

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-2
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

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

07.00.00 Исторические науки и археология,

23.00.00 Политология,

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



Том 17 / № 2 / июнь / 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, доктор теологии, первый зам. пред. ДУМ РФ, ректор Московского исламского института, проф. Санкт-Петербургского государственного университета, директор Центра исламских исследований Санкт-Петербургского государственного университета (Москва, Санкт-Петербург, 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 Башкирской академии государственной службы и управления при Главе Республики Башкортостан (Уфа, 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, директор Института востоковедения Российской академии наук (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., член-корреспондент РАН по Отделению глобальных проблем и международных отношений РАН, зав. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, пред. Экспертного Совета РГНФ по политологии, философии, социологии, правоведению 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 Совета по грантам Президента РФ для ведущих научных школ и молодых ученых, Президент Российской ассоциации политической науки (Москва, Россия).

Горшков Михаил Константинович, д-р филос. наук, действ. член Российской академии наук, научный руководитель 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., главный научный сотрудник 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, зав. 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, руководитель Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия), проф. исламоведения, проф. каф. ближневосточных исследований Мичиганского университета (Энн-Арбор, США).

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

Ланда Роберт Григорьевич, д-р ист. наук, проф., гл. науч. сотр.

Центра исследований общих проблем современного Востока Института востоковедения Российской академии наук, член научного совета Российской академии наук по проблемам стран Африки при отделении глобальных проблем и международных отношений Российской академии наук (Москва, Россия).

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

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

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

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

Попова Ирина Фёдоровна, д-р ист. наук, член-корреспондент Российской академии 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, 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 (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 (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 (Казань, Россия).

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

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

Члены редакционной коллегии:

Акиева Светлана Исмаиловна, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института гуманитарных исследований Правительства

Кабардино-Балкарии и Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (Нальчик, Россия).

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

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, зав. каф. сравнительной политологии Российского университета дружбы народов, ученый секретарь 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. 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., зав. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Родионов Михаил Анатольевич, д-р ист. наук, проф., зав. каф. истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, главный

научный сотрудник отдела 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, зав. 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, начальник Международной междисциплинарной научно-исследовательской лаборатории «Историческая компаративистика, регионоведение и развитие восточно-азиатских территорий» Управления по НИД 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).

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).



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

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

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Т. К. Ибрагим

Об историчности Наджранского договора о джизйе:
датировка, альтернативные версии

27

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

И. Р. Насыров

Предпосылки возникновения философии
истории Ибн Халдуна

51

Р. В. Псху

О *Китаб Патанджали* ал-Бируни
Вступительная статья к переводу

77

Абу Рейхан ал-Бируни

Книга Патанджали. [Пролог]

Пер. Псху Р. В. и Путягиной В. Н.

83

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

Д. В. Мухетдинов

Исторический анализ развития традиции перевода Корана
на французский язык: в поиске синтеза эстетики и науки

91

Ф. М. Ахмедова, А. А. Корнилов, А. А. Орехов

Конкурсы чтецов корана в Нижегородской области: анализ
практик консолидации уммы

119

Э. М. Сеитов

Формирование и деятельность шиитских сообществ Москвы
в постсоветский период

141

РЕЦЕНЗИИ

Н. Н. Дьяков

Ат-Тахир ал-Хаддад «О положении женщины в шариате и обществе». Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. — Серия: «Возрождение и обновление». — М.: ИД «Медина», 2021.

163

М. Т. Степанянц

Мухетдинов Д. В. Современные исламские мыслители. Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. — Серия: «Возрождение и обновление». — М.: ИД «Медина», 2021. — 452 с.

175

А. Г. Иванов

Исламистские проекты как фактор международных процессов в арабском регионе в оптике научного анализа: рецензия на книгу: *Хайруллин Т. Р.* Борьба за лидерство в арабском регионе. Есть ли шанс для исламистов? — М.: Институт Африки РАН, 2019. — 214 с.

179

НЕКРОЛОГ. Ланда Р. Г. (1931–2021)

184



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-2
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005
Published quarterly

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

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



2021 / vol. 17 / no. 2 / June

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

Gaynutdin (Gaynutdinov), Ravil (mufti sheikh), Cand. Sci. (Philos.), chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, chairman of the Russian Council of Muftis, co-chairman of 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.), Dr. Theol., first deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, rector of Moscow Islamic Institute, prof. of Saint Petersburg State University, head of the Centre of Islamic Studies of Saint Petersburg State University (Moscow, Saint Petersburg, 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 Bashkir Academy of Public Administration and Management under the Head of the Republic of Bashkortostan (Ufa, 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.), head of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (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.), corresponding member of the Russian Academy of Sciences, 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, head of the Russian Association for Political Sciences (Moscow, Russian Federation).

Gorshkov, Mikhail, Dr. Sci. (Philos.), member of the Russian Academy of Sciences, academic advisor 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.), head 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 (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 (Kazan, Russian Federation).

