kiev: Ansar Foundation. 188 p.

Arkoun M. (2017). Pereosmysliaya islam segodnya [Rethinking Islam Today]. *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 2. Pp. 244–272.

Arkoun M. (2020). Chtenie sury "Al-Fatiha" [A Reading of the Surah "al-Fatiha"]. *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 4. Pp. 263–292.

Auda J. (2015). *Tseli Shariata (rukovodstvo dlya nachinaushih)* [Maqāsid al-Shari'ah: A Beginner's Guide]. Moscow: ID Marjani. 192 p.

Boroday S. Yu., Mukhetdinov D. V. (2020). *Islamskaya feministskaya germeneytika: idei i perspektivy* [Islamic Feminist Hermeneutics: Ideas and Perspectives]. *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 4. Pp. 359–498.

Valiev G. V. (2020) “Mysl' Muhammada Arkouna v kakoy-to moment mojet yavit'sa dlya Zapada otkroveniem o nem samom” [“One day Muhammad Arkoun's Thinking May Become the Revelation for the West About its Essence”] *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 4. Pp. 645–684.

Vysheslavtsev B. P. (1931). *Etika preobrazhennogo erosa* [The Ethics of a Transfigured Eros]. Paris: YMCA Press. xii, 273 p.

Gunther U. (2018). Muhammad Arkoun: k radikal'nomu pereosmysleniyu islamskoy intellektual'noy traditsii [Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought]. *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 2. Pp. 98–139.

Lenin V. I. (1967). *Polnoe sobranie sochineniy v 55 tomah. Tom 1*. [Complete Works in 55 volumes. Vol. 1]. Moscow: Izdanie Politicheskoy Literatury. xxiv, 662 p.

Mukhetdinov D. V. (2019). *Islamskoe obnovencheskoe dvizheniye konca XX — nachala XXI veka: idei i perspektivy: dissertatsia doctora theologii* [The Islamic renovationist movement from the end of the 20th century to the start of the 21st century: ideas and prospects: PhD in theology]. Saint-Petersburg State University. SPb. 374 p.

Nietzsche F. (1990). *K genealogii morali* [The Genealogy of Morals]. Sochineniya v 2 tomah. Tom 2. [Works in two volumes. Vol. 2]. Moscow: Mysl'. Pp. 407–524.

Rahman F. (2017). Islam i sovremennost' [Islam and Modernity]. *Islamskay misl': traditsiya i sovremennost'. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 2. Pp. 202–243.

Smirnov A. V. (2015). Arhitektonika musul'manskoy etiki [The Architectonics of Muslim Ethics]. *Soznanie. Logika. Yazyk. Kultura. Smysl*. Moscow: LSC Publishing. Pp. 459–492.

Smirnov A. V. (2015). Spravedlivost': opyt kontrastnogo ponimaniya [Justice: An Experience of Contrastive Understanding]. *Soznanie. Logika. Yazyk. Kultura. Smysl*. Moscow: LSC Publishing. Pp. 483–526.

Frolova E. A. (2011). Konzeptsia epistemologicheskogo razryva u al-Jabiri [The Concept of Epistemological Rupture in the Work of the Moroccan Philosopher, Muhammad 'Abid al-Jabiri]. *Ishraq. Ezhegodnik islamskoy filosofii*. Vol. 2. Moscow: Vostochnaya Literatura. Pp. 238–253.

Foucault M. (1999). Chto takoe prosvescheniye [What is Enlightenment?]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seria 9: "Filologia"*. 1999. No. 2. Pp. 132–149.

Heidegger M. (2011). *Geraklit* [Heraclitus]. SPb. 504 p.

Heidegger M. (1993). Pys'mo o gumanizme [A Letter on Humanism]. *Vremya i bytie*. Moscow, 1993. Pp. 192–221.

CRITICAL VIEW ON ISLAMIC NEO-MODERNISM

Abstract. The article deals with Islamic Neomodernism («Progressive Islam», «Liberal Islam»), a modern current of Islamic thought that combines the ideas of classical tradition and modern Islamic studies. The article notes that Neomodernism is gradually transforming from a living thought into an ideological construct with its dogmas and non-reflexive propositions. Its weak aspects include: 1) insufficient attention to the peculiarities of the situation of modernity; 2) lack of comprehension of the relation between the ethical and the legal; 3) lack of a theory of the ethical; 4) insufficient attention to the procedure of thematization of values; 5) lack of an institutionalization strategy. The purpose of this article is to provide a productive critique of neomodernism and to pave the way for its further development.

Keywords: Islam and Modernity, Neomodernism, Progressive Islam, Liberal Islam, Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman

Sergey Yu. BORODAY,

research fellow,

Department of Philosophy of Islamic World of the

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

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

E-mail: sergey_boroday@inbox.ru



ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ И КУЛЬТУР





09.00.03 История философии
УДК 122, 241
DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-127-136



В. И. Вовченко
свободный исследователь, г. Пятигорск

ВИТГЕНШТЕЙН И ИСЛАМСКАЯ ЭТИКА: ТРАКТОВКА НАМЕРЕНИЯ¹

ВОВЧЕНКО Виктор Игоревич —
магистр философии.
E-mail: tovsteinshmuel@gmail.com

Аннотация: Данная статья посвящена анализу концепции намерения в философии Людвиг Витгенштейна. Статья оценивает потенциал концепции Витгенштейна для разработки этической проблематики в «исламском контексте». Автором демонстрируется, что концепция Витгенштейна обнаруживает поразительное сходство с фундаментальной установкой исламской этики — «непосредственной связанностью намерения и действия». Показывается, что адекватное понимание данной связанности требует обращения к витгенштейновской идее внутренних отношений. Обосновывается положение, что намерение не является проявлением «душевной субстанции», «ощущением» или «переживанием». Сама трактовка «намерения» получает уточнение в процессе определения конкретного намерения ad hoc. В заключение автор выдвигает гипотезу о полезности подхода позднего Витгенштейна для разработки исламской этической теории.

Ключевые слова: намерение, действие, внутренние отношения, этическая оценка, социальная практика, глубинная грамматика.

Для цитирования: *Вовченко В. И.* Витгенштейн и исламская этика: трактовка намерения // *Ислам в современном мире.* 2021; 1: 127–136;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-127-136

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ (проект № 18–011–00582).

Статья поступила в редакцию: 12.12.2020

Статья принята к публикации: 14.02.2021

Можно сказать и так:

«Намереваться я способен всегда лишь постольку, поскольку никогда не бываю способен пытаться намереваться».
Л. Витгенштейн. «Философские исследования», § 619.

Людвиг Витгенштейн (1889–1951) не разрабатывал общую теорию намерения. Его подход к проблеме намерения (в «поздний» период творчества) едва ли отличается от подхода к иным «вечным» философским проблемам, а именно: от такого описания некоторой проблемы, которое позволило бы данную проблему устранить как проблему. Философия Витгенштейна, взятая как практика, «решает» философские проблемы просто за счет описания их в качестве некоторой головоломки — за счет описания, которое делает «зримой» (или «понятной») ее структуру и соответствующие этой структуре контексты «уже решенности» проблемы. Иначе говоря, адекватное описание философской проблемы есть адекватное описание сопряженного контекста, позволяющее снять ее проблематичность. Такое описание можно назвать анализом «глубинной» грамматики образующих проблему понятий и суждений. Под «глубинной» грамматикой, в отличие от «поверхностной» («чисто» лингвистической), Витгенштейн подразумевал нормативную структурированность практики, которой принадлежит и определенная манера говорения. «Глубинная» грамматика структурирует некоторую языковую практику, которая не сводится исключительно к практике языка. Другими словами, «глубинная» грамматика — это упорядоченность языковой и неязыковой практики в некотором их единстве и взаимодополнении.

Примеры анализа намерения в «Философских исследованиях» и в Zettel, хотя и не дают общей схемы или универсальной трактовки понятия «намерение», позволяют отказаться от ряда философских гипотез в отношении намерения, инспирированных чарами языка, «поверхностным» способом выражения. Так, намерение, согласно Витгенштейну, не является особого рода «переживанием», «ментальным состоянием», «внутренним процессом», которое внешним образом присоединялось бы к наблюдаемому действию, делая то «намеренным». Этим обусловлен отказ австро-британского философа считать отношение намерения к действию разновидностью каузальной (причинно-действенной) связи.

Намерение связано с действием на уровне внутренних отношений, то есть одно не мыслится без другого, одно нельзя отделить от другого. Разумеется, бывают намерения, для которых отсутствуют завершённые действия, но лишь потому, что их завершению помешали обстоятельства (в том числе обусловившие смену намерения).

Намерение, в отличие от причины, не подлежит описанию как нечто внешнее (и, следовательно, предшествующее во времени) к произведённому им эффекту. Скорее, возможное описание намерения входит в описание самого действия. Строго говоря, нельзя построить цепочку, состоящую из двух элементов — акта намерения и акта действия, — поскольку намеренность характеризует акт в его отличии от любых иных классов фактов. Акт намерения сам бы требовал намерения, которое, будь оно помыслено как независимый акт, аналогичным образом требовало бы намерения — и так до бесконечности (очевидный случай *regressus ad infinitum*).

С точки зрения классической исламской этики намерение (*нийя*) и действие (*фи́л*) составляют два неразрывно связанных аспекта одного и того же процесса. Отечественный исследователь арабо-мусульманской философии А. В. Смирнов говорит о непосредственной связанности намерения и действия как фундаментальном принципе исламской этики¹. Действие оценивается по намерению — таково положение исламской правовой и этической мысли. Так, если некоторое действие совпадает с другим по своему «внешнему» проявлению, но отличается по «внутреннему» намерению, то мы имеем дело с двумя разными действиями. Различение «внешнего» и «внутреннего» не должно в данном случае субстантивироваться: речь идет лишь о том, что наблюдаемого извне контекста не всегда может быть достаточно для достоверного определения чьего-либо намерения — человек (в принципе) всегда может солгать о своем намерении. Одним из способов субстантивации «внешнего» и «внутреннего», которого необходимо избегать, является менталистская трактовка «внутреннего» характера намерения и физикалистская трактовка «внешнего» действия. Некоторые рассуждения Витгенштейна позволяют эффективно отклонить такого рода трактовки.

Всякое ментальное состояние имеет определенную длительность. Намерение же, в свою очередь, «моментально» (это даже не нулевая длительность): «Намерение (интенция) не является ни душевным порывом, ни настроением, ни ощущением или представлением. Оно — не состояние сознания. У него нет подлинной длительности»². Другими словами, намерение может возникать в конкретный момент времени,

¹ Подробнее об этом см.: Смирнов А. В. Мусульманская этика как система // Смирнов А. В. Этическая мысль. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2005. С. 51–75.

² Витгенштейн Л. Zettel. Заметки. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020. С. 50

маркированный определенными ощущениями или переживаниями, однако последние никогда не тождественны самому намерению. Их сложно называть и «ощущениями намерения», поскольку ничего «ощущаемого» в намерении нет. Возникнув в момент времени А, намерение может быть оставлено в момент времени В и быть заменено другим (вплоть до противоположности), что вовсе не означает, будто все это время намерение *длилось* (как нечто ощущаемое). «Ящик ощущений», если использовать выражение Витгенштейна, не содержит *намерений*.

Разговор о намерениях крайне важен в этических контекстах (но не ограничен ими), поскольку связан с описанием некоторых действий в качестве средств для достижения некоторых целей. Без приписывания намерения затруднительно вести речь о вменении ответственности, то есть о какой-либо оценке действий с точки зрения их целей. Действия, направленные в сторону цели, есть *намеренные действия*, а не произвольное поведение. Формирование намерения подобно принятию решения: перемена намерения — перемене решения. В *конечном* счете лишь сам человек может «*подтвердить*» свое намерение — вовсе не в силу «привилегированного доступа» индивида к содержанию своего сознания, а в силу наличия непосредственного «знания», не получаемого путем наблюдения. Это не значит, что *только* сам человек может знать свое намерение: с той или иной степенью достоверности каждый из нас *может* знать о намерении другого. Скорее, асимметрия статуса меня и другого обеспечивается тем, что себе я не могу лгать (в буквальном смысле слова) о собственном намерении.

Намерение есть то, что экстернализируется в конкретных обстоятельствах. Оно начинается не как нечто «внутреннее» в строгом смысле слова, переходящее во «внешнее», а как нечто «экстернализирующееся». Намерение — составляющая действия, которая присутствует уже на самом раннем этапе его разворачивания-экстернализации и вплоть до самого позднего этапа. Витгенштейн отмечает:

«Я устыжусь не того, что я тогда сделал, а намерения (Absicht), которое у меня было». — А не входило ли также и намерение в то, что я сделал? Что оправдывает стыд? Вся случившаяся история»¹.

Таким образом, наше намерение уже всегда проявляет себя в некоем действии (и стыдимся мы именно его — например, некоторых мыслей, чувств, реплик, которые мы вспоминаем), даже если и некорректно, как было показано выше, говорить об «акте намерения». Уместно указать несколько способов говорения о намерении. Имеется как акт

¹ Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 251.

непосредственного выражения намерения — «Я собираюсь...», «Я буду делать...», «Я намерен...» и т. д. — так и акт, выражающий намерение, то есть акт, которому вполне осмысленно приписывать какое-то определенное (сопровождающее его) намерение. Строго говоря, любое произвольное (проистекающее из воления) действие сопровождается некоторым намерением, хотя в конкретной ситуации мы не всегда способны более или менее достоверно приписать действию какое-то определенное намерение. Тем не менее мы все еще можем (разумеется, при этом мы можем ошибаться) осмысленно различать намеренные и ненамеренные «акты» (например, случайное падение на скользком льду не является «намеренным актом», то есть не является актом вовсе), хотя и допускать «градуальность» перехода между ними.

Итак, согласно Витгенштейну, намерение — часть языковой игры, разворачивающейся в контексте конкретной практики (в действительности всегда *социальной*, даже если практикуют ее в одиночестве). Намерение возникает там, где имеются хотя бы двое (другой может фактически не присутствовать, однако принципиально предполагаться). Так, для того чтобы высказать намерение сыграть в шахматы (пример Витгенштейна), я должен знать правила этой игры, допускать существование противника, сформулировать свое желание на родном мне языке и в подходящем контексте. Намерение, по словам австро-британского философа, «вплетено» в социальную ткань (институты, конвенции, традиции).

Для религиозно-правовой и этической мысли ислама всегда было ясно, что определение цели или намерения человека — неотъемлемый элемент выявления смысла его поступка (в том числе речевого акта). Однако данный принцип не всегда последовательно воплощался на практике: в реальном судебном разбирательстве порой не представляется возможным четко установить намерение индивида, хотя сама *намеренность* акта и его негативные последствия оказываются очевидными. И все же процедура установления намерения является важной составляющей акта вменения вины и ответственности. Поскольку же исламская цивилизация была цивилизацией права *par excellence* (вспомним рассуждения М. А. ал-Джабири о «фикховом разуме»), мусульманские правоведы всегда уделяли особое внимание категории намерения.

Сама ориентация на намерение тем не менее могла носить менее или более формальный характер. Так, по мнению большинства мусульманских правоведов, развод можно считать состоявшимся, если муж даст обещание развестись с женой в случае совершения ею определенного действия, а жена совершит данное действие, однако такой выдающийся факих и богослов, как Ибн Таймиййа (1263–1328), полагал иначе¹.

¹ См.: *Rahman Mustafa A. Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language // The Muslim World*. 2018. No. 108(3), July. Pp. 465–491.

На его взгляд, намерение не извлекается непосредственно из словесной формулы мужа, а требует анализа всего контекста. Этот анализ показывает, что муж, произнося соответствующее обещание, вероятнее всего, не имел *намерения* действительно развестись с женой — скорее, его намерением было напугать жену и тем самым *предотвратить* определенное ее поведение. В таком случае, если жена все-таки совершит неправильный (по оценке мужа) поступок, мужу требуется повторно подтвердить свое намерение развестись ввиду вновь открывшихся обстоятельств.

Области исламской этики и исламского права частично пересекаются, но не совпадают (так, существует ряд деяний, которые не рассматриваются в рамках фикха, однако вполне подлежат этической оценке). По мнению А. В. Смирнова, теория и архитектура исламской этики, развивавшейся всеми основными школами арабо-мусульманской философии, задаются связностью двух категорий — намерения и действия. Исламская этика предметом своей оценки всегда делает связь намерения-поступка как единого смыслового целого. Фикх, в свою очередь, может воздерживаться в случае необходимости от явного рассмотрения намерения, хотя и тяготеет к включению данной процедуры в процесс юридической оценки.

Витгенштейн показывает, что категория намерения охватывает целое семейство случаев: желание, мотив, склонность, природная predisposition, стремление и т. д. Не существует одного единственного способа говорить о намерении, хотя некоторые «философские» трактовки намерения можно считать однозначно нерелевантными, поскольку они опираются на неадекватный анализ «глубинной грамматики» практик, связанных с обсуждением намерения. Отсутствие единственного способа говорить о намерении не исключает наличия семейного сходства между различными способами. Стоит отметить, что и в исламской религиозно-правовой и этической литературе не содержится какой-либо эксплицитной общей теории намерения, однако сама эта категория находится в центре этико-правовой оценки. Призыв проявлять внимание к намерению означает задание не строить общую теорию, а обращаться к каждому конкретному случаю намеренного действия. Каждое подобное обращение уточняет не только само намерение, но и то, что под намерением понимается.

Отказ исламской мысли от субстанциального различия телесного и духовного позволил избежать в ходе развития традиции возникновения философской психологии наподобие картезианской. Это, в свою очередь, уберегло исламскую религиозную антропологию и этику от отождествления пары «намерение–действие» с оппозицией «внутреннего–внешнего», где «внутреннее» и «внешнее» обозначают самостоятельные, независимые области реальности. Этическая мысль ислама, как подчеркивает

А. В. Смирнов, не является ни этикой средств, ни этикой целей, но «этикой целей-и-средств», «этикой намерений-и-действий».

Содержательное ценностное наполнение смысловая структура намерение–действие получает из Корана и Сунны, то есть из основных религиозных источников, и «соизмерения» (*кийас*) «других случаев» (не упомянутых напрямую в Коране и сборниках достоверных хадисов) с основными религиозными источниками. Нас здесь не интересует содержательный анализ исламской этики — нас интересует упомянутый выше категориальный аппарат исламской этики. При этом мы вовсе не отрицаем, что акцент на непосредственной связи намерения и действия присутствует также в самом Коране и хадисной литературе. Тем не менее данный акцент вполне может быть исследован вне апелляции к вероучительным текстам. На наш взгляд, прояснить характер данной связи поможет такой витгенштейновский концепт, как «внутренние отношения».

Дело не просто в том, что *между* намерением и действием не существует временного промежутка, не просто в том, что намерение сразу переходит в некое действие (то есть имеет некое выражение), а в том, что действие не существует без намерения. Словом, дело не просто в их темпоральной «равнозначности», но, скорее, в «грамматической», логико-смысловой связи между ними. Сама темпоральность определена связью между намерением и действием и не задается внешним образом. Когда мы говорим, что намерение переходит в действие сразу, то имеем в виду не следующее мгновение (например, секунду) с точки зрения внешних «объективных» хронологических структур. Например, твердо сформированное намерение «*уехать завтра*» переходит в действие *сразу же* в *тот* момент, который охватывается намерением.

Конечно, человек может реализовать намерение в том, что сразу же (до наступления завтрашнего дня) начнет собирать вещи — таковым будет первый этап реализации намерения. Однако в случае отсутствия подобных действий (допустим, человек путешествует налегке) нельзя сказать, будто намерение и действие «разнесены» во времени и потому «непосредственная связь» между ними якобы нарушается. Если человек не отказался от намерения вплоть до завтрашнего дня, то оно в любом случае проявит себя практически, деятельно, пускай эта деятельность и не будет в буквальном смысле «*исполнением* данного намерения» (вплоть до завтрашнего дня, когда человек действительно уедет/попытается уехать). Индикаторы в рамках контекста взаимодействия, например, изменившееся отношение к другим именно в связи с предполагаемым отъездом, позволяют выявить практический аспект намерения.

Иными словами, если намерение действительно имеет место — было *сформировано*, а не только *сформулировано*, — то оно с самого начала ориентирует индивида в общем для всех «социальном» пространстве. И сдвиги в его практическом ориентировании, обусловленные

возникновением намерения, принципиально (то есть в теории) могут быть распознаны другими. Связь между намерением и действием не нарушается *никогда*. Строго говоря, она не нарушается ни в случае возникновения «объективных» преград для завершения действия (в данной ситуации не нарушается *связь*, а происходит ровно то, что происходит, а именно: реализации действия нечто препятствует), ни в случае «субъективных» преград для завершения действий (в данной ситуации аналогичным образом не нарушается *связь*: скорее, частное намерение *проходит* или *заменяется* другим). «Объективная» преграда не имеет вообще никакого отношения к нарушению связи между действием и намерением, тогда как «субъективная» преграда — лишь иное обозначение для замены одного намерения-и-действия другим. Ни первый, ни второй случай не будет корректным интерпретировать в качестве нарушения связи — последнее было бы, если бы могло быть, совершенно иным событием.

Намерение и действие соединены на уровне внутренних отношений — и любая попытка отделить одно от другого обречена на неудачу. Проясним понятие внутренних отношений: «Самое общее определение: отношение между объектами или между концептами внутреннее, если невозможно, чтобы между данными объектами данное отношение не поддерживалось»¹. Необособляемость намерения от поступка заставляет критически отнестись к любому рассуждению о намерении как о причине или основании поступка. Само намерение может быть выделено из действия только ретроспективно и в рамках конкретных языковых игр, связанных с вменением вины и ответственности.

Подход Людвиг Витгенштейна к намерению и действию может быть полезен при разработке исламской этической теории именно потому, что не предлагает никакой особой теории (например, обремененной аристотелевским наследием), что позволяет не вносить в ее категориальный аппарат какого-либо чуждого содержания. Собственно, подход Витгенштейна замечательно выражается следующей максимой: не думай, а смотри! Именно внимательное «смотрение», а не произвольные дедукции, позволяют решить головоломку, устранив философскую проблему. Наблюдение за контекстом словоупотребления и деятельности, связанной с этим словоупотреблением, минимальные «онтологические обязательства», отсутствие серьезной метафизической нагруженности, анализ «глубинной грамматики» практик, сопряженных с разговором о намерении, — все это позволяет уточнить категориальный аппарат исламской этики. Более того, это позволяет представить его принципиальную непроблематичность с точки зрения

¹ См.: Родин К. А. Л. Витгенштейн о внутренних и внешних отношениях: рецензия на книгу Якуба Маша // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2016. № 4(36). С. 411.

подхода, который никоим образом генетически не зависит от авторов, работающих в русле арабо-мусульманской философии. Разумеется, это не решает внутренних проблем исламской этики (например, проблеме соотношения человеческого деятеля и божественного Деятеля, проблему соизмеримости правовых и этических систем оценки), как и не задает какого-либо нормативного содержания, однако позволяет в значительной степени оправдать «ситуативность», прагматизм и «неабсолютность» этической оценки в рамках исламской мысли.

Литература

Rahman Mustafa A. Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language // The Muslim World. 2018. No. 108(3), July. Pp. 465–491.

Витгенштейн Л. Zettel. Заметки. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020. 240 с.

Витгенштейн Л. Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 75–319.

Родин К. А. Л. Витгенштейн о внутренних и внешних отношениях: рецензия на книгу Якуба Маша // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2016. № 4(36). С. 410–415.

Смирнов А. В. Мусульманская этика как система // *Смирнов А. В.* Этическая мысль. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2005. С. 51–75.

References

Rahman Mustafa A. (2018). Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language. *The Muslim World.* No. 108 (3). Pp. 465–491.

Wittgenstein L. (1994). *Filosofskie issledovaniya* [Philosophical Investigations]. *Filosofskie raboty.* Moscow: Gnosis. P. 75–319.

Wittgenstein L. (2020). *Zettel. Zametki.* Moscow: Ad Marginem Press. 240 p.

Rodin K. A. (2016). L. Wittgenstein o vnutrennih i vneshnih otnosheniyah: recenziya na knigu J. Masha [Wittgenstein on Internal and External Relations: Review of the Jacub Masha's Book]. *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya.* 2016. No. 4 (36). Pp. 410–415.

Smirnov A. V. (2005). Musul'manskaya etika kak sistema [Muslim Ethics as a System]. *Eticheskaya mysl'.* No. 6. Pp. 51–75.

L. WITGENSTEIN AND ISLAMIC ETHICS: THE INTERPRETATION OF INTENTION

Abstract. This article contains an analysis of the idea of intention in the philosophy of Ludwig Wittgenstein. It evaluates capabilities of his conception in the development of Ethics in the «Islamic context». Author shows that Wittgenstein's conception reveals a remarkable similarity to the fundamental assumption of Islamic Ethics, that is to «direct connection (bind, cohesion, connectedness) between intention and action». It is shown that an adequate understanding of this connection requires consideration of the Wittgensteinian idea of internal relations. It is proved that intention is not a manifestation of a «soul substance», «perception» or «feeling». Interpretation of «intention» provides additional refinement while defining specific intention ad hoc. In conclusion author puts forward a hypothesis asserting utility of late Wittgenstein's conception in the development of Islamic ethical theory.

Keywords: intention, action, internal relations, ethical assessment, social practice, depth grammar.

Viktor I. VOVCHENKO,

Master of Philosophy, free researcher.

E-mail: tovsteinshmuel@gmail.com



ИСЛАМ В РОССИИ





07.00.02 Отечественная история

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-139-157

**И. А. Нуриманов**

Институт стран Азии и Африки, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова», г. Москва

МЕККАНСКИЙ КОНГРЕСС И ХАДЖЖ 1926 ГОДА: ПО МОТИВАМ ПУТЕВЫХ ЗАПИСОК АБДРАХМАНА УМЕРОВА

НУРИМАНОВ Ильдар Анвярович –

соискатель каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока,

Институт стран Азии и Африки, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова»

(125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1).

E-mail: ildar-nn@yandex.ru

Аннотация. В настоящей статье рассказывается об истории появления на свет одного из интереснейших документов эпохи — дневниковых записей имама-мухтасиба Астраханской губернии Абдрахмана Умерова, посвященных его поездке в составе делегации советских мусульман в Мекку, на Всемирный (Всебусульманский) исламский конгресс 1926 г., участие в котором было совмещено с хаджжем. Эта рукопись — единственное в России документальное свидетельство тех событий — содержит уникальные сведения о встречах, случившихся во время путешествия, о работе самого конгресса и непосредственно об организации хаджжа. В статье также повествуется о том, как формировалась делегация советских мусульман, какие международные и внешнеполитические события предшествовали ее приглашению в Мекку, как эта поездка повлияла на дальнейшие отношения СССР и Саудовской Аравии и какова роль советских дипломатов в их налаживании. Автор статьи также выражает надежду, что ожидающаяся вскоре публикация дневниковых записей А. Умерова, переведенных со старотатарского на современный татарский, русский и арабский языки и снабженных

пространными комментариями, даст возможность для всесторонних исследований этого исключительного документа.

Ключевые слова: Абдрахман Умеров, Ризаэтдин Фахретдин, муфтий, Всемирный исламский конгресс, паломничество, хаджж, Ибн Са'уд, Хиджаз, СССР.

Для цитирования: *Нуриманов И. А.* Мекканский конгресс и хаджж 1926 года: вокруг путевых записок Абдрахмана Умерова // *Ислам в современном мире.* 2021; 1: 139–157;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-139-157

Статья поступила в редакцию: 10.01.2021

Статья принята к публикации: 14.02.2021

В 1926 году в Мекке состоялся Всемирный (всемусульманский) исламский конгресс¹, первое в истории мусульман высокое собрание религиозных и общественных лидеров из разных стран мира после падения Османского халифата (1924 г.). В этом форуме по приглашению короля Саудовской Аравии Абд ал-‘Азиза ибн Абд ар-Рахмана Ал Са‘уда (Ибн Са‘уда) участвовали представители мусульман Индии, Египта, острова Явы, Палестины, Ливана, Сирии, Судана, Афганистана, Турции, Йемена, делегации Неджда, Хиджаза и Асира (Аравийский полуостров). Приглашение посетить Мекку и принять участие в работе конгресса получили и мусульмане Российской Федерации и Туркестана (было избрано 8 делегатов).

В России до наших дней сохранился лишь один документ дневниковых записей, свидетельствующий об этом важном историческом событии. Это путевые записки члена советской делегации Абдрахмана Умерова², написанные на старотатарском языке. Ранее этот архивный документ не изучался и не переводился на современные языки.

¹ Араб. مؤتمر العالم الإسلامي — Всемирный исламский конгресс, Всемусульманский конгресс в Мекке, Международный исламский конгресс — авторы и переводчики дают разные названия этого мероприятия. Конгресс начал свою работу 7 июня (26 зу-л-каада 1344 г. хиджры) и завершил 5 июля 1926 г. В связи с тем, что это был сезон паломничества, заседания прервались для исполнения делегатами обрядов хаджжа. В общей сложности было проведено 18 заседаний, которые протоколировались и утверждались. Более подробно о ходе конгресса см.: *Романенко В. С.* Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века: научно-исторический очерк. Н. Новгород: Изд-во «Махинур», 2005. 144 с.; *Умеров А. И.* Воспоминания о поездке в составе делегации советских мусульман на I Международный исламский конгресс в Мекку. Рукопись, араб. графика. 1926. С. 30.

² *Абдрахман Умеров (Габдрахман Гумеров (Гумари), араб. 1933–1867), (عبد الرحمن بن إسماعيل عمري)* — известный татарский и ногайский просветитель, издатель, журналист и учёный. Родился в Астрахани в крестьянской семье. Начальное образование получил в деревенской школе. В 1881 г. поступил в медресе виднейшего богослова, ученого и просветителя Шихабутдина Марджани в Казани. Учеба в этом медресе оказала на него исключительное влияние и сформировала как ученого.

В нем повествуется об истории созыва, организации и проведении этого значимого мероприятия. Автор подробно рассказывает о поездке советской делегации с первых дней в пути и до возвращения на родину. В описании зафиксировано все, что происходило с ее участниками — события, встречи, беседы, дискуссии по определенным религиозным вопросам. Вместе с тем, сопоставляя и анализируя разные точки зрения и подходы, А. Умеров высказывает на этот счет и свое мнение. В настоящее время текст данной рукописи, включая комментарии и примечания самого автора, переведен на современный татарский, русский и арабский языки и дополнен комментариями переводчиков, в которых даются пояснения в связи с определенными терминами, именами, событиями. Он фактически подготовлен к печати и ждет выхода в свет в ближайшем будущем.



А. Умеров

Оригинал документа «Воспоминания о поездке в составе делегации советских мусульман на I Международный исламский конгресс в Мекку» находится в фондах Государственного бюджетного учреждения «Государственный архив Республики Татарстан» (ГА РТ)^{1,2}. Отдельные исследователи не раз обращались к личности Абдрахмана Умерова, о нем был опубликован ряд исследований и статей, его общественной и просветительской деятельности посвящена самостоятельная диссертация³. Однако его воспоминания о поездке на мекканский конгресс и совершении хаджа изучены далеко не полностью, что делает издание его рукописи в переводе на разные языки ценнейшим источником для исследователей.

Путевые записки Абдрахмана Умерова содержат не только информацию о собственно конгрессе 1926 г., но и важные сведения о паломничестве мусульман тех лет, когда для их российских единоверцев хадж стал практически недоступен из-за антирелигиозной политики

¹ Фонд Р-5406. Умеров Абдурахман Измаилович (1867–1933 гг.) — татарский богослов, публицист, общественный деятель (личный фонд). Оп. 1. Д. 6. *Умеров А. И.* Воспоминания о поездке в составе делегации советских мусульман на I Международный исламский конгресс в Мекку. Рукопись, араб. графика. 1926.

² Пользуясь случаем, выражаем искреннюю благодарность руководству ГА РТ в лице директора Шафикова Ильдара Фаритовича за предоставленные цветные копии рукописи А. Умерова и разрешение на их дальнейшее использование в печати. Мы также весьма признательны Абдрахманову Тахиру Ахатовичу за информацию о наличии в Фонде такого уникального документа.

³ См. например: *Рахимов, Ильнур Сулейманович.* Общественная и просветительская деятельность Абдурахмана Умерова: 1867–1933: автореферат дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2013. 31 с.; *Рахимов С.* Габдрахман Гумари // Татарские интеллектуалы: исторические портреты / сост. Р. М. Мухаметшин. Казань: Магариф, 2005. С. 151–155. (271 с.); Гумари Габдрахман // Татарская энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Х. Хасанов, отв. ред. Г. С. Сабирзянов. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2005. Т. 2: Г-Й. С. 212. (656 с.); *Рахимов С.* Абдурахман Умеров: долгое возвращение // Гасырлар авазы— Эхо веков. 2004. № 1. С. 252–254; и др.

Советского государства. Можно сказать, что эта официальная поездка советской делегации для участия в работе конгресса и совершения хаджа в 1926 г. была светлым эпизодом в той мрачной картине отечественной действительности, когда в стране господствовала идеология воинствующего атеизма, когда разрушались мечети и медресе, а религиозные деятели подвергались репрессиям и ссылкам¹. В 1920–30-е гг. мусульманское сообщество потеряло многих видных религиозных лидеров, богословов, общественно-политических деятелей. Многие из репрессированных в тот период имамов были реабилитированы лишь посмертно, когда во второй половине 1980-х гг. началось восстановление разрушенной мусульманской инфраструктуры, возвращение вакуфных зданий и недвижимости религиозного назначения, обучение нового поколения религиозных лидеров, возобновление паломничества в святые места Аравии.

Будучи секретарем делегации, Абдрахман Умеров выступал также в качестве представителя мусульманской интеллигенции Нижнего Поволжья (Астраханская губерния). В своей профессиональной деятельности он был известен как богослов, ученый, издатель и даже политик, выступавший с критикой существующей власти сначала в Российской империи, а затем и в Советской России. Являясь одним из последних учеников виднейшего татарского ученого, историка, богослова и имама Шихабутдина Марджани, он достойно продолжал дело своего учителя, погрузившись в работу непосредственно с верующими и ратуя за новометодные мусульманские учебные заведения. В 1893 г. в Астрахани он основал одно из первых джадидских медресе «Низамия». В 1907 году А. Умеров открыл свое издательство «А. Умеров и К^о» и начал заниматься книгопечатанием, издавая в том числе общественно-политическую газету «Идель», которая входила в пятёрку самых массовых и наиболее влиятельных татарских газет начала XX в., а также организовал работу своего благотворительного фонда². Однако резкие выступления в адрес властей послужили причиной его ссылки в Казань (1914–1917 гг.), где он был оторван от непосредственной работы на благо мусульманской общины Астрахани. В Казани, не теряя времени попусту, он взялся за составление сборника статей своего учителя Ш. Марджани. Когда А. Умеров в 1917 г. вернулся по амнистии в родную Астрахань, его назначили имам-мухтасибом — главой мусульман Нижнего Поволжья. Причиной тому были его научные достижения и заслуженный авторитет среди верующих.

¹ Нуриманов И. А. Государственно-исламские отношения в СССР до, во время и после Великой Отечественной войны: на примере возобновления хаджа и создания духовных управлений // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 1. С. 71–88.

² Хабутдинов А. Ю. Абдурахман Умеров (1867–1933) и формирование тюрко-татарского единства на Нижней Волге. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.idmedina.ru/ramazan/?7115> (дата обращения: 20.12.2020).

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
 ﴿مؤتمّر اسلامی عام ۲﴾
 مؤتمّر = عرب سوزیدر، تورکچم «کینگلک ش مجلسی» دیم کدر
 مؤتمّر اسلامی عام، سیر روزنده کی بارچم مسلمانلار نؤک جیبلوب کینگلک ش
 قیلقان مجلسی «دیم کدر». بوندی مجلس بولونکده قدر اسلام عالمده
 بولغانی یوق ئیدی. حج وقتند عرفات کده سیر نؤک هم بر هر طرفدان
 مسلمانلار جیبلوبسالاردا آلاز بری ئیکنی سینک احوالی سوا شما قنی وتانمشوب
 کینگلک ش قیلقان خاقلار سینه ده آلفانلاری یوق. دین اسلام حکم لر نؤکی
 سانسز حکم و فائده لار دان مسلمانلار نؤک غفلت لر سینه حیران قالماق
 ممکن کولدر. شوندی نور جمعیته دن دینی، دنیاوی فائده لار
 آلوب قایتماق کولونکده حاجی افندی یاز کوبسی بولار انلاری بر لم بولغان
 دو مستقلارینی بیستروب وئیشنا نشلارینی یوغالتوب غوز آرا ئیم شوب
 ووشمانا شوب قایتماق در. بوکانی قدر سیم سف ئیتسه که آزد در.
 لاکین الله تعالی نؤک فضل و کرمینک جیمگی یوق و سیر گرن نعت لر نؤک
 سانی یوق شولار جمله سنده ن برسی: ۱۹۲۶ ییلده یوقا وده کولونک
 مؤتمّر اسلامی عام، مکه مکرّم ده بولوب شوکا پارماق و آنکا قانشما قنی

Первая страница рукописи А. Умерова. Из фонда ГА РТ

Кроме того, еще с 1906 г. он активно участвовал в деятельности все-российских общественно-политических и религиозных объединений, радеющих за будущее верующих и ставящих своей целью консолидацию всех разумных сил во благо мусульманского сообщества. Толчком к развитию таких общественно-политических инициатив и созданию единой религиозной автономии мусульман России стали Всероссийские мусульманские съезды, первый из которых состоялся 15 августа 1905 г. в Нижнем Новгороде, второй — с 13 по 23 января 1906 г. в Санкт-Петербурге и третий — с 16 по 21 августа 1906 г. снова в Нижнем Новгороде, причем последний ознаменовал собой пик мусульманского политического движения в период Первой русской революции (1905–1907 гг.)¹. А. Умеров принял участие в работе третьего съезда в Нижнем Новгороде (1906 г.)² и был избран в состав всероссийской комиссии по вопросам религии. Как имам-мухтасиб Астраханской губернии он сыграл немаловажную роль в становлении вновь созданного на основе Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС, 1788 г.) Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ, 1917 г.)³ под председательством муфтия Галимджана Баруди⁴, после смерти которого на должность муфтия ЦДУМ в 1922 г. был избран известный религиозный деятель, богослов и ученый Ризаэтдин Фахретдин (1859–1936 гг.). Именно в период его председательства в ЦДУМ и собирався Всемирный исламский конгресс, приглашение участвовать в котором муфтий получил лично от 'Абд ал-'Азиза ибн 'Абд ар-Рахмана Ал Са'уда.

По согласованию с руководством Советского государства для формирования делегации советских мусульман муфтий Ризаэтдин Фахретдин разослал мусульманам Туркестана, Крыма, Кавказа, а также в города с большим количеством мусульманского населения (Астрахань, Казань, Москву и некоторые города Сибири) прошение избрать представителя для поездки на Всемирный мусульманский конгресс⁵. Несомненно, в качестве делегата от Нижнего



'Абд ал-'Азиз ибн 'Абд ар-Рахман Ал Са'уд

¹ Более подробно см.: Хабутдинов А. Ю., Мухетдинов Д. В. Всероссийские мусульманские съезды 1905–1906 гг. / НИИ им. Х. Фаизханова; отв. за вып. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород: НИМ «Махинур», 2005.

² ГААО. Ф. 286. Оп. 1. Д. 518. Л. 23.; Имашева М. М. Татарское общественное движение в Астрахани в конце XIX — начале XX в. Казань: Изд-во Казан. ун-та., 2020. С. 34.

³ Хабутдинов А. Ю. Абдуррахман Умеров (1867–1933) и формирование тюрко-татарского единства на Нижней Волге. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.idmedina.ru/tamazan/?7115> (дата обращения: 20.12.2020).

⁴ Более подробно о муфтиях см.: Хабутдинов А. Ю. Российские муфтии. От екатерининских орлов до ядерной эпохи (1788–1950). Н. Новгород: ИД «Медина, 2006.

⁵ Умеров А. И. Воспоминания о поездке в составе делегации советских мусульман на I Международный исламский конгресс в Мекку. С. 5.

Поволжья муфтий хотел видеть имам-мухтасиба Астраханской губернии А. Умерова, который имел вес и высокий авторитет во всей мусульманской умме Советского государства. Пройдя выборы в мусульманской общине и согласования у представителей власти Астраханской губернии Умеров направил в Уфу муфтию Фахретдину телеграмму о своей готовности поехать в Мекку¹. Позже он был назначен секретарем делегации советских мусульман, а сам муфтий Фахретдин возглавил ее. Именно Абдрахману Исмаиловичу Умерову выпала честь стать единственным летописцем знаменательных событий и оставить о них документальный след в истории.

Однако, по словам дочери Ризаэтдина Фахретдина, муфтий, со своей стороны, тоже написал Хаджнаме, но его рукопись, по всей видимости, не сохранилась. Вот что пишет Асьма-ханум Шараф в связи с поездкой своего отца в Мекку: *«Весной 1926 года отцу пришло приглашение из Аравии, на Первый Всемирный конгресс мусульман, который должен был состояться летом того же года в Мекке. Надо было решить: ехать или нет? Когда собрались по этому поводу, отец сказал: “Прежде всего, для решения этого вопроса необходимо обратиться к правительству. Как оно решит по своим политическим соображениям, так и будет”»*. Отец от своего имени направил две телеграммы: М. И. Калинин² и наркому иностранных дел Г. В. Чичерину. Сообщил, что получил из Аравии приглашение, и, если правительство сочтет нужным, он готов ехать. Вскоре пришла ответная телеграмма Г. В. Чичерина: *никаких препятствий к поездке на первый в исламском мире Мекканский конгресс нет. Для выяснения условий поездки на съезд в Москву был направлен кадий — первый заместитель отца³. Были избраны делегаты конгресса, отца назначили руководителем делегации. Ехали на поезде через Казань и Свердловск в Москву, затем в Одессу. В одном из номеров журнала “Огонек” была помещена фотография делегатов конгресса, сделанная в Одессе. Из Одессы на морском теплоходе отправились в порт Александрия. Англичане, приняв их за шпионов, задержали на 3 дня в порту. Поездка эта длилась очень долго. Самолетов тогда еще не было. Когда отец вернулся в Уфу, был уже сентябрь. Отец похудел, осунулся. Приехал уставшим, но живым и здоровым. Ему было уже 67 лет. Вернувшись, он написал об этом путешествии книгу “Места, где я побывал; страны, что я видел”. К сожалению, рукопись утеряна (скорее всего, украдена)»⁴*. Остается только сожалеть, что пропажа

¹ Умеров А. И. Воспоминания о поездке в составе делегации советских мусульман на I Международный исламский конгресс в Мекку. С. 6–7.

² Калинин Михаил Иванович (1875–1946 гг.) — председатель Центрального исполнительного комитета СССР с 1922 по 1938 г.

³ Кашшаф Тарджемани (1877–1943 гг.) — ближайший сподвижник муфтия Галимджана Баруди, кади ЦДУМ и заместитель муфтия Ризаэтдина Фахретдина.

⁴ Шараф А. Воспоминания об отце. Ризаэтдин Фахретдинов: научно-биографический сборник. Казань, 1999.

столь важного документа лишает нас ценнейшей информации о состоявшемся путешествии. Но теплится надежда, что в каких-то архивах¹ все же найдется рукопись, рассказывающая о поездке в Мекку от лица самого муфтия Фахретдина. Между тем в Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ) имеется другой важный документ — текст интервью с муфтием, в котором он в качестве председателя ЦДУМ и главы делегации советских мусульман достаточно подробно рассказывает о поездке, о целях и задачах конгресса, об отношениях между делегатами из разных стран, о принятых там решениях. Он с удо-



*Р. Фахретдин
в одеянии паломника. 1926 г.*

¹ Нельзя исключить, что в свете антирелигиозной политики Советского государства данные путевые заметки могли быть изъяты органами ОГПУ, дабы не допустить широкой огласки факта паломничества советских мусульман в Мекку и их участия во Всемирном исламском конгрессе, призванном духовно объединить всех приверженцев ислама.