Knysch, 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., corresponding member of the Russian Academy of Sciences, 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 (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, 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., main scientific researcher 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).

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, academic secretary at the Center 'Religion in the Contemporary Society', Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, member 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 (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., head of the chair of the Near East history, of Oriental Studies, Saint Petersburg State University, leading scientific researcher 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.), head of the International Interdisciplinary Research Laboratory "Historical Comparative, Regional and East Asia Territories Development Studies", Dobrolyubov Linguistics University of Nizhny Novgorod, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Nizhny Novgorod, Russian Federation).

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

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

Zolotukhin, Vsevolod, Cand. Sci. (Philos.), deputy editor-in-chief, deputy chairman of the editorial council, managing editor, ass. prof., School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, HSE University (Moscow, Russian Federation).



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



© 2021 The editorial board of “Islam in the Modern World”
© 2021 “Medina” Publishing House LLC

CONTENTS

THEOLOGICAL THOUGHT IN ISLAM

Tawfiq K. Ibrahim

On Historicity of the Najran Treatise on Jizya: Dating and Alternative Versions

27

PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM

Il'shat R. Nasyrov

On Preconditions for Ibn Khaldun's Philosophy of History

51

Ruzana V. Pskhu

On Kitab Patanjali by Al-Biruni. Introductory article to the translation

77

Abu Rayhan al-Biruni

Kitab Patanjali (Introduction)

Transl.: Ruzana V. Pskhu, Valentina N. Putyagina

83

ISLAM IN THE SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND PEOPLES

Damir V. Mukhetdinov

French Translations of the Qur'an Between Aesthetics and Scholarly Accuracy

91

**Fatima M. Akhmedova, Alexandr A. Kornilov,
Alexandr A. Orekhov**

The Qur'an Reciting Competitions in the Nizhny Novgorod Region (2005–2021)

119

Erik M. Seitov

Moscow Shi'ite Communities in the Post-Soviet Period

141

REVIEWS

Nikolay N. Dyakov

Review on *Al-Tahir al-Haddad*, “On the Status of Women in Shari‘ah and Society” (Russian translation), Moscow: Medina, 2021.

163

Marietta T. Stepanyants

Review on *Damir V. Mukhetdinov*, “The Present-Day Islamic Thinkers (in Russian), Moscow: Medina, 2021.

175

Alexey G. Ivanov

“Considering Islamist Political Projects in the Arab Region”: Review on *Timur R. Khayrullin*, “Struggle for Leadership in the Arab Region: Is There a Chance for Islamists?”, Moscow: Institute of African Studies of the RAS, 2019.

179

OBITUARY: Robert G. Landa (1931–2021)

184



ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-2-27-48



Т. К. Ибрагим

Институт востоковедения РАН, г. Москва

ОБ ИСТОРИЧНОСТИ НАДЖРАНСКОГО ДОГОВОРА О ДЖИЗЬЕ: ДАТИРОВКА, АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ВЕРСИИ

ИБРАГИМ Тауфик Камель —

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

Институт востоковедения РАН

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

E-mail: nataufik@mail.ru

Аннотация. Настоящая публикация — четвертая в серии статей, посвященных критическому анализу доминирующего в традиционной мусульманской политико-правовой теологии тезиса о джизье как о дани с иноверцев, учрежденной еще пророком Мухаммадом. В центре внимания этих четырех статей находится главный парадигматический прецедент — депутация наджранских христиан в Медину и заключенный с Пророком договор об уплате джизьи. За приведённым в первом статье формально-хадисоведческим анализом (т. е. в аспекте надёжности *иснада* — цепочки передатчиков) релевантных преданий следует их содержательный анализ. Историчность означенного посольства, в предыдущих двух частях обсуждавшаяся в плане состава депутации и текста договора, здесь оспаривается в свете хронологических неувязок и наличия иных версий, не включающих в себя условие об уплате дани. Исследование ведётся в русле реформаторской ориентации на раскрытие толерантно-плюралистической интенции пророческого ислама.

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

Для цитирования: *Ибрагим Т. К.* Об историчности Наджранского договора о джизье: датировка, альтернативные версии // *Ислам в современном мире.* 2021; 2: 27–48;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-2-27-48

Статья поступила в редакцию: 01.04.2021

Статья принята к публикации: 28.05.2021

Как гласит преобладающая концепция, на десятом году хиджры от наджранцев в Медину прибыли две независимые друг от друга депутации, мусульманская и христианская. Первая представляла новообращённых мусульман, т. е. тех, кто принял ислам после появления у стен города снаряжённого Пророком отряда во главе с Халидом ибн ал-Валидом. Вторая — от христиан. Предводители христианского посольства вступили в дискуссию с Пророком о природе Христа. В качестве способа разрешения спора Пророк предложил им *мубāхалу* (مُبَاهَلَة; «молитву взаимного проклятия»), от которой те отказались, заключив с Пророком соглашение о ежегодной дани — в две тысячи одежд.

На несостоятельности преданий как о двух разных посольствах, так и об их составе, особенно в отношении христианского, мы останавливались в третьей статье¹. Обратимся теперь к свидетельствам касательно их датировки.

1. Хронологические неувязки

1. Парадоксально, но факт — с доминирующей версией о Наджранском договоре не согласуется классическая (!) Сира, составленная Ибн Хишамом (на основе сочинения Ибн Исхака). Прежде всего это касается самой джизьи: как было отмечено в первой статье², в Сире нет упоминания о какой-либо дани. На предложение о мубахале наджранцы ответили: «Ни к чему нам обмениваться проклятиями. Оставайся со

¹ *Ибрагим Т. К.* Об аутентичности Наджранского договора о джизье: содержательный анализ текста // *Ислам в современном мире.* 2020. Т. 16. № 3. С. 27–48.

² *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана. *Ислам в современном мире.* 2019. Т. 15. № 4. С. 121.

своей верой, а мы возвращаемся к себе со своей»¹ (قَدْ رَأَيْنَا أَنْ لَا نُلَاعِبْتِكَ ، وَأَنْ نَتَزَكَّكَ) (عَلَى دِينِكَ ، وَنَرْجِعَ عَلَى دِينِنَا).

Более того, вместо преобладающей версии, по которой для получения джизьи Пророк назначил Абу Убайду (أبو عبدة), который вместе с христианскими посланцами и отправился в Наджран, в Сире далее говорится, что Абу Убайда был выбран в ответ на просьбу наджранцев помочь в разрешении одного спора об имуществе (وَلَكِنْ ابْعَثْ مَعَنَا رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِكَ) (تَرَضَاهُ لَنَا ، يَحْكُمُ بَيْنَنَا فِي أَشْيَاءِ اخْتَلَفْنَا فِيهَا مِنْ أَمْوَالِنَا ، فَإِنِّي كُنْتُ عِنْدَنَا رِضًا)².

Ещё более фундаментальное расхождение касается датировки посольства, которое господствующая версия связывает с сошествием на девятом году хиджры суры 9, чьи 29-й аят, собственно, и учредил джизью (а посему он получил известность как «аят о джизье»). Сира же рассказывает о посольстве в начале раздела о мединском периоде служения Пророка, сообщая о дискуссии между наджранскими христианами и мединскими иудеями из племени кайнука³. А последние, как гласит общепризнанная хронология, были выселены из Медины на третьем году хиджры!⁴

Примечательно, что для устранения означенной нестыковки такой видный богослов, как Ибн Таймийя (ум. 1328), не нашёл лучшего способа, чем предположение: Ибн Исхак/[Ибн Хишам] упоминает о наджранской депутации именно в начале [указанного раздела] Сиры, присоединяя его к рассказу о [мединских] иудеях, просто потому, что историограф вознамерился собрать вместе свидетельства об иудеях и христианах⁵. Но ведь в этом разделе Ибн Исхак не просто воспроизводит свидетельства и о тех, и о других, но и о спорах посланцев с представителями мединских иудеев!

2. Классическая Сира противоречит доминирующей датировке и в таком аспекте. Как передаётся здесь⁶, во время дискуссии с Пророком наджранцы подняли вопрос о природе Иисуса Христа, а в ответ были ниспосланы первые аяты («восемьдесят с лишним»)⁷ суры 3. Сошествие же данной суры, как это следует из рассказа Ибн Хишама

¹ *Ибн Хишам*. Ас-Сйра ан-набавийя. Т. 1. Бейрут–Джидда. С. 584; *Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада. М., 2009. С. 380.

² О миссии Абу Убайды см. также ниже.

³ *Ибн Хишам*. Ас-Сйра ан-набавийя. Т. 1. С. 549, 554; *Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада. С. 381–383.

⁴ И в других источниках говорится, что, когда наджранцам была предложена мубахала, они попросили о трёхдневной отсрочке, в течение которой проконсультировались с иудейскими племенами курайза, надир и кайнука (см.: *ас-Суйути*. Ад-Дурр ал-мансур. Т. 3. Каир, 2003. С. 609. К аяту 3: 61). Добавим, что кайнукаиты покинули Медину в третьем году, надириты — в четвёртом, а в пятом курайзиты прекратили своё самостоятельное существование.

⁵ *Ибн Таймийя*. Ал-Джаваб ас-сахих. Т. 1. Эр-Рияд, 1999. С. 215.

⁶ *Ибн Хишам*. Ас-Сйра ан-набавийя. Т. 1. С. 575–583; *Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада. С. 379.

⁷ Араб.: (صَدْرَ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ إِلَى بَطْحِ وَتَمَائِنِ آيَةِ مِنْهَا); видимо — до аята 83 или 84.

и как считает абсолютное большинство корановедов, относится к первым годам (от второго по пятый/начало шестого)⁸ хиджры.