Делегация мусульман Советского Союза, выехавшая на всемусульманский с'езд в июне в Мекке. Одновременно открывается в Каире другой всемусульманский с'езд, инсценируемый англичанами, желающими превратить его в исполнителя своих империалистических целей. С'езд в Мекке заявит протест советских мусульман против с'езда в Каире. На снимке — делегация мусульман в конторе Совторгфлота в Одессе.

влетворением отмечает отношение организаторов и участников конгресса к советской делегации, которая пользовалась большим авторитетом и имела вес в принятии решений¹.

Наряду с этим, кропотливые поиски позволили нам найти тот самый номер журнала «Огонек»², где сообщалось о поездке делегации советских мусульман в Мекку. В нем, под заголовком «В Мекку» помещена их фотография, подпись под которой гласит: «Делегация мусульман Советского Союза, выехавшая на всемусульманский съезд в июне в Мекке. Одновременно открывается в Каире другой всемусульманский съезд, инсценируемый англичанами, желающими превратить его в исполнителя своих империалистических целей. Съезд в Мекке заявит протест советских мусульман против съезда в Каире»³. На снимке — делегация мусульман в конторе Советоргфлота в Одессе».

По пути в Мекку делегацию советских мусульман с почестями встретили в Стамбуле, куда она прибыла на пароходе из Одессы и где задержалась на несколько дней. Одна из турецких газет поместила групповую фотографию делегатов, указав, что представители мусульман из России направляются в Мекку. Сам факт такого внимания свидетельствовал о том, что в состав делегации вошли авторитетнейшие мусульмане страны, имена которых были известны за пределами Советского Союза. Среди упомянутых выше Ризаэтдина Фахретдина и Абдрахмана Умерова в состав делегации также вошли Кашшаф Тарджемани как главный кади ЦДУМ, Махди Магкули из Сибири, Тахир Ильяси из Казани, Муса Джарулла Биги (Бигиев) из Москвы, муфтий Крыма Мусляхуди Халили, представитель от Туркестана Абдувахид Абду-Рауф Кариев. Обращает на себя внимание отношение организаторов мероприятия



Информация о советской делегации в одной из турецких газет

¹ Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 85. Д. 171. Л. 43–47. Текст машинописный. Копия.

² Огонек. 1926. № 23(167). С. 13.

³ О протесте советских мусульман см.: Арапов Д. Ю., Косач Г. Г. Ислам и мусульмане по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 год / отв. ред. Д. В. Мухетдинов. М. — Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. С. 81.

к советской делегации в свете избрания муфтия Фахретдина вице-президентом конгресса, личной встречи короля Ибн Са'уда с делегацией советских мусульман и их приема с почестями главами местного самоуправления в населенных пунктах по пути следования в Мекку и обратно. В тексте рукописи упоминается, что советская делегация при встрече с королем имела возможность сделать с ним совместное фото, однако поиски этих снимков не увенчались успехом. Более того, отсутствуют и общие снимки заседаний с места проведения конгресса, отдельно взятых лиц и делегаций, что оставляет вопрос их поиска и публикации открытым.

Протест советских мусульман против Каирского конгресса был обнародован в центральной прессе. Так, в газете «Известия» от 18 марта 1926 г. муфтий Ризаэтдин Фахретдин всячески осудил проведение в Египте этого мероприятия, подчеркнув, что *«Конгресс должен быть созван в стране, находящейся вне сферы влияния империалистических держав; этому условию не удовлетворяет состоящий под господством Англии Египет, где нет гарантии для свободного выявления мусульманами их истинного мнения. Созыв Конгресса в Мекке как священном для всех мусульман месте вполне соответствовал бы задаче, лежащей перед конгрессом, при условии ограждения этого конгресса от влияния и происков империалистов»*¹.

Нужно заметить, что такими заявлениями советская пропаганда стремилась сформировать в умах граждан необходимое ей идеологически и классово обоснованное отношение к внешней политике Советского государства. Действительно, с мекканским конгрессом соперничал каирский, который прошел несколько раньше, в мае 1926 г. На это мероприятие был приглашен лично Муса Бигиев². Целью Каирского конгресса являлось воссоздание Халифата в интересах англичан³, поскольку их политика на Аравийском полуострове потерпела провал после того, как им не удалось провозгласить королем Хиджаза своего



Делегация советских мусульман. 1926 г.
Слева направо сидят А. Умари, К. Тарджемани, Р. Фахретдин, Т. Ильясси. Второй ряд слева направо стоят М. Халили, М. Магкули, А. Кариев

¹ Известия. 18 марта 1926 г. № 65.

² Арапов Д. Ю., Косач Г. Г. Ислам и мусульмане по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 год. С. 80.

³ Там же. С. 79.



Вырезка из газеты «Известия» № 63 (2694) от 18 марта 1926 г.

ставленника — Хусейна бен Али ал-Хашими¹. Британцам было важно реализовать свои интересы на Аравийском полуострове, прописанные в тайном договоре, известном в истории как соглашение Сайкса–Пико², в связи с чем они играли на противоречиях между арабскими племенами и их предводителями. Однако Октябрьская революция 1917 г. в России поставила это соглашение под удар. Пришедшие к власти большевики решили выйти из войны, после чего все союзнические обязательства России прекратили свое действие. Более того, советское правительство раскрыло содержание соглашения Сайкса–Пико, тем самым нанеся значительный ущерб всем странам блока. Это, с одной стороны, осложнило ситуацию на Ближнем Востоке³, но, с другой — возможно, сыграло на руку Ибн Са‘уду, стремившемуся к объединению арабских племен и созданию независимого государства. Так в итоге и вышло. В 1924 г. советское правительство направило в Мекку своего дипломатического агента Карима Хакимова, который в 1926 г. стал официальным представителем СССР в Хиджазе и Неджде и проработал в этой должности до 1928 г.⁴ Тогда же, в 1926 г., советское правительство официально признало королем Хиджаза и султаном Неджда

¹ Хусейн бен Али ал-Хашими (1854–1931 гг.) — шериф Мекки, 1-й король Хиджаза (1916–1924), из династии хашимитов, предводитель арабского восстания против Османов при поддержке западных держав.

² Соглашение Сайкса–Пико — тайный договор, заключенный между Францией, Великобританией и Российской империей в 1916 г. (Италия присоединилась к нему годом позже), по разделу на сферы влияния Ближневосточного региона после распада Османской империи (по окончании Первой мировой войны).

³ Более подробно о конгрессах в Мекке и Каире см.: *Арапов Д. Ю., Косач Г. Г.* Ислам и мусульмане по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 год. С. 74–97.

⁴ После некоторого перерыва, в 1935 г., К. Хакимов вернулся послом в Саудовскую Аравию, однако в сентябре 1937 г. был отозван в Москву, арестован и расстрелян. Ибн Са‘уд отказался принять другого посла, и дипломатические отношения де-факто оказались разорваны. Прошло много лет, прежде чем они были восстановлены в 1990 г. См.: *Мухетдинов Д. В.* Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века. Н. Новгород, 2006. С. 7–8.

Ибн Са'уда¹. Следует отметить существенную роль К. Хакимова в налаживании российско-саудовских дипломатических отношений, равно как и в получении советскими мусульманами разрешения принять участие в работе мекканского конгресса, а также в признании Советским Союзом независимости Хиджаза. Результатом этого стали советские поставки на Аравийский полуостров жизненно важных продуктов и товаров, налаживание морского пути через Одессу как для перевозки экспорта, так и для транспортировки паломников² и др. Возможность хаджа сохранялась до полного закрытия южных границ СССР в начале 1930-х гг., и в течение этого времени количество паломников от года к году резко сокращалось³. Так, упомянутый выше Муса Бигиев, совершивший хадж и в 1927 г., отмечал, что в тот год он был единственным паломником из России⁴. Возможно, последним человеком, легально совершившим хадж после него, стал второй советский полпред в Саудовской Аравии в 1928–1932 гг. Назир Тюрякулов. Предварительно он получил на него разрешение от Народного комиссариата иностранных дел СССР. Когда местные жители спрашивали у Тюрякулова, почему больше не приезжают хаджи из России, он отвечал, что раньше они приезжали морем, а сейчас проливы Босфор и Дарданеллы в руках англичан и французов, и ни один советский пароход не может через них пройти⁵. В письмах в Москву он все же писал, что, по его мнению, содействие в организации ежегодного паломничества для мусульман из СССР в количестве 10–15 тысяч



К. Хакимов во время работы в Хиджазе



Назир Тюрякулов с принцем Фейсалом. Джидда, 1929 г.

¹ Наумкин В. В. Советская дипломатия и Всемиусульманский конгресс в Саудовской Аравии // Уральское востоковедение: международный альманах. Екатеринбург: [Изд.-во Урал. ун-та], 2018. Вып. 8. С. 12.

² Мухетдинов Д. В. Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века. Н. Новгород, 2006. С. 13.

³ Наумкин В. В. Аравия в конце 20-х годов: успехи централизаторской миссии Ибн Сауда (по российским дипломатическим архивам) // Ислам и мусульмане: культура и политика: статьи, очерки, доклады разных лет. М., 2008. С. 211.

⁴ Бигиев М. Хаджнаме // Хадж российских мусульман. № 8. Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. М.: ИД «Медина», 2017. С. 52; Хайрутдинов А. Г. Хаджнаме Мусы Бигиева. «Из России, можно сказать, я один...» // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 3.

⁵ Ат-Турки, Маджид бен 'Абдель 'Азиз. Саудовско-российские отношения в глобальных и региональных процессах (1926–2004 гг.). М.: Прогресс, 2005. С. 7.

человек произвело бы положительное впечатление и сняло бы всякие подозрения в угнетении мусульман¹, из чего следовало, что единственной причиной отсутствия советских паломников в святых местах Аравии была антирелигиозная политика, следствием которой стало запрещение поездок в Мекку, несмотря на призывы саудитов официально разрешить хаджж². В определенной степени это сдерживание паломнического потока из СССР негативно



Официальный визит наследного принца Фейсала в Москву. 1932 г.

повлияло на советско-саудовские дипломатические отношения и привело к аннулированию разного рода контрактов и неисполнению обоюдных обязательств по ранее заключенным соглашениям³. Атеизм в 1920–1930-е гг. стал в СССР государственной идеологией, и это пагубно повлияло как на двусторонние советско-саудовские отношения⁴, так и на жизнедеятельность российской мусульманской уммы.

Искусная дипломатическая игра Ибн Са'уда, заключавшаяся в балансировании между интересами Великобритании и СССР на Аравийском полуострове, позволила ему добиться постепенного урегулирования внутривосточной ситуации и защиты своих интересов в диалоге с этими державами. В итоге Ибн Са'уд смог объединить враждующие между собой арабские племена в единое королевство под названием Саудовская Аравия⁵.

Обеспечение порядка и создание благоприятных условий для паломников, содержание святых мест ислама в надлежащем состоянии — основная задача тех, кто носит титул «Хранитель двух святынь»⁶, дающий им высокий статус, приоритет и престиж в мусульманской умме⁷. Для того чтобы исламский мир признал за саудитами право пребывать с этим статусом и был созван Всемирный исламский конгресс 1926 г., благодаря чему проблемы организации хаджжа, инфраструктуры святых

¹ Архив внешней политики РФ (АВП РФ). Ф. 0127. Оп. 1. Д. 3. П. 9. Л. 12.

² Мансуров Т. А. Аравийская эпопея полпреда Назира Тюрякулова. М.: Реал-Пресс, 2001. С. 21.

³ Мозжухин А. По усам текло. Сталин предал Саудовскую Аравию. Там сразу появились нефть и американцы. [Электронный ресурс] // URL: https://lenta.ru/articles/2018/03/22/po_usam_teklo/ (дата обращения: 20.12.2020).

⁴ Эмир Фейсал в России / Наумкин В. В. Ислам и мусульмане: культура и политика. С. 284–285.

⁵ Аравия в конце 20-х годов: успехи централизаторской миссии Ибн Сауда (по российским дипломатическим архивам) // Наумкин В. В. Ислам и мусульмане: культура и политика. С. 214.

⁶ Хадим аль-харамайн аш-шарифайн (араб.).

⁷ Ankawi A. The pilgrimage to Mecca in Mamluk times. *Arabian Studies*, 1974. Vol. 1. Pp.155–157; Peters E. F. Mecca: A literary history of the Muslim Holy Land. Princeton. 1994. Pp. 149–150.

мест, путей сообщения получили широкое обсуждение. В обращении короля Абд ал-Азиза ибн Абд ар-Рахмана Ал Са'уда к делегатам конгресса прозвучали призывы к единению, недопущению вражды и непонимания между мусульманами, при всем различии религиозных школ (мазхабов), традиций и культур народов.

Возвращаясь к содержанию путевых заметок А. Умерова, следует подчеркнуть, что этот документ проливает свет на историю внешних сношений как самих советских мусульман, так и руководства страны с мусульманским миром, на практику государственно-исламских отношений в Советском государстве в 1920-е гг., на особенности документооборота и организацию внутренней работы ЦДУМ с региональными представительствами. Рассказ А. Умерова о паломничестве 1926 г., подготовленном на официальном уровне, и участии в нем советских мусульман носит эксклюзивный характер и дает возможность сравнительного анализа, позволяющего выявить специфику в вопросах организации хаджжа, условий совершения его ритуалов и особенностей святых мест, с более ранними путевыми записками российских мусульман о поездках в Мекку.



На фото справа налево сидят М. Бигеев, М. Халили, К. Тарджемани, М. Магзули, Т. Ильяси. Стамбул, 1926 г.

При этом в настоящей статье автор не ставил перед собой целью пересказ событий, отраженных в дневнике А. Умерова. Скорее, его задачей является знакомство читателя с реалиями жизни мусульман России в начале XX века, определенными историческими фактами и событиями международной дипломатии, предшествующими направлению делегации советских мусульман в Мекку, а также с особенностями внешней политики Советского Союза после 1926 г. по отношению

к объединенному королевству Ибн Са'уда. Хочется надеяться, что путевые заметки имам-мухтасиба Астраханской губернии, которые готовы к печати и в скором времени станут доступны широкой научной обществу, явятся поводом для размышлений и глубоких исследований, ведущих к новым открытиям. Что это издание найдет достойное место в библиотеках и послужит источником для написания новых научных трудов и диссертаций.

Литература

Государственный архив Республики Татарстан. Ф. Р-5406. Умеров Абдурахман Измайлович (1867–1933 гг.) — татарский богослов, публицист, общественный деятель (личный фонд). Оп. 1. Д. 6. *Умеров А. И.* Воспоминания о поездке в составе делегации советских мусульман на I Международный исламский конгресс в Мекку. Рукопись, араб. графика. 1926.

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 85. Д. 171. Л. 43–47. Текст машинописный. Копия.

Архив внешней политики РФ (АВП РФ). Ф. 0127. Оп. 1. Д. 3. П. 9, Л. 12.

Государственный архив Астраханской области (ГААО). Ф. 286. Оп. 1. Д. 518. Л. 23.

Ат-Турки, Маджид бен 'Абд ал-'Азиз. Саудовско-российские отношения в глобальных и региональных процессах (1926–2004 гг.). М.: Прогресс, 2005. 413, [2] с.

Аравия в конце 20-х годов: успехи централизаторской миссии Ибн Сауда (по российским дипломатическим архивам) // *Наумкин В. В.* Ислам и мусульмане: культура и политика: статьи, очерки, доклады разных лет. М., 2008 г. С. 189–214.

Арапов Д. Ю., Косач Г. Г. Ислам и мусульмане по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 год / отв. ред. Д. В. Мухетдинов. М. — Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. 127 с.

Бигиев М. Хадж-наме // Хадж российских мусульман. 2017. № 8. Ежегодный сборник путевых заметок о хадже. М: ИД «Медина», 2017. С. 15–89.

Гумари Габдрахман // Татарская энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Х. Хасанов, отв. ред. Г. С. Сабирзянов. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2005. Т. 2: Г-Й. С. 212.

Имашева М. М. Татарское общественное движение в Астрахани в конце XIX — начале XX в. Казань: Изд-во Каз. ун-та, 2020. 296 с.

Мансуров Т. А. Аравийская эпопея полпреда Назира Тюрякулова. М.: Реал-Пресс, 2001. 309 с.

Мухетдинов Д. В. Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века. Н. Новгород: Изд-во НИМ «Медина», 2006. 51 с.

Наумкин В. В. Советская дипломатия и Всемусульманский конгресс в Саудовской Аравии // Уральское востоковедение: международный альманах. Екатеринбург: [Изд-во Урал.ун-та], 2018. Вып. 8. С. 7–25.

Нуриманов И. А. Государственно-исламские отношения в СССР до, во время и после Великой Отечественной войны: на примере возобновления хаджа и создания духовных управлений // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 1. С. 71–88.

Рахимов И. С. Общественная и просветительская деятельность Абдурахмана Умерова: 1867–1933: автореферат дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2013. 31 с.

Рахимов С. Габдрахман Гумари // Татарские интеллектуалы: исторические портреты / сост. Р. М. Мухаметшин. Казань: Магариф, 2005. С. 151–155.

Рахимов С. Абдурахман Умеров: долгое возвращение // Гасырлар авазы — Эхо веков. 2004. № 1. С. 252–254.

Габдрахман Гомәри: Фәнни-биографик җыентык / төз. авт. С. Рәхимов. Казан: Рухият, 2002. 384 б.

Романенко В. С. Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века: научно-исторический очерк. Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2005. 144 с.

Хабутдинов А. Ю., Мухетдинов Д. В. Всероссийские мусульманские съезды 1905–1906 гг. / НИИ им. Х. Фаизханова; отв. за вып. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород: НИМ «Махинур», 2005. 60 с.

Хабутдинов А. Ю. Российские муфтии. От екатерининских орлов до ядерной эпохи (1788–1950). Н. Новгород: ИД «Медина», 2006. 60 с.

Хайрутдинов А. Г. Хаджнаме Мусы Бигеева. «Из России, можно сказать, я один...» // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 3. С. 25–50.

Шараф А. Воспоминания об отце // Риззатдин Фахретдинов: научно-биографический сборник. Казань: Рухият, 1999. С. 111–146.

Эмир Фейсал в России // *Наумкин В. В.* Ислам и мусульмане: культура и политика: статьи, очерки, доклады разных лет. М., 2008. С. 283–301.

Ankawi A. The pilgrimage to Mecca in Mamluk times // *Arabian Studies I.* London: Hurst and Company, 1974. С. 146–170.

Peters E. F. Mecca: A literary history of the Muslim Holy Land. Princeton: Princeton University Press, 1994. xvii, 473 p.

References

State Archive of the Republic of Tatarstan. P-5406. Umerov 'Abdurahman Izmaylovich, File 1. Iss. 6. *Rossijskij gosudarstvennyj arhiv social'no-politicheskoj istorii (RGASPI)* [Russian State Archive of Social and Political History]. Fund 17. List 85. Issue 171. P. 43–47.

Arhiv vneshnej politiki RF (AVP RF) [Archive of Foreign Policy]. Fund 0127. List 1. Issue 3. File 9, P. 12.

Gosudarstvennyj arhiv Astrahanskoj oblasti (GAAO) [State Archive of Astrakhan Region]. Fund 286. Iss. 1. File 518. P. 23.

At-Turki, M. (2005). *Saudovsko-rossijskie otnosheniya v global'nyh i regional'nyh processah (1926–2004 gg.)* [Saudi-Russian Relations in Global and Regional Processes]. Moscow: Progress. 413 p.

Naumkin V. V. (2008). Araviya v konce 20-h godov: uspekhi centralizatsionnoj missii Ibn Sauda (po rossijskim diplomatičeskim arhivam) [Arabia in the Late 1920s: Success of Ibn Sa'ud Centralisation Mission According to Russian Diplomatic Archives]. Naumkin V. V. *Islam i musul'mane: kul'tura i politika: stat'i, očerki, doklady raznyh let*. Moscow. Pp. 189–214.

Arapov D. Yu., Kosach G. G. (2007). *Islam i musul'mane po materialam Vostochnogo otdela OGPU, 1926 god* [Islam and Muslim According to Materials of the OGPU, 1926]. Moscow: Medina. 127 p.

Bigiev M. (2017). Hadzh-name [Hajj-Nameh]. *Hadzh rossijskih musul'man. 2017. No. 8. Ezhegodnyj sbornik putevyh zametok o hadzhe*. Moscow: Medina. Pp. 15–89.

Gumari Gabdrahman (2005). *Tatarskaya enciklopediya: v 5 t.* Kazan: Institut Tatarskoj enciklopedii AN RT. Vol. 2. P. 212.

Imasheva M. M. (2020). *Tatarskoe obščestvennoe dvizhenie v Astrahani v konce XIX — nachale XX veka* [Tatar Social Movement in Astrakhan of the Late 19th — Early 20th Centuries]. Kazan: Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta. 296 p.

Mansurov T. A. (2001). *Aravijskaya epopeya polpreda Nazira Tyuryakulova* [Arabian Epopea of the Plenipotentiary Nazir Tyuryakulov]. Moscow: Real-Press. 309 p.

Muhetdinov D. V. (2006). *Sotrudničestvo sovetsoj diplomatii i musul'manskogo duhovenstva SSSR v 20-e gody XX veka* [Collaboration Between Soviet Diplomacy and Muslim Clergy in the 1920s]. N. Novgorod: Medina. 51 p.

Naumkin V. V. (2018). Sovetskaya diplomatiya i Vsemusul'manskij kongress v Saudovskoj Aravii [Soviet Diplomacy and Pan-Islamic Congress in Saudi Arabia]. *Ural'skoe vostokovedenie: mezhdunarodnyj al'manah*. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Uralskogo universiteta, 2018. Iss. 8. Pp. 7–25.

Nurimanov I. A. (2017). Gosudarstvenno-islamskie otnosheniya v SSSR do, vo vremya i posle Velikoj Otechestvennoj vojny: na primere vozobnovleniya hadzha i sozdaniya duhovnyh upravlenij [State-Islam Relations in

the USSR Before, During and After the Great Patriotic War: the Example of the Resumption of the Hajj and the Creation of Spiritual Administrations]. *Islam v sovremennom mire*. 2017. Vol. 13. No. 1. Pp. 71–88.

Rahimov I. S. (2013). *Obshchestvennaya i prosvetitel'skaya deyatelnost' Abdurahmana Umerova: 1867–1933* [Social and Enlightenment Activity of Abdurahman Umerov: 1867–1933]. Abstract of thesis. Kazan. 31 p.