Основная масса богословов словно закрывают глаза на такую неувязку между свидетельством классической Сиры (из которого следует более ранняя датировка наджранского посольства и связанного с ним дарования начала суры 3) и доминирующей датировкой этого посольства периодом, следующим за сошествием «айата о джизье». Некоторые же богословы (в том числе Ибн Таймийа и, как будет отмечено ниже, Ибн Касир) пытаются снимать противоречие путём переноса времени сошествия самой третьей суры!

Впрочем, о более ранней (сравнительно с сошествием «айата о джизье») дате ниспослания суры 3, а с ней и дате пребывания христиан Наджрана в Медине, свидетельствует и следующий факт. Слова айата 64 — «Скажи: “О люди Писания! Давайте придём к слову, равно-великому для нас и для вас, — не поклоняться никому, кроме Бога, не придавать Ему соучастников, не делать друг из друга господ, помимо Него”. А коли они откажутся, То скажите [им]: “Будьте свидетелями — мы преданы Богу единому”» (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَحَقُّوْا أَشْهُدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) — фигурируют в послании Пророка ромейскому кесарю (Ираклию/هِرَقْلُ)⁹, которое обычно относят к периоду между Худайбийским перемирием (на шестом году хиджры) и завоеванием Мекки (на восьмом году)¹⁰.

О том, с какой натяжкой теологи порой пытаются согласовать указанное свидетельство хадиса о послании Ираклию (до покорения Мекки) со свидетельством классической Сиры о сошествии начальных айатов суры 3 в связи с христианским посольством, а также с доминирующим тезисом об обложении наджранцев данью после сошествия «айата о джизье» (позже взятия Мекки) и в соответствии с его предписаниями, — о такой натяжке можно судить по комментариям Ибн Касира (ум. 1373) к означенному айату 3: 64. По его допущению, в свидетельстве Сиры относительно суры 3 (сошедшей, согласно альтернативной датировке, уже после подчинения Мекки) могла прокрасться ошибка: в связи с наджранским посольством в действительности сошли лишь первые 63 айата¹¹, а 64-й — был дан раньше [, так что Пророк просто

⁸ Это касательно суры в целом. Связанная же с наджранцами начальная часть суры относится ко второму году (*Ибн Ашур*. Тафсир ат-Тахрир ва-т-танвир. Т. 3. Тунис, 1984. С. 144). Как отмечает Ибн Ашур (ум. 1973), единогласно считается, что данная сура — раннемединская (من أوائل المدینات) (с. 146).

⁹ Без начального слова «скажи», но с сохранением обращения «скажите».

¹⁰ Об этом письме см.: *Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада. С. 717–720. Хадис о нём (со слов Ибн Аббаса < Абу-Суфйана) передают ал-Бухари (Сахих ал-Бухарий. Дамаск–Бейрут, 2002. № 4553) и Муслим (Сахих Муслим. Эр-Рияд, 2000. № 4607/1773. Здесь и далее через косую черту даётся нумерация хадисов у Муслима по широко распространённой версии Ф. Абдалбаки).

¹¹ Это при том, что чуть раньше с наджранским посольством Ибн Исхак / Ибн Хишам связывает айаты 65–68 и 79–80! См.: *Ибн Хишам*. Ас-Сира ан-набавийа. Т. 1. С. 553–554; *Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада. С. 381–383.

цитировал его в своем письме]. Богослов высказывает также предположение, что ниспослание аята 3: 64 могло случиться дважды или что совпадающие с аятом слова письма сначала, до их сошествия [в виде части Корана], были включены, по повелению Бога, в послание Ираклию (أَمَرَ بِكُتْبِ هَذَا فِي كِتَابِهِ إِلَى هِرَقْلَ), а позже сошедший коранический [аят 3: 64] санкционировал их (ثُمَّ نَزَلَ الْقُرْآنُ مُوَافِقَةً لَهُ)!¹.

3. Большинство историков относят посольство христиан Наджрана к десятому году хиджры². По замечанию Ибн Таймийи, в рассказе о посольствах к Пророку Ибн Сад после наджранской депутации упоминает одну-единственную депутацию, что свидетельствует о позднем прибытии наджранцев³. Подразумевая, надо полагать, именно доминирующую среди суннитов и шиитов датировку, иранский исследователь А. ал-Ахмади ал-Майанаджи пишет: «Среди историков нет разногласий в том, что посольство [наджранцев] к Посланнику Божьему) и составление мирной грамоты (*kitāb as-сулх*) им имели место на десятом году хиджры»⁴.

Вместе с тем с данной датировкой диссонирует возводимое к видному табииту аз-Зухри (ум. 742) свидетельство, по которому христиане Наджрана были первыми, кто платил джизью (أَوَّلُ مَنْ أُعْطِيَ الْجِزْيَةَ أَهْلُ نَجْرَانَ)⁵. А ал-Балазури (ум. 892) добавляет, что после этого джизья взималась с жителей Айли (Эйлата?; أَيْلَةَ), Азруха (أَذْرَج) и Азриата (أَذْرَعَات) во время Табукского похода⁶. Означенный же поход состоялся в раджабе (седьмом месяце) девятого года!