Rahimov S. (2005). Gabdrahman Gumari. Mukhametshin R. M. (Ed.) *Tatarskie intellektualy: istoricheskie portrety*. Kazan: Magarif. Pp. 151–155.

Rahimov S. (2004). Abdurahman Umerov: dolgoe vozvrashchenie [Abdurahman Umerov: a Long Return]. *Gasyrlar avazy — Ekho vekov*. 2004. No. 1. Pp. 252–254.

Rahimov S. (Ed.) *Gabdrahman Gomeri: Fenni-biografik zhientyk* [Gabdrahman Gomeri: an Artistic Biography]. Kazan: Ruhiyat. 384 p.

Romanenko V. S. (2005). *Sotrudnichestvo sovetsoj diplomatii i musul'manskogo duhovenstva SSSR v 20-e gody XX veka: nauchno-istoricheskij ocherk* [Collaboration Between Soviet Diplomacy and Soviet Muslim Clergy in the 1920s: a Historical Outline]. N. Novgorod: Mahinur. 144 p.

Habutdinov A. Yu., Muhetdinov D. V. (2005). *Vserossijskie musul'manskije s'ezdy 1905–1906 gg.* [The All-Russian Muslim Congress of 1905–1906]. N. Novgorod: Mahinur. 60 p.

Habutdinov A. Yu. (2006). *Rossijskie muftii. Ot ekaterininskih orlov do yadernoj epohi (1788–1950)* [Russian Muftis: From Catherine II's Eagles till the Nuclear Epoch (1788–1950)]. N. Novgorod: Medina. 60 p.

Hajrutdinov A. G. (2016). Hadzhname Musy Bigeeva. «Iz Rossii, mozno skazat', ya odin...» [Musa Bigiev's Hajj-Nameh: "It Could Be Said, I Am Sole Here from Russia"]. *Islam v sovremennom mire*. 2016. Vol. 12. No. 3. Pp. 25–50.

Sharaf A. (1999). *Vospominaniya ob otce* [Recollections About My Father]. *Rizaetdin Fahretdinov: nauchno-biograficheskij sbornik*. Kazan: Ruhiyat. Pp. 111–146.

Naumkin V. V. (2008). Emir Fejsal v Rossii [Amir Faisal in Russia]. Naumkin V. V. *Islam i musul'mane: kul'tura i politika: stat'i, ocherki, doklady raznyh let*. Moscow. Pp. 283–301.

Ankawi A. (1974). The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times. *Arabian Studies I*. London: Hurst and Company, 1974. Pp. 146–170.

Peters E. F. (1994). *Mecca: A Literary History of the Muslim Holy Land*. Princeton: Princeton University Press. Xvii, 473 p.

'ABDRAHMAN UMEROV'S TRAVEL DIARY DESCRIBING SOVIET MUSLIMS AT THE PAN-ISLAMIC CONGRESS IN MECCA AND THE HAJJ (1926).

Abstract. This paper deals with history of the travel diary of imam-mukhtasib of Astrakhan Governorate 'Abdurahman Umerov, which is devoted to his journey in Mecca made in order to take part at the Pan-Islamic Congress in Mecca and the Hajj (1926). Umerov was a member of the Soviet delegation. Umerov's manuscript is the unique source, containing information on important meetings during the journey, on course of the congress itself as well as on the organization of the hajj rite. The paper also describes, in which way the Soviet delegation has been formed, which political events presupposed its visit to Mecca, how this visit influenced further relations between the Soviet Union and Saudi Arabia.

Keywords: 'Abdrakhman Umerov, Rizaetdin Fakhretdin, Mufti, World Islamic Congress, pilgrimage, hajj, Ibn Sa'ud, Hijaz, USSR.

Ildar A. NURIMANOV,

Applicant of the Department of the History of the Near and Middle East,
Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University
(bld. 1, 11, Mokhovaya Str., Moscow, 125009, Russian Federation).
E-mail: ildar-nn@yandex.ru





26.00.01 Теология

УДК 291.4

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-1-159-176

**Д. С. Кусанова**Центр исламоведческих исследований
Академии наук Республики Татарстан, г. Казань

ИНДУСТРИЯ ХАЛАЛ В РЕСПУБЛИКЕ ТАТАРСТАН

КУСАНОВА Динара Сырынбетовна —

мл. науч. сотр.

Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан
(420111, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Лево-Булачная, д. 36А).

E-mail: dinaradinaria@mail.ru

Аннотация. В статье анализируются современное состояние и актуальные проблемы халал-индустрии в Республике Татарстан. Рассматриваются этапы становления данного сектора рынка и особенности его функционирования в регионе. Отмечается, что исламская экономическая модель (ИЭМ) является ядром, вокруг которого формируется и развивается халал-индустрия. В свою очередь концепция «дозволенного» и «запрещенного» регулирует сферы общественных отношений у мусульман. Рассматриваются направления Halal Lifestyle и Halal Friendly, показываются основные отрасли, в которых они находят воплощение в Республике Татарстан, а именно: производство продуктов питания, производство и реализация косметических и гигиенических товаров и услуг, фармакологических препаратов, индустрия женской моды, медицина, образование, финансовый сектор, индустрия путешествий и т. д. Исследуется система сертификации в прошлом и настоящем, а также выявляются проблемы халал-индустрии, требующие решения.

Ключевые слова: ислам, халал, харам, халал-индустрия.**Для цитирования:** Кусанова Д. С. Индустрия халал в Республике Татарстан // Ислам в современном мире, 2021; 1: 159–176;

DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-1-159-176

Статья поступила в редакцию: 27.01.2021

Статья принята к публикации: 07.03.2021

Введение

Ислам — вторая мировая религия по количеству своих приверженцев. По распространенности в России она также является второй после православия. В последние десятилетия роль религии в обществе возросла, а вместе с ней — и уровень религиозности. Религиозные ценности и нормы стали неотъемлемой частью нашей повседневности. В результате в стране с большим количеством исламского населения стали актуальными направления жизнедеятельности, которые продиктованы канонами ислама и не ограничиваются только обрядовой стороной религии. В публичный дискурс вошли понятия *халал* и *харам*, начала формироваться целая экономическая отрасль, отвечающая запросам мусульман.

В 1990-х гг. произошло зарождение индустрии халал. Это было связано с изменением религиозной политики государства, обретением религиозных прав и свобод, а также с переходом на новую модель экономических отношений в России. Благодаря включению религии в социокультурную и экономическую жизнь у представителей религиозного сообщества появилась возможность производить и потреблять продукты и товары категории *халал*. Как правило, на начальном этапе формирования халал-индустрии многие предприятия самостоятельно и без участия каких-либо официальных структур наносили маркировку *халал*. Феномен халал на данном этапе не был упорядочен и регламентирован.

Впервые продукция халал (чаще всего мясная и элементы одежды для религиозных обрядов) появилась в обычных магазинах и при мечетях. Отметим, что продукты маркировались как *мусульманские*, а не как *халал*¹. Производители в большей степени демонстрировали примеры ситуативного маркетинга, который реагирует на явный запрос, исходящий от представителей религиозного сообщества. Данный подход был характерен для рыночной ситуации периода экономического кризиса 1990-х гг., так как производителям приходилось идти на разные

¹ Габдрахманова Г. Ф. Формирование рынка халяль-продуктов в современной России на примере Татарстана // Россия и мусульманский мир. 2011. № 7. С. 39.

уловки, чтобы отвоевать своего потребителя. В большинстве случаев маркировка продуктов была организована самостоятельно, без юридического и религиозного сопровождения. К настоящему моменту ситуация изменилась и появилась официальная сертификация.

Татарстан занимает важное место в развитии современной халал-индустрии. Главной площадкой экономического взаимодействия Российской Федерации и стран исламского мира стал Международный экономический саммит «Russia — Islamic world: KazanSummit». Впервые это мероприятие, на котором кроме России представлены страны-участницы Организации исламского сотрудничества (ОИС), состоялось в 2009 г. Благодаря саммиту создана международная платформа для обсуждения вопросов сотрудничества и реализации совместных проектов, а также площадка для презентации экономических возможностей и инвестиционного потенциала страны¹. В работе саммита принимают участие представители духовных управлений мусульман из регионов России, представители бизнеса, органов сертификации и стандартизации, деятели науки и образования, а также служащие государственных структур (в том числе из ОАЭ, Малайзии, Турции, Казахстана, Российской Федерации). Обсуждаются различные аспекты индустрии халал, в частности, практика применения правовых норм и шариата при забое животных; гармонизация национальных стандартов халал; развитие технологий производства пищевой продукции.

Рассмотрение современного потенциала халал-индустрии необходимо в первую очередь для того, чтобы оценить место и роль «запретного» и «дозволенного» в системе рыночных отношений в России. Очевидно, что халал больше не распространяется сугубо на религиозную сферу, он становится символом обеспечения качества и выбора образа жизни, причем не только для самих мусульман, но и для людей, не являющихся приверженцами ислама. В настоящей статье мы рассматриваем халал в рамках исламской экономической модели, основные направления Halal Lifestyle в Республике Татарстан (РТ), особенности сертификации товаров и услуг категории *халал*, проблемы развития в системе *халал* на примере РТ.

1. Халал в рамках исламской экономической модели

Процессы глобализации способствуют интеграции экономических методов и механизмов, не противоречащих принципам исламского

¹ Сайт «Россия — Исламский мир: KAZANSUMMIT». [Электронный ресурс] // URL: <https://kazansummit.ru/> (дата обращения: 18.12.2020).

права, в повседневную жизнь и их адаптации к современным условиям. Возникают новые термины — «Исламская экономическая модель» (ИЭМ) и «Исламская экономика». Последний связан с именем индийского исследователя Саййида Маназира Ахсана Гилани, описавшего в своем труде идеальную экономическую модель, которая не противоречит шариату¹.

По мнению Г. Ф. Габдрахмановой, ИЭМ в своем строго экономическом смысле в России существовать не может. Это объясняется тем, что в нашей стране в настоящее время отсутствуют какие бы то ни было исламские финансовые институты. Однако, замечает автор, в социальном плане ситуация не выглядит столь пессимистичной, поскольку российские мусульмане всегда использовали и воспроизводили некоторые экономические практики, правда, не подкрепленные реальными исламскими экономическими структурами и механизмами. Тем не менее в качестве элемента экономической культуры российских мусульман ИЭМ существовала внутри уммы всегда. Также, подчеркивает автор, ИЭМ является предшественником индустрии халал, которая работает и развивается по принципам ИЭМ². С точки зрения Р. И. Беккина, реализация ИЭМ возможна либо в рамках исламского государства, либо в группе заинтересованных субъектов³.

По проблематике халал существует достаточное количество теологических работ. Видные мусульманские деятели Абу Хамид ал-Газали⁴, М. Бигеев⁵ рассматривали халал как один из важных аспектов бытия верующих. Для них нормы запретного и разрешенного выступали в качестве регулятора всех сфер общественных отношений.

Подробнее раскроем термины *халал* и *харам*. В исламе этим понятиям отведено важнейшее место, так как они регулируют повседневную жизнь мусульман. Основные их принципы заложены в мусульманских источниках — Коране и Сунне. «Халал» — это термин из Корана, который означает «дозволенный», «допустимый», «законный» и т. п. В арабско-русском словаре Х. К. Баранова слово *халал* имеет несколько вариантов перевода: «разрешённый», «законный»; «полный», «неотъемлемый»;

¹ Беккин Р. И. Исламская экономическая модель и современность. Учреждение Российской академии наук Ин-т Африки РАН. 2-е изд., испр. и доп. М.: ИД «Марджани», 2010. С. 13.

² Габдрахманова Г. Ф. Исламская экономическая модель в России: теоретико-методологические проблемы изучения // Конфессиональный фактор в развитии татар: концептуальные исследования. 2009. С. 101–124.

³ Беккин Р. И. Исламская экономическая модель и современность. Учреждение Российской академии наук Ин-т Африки РАН. 2-е изд., испр. и доп. М.: ИД «Марджани», 2010. С. 13.

⁴ Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин / пер. с араб. И. Р. Насырова, А. С. Ацаевой. Т. 1. 2-е изд. М.: Нуруль иршад, 2011. 424 с.

⁵ Бигеев М. Трапеза / пер. с тат.-осм. А. Г. Хайрутдинова // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 4. С. 131–148; Он же. Трапеза (продолжение) // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 1. С. 47–68.

«законное действие»¹. В исламском праве термин *халал* истолковывается как разрешенные действия и деяния. В качестве примеров приводятся такие, как заключение брака, употребление в пищу любых видов рыб (без уточнения богословско-правовой школы), а также получение дохода от торговой операции, которая выполнена в соответствии с нормами шариата². Противоположным *халал* является понятие *харам*, которое, напротив, означает «запрещенный», «недопустимый», «незаконный».

С точки зрения мусульманского права *халал* является универсальным термином, который применим ко всем аспектам жизни мусульман. Мусульмане используют его не только в отношении товаров и услуг, но и применительно к другим сферам: в отношениях между людьми, к одежде, этикету, социальным и деловым связям, торговым и финансовым услугам, инвестиционным проектам и др. В целом, эти принципы являются важными категориями для регулирования социальных, экономических, религиозных, нравственных и этических отношений в исламе. *Халал* выступает свидетельством соответствия товара или услуги всем необходимым нормам шариата, а также отсутствия в нем запрещенного компонента.

2. Основные направления развития Halal Lifestyle в Республике Татарстан

В настоящее время феномен *халал* претерпевает трансформации. Он наполняется не только религиозным смыслом, но и культурным, социальным, экономическим и т. д. На современном этапе халал становится образом жизни, причем не только мусульман, но и людей, далеких от религии ислама. В речевой оборот входит новое модное словосочетание Halal Lifestyle. О значении нового направления высказался муфтий Республики Татарстан К. И. Самигуллин: «Халал — это не только колбаса, но и перевозки и обучение. Если маленький мусульманин пришел в этот мир, у него должен быть халалный садик, халалная школа. От колыбели до могилы мы должны сделать все, чтобы ему было комфортно в халалных условиях жить. Это и есть в нашем понимании «халал lifestyle»³. Можно сказать, что Halal Lifestyle — это образ жизни, который не противоречит Корану и Сунне; система запросов, исходящих в большинстве своем от мусульман и обусловленных комплексом потребностей, которые формируются исходя из современных условий жизни.

¹ Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. М., 2001. С. 189.

² Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар. 2007. С. 779.

³ Камил Самигуллин объяснил, что значит «халал lifestyle». 24 апреля 2019 г. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.business-gazeta.ru/news/422122> (дата обращения: 18.12.2020).

С этим связано развитие различных направлений в сфере производства товаров и услуг Halal Lifestyle в Республике Татарстан. Выделим некоторые из них:

1. *Производство продуктов питания.* В эту категорию входят несколько направлений: производство мясной, молочной продукции, полуфабрикатов, производство кондитерских, хлебобулочных и макаронных изделий, БАДов, приправ, масложировой продукции, яиц, а также общественное питание. Продукция и услуги такого рода находятся под пристальным вниманием сертифицирующих органов. Доказательством может служить количество выданных сертификатов: Комитет по стандарту «Халал» ДУМ РТ выдал 354 документа соответствия, 133 из которых имеют отношение к продуктам и услугам данной категории. Заведения общественного питания, ориентированные на мусульманский контингент, пользуются спросом среди всех групп населения. Сеть стейк-кафе «ITLE», рестораны «Туган Авылым», «Кыстыбый», «Тубэтэй» относятся к самым популярным заведениям Казани, функционирующим в рамках концепции «дозволенного». На сайте одного из таких заведений даже указывается, что для знакомства с проектом кафе его посетили высокопоставленные гости¹. Необходимо отметить работу ресторанный центра «Туган Авылым», осуществляющего параллельно благотворительную деятельность. Например, в 2020 г. в условиях пандемии коронавируса центр совместно с Духовным управлением мусульман РТ, администрацией «Ак Барс Арены» провел ифтар столетия в дистанционной форме, накормив около 30 тысяч нуждающихся².

2. *Производство и реализация косметических, гигиенических товаров и услуг, а также фармакологических препаратов.* К этой категории относится производство различных средств косметики и гигиены, парфюмерной продукции, производство и реализация фармакологических препаратов. Следует обратить внимание на ряд косметологических услуг, соответствующих шариату, например, по оформлению ресниц и бровей³. Они активно рекламируются в социальных сетях с указанием «халалного» метода оказания услуги, хотя в данном случае отсутствует ГОСТ, какая-либо сертификация и, как следствие, не выдаются свидетельства соответствия. Косметологические услуги методом халал в Казани оказываются в недавно открывшемся HS Club — это женское пространство, которое включает в себя

¹ Президент в ITLE. 30 апреля 2019 г. [Электронный ресурс] // URL: <https://itle.pro/blog/prezident-v-itle> (дата обращения: 18.12.2020).

² Радик Абдрахманов, «Туган Авылым»: «Я предан нашей кухне. Это Айдар Булатов — вегетарианец!» 13 июля 2020 г. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/474361> (дата обращения: 18.12.2020).

³ Халал-лайфстайл: как делают бизнес на канолах ислама. 22 декабря 2019 г. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/451141> (дата обращения: 18.12.2020).

мультибрендовый шоурум (Modest Fashion, букв. «скромная мода»), специализирующийся на скромной, благопристойной, закрытой одежде не только для мусульманок, но и для представителей других вероисповеданий. В студии красоты оказываются услуги няни, а также предоставляется возможность организации мероприятий, соответствующих нормам шариата.

3. *Медицинские услуги.* Сюда входят услуги по обрезанию (сертификат на эту манипуляцию Комитета по стандарту «Халал» ДУМ РТ имеет Государственное автономное учреждение здравоохранения «Детская Республиканская клиническая больница Министерства здравоохранения РТ»), а также оказание медицинской помощи женщинам в период родов (сертификат на эту услугу Комитета по стандарту «Халал» ДУМ РТ имеет клиника АО «АВА-Казань» — «Скандинавия»)¹. Названные услуги сертифицируются, в отличие от процедуры хиджамы (кровопускание). Тем не менее эта процедура широко представлена на рынке медицинских услуг и пользуется спросом в основном среди мужчин-мусульман.

Исследователи отмечают, что медицинские услуги в частных клиниках, работающих с соблюдением норм ислама, не пользуются постоянным спросом у его приверженцев, так как практически не отличаются от услуг, предоставляемых в районных поликлиниках и больницах².

4. *Банковские и финансовые услуги.*

Исламский («партнерский») банкинг является альтернативным видом финансовых услуг, который реализуется в рамках шариата. Деятельность банка осуществляется по принципам проектного инвестирования, нацеленного на получение дохода не от ссудного процента (*риба*) и рискованных операций (*мейсур*), запрещенных в исламе, а с партнерского дохода, который распределяется в ранее оговоренных долях. Финансовые инструменты, используемые в исламском банке, должны быть согласованы и одобрены банковским шариатским советом.

В России активная дискуссия о внедрении исламского банкинга началась в 2014 г. Ассоциация российских банков (АРБ) предложила создать в ЦБ специальный шариатский совет и проработать нормативную базу, регулирующую деятельность кредитных учреждений и даже принять специальный федеральный закон «Об исламских финансах»³.

¹ Комитет по стандартам «Халал» ДУМ РТ: Медицина [Электронный ресурс] // URL: <https://halalrt.ru/reestr-predpriyatij/medicina/> (дата обращения: 18.12.2020).

² Гараева А. М. Предпринимательство Республики Татарстан в условиях исламского возрождения: проблемы и преимущества (по материалам экспертного опроса) // Теоретическая и прикладная экономика. 2017. № 3. С. 125.

³ Банкинг без процента и халальные деньги. 29 мая 2018 г. [Электронный ресурс] // URL: https://finansist-kazan.ru/news/finances/banking-bez-protsesta-i-khalyalnye-dengi/?sphrase_id=572223 (дата обращения: 20.12.2020).

Однако данная инициатива не получила продолжения. Таким образом, двойное налогообложение является для исламских банков фактором, сдерживающим развитие исламской финансовой системы в России. На данный момент работает небольшое количество организаций, среди которых Финансовый дом «Амаль», с 2010 г. осуществляющий свою деятельность на российском рынке в рамках шариата. Торговые продукты организации имеют в своей основе исламский контракт *мурабаха*. По договору Финансовый дом продает необходимые клиенту активы, предоставляя на них отсрочку платежа. Право собственности на товар переходит клиенту после заключения с ним договора купли-продажи и передачи товара¹.

Центр партнерского банкинга, созданный на базе Татагропромбанка в 2016 г., предоставлял услуги авторассрочки и финансирование бизнеса, позже появилась дополнительная услуга — финансирование паломнических туров в хаджж и умру. В связи с отзывом лицензии у Татагропромбанка в 2017 г. прекратил свою работу и Центр партнерского банкинга. Несмотря на это, руководитель Агентства инвестиционного развития Т. И. Миннулина анонсировала создание новой структуры партнерского банкинга², однако подобная организация пока так и не возникла. Наиболее плодотворное развитие исламских финансовых инструментов наблюдается в совместной работе с традиционными европейскими банками. Например, «Ак Барс Банк» запустил проект исламской ипотеки по нормам шариата (*мурабаха*)³.

В целом опыт проектов в сфере исламских финансовых услуг свидетельствует об их недостаточно устойчивом развитии в российской рыночной системе. Проблемы внедрения исламских инструментов связаны, в том числе с особенностями законодательства, в частности с двойным налогообложением, которое приводит к неравным условиям работы.

5. *Образовательные услуги.* В Республике Татарстан работу по религиозному просвещению ведут восемь медресе, относящиеся к категории среднего профессионального религиозного образования, и три высших учебных заведения⁴. Помимо традиционных медресе, существуют частные школы, например «Усмания» в Казани, «Нур» в Альметьевске, «Ихсан» в Елабуге. В 2021 г. открылось первое в России татарское

¹ Официальный сайт ФД «Амаль». [Электронный ресурс] // URL: <https://fdamal.ru/rass/> (дата обращения: 20.12.2020).

² Татарстан намерен создать новый центр партнерского банкинга совместно с одним из федеральных банков. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3282446> (дата обращения: 20.12.2020).

³ Ак Барс Банк запустил исламскую ипотеку. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.akbars.ru/news/ak-bars-bank-zapustil-islamskuyu-ipoteku/> (дата обращения: 20.12.2020).