Отталкиваясь от свидетельства аз-Зухри, Ибн Касир датирует посольство наджранских христиан девятым годом⁷. К сходному мнению скорее склоняются и авторы статьи о джизье в кувейтской Фикховской энциклопедии⁸.

Упомянутое свидетельство воспроизводит и Ибн Таймийа в цитируемом выше сочинении «Верный ответ»⁹. Кроме того, исходя из другого довода (к нему вернёмся ниже) здесь делается вывод о сошествии

¹ Ибн Касир. Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим. Т. 2. Эр-Рияд, 1999. С. 56–57 (к аяту 3: 64). Здесь выдвигается ещё одно объяснение, к которому мы вернёмся ниже.

² См., например: [ат-Табари]. Тарих ат-Табарй. Т. 3. Каир, 1969. С. 139; Ибн ал-Асир. Ал-Камил фи ат-тарих. Т. 2. Бейрут, 1987. С. 162; Ибн ал-Джаузи. Ал-Мунтазам фи тарих ал-мулук ва-л-умам. Т. 4. Бейрут, 1995. С. 3; [Ибн Халдун]. Тарих Ибн Халдун. Т. 2. Бейрут, 2000. С. 477.

³ Ибн Таймийа. Ал-Джаваб ас-сахих. Т. 1. С. 215.

⁴ Ал-Ахмади ал-Майанаджи А. Макатиб ар-Расул. Т. 2. Тегеран, 1998. С. 496.

⁵ См.: Абу Убайд ал-Касим ибн Саллам. Китаб ал-Амвал. Бейрут–Каир: Дар аш-Шурук, 1989. С. 100.

⁶ Ал-Балазури. Футух ал-булдан. Т. 1. Бейрут, 1987. С. 92.

⁷ Ибн Касир. Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим. Т. 2. С. 54. К аяту 3: 61. Также в историческом сочинении «Начало и конец» рассказ о посольстве наджранских христиан помещён в раздел о событиях девятого года (Ибн Касир. Ал-Бидайа ва-н-нихайа. Т. 5. Бейрут, 1988. С. 52–56).

⁸ См.: Джизья // Ал-Маусу'а ал-фикхийя. Т. 15. Эль-Кувейт, 1989. С. 154–155.

⁹ Ибн Таймийа. Ал-Джаваб ас-сахих. Т. 1. С. 208.

начала суры 3 в девятом году [, которым, значит, и подобает датировать наджранское посольство]¹. При этом автор как бы не замечает, что указанная датировка диссонирует хотя бы с указанным нами выше его же заключением об очень поздней дате наджранского посольства (на основе рассказа Ибн Сада о нём словно как о предпоследнем), равно как и с данной им в том же сочинении цитатой из труда Ибн ал-Джаузи (ум. 1201)², согласно которой это посольство состоялось в десятом году³.

Сам тезис о сошествии в девятом году связанной с наджранцами начальной части суры 3 автор «Верного ответа» обосновывает так. В этой части содержится аят об обязательности хаджжа-паломничества («И совершать хаджж к Дому (Каабе) есть долг, Богом возложенный на тех людей, Кому по силам дорога к нему» (3: 97)), а хаджж, по мнению большинства улемов (جمهور العلماء), был предписан в девятом году⁴. Даже если и согласиться с тем, что хаджж предписан именно этим аятом (а не, скажем, аятом 2: 196, как то считает имам аш-Шафии) и что большинство улемов датируют введение его именно девятым годом, то и в таком случае отсюда ничего не следует касательно датировки наджранского посольства. Ведь указанный аят фигурирует под номером 97, а данное в классической Сире релевантное свидетельство говорит о первых «восьмидесяти с лишним» аятах! А Ибн Касиру, как было сказано, даже эта цифра показалась преувеличенной!

4. Вопрос о том, к какому году — девятому или десятому — отнести посольство наджранцев, имеет принципиальное значение и в следующем аспекте. По условиям договора, первую половину ежегодной дани (в тысячу одежд) наджранцы должны были выдавать в сафаре (2-м месяце года), а вторую — в раджабе (7-м месяце). Если посольство состоялось в девятом году, то к концу первого квартала следующего, десятого, года должна была быть произведена как минимум одна выплата, а согласно вышеупомянутому свидетельству от аз-Зухри — целых три.

Вместе с тем хроники и другие источники не сообщают о чём-либо подобном. А ведь мусульманская религиозная традиция, очень чувствительная к таким вещам, не могла игнорировать подобные факты. Прежде всего потому, что способ распределения Пророком тех или иных средств впоследствии станет законом. К этому добавим и другие аспекты, о фиксации которых эта традиция обычно заботилась: например, кто из сподвижников Пророка удостоился чести от его имени получить

¹ *Ибн Таймиййа*. Ал-Джавāб ас-сахйх. Т. 1. С. 171–172.

² См. примечание 15.

³ *Ибн Таймиййа*. Ал-Джавāб ас-сахйх. Т. 1. С. 177–180. Менее чётко о датировке Ибн Таймиййа высказывается в «Пути Сунны»: аят о мубахале сошёл в десятом году... ибо мубахала имела место с наджранцами, прибывшими [в Медину] в девятом или десятом (*Ибн Таймиййа*. Минхадж ас-Сунна. Т. 7. Эр-Рияд, 1986. С. 126)!

⁴ *Ибн Таймиййа*. Ал-Джавāб ас-сахйх. Т. 1. С. 171–172.

джизйу, выбрал ли Пророк для себя что-либо из одежды, среди кого одежды были распределены, и т. д., и т. п. В подобных случаях такая конкретика служит достаточно надёжным ориентиром для определения степени достоверности тех или иных преданий.

В рамках доминирующей концепции о Наджранском договоре обычно приводится только одно предание о выплате — той, с которой из Наджрана/Йемена вернулся Али, доставив её в Мекку к началу паломничества-хаджа, в первой декаде зу-л-хиджжи (12-го месяца) десятого года. О некорректности увязки этой миссии Али со сбором джизьи с наджранцев частично было сказано в первой статье¹, и к ней мы ещё вернёмся ниже. Здесь же мы остановимся на несостоятельности данного предания исключительно в аспекте хронологии.

Напомним, что, согласно этому преданию, приведённому от Ибн Исхака, и в классической Сире Ибн Хишама², и в хронике ат-Табари³, в десятом году к наджранцам Пророк отправил Али для получения садаки (в значении заката) и джизьи. Как полагают, здесь речь идёт о садатке с наджранцев-язычников, принявших ислам после похода Халида, и о джизье с наджранцев-христиан, заключивших с пророком соответствующий договор⁴.

Странно, но авторы, ориентирующиеся на такую версию предания о миссии Али в Наджране, упускают почему-то из виду возникающий в таком случае явный анахронизм. Ведь путешествие из Медины в Наджран занимает целый месяц и чуть меньше занимает обратный путь из Наджрана в Мекку. Посланцы же наджранцев-мусульман отправились из Медины домой в конце десятого или начале одиннадцатого месяца десятого года⁵; а из Наджрана Али должен был вернуться в Мекку к началу хаджа!

Хронологическая неувязка ещё более усугубляется, если вспомнить, что наложенная на наджранцев-христиан джизья взимается в размере одной половины во втором месяце (сафар), другой — в седьмом месяце (раджаб) и что вместе с посланцами-христианами был отправлен Абу Убайда⁶, миссию которого доминирующая версия обычно сводит к сбору джизьи. Комментируя соответствующий хадис (от ал-Бухари) об Абу Убайде, ал-Аскалани (ум. 1449) пишет, что тот получил первую половину джизьи [за десятый год] и с ней вернулся в Медину, а только потом Али был отправлен за оставшейся половиной джизьи с христиан

¹ Ибрагим Т. К. Джизья как постпророческий институт. С. 131.

² Ибн Хишам. Ас-Сира ан-набавийя. Т. 2. С. 600.

³ [ат-Табари]. Тарих ат-Табарй. Т. 3. С. 147

⁴ См., например: Ибн ал-Каййим. За́д ал-ма'ад. Т. 3. Бейрут, 1991. С. 645–646.

⁵ Ибн Хишам. Ас-Сира ан-набавийя. Т. 2. С. 594.

⁶ Ибрагим Т. К. Джизья как постпророческий институт. С. 130–131.

и за садакой с тамошних мусульман¹. Но если Абу Убайда получил первую половину джизьи, то таковой могла быть именно раджабская; срок же выдачи второй половины — последующий месяц сафар [одинадцатого года], так что весьма проблематичной оказывается датировка предполагаемой миссии Али в Наджран.

Отметим также, что ал-Аскалани не указывает источника информации о возвращении Абу Убайды с джизьей!

5. Среди преданий о Наджранском договоре особое внимание привлекает одна из данных у ал-Байхаки (ум. 1066)² версий, о которой упоминалось в первой статье³ и в которой говорится, что ещё до сошествия суры 27⁴ Пророк направил наджранцам письмо с призывом к исламу, предлагая им в случае отказа уплачивать джизью (!), в противном случае мусульмане пойдут на них войной (فَإِنْ أَبَيْتُمْ فَالْحَرْبُ . فَإِنْ أَبَيْتُمْ فَقَدْ آذَنْتُمْ بِحَرْبٍ).