⁴ Гибадуллина М. Р. Жизненные стратегии молодых мусульман, получающих религиозное образование (на примере медресе Республики Татарстан) // Minbar. Islamic Studies. 2019. № 2. С. 531.

онлайн-медресе. Учредителем школ является ДУМ РТ. Религиозные школы от светских отличаются тем, что обучение мальчиков и девочек ведется раздельно, питание осуществляется в рамках концепции *халал*; наряду с преподаванием светских дисциплин, детей обучают основам ислама, ахлак (этике), татарскому и арабскому языкам.

6. *Товары для осуществления ритуальной практики.* В данную категорию входят предметы, необходимые для намаза, — коврик, компас, одежда, тексты молитв, четки (в том числе электронные); наборы для захоронения, которые включают в себя комплект для омовения покойного, ритуальный саван, погребальные носилки (тобут), мусульманский гроб — ящик (для перевозки тела покойного), доски для перекрытия боковой ниши. Несмотря на то, что мусульман запрещено хоронить в гробах, в отдельных случаях это разрешается. Например, в сложившейся эпидемиологической ситуации Духовным управлением мусульман Российской Федерации было выпущено богословское заключение № 2/20¹, которое разрешило захоронение в гробу, если традиционный способ захоронения представлял опасность для окружающих.

7. *Организация торжеств по канонам ислама (никах, имянаречение и т. п.)* В условиях современной городской среды семейные торжества чаще проводятся вне дома. Существуют агентства, специализирующиеся на предоставлении таких услуг, как проведение никахов, обрядов имянаречения, похорон, поминок. Одно из них — республиканский никах-центр, который берет на себя задачу по проведению никаха «под ключ»². Отличительной особенностью халального никаха является меню без спиртных напитков, состоящее из блюд, приготовленных с использованием разрешенных ингредиентов. Центр никаха не только берет на себя организационную сторону мероприятия, но и обеспечивает соблюдение всех религиозных и традиционных предписаний ислама. Следует отметить, что мечети также предоставляют данные услуги, но в отличие от организационных агентств они делают акцент на религиозной стороне мероприятия.

8. *Производство женской одежды.* Данный сектор специализируется на пошиве головных уборов, одежды, буркини, обуви, аксессуаров и является одним из наиболее интенсивно быстроразвивающихся направлений в халал-индустрии. Мусульманская мода придерживается правил, которые продиктованы Кораном и Сунной. Допускается держать открытыми только кисти рук и лицо; одежда должна быть в меру

¹ Богословское заключение № 2/20. «Порядок захоронения умерших от COVID-19». 9 апреля 2020 г. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.dumrf.ru/sulem/sufatwa/16939> (дата обращения: 20.12.2020).

² Никах мечты: почему в Казань на бракосочетание едут даже мусульмане из Москвы. 23 июля 2020 г. [Электронный ресурс]. // URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/475528> (дата обращения: 20.12.2020).

свободной, не приталенной, не прозрачной и скрывать силуэт. Задача хиджаба состоит в защите девушки от лишних взглядов. В современных реалиях мусульмане становятся целевой аудиторией не только для исламских брендов, но и для светских, среди них: H&M, ZARA, Nike, Marks & Spencer, Dolce & Gabbana, Armani, Valentino. Такая переориентация, на наш взгляд, связана с расширением рынков сбыта, а особенно с современным трендом на устойчивую моду (sustainable fashion), что перекликается с мусульманской этикой потребления. Общим для них является сохранение окружающей среды, сдержанное потребление, поскольку шариат санкционирует использование природных ресурсов в разумных пределах при условии защиты окружающей среды и поддержания ее благополучия и равновесия. Очевидно, что muslim fashion органично дополняет современный сегмент рынка производства одежды.

В целом, среди производителей мусульманской одежды наблюдаются различия, которые прослеживаются в региональных, национальных и исторических ее чертах. Например, молодой чеченский бренд Firdaws Айшат Кадыровой ориентирован на возрождение национального стиля. Модный дом Firdaws устраивает масштабные показы и презентации коллекций, которые привлекают внимание не только мусульманок, но и светских тренд-сеттеров. Этот бренд переосмысливает образ горянки, создавая современные его интерпретации, которые отличает богатый декор, приталенные либо, наоборот, летящие силуэты, нежные оттенки. Основу коллекций бренда составляют длинные платья и платки — традиционная мусульманская одежда для покрытых девушек. Приобрел известность также ингушский бренд «Agraphanovi», который, хотя и придерживается в своей стилистике традиционных головных уборов и длинных платьев, все же позиционирует себя как бренд не только для практикующих мусульманок, но и для светских девушек¹.

Свою нишу на рынке занимают и татарстанские бренды, среди них такие, как Sabr, Rezeda Suleyman, Sahara, Татарча casual и т. д. Одежда этих производителей развивается в своем оригинальном стиле, отличном от стилей, которые предлагают бренды из других мусульманских регионов. Для татарских марок характерны спокойные пастельные тона, свободный крой, многослойность и смешение стилей «спортшик»² и casual³. Татарстанские дизайнеры не оставляют без внимания национальные мотивы и активно используют их

¹ Как развивается мусульманская мода в России / Be in open. 25.01.2018 г. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.be-in.ru/people/39906-muslim-fashion/> (дата обращения: 20.12.2020).

² Стиль в одежде, образованный путем смешения спортивного и романтического и/или делового стилей.

³ Повседневный стиль одежды с акцентом на удобство и практичность.

в своих коллекциях. Примечательно, что в Татарстане образовалась группа активных мусульманок, которые организуют модные показы, где демонстрируются наряды дизайнерских марок, производящих благопристойную одежду; они также устраивают мастер-классы, лекции, другие мероприятия, в частности Fashion Iftar¹. Подобные инициативы характеризуют мусульманок не только как религиозных, но и как социально активных женщин.

9. *Формирование инфраструктуры для мусульман.* Под инфраструктурой для мусульман подразумеваются условия, необходимые для удовлетворения их потребностей в пище, одежде, образовании, досуге, медицине, путешествиях и т. д. Инфраструктура светского человека отличается от инфраструктуры соблюдающего мусульманина. Это выражается в самых разных вещах. Например, мусульманам необходимы отдельные молельные комнаты, отдельные занятия спортом для лиц мужского и женского пола, оказание медицинской помощи специалистами того же пола, что и пациент.

В Татарстане для благопристойного времяпровождения планируют создать торговый центр, который будет отвечать всем правилам мусульман. Проекты этого центра уже получили одобрение и поддержку в лице президента Республики Татарстан Рустама Минниханова². Создание торгового центра, не противоречащего нормам шариата, обещает комфортные условия для шопинга, занятий спортом и общественного питания. В целом запрос на здоровый образ жизни, сдержанное потребление, бережное отношение к окружающей среде задает новый вектор развития в производстве товаров и услуг, отвечающих вызовам глобализирующегося мира. Маркер «халалности» становится важным критерием выбора для потребителей-мусульман.

Развитие сегмента *халал* связано в первую очередь с увеличением рабочих мест, привлечением дополнительных инвестиций и улучшением качества жизни населения. Правительством Татарстана в 2019 г. была утверждена «дорожная карта» по продвижению халалного образа жизни (Halal Lifestyle). Она распространяется на такие отрасли, как халалный туризм, финансы, индустрия моды, IT и медиа, производство халалных товаров и услуг. План мероприятий в рамках этой программы предусматривает увеличение потока туристов-мусульман, приобщение жителей республики и всей страны к халалным услугам, расширение

¹ Женский ифтар на «Казань Арене»: «Выходите замуж, берите богатый махр, любите себя!» 20 мая 2019 г. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/424857> (дата обращения: 20.12.2020).

² Шопинг с перерывами на намаз: Марат Кабаев строит в Казани HalalGuideMall за полмиллиарда. 20 августа 2020 г. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/478374> (дата обращения: 20.12.2020).

товарооборота халальной продукции, популяризацию местных брендов халал не только в России, но и за рубежом, создание в РТ базовой финансовой IT-инфраструктуры в соответствии с нормами шариата. Ассоциация предпринимателей-мусульман РФ и Международная ассоциация исламского бизнеса стимулируют продвижение и развитие бизнес-проектов в халал-индустрии.

Нововведением, связанным с халал-индустрией, является Halal Friendly. Эта программа индустрии гостеприимства представлена Ростуризмом в 2015 г. Ее позиционируют как соединение халалного туризма с развитой инфраструктурой, когда мусульманским традициям соответствуют не только питание или развлечения, но также обустройство и оформление гостиничных номеров (наличие в них указателя киблы (направления в сторону Каабы)), отсутствие спиртного, изображений живых существ и т. д.)¹. В Республике Татарстан в 2016 г. гостиницы ГТРК «Корстон» и ГК «Релита-Казань» прошли сертификацию по программе «Халал-Френдли Стандарт»². Таким образом, процессы глобализации, усиление религиозного компонента в сфере бизнеса, развитие рыночных отношений приводят к тому, что концепт *халал* получает свою практическую реализацию в современном обществе.

3. Особенности сертификации товаров и услуг халал

В России действует 18 систем добровольной сертификации халал, зарегистрированных в Росстандарте, а также более десятка организаций, не зарегистрированных, но работающих на этом рынке. Институционализация индустрии-халал происходила в 2000-е гг. Пионером в сфере разработки стандарта халал стал Совет муфтиев России. В 2003 г. эта структура разработала стандарт «Требования к производству, изготовлению, обработке, хранению и реализации продукции халал — ХАЛАЛ-ППТ-СМР». Данный документ был положен в основу сертифицирующих органов ДУМ РТ, ДУМ РБ, а также Технического комитета № 57 по стандартизации халал при Министерстве индустрии и новых технологий Республики Казахстан.

¹ Ильдар Мусин/ «Халал-Френдли Стандарт»: Как раскрыть потенциал исламского туризма. Миллиардные рынки и богатые путешественники. Халал в российских отелях. 8 февраля 2016. [Электронный ресурс] // URL: <https://hotelier.pro/tourizm/item/1011-musin/> (дата обращения: 12.01.2021).

² В Госкомитете по туризму РТ чествовали получившие сертификат «Халал-Френдли» отели Казани. 26 января 2016 г. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.tatar-inform.ru/news/society/26-01-2016/v-goskomitete-po-turizmu-rt-chestvovali-poluchivshie-sertifikat-halal-frendli-oteli-kazani-5425204> (дата обращения: 12.01.2021).

В 2005 г. Духовное управление мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ) создало в своей структуре Комитет по стандарту «Халал». Целью комитета является регулирование сертификации производств¹. В своей работе комитет руководствуется стандартом, разработанным Советом муфтиев России.

После апробации всех необходимых документов и их принятия началось образование центров сертификации, которые осуществляли выдачу сертификатов подлинности. Отметим, что сертифицирующие органы создавались как при духовных управлениях, так и в частном порядке.

На наш взгляд, на Комитетах «Халал» при духовных управлениях мусульман лежит большая ответственность, чем на частных структурах. В первую очередь это связано с тем, что именно духовные управления мусульман несут социальную и этическую ответственность перед мусульманским сообществом. Поэтому они заинтересованы в прозрачной системе проверки и выдачи сертификатов халал. Обратим внимание, что Комитет по стандарту «Халал» при ДУМ РТ проводит активную информационную работу на своих официальных ресурсах. Например, на сайте комитета можно узнать актуальную информацию о мире халал-индустрии, ознакомиться с официальным реестром предприятий, находящихся на его учете, задать вопросы по организации прохождения сертификации. Имеется информация о контролерах, производящих проверку от имени ДУМ РТ, с указанием их имен. На наш взгляд, в плане доступности сайт Комитета по стандарту «Халал» при ДУМ РТ является одним из лучших по сравнению с сайтами аналогичных структур.

Татарстан стал первым регионом в России, который в 2009 году зарегистрировал в Росстандарте «Систему добровольной сертификации продукции и услуг на соответствие канонам ислама — Систему — “Халал” (Halal)». Разработчиком стандарта является Комитет по стандартам «Халал» ДУМ РТ в сотрудничестве с «Республиканским сертификационным методическим центром «Тест-Татарстан» (РСМЦ «Тест-Татарстан»). Духовное управление выступает в роли надзорного органа, который с религиозных позиций формулирует требования и контролирует работу производств, а РСМЦ «Тест-Татарстан» от имени государства осуществляет выдачу сертификатов достоверности.

Из-за увеличения рынка товаров и услуг категории *халал* возросло и количество фальсифицированной продукции, а также конфликтных ситуаций в работе сертификационных центров. Это связано

¹ «Следуя канонам ислама» — статья, посвящённая марке «халал». 31 января 2006 г. [Электронный ресурс] // URL: https://www.e-riu.ru/riu_news/?ID=278 (дата обращения: 12.01.2021).

с отсутствием единых государственных стандартов, а также со слабой проработкой нормативных правовых актов. По инициативе ДУМ РТ было принято решение о создании Проектного технического комитета по стандартизации «Продукция и услуги халал» (ПТК 704) на базе Российского исламского института (г. Казань). Его первоочередной задачей стала разработка и внедрение единых национальных стандартов халал. В составе технического комитета 69 членов, среди них представители государственных исполнительных органов, отраслевых министерств и ведомств, научно-исследовательских институтов и лабораторий, органов сертификации и предприятий-производителей халальной продукции из разных регионов страны¹. На XI Международном экономическом саммите «Россия — Исламский мир: KazanSummit» муфтий РТ К. И. Самигуллин информировал участников о том, что ДУМ РТ ведет разработку 15 национальных стандартов халал по направлениям гостиничных, медицинских, туристических и других услуг.

Отметим, что в конце 2019 г. на четвертом заседании ПТК 704 был представлен первый предварительный национальный стандарт «Продукция и услуги халал. Общие термины и определения»². Появление единого ГОСТа напрямую скажется на унификации общероссийской халал-индустрии, а также создаст возможности для экспорта продукции. Теперь сертифицирующие органы будут вынуждены работать по единым требованиям и стандартам. На наш взгляд, в результате этого Комитета «Халал» официальных муфтиятов будут пользоваться большим доверием при оказании услуг сертификации.

4. Проблемы в системе халал, требующие решения

Анализируя сферу халал-индустрии в Республике Татарстан, следует очертить круг проблем, с которыми сталкиваются как производители, так и потребители данного сектора:

1. Халал-индустрия ускоряет темпы своего развития, и продукция пользуется определенным спросом, в связи с чем растет уровень конкуренции. Для субъектов рынка маркер *халал* может стать инструментом в «маркетинговых войнах». Например, известны случаи, когда в Интернете и в мессенджерах анонимно распространялась информация о том,

¹ Халал, как образ жизни. [Электронный ресурс] // URL: https://www.kp.ru/best/kazan/halal_kazan/ (дата обращения: 20.12.2020).

² В Москве состоялось заседание Технического комитета «Продукция и услуги халал». 20 декабря 2019 г. [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_23398.html (дата обращения: 20.12.2020).

что бройлеры от мясокомбината «Челны-Бройлер» не соответствуют стандарту «Халал», так как не все резники произносят молитву¹. Позже комитет по стандарту «Халал» ДУМ РТ выступил с опровержением данной информации².

2. Отсутствие мониторинга и прогнозирования процессов на рынке халал. К сожалению, недостаточно социологических, маркетинговых и экономических исследований, что отрицательно сказывается на уровне и качестве развития индустрии. Полагаем, что благодаря проведению таких исследований было бы легче оценивать перспективы развития рынка, особенности спроса и предложения.

3. Зависимость рынка от общественного мнения, поскольку халал-продукт в первую очередь связан с религиозными чувствами и религиозным сознанием верующих. Для правоверного мусульманина очень важно использовать дозволенные продукты, товары, услуги и т. д. Например, инцидент с наклейкой «Татарское трио халал» на свином карбонате от производителя «Челны-мясо», получивший широкую огласку в республиканской прессе³, поставил под сомнение добросовестность работы мясокомбината и нанес ему имиджевые потери. Данный кейс примечателен тем, что благодаря этому случаю становится ясно, насколько важна репутация для работы в сфере халал.

4. Отсутствие единых стандартов отрицательно сказывается на экспортных возможностях российских производителей. Между тем унификация стандартов дает возможность работы в одинаковых условиях.

5. В условиях свободной конкуренции люди, выбирающие продукцию категории *халал* из-за ее экологичности, рассчитывают еще и на то, что она полезна, а это, в свою очередь, актуализирует вопрос о проведении центрами сертификации дополнительных исследований качества продукции.

Заключение

Процессы религиозного возрождения привели к формированию халал-индустрии в России. К настоящему времени среди населения сформировался устойчивый потребительский спрос на продукты и услуги

¹ «Губы их не шевелятся!»: анонимы обвинили «Челны-Бройлер» в нехалалном забое кур. 3 июня 2019 г. [Электронный ресурс] // URL: <https://m.business-gazeta.ru/article/426845> (дата обращения: 20.12.2020).

² Продукция предприятия «Челны-Бройлер» соответствует стандарту «Халал». 4 июня 2019 г. [Электронный ресурс] // URL: <https://halalrt.ru/produkcija-predpriyatiya-chelny-brojler-sootvetstvetuet-standartu-xalyal/> (дата обращения: 20.12.2020).

³ Внимание потребителей! 20 июня 2018 г. [Электронный ресурс] // URL: <http://halalrt.ru/vnimanie-potrebitelyam/> (дата обращения: 20.12.2020).

категории *халал*. Индустрия работает в рамках исламской экономической модели, которая является неким эталоном, общим вектором развития для производителей товаров и услуг категории *халал*. Если изначально сфера «дозволенного» ограничивалась пищевыми продуктами, одеждой, товарами для исполнения религиозных обрядов, то по мере глобализации эта сфера расширяется. Появился новый термин *Halal Lifestyle*, вобравший в себя новые направления: образование, медицина, туризм, финансовые, юридические услуги, услуги по организации торжеств и т. д. Для упорядочивания и систематизации деятельности в данной отрасли учреждена система сертификации. Несмотря на относительно многочисленность сертифицирующих центров, ДУМ РТ удалось выстроить в Татарстане работу таким образом, что подавляющее большинство производителей товаров и услуг категории *халал* получают сертификат от Комитета по стандартизации «Халал» ДУМ РТ. Это позволяет избежать большей части конфликтных ситуаций. Однако в сфере *халал*-индустрии, к сожалению, существуют проблемы, требующие решения: защита производителей от репутационных потерь, наносимых негативной информацией; отсутствие масштабных маркетинговых, социологических и экономических исследований рынка *халал*; уязвимость производителей от общественного мнения; отсутствие единых государственных стандартов сертификации; необходимость дополнительных исследований качества продукции. Все это является закономерным следствием развития данной отрасли и характерно для многих сфер экономики.

Литература

Golwalkar M. S. We or Our Nationhood Defined. Nagpur, 1947. 149 p.

Choudhary K. BJP's Changing View of Hindu-Muslim Relations // Economic and Political Weekly. Vol. 26. No. 33. 1991. Pp. 1901–1904.

Jaffrelot C. The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s: Strategies of Identity-building, Implantation and Mobilisation (with Special Reference to Central India). New Delhi, Penguin Books, 1999. xxiii, 596 p.

Lodha S. Rajasthan: Stable Two-Party Competition // Party competition in Indian states: electoral politics in post-Congress polity (ed. by S. Palshikar, K. Suri, Y. Yadav). New Delhi, 2014. Pp. 123–138.

Savarkar V. D. Hindu Rashtra Darshan: A Collection of Presidential Speeches Delivered from the Hindu Mahasabha Platform. Bombay: Khare, 1949. 309 p.

References

- Golwalkar M. S. (1947). *We or Our Nationhood Defined*. Nagpur. 149 p.
- Choudhary K. (1991). BJP's Changing View of Hindu-Muslim Relations. *Economic and Political Weekly*. Vol. 26. No. 33, 1991. Pp. 1901–1904.
- Jaffrelot C. (1999). *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s: Strategies of Identity-building, Implantation and Mobilisation (with Special Reference to Central India)*. New Delhi, Penguin Books. xxiii, 596 p.
- Lodha S. (2014). Rajasthan: Stable Two-Party Competition. *Party Competition in Indian States: Electoral Politics in Post-Congress Polity*. New Delhi, 2014. Pp. 123–138.
- Savarkar V. D. (1949). *Hindu Rashtra Darshan: A Collection of Presidential Speeches Delivered from the Hindu Mahasabha Platform*. Bombay: Khare. 309 p.

HALAL INDUSTRY IN THE REPUBLIC OF TATARSTAN

Abstract. The article analyzes the current state and topical problems of the “halal” industry in the Republic of Tatarstan. The author considers the stages of formation of this market sector and peculiarities of its functioning in the region. It is noted that the Islamic Economic Model (IEM) is the core on which the “halal” industry is based and developed. In turn, the concept of “permissible” and “forbidden” regulates the spheres of public relations among Muslims. The author examines the Halal Lifestyle and Halal Friendly directions, shows their main directions operating in the Republic of Tatarstan. The system of certification in the past and present has been studied, and problems that need to be solved have been identified.

Keywords: Islam, Halal, Haram, halal industry, Republic of Tatarstan.

Dinara S. KUSANOVA,

junior researcher,

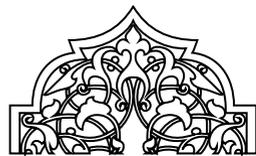
Centre for Islamic Studies, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan.

(36A, Levo-Bulachnaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420111, Russian Federation).

E-mail: dinaradinaria@mail.ru



ИНТЕРВЬЮ







«ВОЗРОЖДАЯ И ОБНОВЛЯЯ ИСЛАМСКУЮ МЫСЛЬ»

Интервью с Д. В. Мухетдиновым

— Дамир-хазрат, 12 апреля прошла первая официальная презентация книг в рамках серии «Ал-ислах ва-т-таджид» («Возрождение и обновление»), которая, в свою очередь, включена в более обширный проект «Байт ал-хикма». Не могли бы Вы для начала подробнее рассказать об этом масштабном проекте?