Согласно же общепринятой датировке сура 27 — мекканская. И налицо сразу две серьёзные хронологические нестыковки. Первая — с реалиями мекканского периода служения Пророка, когда у него не было никакой военной силы, позволяющей угрожать кому-нибудь походом. Вторая — с доминирующей концепцией, согласно которой Пророк стал требовать джизью лишь после сошествия в девятом году хиджры айата 9: 29 («айата о джизье»). Странно, что не только ал-Байхаки, приводя эту версию, не комментирует данную деталь, — так поступает и Ибн Касир⁵, воспроизводящий её со ссылкой на ал-Байхаки.

Указанная версия далее повествует, как наджранцы, посовещавшись, снарядили в Медину посольство и как в ходе завязавшейся с Пророком беседы затрагивался вопрос о природе Иисуса Христа, в связи с чем сошли айаты 3: 59–61, включающие предложение о мубахале. Эта деталь также противоречит доминирующей датировке (десятым годом хиджры), ибо если письмо Пророка относится к мекканскому периоду, то ответное посольство никак не могло состояться позже начальной поры мединского периода.

Собственно о такой, более ранней датировке, свидетельствует последующая часть рассказа, согласно которой после возвращения наджранцев домой один местный монах, услышав от посланцев о новом Пророке, отправился в Медину, чтобы разузнать о нём. Проведя здесь [несколько] лет (وَأَقَامَ الرَّاهِبُ بَعْدَ ذَلِكَ سِنِينَ), монах так и не принял ислама, а затем, с дозволения Пророка, вернулся обратно в Наджран.

¹ Ал-Аскалани. Фатх ал-Бари. Т. 8. Эр-Рияд, 2000. К хадису № 4380.

² Ал-Байхаки. Дала'ил ан-нубува. Т. 5. Бейрут, 1985. С. 385–391.

³ Ибрагим Т. К. Джизья как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана. С. 127–128.

⁴ В оригинале: (فَإِنْ أَبَيْتُمْ فَالْحَرْبُ عَلَيْهِ طَس); лигатурой (طس) открывается сура 27 («Ан-Намл», «Муравьи»); Сулайман/Соломон фигурирует в айатах 15–44 этой суры.

⁵ См.: Ибн Касир. Ал-Бидайа ва-н-нихайа. Т. 5. С. 53–55.

Примечательно обращение Ибн Касира с данной деталью. Осознавая, по-видимому, её неувязку с датировкой наджранского договора последними двумя годами жизни Пророка (по Ибн Касиру, как было сказано, — девятым годом хиджры), он воспроизводит текст свидетельства с корректировкой: вместо «[несколько/много] лет» (*синйин/سينين*) даётся «некоторое время» (*мудда/مُدَّة*)!

6. Список таких хронологических неувязок можно было бы продолжить¹, но и указанных примеров, полагаем, достаточно для иллюстрации ненадёжности преданий о наджранской джизье. В заключение данного раздела хотелось только указать на проблематичность также и шиитского варианта датировки.

Для шиитской традиции история с наджранским посольством имеет принципиальное значение преимущественно в связи с эпизодом о мубахале. Таковая была определена аятом 3: 61 — «Получив знание сие [об Иисусе Христе], предложи тем, кто станет препираться с тобой: “Давайте призовём сынов наших и ваших, жён наших и ваших, самих себя и вас — давайте соберёмся и помолимся², наслём проклятие (*ла’на*) Божье на лжецов!”»

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ

وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ

Как гласит одно из преданий о наджранском посольстве³, в соответствии с предписанием аята Пророк, отправляясь на мубахалу, взял с собой свою дочь Фатиму, двух внуков (ал-Хасана и ал-Хусайна) и двоюродного брата и зятя Али, т. е. тех лиц (собственно, «семейство Пророка»), святость которых особо подчёркивает шиитская традиция, ссылаясь, в частности, на данную историю. В качестве дня мубахали называется 24-е⁴ зу-л-хиджжи (12-го месяца года), и этот день отмечается шиитами как праздник.

¹ Некоторые серьёзные нестыковки, связанные с вариацией о двух наджранских депутациях — мусульманской и христианской — было отмечены нами во второй статье (*Ибрагим Т. К. Об историчности наджранской депутации: содержательный анализ преданий о составе. С. 33–34*).

² Глаг. *ибтахала*; однокоренное отглагольное существительное — *мубахала*.

³ Из других же версий (включая версии классической Сиры) следует, что наджранцы не договорились с Пророком об учреждении мубахали, с самого начала отказавшись от неё и, по некоторым версиям, в ответ предложив дань.

⁴ Реже называют 21-е, 23-е или 27-е.

Однако такая датировка малонадёжна¹. Если речь идёт о десятом годе², то Пророк мог покинуть Мекку только после 14-го. Обратный путь в Медину — десятидневный. А из рассказов о пребывании наджранцев в Медине следует, что у них были четыре беседы с Пророком, которые, скорее всего, происходили в разные дни (по одной версии, после предложения о мубахале они попросили дать им три дня на раздумье).

И ещё: наджранцы, которые должны были быть осведомлены о нахождении Пророка в Мекке и которые, естественно, не могли знать о его планах после завершения хаджа-паломничества, вряд ли стали бы рисковать, следуя в Медину прежде получения известия о прибытии туда Пророка.