— «Байт ал-хикма» («Дом мудрости») — это большой проект по переводу, комментированию, научному изданию и написанию работ в области исламской мысли. Предложенное нами название является аллюзией на реализованный в первой половине IX в. проект по интеграции античной философской и научной литературы, то есть основной массы существовавшего на тот момент научного знания, в исламскую интеллектуальную традицию. Вдохновитель этого проекта — халиф ал-Мамун (786–833) — имеет неоднозначную репутацию в исламской историографии, поскольку он симпатизировал мутазилитам и угнетал другие группы мусульман. Однако важность его предприятия в целом трудно переоценить: именно эта последовательная интеграция передового античного знания обеспечила многовековое превосходство исламской цивилизации в научном, культурном, технологическом и военном планах — то самое превосходство, которым гордятся мусульмане и которое, к сожалению, было потеряно в поздний средневековый период в результате интеллектуальной стагнации.

Наш проект «Байт ал-хикма» отсылает к проекту ал-Мамуна прежде всего в надежде, что он тоже окажется достаточно эффективным в продвижении исламского и вообще универсального Знания, однако структура проекта, его цели, задачи, контекст реализации — все это принципиально иное. В своей основе наш проект имеет чисто *научный* характер. Чем это вызвано? Несмотря на многолетние споры вокруг «ориентализма», сейчас можно констатировать, что востоковедение в целом и исламоведение в частности уже тесно переплетены с традиционным

исламским знанием, а ведущими востоковедами нередко оказываются сами мусульмане. Это является залогом того, что именно научное востоковедение — как синтез науки и традиции — способно обеспечить нас максимально точным, компетентным и относительно нейтральным знанием об исламе. Готовя, например, перевод и издание средневекового классического труда, нам необходимо ориентироваться на максимально критически выверенные методы востоковедения, а получившийся результат уже можно использовать так, как человек посчитает нужным: в целях расширения личного знания, в образовательных, просветительских или религиозных целях и т. д. Здесь мы следуем принципам, по которым уже много лет работают ведущие мировые востоковедные центры. Именно поэтому к работе над проектом «Байт ал-хикма», наряду с религиозными деятелями, привлечены исследователи с мировым именем: академик РАН М. Б. Пиотровский, академик РАН В. В. Наумкин, академик РАН А. В. Смирнов, член-корреспондент РАН Д. В. Фролов, профессор Т. К. Ибрагим, профессор Л. Р. Сюкияйнен, профессор Е. А. Резван и другие.

Проект будет презентован и выложен в Сеть. Сейчас могу лишь сказать, что в «Байт ал-хикма» сделан акцент на четырех направлениях. *Первое направление* — это традиционные исламские науки, то есть тафсир, хадисоведение, акида и калам, фикх, фалсафа, тасаввуф, ахлак. По этому направлению планируется опубликовать все главные труды, которые еще не были изданы на русском языке (от писем Абу Ханифы до правовых трудов ал-Газали и суфийских сочинений ас-Сирхинди). Таким образом мы хотим хотя бы отчасти заполнить лакуны в сфере традиционного исламского образования, имеющиеся у русскоязычного читателя. *Второе направление* — это российская богословская школа. Публикация трудов классиков российской богословской школы — прежде всего А. ал-Курсави, Ш. Марджани, Х. Фаизхана, Р. Фахретдина, М. Бигиева, А. Каяева — призвана предоставить мусульманской интеллигенции, в частности мусульманским теологам, тот фундамент, на котором они могли бы развивать исламскую мысль с отечественным *колоритом* (то есть с учетом социокультурного контекста). *Третье направление* — современное исламоведение. По этому направлению мы планируем опубликовать наиболее актуальные исследования по корановедению (рукописи Корана, история сводов и т. д.), фикху (история исламского права, развитие отдельных школ), хадисоведению (история собирания хадисов, история сборников) и другим традиционным наукам, а также работы по сравнительной философии, межрелигиозному диалогу — с целью поставить исламскую мысль в более широкий интеллектуальный контекст современности. *Четвертое направление* — это обновленческое движение в исламе, и именно ему посвящена серия «Ал-ислах ва-т-таджид».

— **Не могли бы Вы рассказать о самой серии?**

— Книжная серия «Ал-ислах ва-т-таджид» представляет собой проект по изданию классиков исламской обновленческой мысли — того, что в научной литературе охватывается широким термином «реформаторство» и разбивается на две части: «модернизм» и «неомодернизм» (или «прогрессивный ислам»). Если в двух словах охарактеризовать это течение мысли, то можно сказать, что, во-первых, оно призвано дать актуальный исламский ответ на тот цивилизационный вызов, который перед мусульманским миром был поставлен эпохой модерна, а во-вторых — осмыслить подлинную (а не риторическую) связь *современных* мусульман с исламской традицией и актуализировать интеллектуальное богатство традиции. Сразу скажу, что реальный спектр реформаторских решений очень разнообразный: от довольно консервативных до открыто прозападнических. Именно поэтому ошибочно говорить, что все «реформаторы» суть «либералы» и «агенты Запада». Ситуация гораздо сложнее. В сущности, нынешнее исламское реформаторство — это просто наиболее мощная в интеллектуальном плане версия исламской мысли, которая не имитирует старые формы, но и не отбрасывает их, и в то же время не имитирует западные практики, но и не отбрасывает то ценное, что в них есть. Хочу сказать, что это не какое-то предзаданное идеологическое решение, а спектр разнородных решений, порожденных живой мыслью, и эти решения подчас противоречивы.

На русском языке труды современных реформаторов почти не представлены. Серия «Ал-ислах ва-т-таджид» призвана заполнить эту брешь. Мы начинаем с XIX в., с предшественников современных реформаторов. Именно тогда были предложены первые варианты решения проблемы «ислам и модерн». В первую десятку входят труды С. Ахмад-хана (1817–1898), Дж. ал-Афгани (1838–1897), М. Абдо (1849–1905), Р. Риды (1865–1935), К. Амина (1863–1908), М. Икбала (1877–1938), А. Абд ар-Разика (1888–1966) и других выдающихся мыслителей. Для них приоритетны такие проблемы, как новый иджтихад, критика таклида, легитимация европейской науки и техники, права женщин и ислам, синтез исламской философии и западной философии и т. д. Во вторую десятку входят труды Ф. Рахмана (1919–1988), М. Аркуна (1928–2010), Н. Х. Абу Зайда (1943–2010), А. Шари‘ати (1933–1977), Н. Маджида (1939–2005) и других. В центре внимания ее представителей (в основном неомодернистов) — проблема коранической этики и правового статуса предписаний Корана и хадисов, реформа фикха, реформа калама, деконструкция традиции и развитие современной науки. В третью десятку входят труды А. Соруша (род. 1945), С. Х. Насра (род. 1933), Х. Абу эл-Фадла (род. 1963), Т. Абдурахмана (род. 1944), А. Дудериджи (род. 1977). Ее составляют преимущественно представители «второй волны» неомодернизма, и им интересны те же проблемы, что и ранним мыслителям,

но с гораздо большей детализацией и более активным привлечением современного исламоведческого материала. К этим тридцати книгам прилагается три обобщающих исследования, которые подготовил Ваш покорный слуга.

— Да, 12 апреля прошла презентация Вашей работы «Современные мусульманские мыслители», а также еще нескольких работ из серии. Чему посвящены эти труды?

— Моя работа «Современные мусульманские мыслители» представляет собой введение в тематику исламского обновления, и она посвящена двум основным дискурсам современной мусульманской мысли: архаизирующему и обновленческому. Я отстаиваю следующий тезис: с наступлением эпохи модерна исламская цивилизация в целом, в том числе исламская мысль и социально-политические институты, подверглась существенной трансформации, в результате чего говорить о возвращении к какому-то «золотому веку» традиции уже не имеет смысла. Результатом указанной трансформации стало формирование двух дискурсов: архаизирующего и обновленческого. Оба дискурса направлены к первоисточкам — к исламу «праведных салафов», притом сам этот ислам конструируется ими, а историческая традиция воспринимается уже через его призму. Получается как бы «двойная реконструкция»: сначала реконструируется «исконный» ислам, а затем — путь развития традиции. Это своеобразный метод «обработки» прошлого, и в нем на самом деле нет ничего необычного, поскольку его прообразы мы находим в самой традиции. Однако более эксплицитно это стало проявляться именно в период модерна, что связано с особой ролью историчности и исторического сознания в то время. Разница между архаизирующими и обновленческими дискурсами здесь не структурная, а содержательная: первые мыслят «исконный» ислам формалистично и буквально, а вторые — этически и более отвлеченно. В своей работе я анализирую многочисленные реформаторские проекты в пределах двух дискурсов: от исламистов ал-Маудуди и Сайида Кутба до неомодернистов Халеда Абу эл-Фадла и Тарика Рамадана. Кроме того, она снабжена большой антологией, в которой опубликованы выдержки из трудов ключевых авторов.

Также были презентованы работы классиков исламского модернизма: Джамал ад-дина ал-Афгани и Мухаммада Ёбдо. Имена ал-Афгани и Ёбдо хорошо известны специалистам и на слуху у всех исламских интеллектуалов, однако только сейчас их ключевые труды были переведены на русский язык. Впрочем, эти труды не потеряли своей актуальности — более того, сейчас, то есть спустя более чем сто лет после их выхода, они могут быть прочитаны уже в новом свете.

Работа ал-Афгани «Ответ материалистам» (1881) в целом направлена против всех материалистических учений и написана с целью подчеркнуть логичность и систематичность исламского теоцентричного мировоззрения; в то же время она направлена против проекта другого исламского реформатора — Сайида Ахмад-хана, который, по мысли ал-Афгани, фактически сдал исламские позиции перед лицом западной материалистической науки. Впрочем, ал-Афгани не выступает в своем труде против рационализма как такового. Он высказывает следующий важный тезис: лишь вера, прошедшая испытание разумом, способна достичь чистоты, усилиться и впоследствии выступить источником глубоких трансформаций в обществе.

Под этим утверждением подписался бы и ученик ал-Афгани, Мухаммад Абдо, который в переведенном нами «Трактате о единобожии» (1897) последовательно демонстрирует, что рационалистическая линия в исламе обладает наибольшей убедительностью и творческой силой. В «Трактате» изложены взгляды Абдо по всем актуальным вопросам исламского вероучения: от определения веры и неверия до проблемы сочетания человеческой свободы и Божественного всемогущества. Этот трактат на многие десятилетия стал руководством для изучающих ислам, и мы надеемся, что эта славная традиция теперь продолжится в русскоязычном пространстве.

Кроме книжной серии, 12 апреля был представлен пятый выпуск ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность», который мы издаем с 2016 г. Концепция альманаха ориентирована на исследование классической и постклассической арабо-мусульманской мысли, при этом особое внимание уделяется российской богословской школе и обновленческому движению в целом. В ежегоднике публикуются авторские работы и переводы с английского, немецкого, французского, арабского, индонезийского и старотатарского языков. Как и в предыдущих четырех номерах, в пятом номере сделан акцент на исламском реформаторстве (модернизме и неомодернизме): опубликованы работы Мухаммада Икбала, Фариды Исака, Мухаммада Аркуна, Мусы Бигиева, Хасана Ханафи, Ахмада Вахиба, а также уделено внимание исследованиям в этой сфере. Стоит отметить, что этот ежегодник является *единственным в мире* масштабным изданием, в котором на регулярной основе рассматривается исламская обновленческая мысль.

— Дамир-хазрат, в октябре прошлого года Вы защитили первую в истории России докторскую диссертацию по исламской теологии, которая вызвала оживленную дискуссию в кругах исламоведов и мусульманской интеллигенции. Тема Вашей диссертации тоже связана с обновлением. Вы как-то ассоциируете ее с проектом «Ал-ислах ва-т-таджид»?

— Да, конечно, моя докторская и проект «Ал-ислах ва-т-таджид» концептуально связаны друг с другом. В докторской диссертации я ввел в научный оборот концепции крупнейших реформаторов второй половины XX в.: Фазлура Рахмана Малика, Мухаммада Аркуна, Насра Хамида Абу Зайда и Мухаммада Шахрура. Идеи этих авторов были разбросаны по множеству работ, но не были систематизированы. Я постарался представить собственную реконструкцию их взглядов с учетом эволюции последних. Кроме того, я попытался поместить их концепции в соответствующий исторический контекст, в том числе в контекст востоковедных исследований второй половины XX в. С опорой на идеи перечисленных мыслителей и классиков российской богословской школы я также развил собственную обновленческую концепцию, которой посвящено около трети докторской. Все это — следствие активной работы по изучению их наследия и наследия других реформаторов. Докторская и проект «Ал-ислах ва-т-таджид» растут из одного корня — из идеи *обновления (таджид)*, которая является неотъемлемой частью ислама и которую я впитал еще в юности в процессе изучения классического труда Абу Хамида ал-Газали «Воскрешение наук о вере» (выдержки из него были переведены моим научным руководителем и интеллектуальным наставником — академиком В. В. Наумкиным), а впоследствии расширил свои знания по этой теме благодаря работам российских богословов, прежде всего Фаизхана, Марджани и Бигиева. Сейчас я дополняю докторскую новым материалом, пересматриваю кое-какие свои идеи и, даст Бог, надеюсь, получится издать ее в будущем году в виде монографии, которая выйдет в серии «Ал-Ислах ва-т-таджид».

Что касается упомянутой Вами «оживленной дискуссии» по поводу моей работы в кругах мусульманской интеллигенции, то я, видимо, что-то пропустил. Я получил довольно много отзывов от ведущих исламоведов — М. Б. Пиотровского, Л. Р. Сюкияйнена, Т. Ибрагима, А. Ализаде, Е. А. Резвана, Н. Н. Дьякова, С. А. Кириллиной, В. А. Кузнецова, И. Л. Алексеева и других ученых (притом как с похвалой, так и с содержательной критикой). К сожалению, если говорить об отзывах в Интернете, то здесь все ограничилось традиционной клеветой и небывлицами, касающимися моей скромной персоны: говорят, что моя работа не имеет никакой ценности, что она проплачена из-за рубежа, что я «купил» диссертационный совет, что я создаю «новый мазхаб» и т. д. и т. п. Что на это можно ответить? Я привык к разного рода небывлицам, так что отношусь к этому спокойно. Я считаю, что отвечать нужно только на содержательную критику, в данном случае — на критику, которая касается *содержания* работы. А такой критики до сих пор практически нет.

Заявляя, что докторская диссертация по исламской теологии была защищена «по договоренности», эти «критики» порочат все российское востоковедение в лице его академиков и докторов — членов диссовета.

Фактически последние обвиняются в научной недобросовестности. Если ознакомиться с процедурой защиты (имеются как письменные отчеты, так и видеозапись), то можно заметить, что она проходила не в «холодной» атмосфере, а в ходе живой дискуссии, притом с эмоциональными положительными отзывами. Надо полагать, это тоже было «по договоренности»? Пусть горе-критики сто раз подумают над своими словами. Они обвиняют в научной нечистоплотности людей, которые служат востоковедению уже десятки лет и которые сделали для ислама в разы больше, чем многие религиозные деятели (напомню про собственный опыт: я начал погружаться в тему обновления благодаря переводам В. В. Наумкина и его исследованиям творчества ал-Газали — уверен, таких примеров сотни). Если на клевету в мой адрес еще можно закрыть глаза — я относительно молодой ученый и пока не так много сделал для науки, то клевету в адрес людей, бескорыстно отдавших свою жизнь исламской культуре (а подлинная наука, как заметил Ницше, это форма самоотречения — что для России особенно актуально), понять трудно. Пусть это останется на совести горе-критиков и номинальных исламоведов... Тем не менее, как я уже сказал, я все-таки надеюсь, что развиваемые мной и другими мусульманскими авторами идеи в будущем начнут подвергаться систематическому анализу, содержательной критике и продуктивному обсуждению — разбирать там действительно есть что и думать есть над чем!

— Как раз хотелось бы поговорить о содержательной части исламского реформаторства. Сегодня все чаще слышны призывы о необходимости реформировать ислам, причем не только со стороны мусульманских религиозных или политических деятелей, но и со стороны представителей светских властей, в особенности в Западной Европе. В качестве примера можно привести выступление президента Франции Э. Макрона, который 2 октября 2020 г. заявил о том, что «ислам — религия, которая переживает кризис по всему миру», и неоднократно выражал намерение реформировать ислам. Встречают ли понимание — и, быть может, одобрение — подобные призывы в среде современных мусульман?

— Я бы не хотел обсуждать конкретно Макрона — это очень спорная фигура, которую справедливо критикуют многие мусульмане. Давайте посмотрим на тему кризиса ислама и тему реформаторства шире — не в европейской, а в общемировой перспективе. Здесь очень важно начинать с понимания базовых вопросов. Зачастую слова, произнесенные публично, и тем более высказывания религиозных и политических деятелей люди склонны воспринимать через броские заголовки, порой вырванные из контекста. Полагаю, что комментарии со стороны руководства ряда мусульманских стран, от Анкары до Абу-Даби,

не нуждаются в пересказе, хотя, безусловно, показателен тот факт, что далеко не все разделяют позицию «исламской солидарности».

Возможно, чтобы адекватно понять высказывание о «кризисе ислама», стоит задуматься над его неявным смыслом, над тем, что само слово «кризис» (др.-греч. κρίσις) происходит от глагола κρίνω, означающего «определять, выбирать». Тогда действительно можно согласиться с тем, что не только мир ислама, но и весь мир в целом пребывает в некоторой *кризисной ситуации*, поскольку мы сталкиваемся с необходимостью принятия ответственных решений о будущем.

Если же говорить о специфике реформы ислама, то такого рода дискуссии уже достаточно давно и весьма активно ведутся и среди мусульманских ученых-богословов, и среди мусульманских политических деятелей. С необходимостью реформ так или иначе сталкивается каждое последующее поколение мусульман просто в силу того, что оно оказывается в новой исторической ситуации. Мусульмане должны учитывать запросы эпохи, и вопрос о реформах в данном случае затрагивает самые разные аспекты ислама — от коранической экзегезы и ее богословских, правовых и этических следствий до острых вопросов, связанных с международной политикой, социальными проблемами и перспективами межрелигиозного сотрудничества.

Так, например, мы можем говорить о разворачивающейся в наше время реформе ваххабизма в Саудовской Аравии, инициированной принцем Мухаммадом ибн Салманом, а можем говорить об идейных реформах ислама, предлагаемых такими интеллектуалами, как 'Абдо, Рахман и Аркун. На протяжении долгого времени считалось, что авторитарные режимы Ближнего Востока попросту не заинтересованы в широком распространении идей исламского обновления, что исламские общества — это общества, закрытые от реформ. Однако если проанализировать историю XX и XXI вв., мы увидим, что это не совсем так. Безусловно, необходимость в реформах имеет место, однако едва ли их действительная движущая сила может быть принесена извне. Обновление, возрождение и переосмысление так или иначе требуют глубокого понимания *изначальной* традиции, мусульманских ценностей и тех вызовов и проблем, с которыми сталкиваются мусульмане сегодня в том или ином конкретном регионе. Реформы должны рождаться в размышлении над многообразием опыта современного мусульманина.

— Правильно ли будет сказать, что реформа ислама — это в первую очередь идейная реформа, новое толкование коранического послания в свете требований той или иной исторической эпохи, и только вслед за этим в мусульманском обществе становятся возможны социально-политические реформы?

— Да, причем порой речь заходит не только о том, как принять или распространить те или иные новые идеи, предложить новый тафсир, но и о том, как отмежеваться от прежних толкований, которые превратились, согласно определению Аркуна, в «догматическую ограду» и утратили смысл и историческую актуальность. Разумеется, следует аккуратнее говорить о каком-либо «толковании в свете требований эпохи». В сущности, речь идет о принципиально диалектическом процессе: мы не просто «вписываем» наше толкование, имеющее к тому же свое внутреннее практическое измерение, в господствующие структуры эпохи, но и стремимся эту эпоху изменить. В то же время «новое толкование», да еще и «в свете требований», само возникает на основании исламского понимания эпохи и целей, которые она ставит перед мусульманами и всем человечеством. Для того чтобы избежать каких-либо возможных недоразумений с трактовкой реформы в качестве своего рода «капитуляции» перед современным миром, я предпочитаю говорить об освоении исламом современности. Если человек уверен в благом характере ислама, доверяет его принципам и верит в его боговдохновенный характер, он не боится «вернуться» к истории и смело посмотреть в лицо современности. Так что подчеркну еще раз: когда мы говорим о реформе ислама, то никоим образом не имеем в виду односторонний процесс «подстраивания» под требования эпохи.

Амбивалентность вопроса о реформе ислама можно показать на примере понимания *иджтихада*. Если исламисты и традиционалисты мыслят *иджтихад* в контексте представления об очищении исламской традиции от пагубных внешних влияний, канонизированных случайных практик и некритически воспринятых нововведений, то для модернистов *иджтихад* — это свободное интеллектуальное усилие (в форме интерпретации общепризнанных исламских источников), практикуемое в ходе решения теологической или правовой проблемы. Разная методология экзегезы, различные толкования, споры относительно прочтения Корана приводят к конфликту как теоретических, так и политических взглядов; порой, разумеется, политические и прагматические амбиции приводят к избирательному взгляду на собственное духовное наследие.

Рассмотрим, к примеру, чрезмерное возвеличивание экзегетики Ибн Таймийи (1263–1328) в салафитских кругах. Сам Ибн Таймийя, несмотря на негативное отношение к фалсафе и борьбу с недозволенными новшествами (*бид'аат*), все же стремился к возрождению практики *иджтихада*, к достижению золотой середины между предписаниями традиции и доводами разума, фактически выступал в роли реформатора ислама и, я бы даже сказал, — ведущего философа своего времени, с оригинальной совокупностью концептов и оригинальными взглядами на теологию, язык и герменевтику. Если же обращаться к тому, как его

толкуют ваххабиты начиная с XVIII в. и Сайид Кутб, то мы будем описывать эти идеи в терминах фундаментализма и ультраконсерватизма и едва ли сможем увидеть в них реформационный потенциал — скорее, наоборот. Впрочем, сам «фундаментализм» является весьма неопределенным термином. Возникает закономерный вопрос: к *каким* основам «возвращаются» фундаменталисты? Общеизвестно, что использование термина «фундаментализм» переключалось в исламоведение из политологического дискурса. Ныне этот термин зачастую употребляется в качестве поверхностного полемического ярлыка.

Если в XX в. уже упоминавшееся саудовское общество было всецело ориентировано на ваххабизм, то в XXI в. ситуация в корне меняется: ваххабизм теперь представляется «ограниченным», в стране начинаются модернизационные процессы. Саудиты всячески поддерживают идеи межрелигиозного диалога: в 2007 г. Абдалла ибн Абд ал-Азиз приезжал в Ватикан; сегодня страна открыта технологическим инновациям. Для понимания природы этих перемен нелишним будет напомнить и о том, что происходило в Исламском университете Медины — важнейшем в Саудовской Аравии центре исламского образования и культуры в 1960-е гг. Абд ал-Азиз ибн Баз, известный салафитский лидер, в то время работавший в Исламском университете, пригласил Мухаммада ал-Албани преподавать хадисоведение. Последний, в свою очередь, не стеснялся критиковать местных салафитов, осуждал взгляды Сайида Кутба, предлагал переосмыслить отдельные элементы *ибадата* в свете перепрочтения хадисов. Таким образом, даже в 1960-е гг. имели место отдельные реформаторские «эксцессы»; на самом деле мы находим подобное сплошь и рядом, так что идея о какой-то «окаменевшей» традиции не выдерживает критики. Что уж говорить о современных реформационных процессах в Саудовской Аравии, которые декларируются вполне открыто!

— Какие направления исламской модернизации можно наблюдать сегодня в политической сфере? Какие-то из них можно было бы охарактеризовать как эффективные?

— Вопрос об эффективности стоило бы оставить в стороне, поскольку едва ли можно выделить четкие критерии эффективности проводимых изменений в динамике самого их разворачивания. Скорее, мы можем подходить к этому вопросу дескриптивно и констатировать: такие-то изменения имеют место, они не остались лишь на бумаге, в умах нескольких мусульманских интеллектуалов, в последние десятилетия, сегодня они претворяются в жизнь. Среди подобных вариантов и путей модернизации мусульманской общины можно выделить несколько типов: 1) либерализацию, 2) движение за секуляризацию изнутри ислама, 3) мусульманский парламентаризм 4) и так называемый исламизм (в политологическом смысле).

Путь *либерализации* по преимуществу избрали страны Персидского залива. В Кувейте, Бахрейне, Саудовской Аравии явно заметен отход от «негибких» и «узких» трактовок ислама. Впрочем, в каждой стране есть свои особенности. Так, например, Кувейт избрал в качестве основы реформ доктрину *васатиййа* — умеренный ислам «среднего пути», поиск гармоничного способа взаимодействия с представителями других религий, борьбу с радикализмом и экстремизмом во всех его проявлениях.

Если говорить о сторонниках *«секуляризации изнутри ислама»*, то исторические примеры «исламской секулярности» хорошо известны: здесь можно вспомнить об Абдо или же о реформистских идеях младотурков, которые руководствовались не историческим фикхом, но отстаивали секулярную концепцию государства, разграничивая политическую и духовную стороны жизни. Разумеется, необходимо отличать идеологию секуляризма в строгом смысле от исламской защиты секуляризации в *некоторых* общественных сферах. Едва ли какой-либо мусульманский мыслитель, даже именующий себя либералом, стал бы защищать именно *секуляризм* (особенно в его агрессивных формах). Я бы предпочел вести речь о *«политической теологии секуляризации»*, в рамках которой демонстрируется, что некоторые формы сакрализации «общественного устройства» едва ли отличаются от его «профанации», неправомерно легитимируемой «религиозным дискурсом». Иными словами, то, что внешне кажется священным, не всегда таковым является по сути и не всегда обеспечено несекулярными механизмами (задумаемся: большевизм — это действительно светская идеология? терроризм под знаменами религии — это действительно всегда религиозная практика?).

Можно вспомнить работы Махмуда Тахи (1909–1985), суданского религиозного мыслителя, который счел провозглашение исламской республики в Судане антиисламским искажением самой сути шариата и последовательно отстаивал идею республики (за что в итоге был казнен). При этом важно понимать, что позиция «политической теологии секулярности» (отмечу: в своей основе не секуляристского, а постсекуляристского проекта) в данном случае исходит отнюдь не из неверия, отнюдь не из сомнения в способности Корана и Сунны дать нам руководство для жизни сегодня, но из глубокого понимания справедливости (*'адл*). Концепт справедливости, в свою очередь, оказывается укоренен в традиционных исламских текстах и продолжает задавать *духовно-этический* горизонт политики. Иными словами, Коран и Сунна продолжают присутствовать в политической сфере секулярного общества, однако уже не в качестве непосредственного источника конкретной политико-правовой программы, но в качестве источника *самих принципов* социального взаимодействия. «Политическая

теология секулярности» — адекватный способ (при всей экстравагантности термина) смотреть на «руководящие» задачи Писания шире, чем предлагает так называемый традиционализм. На мой взгляд, одним из наиболее ярких примеров «политической теологии секулярности» в рамках ислама является работа А. Абд ар-Разика «Ислам и принципы правления», русский перевод которой вскоре будет опубликован в серии «Ал-ислах ва-т-таджид».

Некоторым комплементарным «секулярному исламу» путем в данном случае оказывается идея **мусульманского парламентаризма**, когда в рамках многонационального и полирелигиозного общества возникает вопрос об участии всех граждан в общенациональном диалоге. Подобный пример являет собой сегодня Индонезия, где мусульмане составляют большинство, в официальной идеологии «Панчасила» («пять принципов») первым принципом является *таухид*, но тем не менее мусульманские партии наряду с другими участвуют в конкурентной борьбе за кресла в парламенте, за формирование правительства в новой индонезийской демократии.

Наконец, один из наиболее часто обсуждаемых путей — путь **политизированного ислама**, который избрали для себя Иран, Тунис и отчасти Турция (хотя идеология современной Турции сложна и неоднозначна). Идейной основой здесь в общем и целом выступает ревайвализм, который проецируется на все сферы жизни вследствие требований шариата; последние — в том или ином виде — становятся универсальными нормами, вытесняя или замещая собой прежние нормы светского права. Однако стоит отметить, что в каждой стране есть своя специфика. Так, «политизированный ислам» в Тунисе в разы «либеральнее» и «демократичнее», нежели аналогичный в Иране. Одной из идей тунисских «Братьев-мусульман» (точнее, «Нахды») под руководством Р. ал-Ганнуши как раз и является опора на локальную исламскую традицию, в том числе в области политической практики. Строго говоря, ни одна типология, на какую бы полноту она ни претендовала, не может заменить конкретного исследования того или иного местного «переплетения» политических институтов и исламской традиции.

Образ ислама складывается у немусульман на Западе на основе двух основных источников — это непосредственное столкновение с мусульманами-мигрантами и СМИ. Один образ — Саудовская Аравия будущего глазами Ханы ал-Омаир на Netflix, другой образ — «Новая Турция» Эрдогана.

Важно отдавать себе отчет в том, что любая программа реформ требует не только идеи и политической воли, но и реалистичности. Немаловажным здесь оказывается демографический фактор. С одной стороны, компактные страны Персидского залива с небольшим населением могут позволить себе достаточно динамичные изменения; с другой стороны,

в отличие от Турции или стран Малой Азии они не выступают в качестве потенциального поставщика трудовых ресурсов. Но едва ли кто-то сегодня может всерьез заявить о своих амбициях реформировать всю мусульманскую умму — мы можем говорить о том, чтобы поддерживать конструктивный диалог, обсуждать пути развития ислама в разных странах; было бы неправильным игнорировать локальную специфику, просто исходя из приверженности единой вере. Будучи одним из инициаторов и организаторов Международного мусульманского форума, я полагаю, что мы все нуждаемся в поэтапных реформах, ориентированных на следование ценностям диалога и межкультурного сотрудничества, притом как среди самих мусульман, так и по отношению к представителям других религий и секулярному обществу.

— В основе модернизации и реформ должны лежать интеллектуальные и богословские аргументы? Кого из исламских богословов можно отнести к сторонникам реформ?

— Выше я уже упоминал таких мыслителей из числа модернистов и неомодернистов. Справедливости ради стоит отметить, что обновленческое движение в исламе имеет давнюю историю, на протяжении многих веков шли дискуссии о том, кого считать обновителем (*муджаддид*) веры. Среди имен часто назывались Абу Ханифа (699–767), ал-Аш‘ари (873–936), ал-Газали (1058–1111), ар-Рази (1149–1209), Ибн Таймиййа (1263–1328) и другие. Важно подчеркнуть: *тадждид* (обновление) всегда четко отделялся от внесения новшеств в религию — последнее, как мы знаем из многочисленных хадисов, недопустимо. Но как понимать «новшества» и каковы границы «религиозного»? Где мы вносим новое в религию, а где — в частные и вторичные аспекты жизненной практики? Это в значительной мере теологические вопросы, которые всегда дискутировались. Взглянув на историю исламской мысли, мы увидим, что существует мало вопросов, которые бы там не обсуждались. Понятия обновления (возрождения), новшества и границ религиозного относятся к тем проблемам, вокруг которых было немало острых дебатов. Если же говорить о модернизации общества сегодня, то реформы действительно невозможны без осмысления идейных, идеологических установок как ислама, так и современности.

— Выходит, «либерализация» оказывается логичным продолжением внутренней динамики развития самого ислама?

— Можно сказать, что так называемый либеральный ислам (хотя этот термин кажется мне неудачным и вводящим в заблуждение, поскольку западный либерализм и исламский модернизм — вещи совершенно разного порядка), который часто ассоциируют с неомодернизмом, происходит из классической исламской мысли и модернистских идей.

Однако немаловажную роль здесь играют и европейский рационализм, и мировое исламоведение. Взгляд на себя со стороны с неизбежностью приводит к более широкому взгляду на мир изнутри своей парадигмы. Практические следствия идеи обновления (*тадждид*) ислама коренятся в конструктивном сочетании универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста. Вышеупомянутый пример постсалафизма в Саудовской Аравии — одно из проявлений такого рода *тадждида*; другой пример — Объединенные Арабские Эмираты, где постепенно происходит «либерализация» законодательства вплоть до отхода от частных норм шариата во имя закрепления принципов толерантности (последние, как считается, соответствуют более глубоким целям шариата, его «духу»).

— Тогда выходит, что представители разных мусульманских течений — и салафиты, и реформисты — сегодня в первую очередь вынуждены реагировать на общемировую политическую и социальную повестку и заявлять о своем видении будущего ислама в глобальном контексте.

— Безусловно, глобальный контекст важен, но общемировые вызовы и проблемы всегда встречают *локальные* ответы. Будущее ислама — это будущее уммы, будущее конкретных живых людей. Оказываясь в различных контекстах, сталкиваясь с разными ситуациями, исламский ученый обязан прежде всего отталкиваться от коранического послания. Как писал Фазлур Рахман, здесь следует применять теорию «двойного сдвига»: первый сдвиг — «от конкретных коранических анализов проблем, с учетом необходимых и актуальных социальных обстоятельств того времени, к общим принципам, к которым сводится учение в целом»; на следующем шаге от этих общих принципов «должен быть произведен сдвиг назад, к конкретному законодательству, с учетом необходимых и актуальных социальных условий уже нашего времени». Здесь можно добавить: не только нашего времени, но и нашего *места*. Будущее ислама в глобальном контексте — вопрос чрезвычайно сложный, и исчерпывающий ответ на него попросту невозможен. Общая повестка, столкновение с вызовами глобализации в данном случае не приводит к унификации ислама по всему миру. Более того, единство радикально противостоит любым попыткам насильственной унификации, а общность — слепому поверхностному обобщению. В этой связи действительно возможные (и благотворные) формы единства и общности, как я неоднократно отмечал, необходимо осмыслить в парадигме «согласия разных» и «культуры встречи», о чем в своей энциклике «*Все — братья*» недавно напомнил миру папа римский Франциск. Как представляется, иной путь — это либо топтание на месте, либо буквально падение в бездну.

В качестве позитивного примера можно привести пример реагирования на действительно глобальный вызов пандемии Covid-19, с которым все мы столкнулись совсем недавно. Здесь можно вспомнить, как британские мечети оказывали людям гуманитарную помощь независимо от их вероисповедания, помогали изолированным в домах пожилым и уязвимым перед коронавирусом жителям Великобритании. А христианская церковь в Берлине предложила собственную территорию верующим мусульманам, не помещавшимся в мечети, и позволила (с соблюдением дистанции в полтора метра) совершать пятничный намаз в своем молитвенном зале. В это трудное время мы встречаем множество замечательных примеров человеческой и религиозной солидарности, и практический вывод о том, как поступить с позиции исламской этики, исламского гуманизма, здесь не может противоречить христианской этике или гуманности как таковой. Будущий образ ислама в значительной мере определяется подобными жестами и подобными решениями, которые, говоря словами выдающегося российского мыслителя С. С. Хоружего, являются не безличным «общением протоколов», а личным общением в живом диалоге.

— Но есть же и весьма острые и конфликтные вопросы, в которых проявляются не общечеловеческая солидарность, а разногласия по поводу социальных норм, «инаковость» мусульман, их несогласие с «общепринятыми» локальными установками?

— Давайте рассмотрим одну из наиболее часто обсуждаемых тем — ношение хиджаба. Вопрос, казалось бы, так или иначе затрагивает интересы мусульманских женщин по всему миру, но очевидно, что в разных контекстах могут господствовать светские или религиозные нормы, и одна и та же тенденция, связанная с защитой свободы вероисповедания, будет проявляться по-разному в зависимости от правового и социального контекста. Так, один из европейских трендов сегодня — признавать антихиджабные законы антиконституционными и нарушающими права человека, в частности, ущемляющими свободу вероисповедания; к такому решению уже пришли, например, в Австрии и Швеции. В то же время на Ближнем Востоке, в Кувейте, мусульманский дресс-код не является обязательным, и даже в консервативной, казалось бы, в этом вопросе Саудовской Аравии наблюдается тенденция к послаблениям в вопросе женского дресс-кода. В России данный вопрос по-разному решается на региональном уровне. Мне в этой связи вспоминается разумное противопоставление хиджаба никабу, которое упоминает российский богослов Муса Бигиев: хиджаб — «покрывало чести, гордости, одеяние благовоспитанности и величия», никаб — «покрывало, [лишь] прикрывающее лицо».

Бигиев же, кстати, мудро отмечал, что реформировать нужно не ислам, а наше *понимание* ислама. Особенно тогда, когда по всему миру

мы наблюдаем рост численности мусульман — за счет повышения рождаемости, в результате миграции и прозелитизма. Если в мире становится больше мусульман, это должно означать не только то, что их голоса должны быть услышаны и восприняты с уважением. Это также означает, что исламское высказывание предполагает больший вес и связано с большей ответственностью. Уважительное отношение к себе и другому не допускает того, чтобы сеять раздор и пестовать собственную «оппозиционную» *инаковость*.

— Какова ситуация с модернизацией ислама в России? Был ли здесь свой вариант модернистского ислама?

— Для понимания положения мусульман в России следует иметь в виду, что они проживают на этих землях как автохтонное население уже больше тысячи лет, и эта религия — вторая по численности верующих в нашей стране. После падения мусульманских ханств постепенно формировалась модель того, как мусульмане могут мирно проживать в государстве под властью иноверцев. Тема *таджиды*, обновления, таким образом, всегда была актуальна для российских мусульман, ибо они жили в окружении людей другой веры и сталкивались с необходимостью находить общий язык, решать общие вопросы. В историческом плане немалую роль сыграл изданный в 1773 г. государственный указ «О терпимости всех вероисповеданий». Далее, в тот же период, что и в Европе (в 1880–1920-е гг.), здесь разворачивался собственный исламский модернистский проект, основанный на *'усул ал-джадид* — новометодном преподавании в исламских учебных заведениях.

Во многом благодаря развитию идей ал-Афгани Исмаил-бей Гаспралы (Гаспринский), российский исламский просветитель, получивший образование в Сорбонне и немало путешествовавший по миру, посетивший в том числе Турцию, Индию и Египет, стал одним из идейных вдохновителей общественно-политического движения за обновление исламской культуры и общества среди российских мусульман Крыма, Поволжья и Урала, Кавказа и Средней Азии. В 1905 г. в Нижнем Новгороде прошел Первый Всероссийский мусульманский съезд, в 1906 г. была создана первая мусульманская партия России — «Иттифак ал-муслимин» («Союз мусульман»). Одним из ее основателей и активных деятелей был выдающийся отечественный богослов-модернист — упомянутый ранее Муса Бигиев, автор знаменитого «Воззвания к мусульманским нациям» (1920), переведший Коран на татарский язык. К сожалению, в 1930-е гг. многие мусульманские ученые были обвинены в контрреволюционной агитации советскими властями... Как Вы понимаете, исторический контекст для осуществления модернизационного проекта был не самым подходящим (хотя большевики тоже пошли по пути «модернизации» — так, как они ее понимали).

— Насколько современные российские мусульмане заинтересованы в реформировании ислама? Можно ли сказать, что многовековое соседство мусульман и немусульман в России привело к выработке устойчивой модели межрелигиозного диалога?

— На сегодняшний день российские мусульмане заинтересованы в *таджиде*. Имея собственные традиции многовекового мирного соседства с инаковерующими, российские мусульмане должны не забывать о них, а вдумчиво осмысливать свою историю в рамках евразийской цивилизации. Без подобного самоосмысления российские мусульмане едва ли способны стать достойными восприимчивыми богато наследия, позволяющего им двигаться вперед в качестве полноправных участников политико-культурных процессов в современной России. Немаловажную роль играет здесь то, что и сама Россия всегда находилась в интенсивном диалоге с другими странами и культурами. Приведу известный пример, который структурно воспроизводит логику спора между сторонниками обновления и сторонниками исламского ревайвализма: в XIX в. одни русские мыслители говорили о необходимости быстрой модернизации, о важности интенсивной рецепции западных идей и преодоления некоторого «отставания», в то время как другие призывали узнать себя, обратиться к истокам, чтобы «переоткрыть» собственную культуру. Все это нашло отражение в знаменитых спорах между западниками и славянофилами. Сегодня для нас очевидно, что в рамках русской философии, литературы и публицистики западники и славянофилы представляли собой два крыла, две стороны одного и того же процесса — формирования собственного «культурного канона». Возвращаясь к вопросу об исламе сегодня: могут ли мусульмане помыслить себя не обособленно и не в порядке «отставания», но взглянуть на ситуацию объемно, осуществить плодотворный, осмысленный синтез, который позволит избежать и агрессии, и невежества, и маргинализации интеллектуальной культуры?

Разумеется, да. Однако для этого нужно иметь возможность познакомиться с классической и современной исламской мыслью. Поэтому одна из первостепенных задач — предоставить как мусульманам, так и немусульманам возможность прикоснуться к этой богатой интеллектуальной и духовной традиции. Концепция нашей публикационной деятельности, в том числе в рамках серии «Ал-ислах ва-т-таджид», построена на идее распространения знаний с целью повсеместного превалирования сдержанного, самокритичного, открытого ислама, а не радикальных «школ» подозрения и неприязни к другим нациям и религиям. В каждую книгу и каждый текст вложен огромный труд, и тем не менее все наши периодические издания и книги публикуются в свободном доступе — это наша принципиальная этическая позиция.

Ключи к пониманию смысла веры и к очищению ее от суеверий дает разум; но для осуществления понимания разум также нуждается в руководстве, в методе и принципах. Поэтому первостепенной задачей мне представляется развитие исламоведения и исламского образования, причем речь идет как о светской академической науке, так и о профессиональной подготовке мусульманских богословов. Обновление исламской мысли в России представляется перспективным, если сочетать два направления работы. С одной стороны, важно изучать и возрождать традиции отечественного богословского наследия, то есть заниматься переводом, адаптацией, изданием работ крупнейших богословов XIX–XX вв. С другой стороны, важно быть открытыми для мировой исламской мысли, осуществлять продуктивную рецепцию работ исламских ученых, модернистов и неомодернистов — как классиков, так и ныне здравствующих авторов, с которыми можно и нужно вступать в диалог. Только синтез упомянутых направлений работы позволит по-настоящему *продолжить дело* наших великих предков.

Координация этих направлений деятельности в области науки и образования ведется сейчас по линии Центра исламских исследований СПбГУ и Московского исламского института ДУМ РФ. Мы также готовы к сотрудничеству с ведущими государственными университетами, такими как МГУ и КФУ, где ведется подготовка специалистов в области религиоведения и истории религии. Свидетельством настоящего успеха явилось бы открытие совместных программ и расширение контактов также и с зарубежными партнерами: учебными заведениями и центрами исламской интеллектуальной культуры.

— Будем надеяться, что эти планы удастся реализовать. Спасибо, Дамир-хазрат, за интересную беседу.

— Спасибо. В заключение хотел бы поблагодарить всех членов Исследовательской группы при Московском исламском институте и издательском доме «Медина», которые вносят огромный вклад в подготовку серии «Ал-ислах ва-т-таджид», членов редсовета, переводчиков, редакторов, корректоров и верстальщиков, а также Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования. Без всех этих людей проект просто не мог бы состояться!

Беседовал Р. В. Ислямов

РЕЦЕНЗИИ







С. А. Кириллина

Институт стран Азии и Африки Московского государственного
университета имени М. В. Ломоносова, г. Москва

**«ИСЛАМ, ОБРАЩАЮЩИЙСЯ
К РАЗУМУ И УВЕЩЕВАЮЩИЙ УМ»¹:
МУХАММАД 'АБДО (1849–1905)
И ЕГО ПРОГРАММНЫЙ ТРУД**

Рецензия на книгу: *Абдо, Мухаммад. Трактат о единобожии* / пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. — Серия: «Возрождение и обновление». — М.: ИД «Медина», 2021. — 268 с.

КИРИЛЛИНА Светлана Алексеевна —

д-р ист. наук, проф. каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока.
Институт стран Азии и Африки, Московский государственный
университет им. М. В. Ломоносова
(103917, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1).
E-mail: s.kirillina@gmail.com

«Исламская религия есть религия вероучительно-
го единобожия, ...разум — один из лучших ее помощников,
а Откровение — один из важнейших ее столпов»

Мухаммад 'Абдо. «Трактат о единобожии»².

¹ *Абдо, Мухаммад. Трактат о единобожии. М.: ИД «Медина», 2021. С. 213.*

² Там же. С. 42.

Первую часть выходящей в Издательском доме «Медина» масштабной книжной серии «Ал-ислах ва-т-таджид» — «Возрождение и обновление», которая посвящена мыслителям XIX столетия, открывают работы великих творцов исламской мысли зрелого Нового времени, которые внесли весомый вклад в формирование духовного ландшафта дар ал-ислама, — Сайида Ахмад-хана (1817–1898) (книга первая), Джамал ад-дина ал-Афгани (1839–1897) (книга вторая) и Мухаммада ‘Абдо (1849–1905) (книга третья).

В наши дни обращение к творческому наследию египетского алима Мухаммада ‘Абдо закономерно и неизбежно. Он — пионер, признанный лидер и идеолог исламского реформаторского движения, которое представляло собой неотъемлемую часть общеарабского культурного и идеологического подъема — блистательной Нахды. Мухаммад ‘Абдо, будучи глубоко одаренной творческой личностью, осознанным рационалистом и позитивным конформистом, выступил против «душевной атрофии», которая навязывалась бездумным следованием авторитетам — *таклидом* и фаталистическими установками, и призвал к активной созидательной работе на благо *уммы*. Деятельность Мухаммада ‘Абдо была многогранна: он ярко проявил себя на просветительской стезе и на журналистском поприще, в области реформирования системы высшего духовного образования в Египте и в судебно-юридической сфере. В то же время одной из важнейших ипостасей его самореализации стало богословие.

Рисалат ат-таухид («Трактат о единобожии») — самый известный труд Мухаммада ‘Абдо. В его основу легли лекции, которые он читал слушателям бейрутской мадрасы ас-Султаныйя.

В Бейруте Мухаммад ‘Абдо оказался в 1882 г. как политический ссыльный, удаленный из Египта за поддержку антииностранного восстания под руководством Ахмада ‘Ораби (1879–1882 гг.). Два отрезка бейрутского периода ссылки (1882–1884 и 1886–1888 гг.) оказались для Мухаммада ‘Абдо весьма насыщенными. В первый отрезок он вместе с помощником Джамал ад-дина ал-Афгани — Абу Турабом занимался арабским переводом трактата ал-Афгани «Отповедь материалистам»¹ (опубликован в Бейруте в 1885 г.). На вторую часть пребывания в Бейруте пришлась его работа наставником молодой поросли в открытой в 1883 г. мадрасе ас-Султаныйя, которая была призвана составить конкуренцию многочисленным европейским школам города. В ней Мухаммад ‘Абдо преподавал историю, *таухид* и теологию, а также разбирал с учениками памятники арабской средневековой литературы, в том числе *Макамы* Бади аз-Замана ал-Хамадани (969–1007) и *Диван ал-хамаса* («Диван доблести») знаменитого поэта IX в. Абу Таммама.

¹ Русский перевод этого трактата опубликован в серии «Возрождение и обновление»: Ал-Афгани, Джамал ад-дин. Ответ материалистам. М.: ИД «Медина», 2021.

Будучи в Бейруте, Абдо представил на рассмотрение главы османского улемского корпуса — *шейх-ул-ислама* проект реформы образования в учебных заведениях Османской империи, который однако не нашел отклика у османских властей и привел к тому, что его отстранили от преподавательской деятельности. В 1888 г. Мухаммад Абдо вернулся в Египет, и тогда начался новый этап его жизненного пути, когда он приступил к реализации своих обширных просветительских планов, несмотря на неустанное давление непримиримой духовной оппозиции.

Когда Мухаммад Абдо читал лекции по таухиду в Бейруте, ему было уже 36 лет. Как отмечает автор его биографии британский арабист Марк Сэджвик, «*Рисалат ат-таухид* может рассматриваться как манифест модернистского ислама»¹, коль скоро это произведение написано мыслителем со сложившимся мировоззрением.

Этот трактат был опубликован малым тиражом в Каире в 1897 г., после возвращения Мухаммада Абдо на родину. Он был переиздан в 1908 г. уже после кончины его автора и с тех под неоднократно перепечатывался, привлекая внимание академического сообщества и широкой читательской аудитории. С течением времени увидели свет его переводы на английский, французский и иные, в том числе восточные, языки. Теперь же с его публикацией в форме билингвы (текст оригинала с последующим переводом на русский язык по абзацам) могут познакомиться соотечественники и русскоязычные читатели зарубежья.

Хотя в название трактата вынесено слово «единобожие», сам он, по сути, посвящен не столько теологической тематике, сколько исламу и мусульманам современной автору эпохи и имплицитно — пропаганде идей исламского реформаторства. Лекции Мухаммада Абдо были адресованы отпрыскам сирийской элиты, мусульманам новой генерации, освоившим европейские языки, охотно впитывавшим европейские знания и стремившимся рационально осмыслить суть исламского вероучения. В сущности, *Рисалат ат-таухид* посвящен не исламу как таковому, а истории ислама и общественной мысли. Основные его темы — это свобода волеизъявления в рамках божественного закона, независимость в суждениях, возможность решения собственных проблем своими силами. По твердому убеждению Мухаммада Абдо, свойственный исламу рационализм и логика обусловили его успех в деле освобождения людей от иррациональности в их мировосприятии и предопределили его судьбоносную роль как опоры цивилизации. «[Ислам], — провозглашал теолог, — громко окликнул разум, пробудив его от мертвящего сна и направив на него луч истины... освободил власть разума от всех оков»².

¹ Mark Sedgwick. Muhammad Abduh. Oxford: Oneworld, 2009. С. 70.

² Абдо, Мухаммад. Трактат о единобожии. С. 200, 202.

Как явствует из текста трактата, Мухаммад ‘Абдо, работая с сакральными исламскими текстами, хотя и касается хадисов, однако прежде всего делает упор на Коран, тщательное прочтение которого, по его словам, показывает, что все люди равны и что человек обладает свободой выбора своих поступков в свойственных ему поисках лучшей доли.

К числу поднятых на страницах этого труда важных проблем, насущных как для XIX столетия, так и для сегодняшнего дня, относится опровержение стереотипных заблуждений в оценке ислама как религии насилия. «[Ислам] запретил... принуждение в религии, — подчеркивал египетский богослов, — и умягчил сердца правоверных... [мусульмане] обязаны добродушно призывать к добру, не обращаясь к какой-либо силе для принуждения к принятию ислама, свет которого [и без посторонней помощи] проникнет в сердца»¹.

По утверждению Мухаммада ‘Абдо, великие арабские завоевания, как, впрочем, и военное противостояние эпохи крестовых походов, были для мусульман «актами самозащиты». Читаем в «Трактате о единобожии»: «Некоторые из тех, кто нас... не желает понимать, говорит: “Ислам мечом завоевал сердца [обитателей] сего мира; мусульманин вторгнулся в чужие государства, держа меч в одной руке, и Коран — в другой, предлагая побежденному выбор между ними”. Ужасная клевета!.. Мечи мусульман обнажались лишь в случае необходимости постоять за себя, отразить вражескую атаку. В остальном же [люди ислама] селились рядом с побежденными и, тем самым, предоставляли им возможность ознакомиться с исламом, принять его из желания исправить собственные умы и дела»². Реформатор также опротестовывает ошибочное мнение о «восточном фатализме», якобы лежащем в основе отсталости мира ислама. Таким образом, мы имеем дело с работой актуальной как для своего времени, так и для современности.

Конечно же, полный перечень тем, поднятых на страницах данного знакового источника по истории исламской общественной мысли, значительно богаче. Трактат Мухаммада ‘Абдо *Рисалат ат-таухид*, бесспорно, привлечет пристальное внимание богословского и академического сообщества, специалистов — экспертов в области теологии, религиоведения, истории, философии, культурологии и иных областей гуманитарных знаний. Также не вызывает сомнения то, что одна из важных групп целевой аудитории книжной серии «Возрождение и обновление» в целом и программного труда Мухаммада ‘Абдо в частности — это студенты, осваивающие исламское интеллектуальное наследие и приобщающиеся к богатым духовным традициям мира ислама.

¹ Абдо, Мухаммад. Трактат о единобожии. С. 215.

² Там же. С. 236–237.



Н. Н. Дьяков

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

ДЖАМАЛ АД-ДИН АЛ-АФГАНИ. ОТВЕТ МАТЕРИАЛИСТАМ

Рецензия на книгу: *Джамал ад-дин ал-Афгани*. Ответ материалистам / пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. — Серия: «Возрождение и обновление». — М.: ИД «Медина», 2021.

ДЪЯКОВ Николай Николаевич —

д-р ист. наук, проф., зав. каф. истории Ближнего Востока. Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет (199034, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, 11).
E-mail: nick-d@mail.ru

XIX век — век всплеска колониальной экспансии европейских держав, прямо предшествовавшей глобальным конфликтам и развернувшимся в XX в. мировым войнам за передел зон геополитического влияния, продолжающийся и в наши дни.

Центральной фигурой в становлении идеологии пробуждения и подъема (*ан-нахда*) мира ислама перед лицом колониального наступления Запада, бесспорно, выступает уроженец афганского г. Асадабад Джамал ал-дин ал-Хусайни ал-Афгани (1839–1897). Как известно, именно этот видный теолог и философ, религиозный и общественный деятель стал родоначальником концепции панисламизма, ставившей целью возрождение духовных, философских и социально-политических ценностей и институтов ислама на пороге новой эры в его истории.

Относительно небольшой по объему труд Дж. ал-Афгани «Ответ материалистам» (в других версиях перевода: «Отповедь материалистам», «Отповедь натуралистам» — араб.: *Ар-радд ‘ала ад-дахриййа*),

безусловно, имеет концептуальное значение. Этот краткий и яркий трактат идеолога исламского возрождения посвящен фундаментальному вопросу человеческого бытия и веры — соотношению духовного и материального, сокровенного и внешнего в жизни человека и, по сути, является манифестом обновленческого движения в исламе на рубеже XIX–XX вв.

Наступление вульгарного материалистического мировосприятия, развернувшееся в Новое время в Европе в рамках широкого богоборческого «движения просвещения», причем параллельно с развертыванием колониальной экспансии Запада в странах Азии и Африки, стало одной из главных характеристик эпохи. Как известно, обновленческие, реформаторские тенденции проявились в XVIII в. и в мире ислама, дав рождение как радикальным консервативным движениям, построенным на салафитских принципах (например, движение в Аравии, рожденное идеологией Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба, 1703–1793), так и модернизаторским, в т. ч. интегрлистским течениям, воспринявшим «евролиберальные» ценности, проникавшие с Запада.

С юных лет Дж. ал-Афгани столкнулся и смог лично познакомиться с «цивилизаторской миссией» Британской империи, а именно с производом английских властей на многострадальной и многонациональной земле Индии, потерявшей в колониальный период миллионы своих жителей в ходе кровавых войн и репрессий со стороны захватчиков, пытавшихся принести на его родину и утвердить киплингское *“White Man’s Burdon”* — пресловутое «бремя белого человека».

Вместе с колоссальными людскими потерями колониализм нес народам Востока и невозполнимые духовные травмы и лишения. Как писал во вступительном слове к сочинению ал-Афгани его младший последователь и сподвижник египетский религиозный мыслитель М. Абдо, завоеватели и оккупанты неспроста соблазняли местных жителей «оставить религию и сбросить с себя цепи веры...».

Между тем, отмечает в своем трактате Дж. ал-Афгани, «когда бы материалисты ни появлялись, какой бы облик ни избирали, какой бы народ ни соблазняли, они неизменно становились молнией, сокрушающей здание собственной общины, приводящей к порче плодов ее [исторического развития] и разлагающей подрастающее поколение...»¹

Вскоре история подтвердила истинность этих слов: уже через полвека после их появления Индия добилась в 1947 г. освобождения от британских колониальных «наставников», вернувшись к своим исконным духовным устоям и религиям.

¹ Ал-Афгани, Джамал ад-дин. Ответ материалистам / пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. Серия: «Возрождение и обновление». М.: ИД «Медина», 2021. С. 33.

Выводы, к которым приходит Дж. ал-Афгани и с которыми он знакомит своего читателя, затрагивают сами основы человеческого бытия, раскрывают его смысл, первоисточки и горизонты. И сегодня, в начале XXI от Р. Х., т. е. в XV веке хиджры, эти выводы представляются актуальными, особенно в ныне сложившихся условиях глобального кризиса духовности и нового наступления в буквальном смысле «голового» материализма и воинствующего «консюмеризма» — идеологии безудержного потребления в первую очередь тех же материальных «ценностей».

Приверженцы внешнего, видимого (*ад-дахриййа*) — материалисты, пишет Дж. ал-Афгани, отрекаются «от самой человечности и в силу этих обстоятельств оказываются вне границ критики или осуждения...»¹ Автор прямо указывает в связи с этим на «опасность материализма-натурализма и его идей для общественного и культурного порядка...»²

Один из главных «даров Создателя», по ал-Афгани, — это установленная им «религия существования», т. е. самого бытия. «Люди держатся ее основ, ее нравы столетие за столетием наследуются сынами от отцов — и как бы ни стремились они исказить ее или изменить, ее след освещает их умы светом познания... Ее этика исправляет их души, побуждает отказаться от зла и вредительства. Потому-то [наши] предшественники и выживали в продолжение первых веков [своего] существования... По тем же причинам «натуралисты», едва появившись в какой-либо общине, стремятся выкорчевать [религиозные] корни [общества] и навредить его нравам. Успех [материалистов], неукоснительно следующих пути своих идеологов, означает крушение столпов общественности»³

Вера лучше другого отваживает человека от «уподобления диким ослам или быкам», напоминает Дж. ал-Афгани. Она «отпугивает человека от пожирания себе подобных — от обычая мира диких хищников». «Взгляни, если угодно, на тех, кто не может принять этой веры, считая человека таким же животным, как и другие», — призывает автор. «Каких глубин падения они достигают и как эта глубина препятствует движению их мысли?...» И далее: верующий «добывает свое имущество исключительно законным путем, отвращаясь от предательства, лжи, хитрости и взяточничества, от собачьего лизоблюдства и лисьего обмана...»⁴.

¹ Ал-Афгани, Джамал ад-дин. Ответ материалистам. С. 33.

² Там же. С. 25.

³ Там же. С. 26.

⁴ Там же. С. 27–28.

Три безусловные добродетели, на которых зиждется жизнь и поведение верующего, суть *стыд, верность, честность*. Что найдем мы в общине, оставившей стыд, кроме упоения бесчестьем, злонравия и «стремления к нижайшим вещам»? Мы увидим, как «звериные инстинкты овладевают ее волей и действием...»¹.

Честность — еще один столп человеческого существования, основа индивидуального и видового бытия; она «связывает индивидов общественными отношениями и тем укрепляет социальный и семейный строй». Утратив честность, община «устремляется к горю и несчастью, быстро растрчивая свое бывшее единство и уничтожая собственный порядок...». «Дворец человеческого счастья» строится на трех названных добродетелях, но «ураган материалистической мысли» сотрясает это высокое строение, низвергая слабый человеческий род «с престола цивилизации на землю животных страстей и нищеты...»²

Анализируя далее истоки и роль разрушительных материалистических концепций в исламе, Дж. ал-Афгани ссылается на исторический опыт «сектантских» течений, называя в их числе *батинитов, маздакитов и даже исмаилитов и мистиков-суфиев*.

Обращая далее острие своей критики на материалистов Запада, автор трактата последовательно рассматривает опыт Французской революции, выступлений западных нигилистов, социалистов и коммунистов, а также англо-американских мормонов.

Рост популярности этих идей и численности их приверженцев, не без оснований предупреждал ал-Афгани, «может стать причиной исчезновения всего человеческого вида...»³ Напротив, «любая религия — какой бы она ни была, пусть и самой слабой, — лучше материализма: она неизменно служит порядку общежития и укрепляет полезные связи, существующие между членами человеческого общества, помогает последним достичь счастья в этой, первой жизни...». Одним словом, заключает автор, именно религия и есть «единственная причина человеческого счастья». При этом ислам — это «единственная религия, осуждающая бездумно верующих и порицающая сомневающихся, неуверенно исповедующих [истину]...»⁴.

Трактат Дж. ал-Афгани «Ответ материалистам», как мы видим, — не только религиозно-философское, но и актуальное сегодня культурно-этическое наставление, завещание выдающегося мыслителя, обращенное не только к его собратьям-мусульманам, но и ко всем, кто задумывается над судьбами и будущим человеческого сообщества.

¹ Ал-Афгани, Джамал ад-дин. Ответ материалистам. С. 30.

² Там же. С. 32.

³ Там же. С. 45.

⁴ Там же. С. 54.

«Человеческие страсти пасуют только перед лицом нравственной силы, которую они уважают. При недостаточности авторитета подобного рода господствует право сильного, и явное или скрытое состояние войны неизбежно становится хроническим...» Удивительно, насколько это упомянутое профессором Р. Г. Ландой высказывание известного французского социолога и философа Э. Дюркгейма (1858–1917) — младшего современника Дж. ал-Афгани — близко к религиозно-этической концепции этого исламского мыслителя. Отказ от духовных и нравственных авторитетов, который воочию можно наблюдать сегодня, действительно угрожает человеку тем самым «явным или скрытым состоянием войны», о котором писал Дж. ал-Афгани.

Перевод труда «Ответ материалистам» Джамал ад-дина ал-Афгани — важный шаг в развитии отечественного научного исламоведения и одновременно в ознакомлении русскоязычного читателя с наследием крупнейшего мусульманского ученого Нового времени, и сегодня продолжающего оказывать немалое влияние не только на жизнь и духовный рост миллиардной исламской уммы, но и на современную философскую мысль в целом.

Представленный перевод на русский язык одного из базовых трудов Дж. ал-Афгани выполнен на высоком научном уровне и снабжен квалифицированным комментарием, отражающим современное состояние исследований в области источниковедения исламской религиозной мысли эпохи духовного возрождения и обновления.

НЕКРОЛОГ

ШЕЙХ МУХАММАД 'АЛИ ИБН ДЖАМИЛЬ АС-САБУНИ (1931–2020)

В благословенный пятничный мартовский день этого года печальное известие пришло из Турецкой Республики — завершил свой земной путь прославленный ученый Ислама, человек, всецело отданный служению исламской науке и приумножению человеческого знания о религии Всевышнего Творца, шейх Мухаммад 'Али ибн Джамиль ас-Сабуни. Один из самых популярных комментаторов Благородного Корана современности, председатель Ассоциации сирийских богословов шейх Мухаммад ас-Сабуни всегда следовал заветам истинного мусульманина, заложенным в Священном Коране и Пречистой Сунне Пророка (мир ему). Он был истинным подвижником веры, посвятившим десятилетия своей дуньи постижению Истины и донесению ее до современников. Он происходил из известной семьи сирийских ученых, и слово Аллаха в его доме звучало с момента его рождения до самой смерти. Его жизненным убеждением было раскрытие великих знаний с помощью упрощенных коротких комментариев Священного Корана, и грандиозный труд Тафсир Аят ал-Ахкам, ставший влиятельным исследованием коранических аятов, касающихся правовых норм, принадлежит его перу. В 2009 году его имя заняло почетное 29-е место в списке пятисот самых влиятельных мусульман мира, и для миллионов последователей Ислама по всему миру он был желанным собеседником, настоящим знатоком мусульманского права.

Весь исламский мир воспринял уход из земной жизни шейха Мухаммада ас-Сабуни как горькую утрату. Да вознаградит Всевышний Аллах его садами Рая за его богоугодные земные дела.

Главный редактор:
Заместители
главного редактора:

Учредитель и Издатель:

Генеральный директор:
Над номером работали:

Адрес редакции:

Д. Мухетдинов

Вс. Золотухин

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом
“Медина”» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: info@idmedina.ru

Сайт: www.idmedina.ru

И. Нуриманов

Вс. Золотухин (выпускающий редактор), Н. Сборовская (научный редактор), А. Конькова (литературный редактор, корректор), А. Хабутдинов (научный консультант), П. Хорошилов (переводчик), А. Сафина (менеджер подписки), А. Паньшин (дизайнер, верстальщик).
129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.

Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона
№ 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей
от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию»
и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций
(Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-65168
от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу исто-
рии ислама, философских, политических, социальных и культурных
аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно уча-
ствует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым
содействует критическому пониманию сложной природы идей и ис-
ламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реал-
ий, характерных для мусульманских обществ в современном мире.
Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно от-
ражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экс-
пертного отбора. Редколлегия журнала руководствуется нормами
и международными стандартами, установленными Комитетом
по этике публикаций Committee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современ-
ном 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: 15.03.2021. Подписано к печати: 14.04.2021.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 10 000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2021 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2021 ООО «Издательский дом “Медина”»



ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



Editor-in-Chief:
Deputy Editor-in-Chief:

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
Vsevolod Zolotukhin (Moscow, Russian Federation)

Founder&Publisher:

Medina Publishing Ltd.
12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation.
Tel:/ Fax: 007 (499) 763-15-63
E-mail: info@idmedina.ru
Website: www.idmedina.ru

General manager:
The editorial staff:

Ildar Nurimanov
Vs. Zolotukhin (Managing Editor in Charge), N. Sborovskaya (Scientific Editor), A. Konkova (Literary Editor, proofreading), A. Khabutdinov (Scientific consultant), P. Khoroshilov (translator), A. Safina (Subscription manager), A. Panshin (designer, Crafty coder).

Registration:

Islam in the modern world is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor).

PI certificate number FS 77-65168 on 28.03.2016.

The journal's materials are compliant with the Federal Law № 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of Children from Information Harmful to Their Health and Development" and classified as suitable for people aged 12 and over.

Islam in the modern world promotes an academic and critical examination of the history and contemporary philosophical, political, social and cultural aspects of Muslim societies. *Islam in the modern world* actively engages theoretical and empirical studies and by so doing promotes a critical understanding of the complex nature of ideas, values, social configurations and material realities of events associated with the development of Islam and Muslim societies. *Islam in the modern world* provides a forum for the interdisciplinary examination of diverse issues based on solid research and critical readings of developments in the modern world.

Islam in the modern world is subject to a peer review process.

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet (www.arpk.org) network – **94107**.

Put into production: 15.03.2021. Signed in print: 14.04.2021.
10000 copies

© 2021 The editorial board of "Islam in the Modern World"

© 2021 "Medina" Publishing House LLC



ISLAM IN THE MODERN WORLD



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