Мубахала не могла произойти и в означенный день (24-е зу-л-хиджжи) девятого года, ибо в указанном году Али возглавлял хаджж мусульман. К этому добавим и высказанные выше возражения относительно датировки договора этим годом.

Касательно самой привязки сошествия айата о мубахале (3:61) к наджранскому посольству заметим, во-первых, что имеется версия, из которой следует, что речь шла не о наджранцах, а о мединских иудеях³; во-вторых, в качестве участников процедуры мубахали айат первыми называет детей и жён — лиц, чьё присутствие в составе делегации маловероятно⁴.

2. Альтернативные вариации

Серьёзное сомнение в доминирующем тезисе о наджранском посольстве вызывает факт наличия иного рода преданий о нём, в которых не упоминается о какой-либо дани. Более того, сама фигурирующая в рамках этого тезиса версия о дани фактически служит опровержением официального толкования её в качестве джизьи. Начнём с последнего обстоятельства.

Джизья ли? Выше, при рассмотрении богословских попыток сглаживания хронологических неувязок, возникающих при отнесении сошествия суры 3 к более поздней дате, были упомянуты три из четырёх объяснений, данных Ибн Касиром касательно айата 64

¹ На это указывает современный иранский теолог Джа'фар ас-Субхани в своей книге о жизни Пророка (см.: *Ас-Субхани Дж. Саййид ал-мурсалйн*. Т. 2. Кум, 1429/2008. С. 610–621), к которой мы отсылаем читателя, особенно касательно вопроса о возможном происхождении некорректной датировки.

² Согласно версии, преобладающей и у суннитов, и у шиитов; см. примечание 17 и соответствующий основной текст.

³ См.: [ат-Табари]. Тафсир ат-Табари. Т. 6. Каир, б. г. С. 482. (أَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ /ص/ إِلَى عَلِيٍّ وَقَاطِمَةَ وَابْنَيْهِمَا الْحَسَنَ) (وَالْحُسَيْنَ وَدَعَا الْيَهُودَ لِلْإِغْرَاءِ)

⁴ Если в некоторых второстепенных по своей авторитетности и надёжности преданиях и говорится о каких-то детях, то даже и в таких версиях нет упоминания о жёнах.

этой суры. Согласно четвёртому (третьему по нумерации богослова)¹ объяснению, наджранское посольство могло состояться ещё до Худайбийского похода (на шестом году хиджры), и в таком случае дань, которую наджранцы обязались выплатить, выступает в качестве не джизьи, а примирительной [компенсации за отказ] (*мухāда-на, мусāлаха*)² от мубахали³.

В этом объяснении невольно всплывает истина, которую словно не замечают поборники джизьи и которая, полагаем, ясна для всякого, кто обладает хотя бы здравомыслием мальчика из «Нового платья короля» Г.-Х. Андерсена. Ведь даже если и признать версию о вменении наджранцам какой-то платы за отказ от мубахали, то эта плата совершенно иная, нежели та дань, о которой говорится в аяте 9: 29 и к которой некорректно возводят доминирующую концепцию о джизье (как плате за сохранение жизни и/или за свободу исповедовать свою веру): все три представляют собой дань, но по целевому назначению нет ничего общего между ними.

Более того, из приведённого у ал-Бухари хадиса скорее следует, что именно наджранцы вызвали Пророка на испытание через молитву взаимного проклятья (جَاءَ الْعَاقِبُ وَالسَّيِّدُ ... إِلَى رَسُولِ اللَّهِ /ص/ يُرِيدَانِ أَنْ يَلْعَنَاهُ). И если, как то считает доминирующая версия, в этом хадисе слова «мы дадим тебе то, что ты просишь от нас» (إِنَّا نُعْطِيكَ مَا سَأَلْتَنَا) подразумевают джизью, то абсолютно непонятно, почему крупнейший хадисовед ислама поместил означенный хадис в раздел о походах, а не в выделенный им раздел о джизье (كِتَابُ الْجِزْيَةِ وَالْمُؤَادَعَةِ). Как же объяснить отсутствие хадиса о наджранской «джизье» у Муслима, ан-Насаи и Ибн Маджи?!

Даже у Абу Давуда⁴ — единственного из авторов шести канонических сводов, который упоминает договор с наджранцами о ежегодной плате (в две тысячи одежд)⁵, — мы не находим каких-либо сведений не только об обстоятельствах этого договора, но и религиозной принадлежности данных наджранцев. К тому же оговоренная плата обозначена здесь не как джизья, а как примирительная договорённость (глаг. *сāлаха*).

Как мы отметили в третьей статье, приведённый в классических источниках текст предполагаемой грамоты Пророка наджранцам

¹ *Ибн Касир*. Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим. Т. 2. С. 56–57 (к аяту 3: 64).

² (وَأَنَّ الَّذِي بَدَّلُوهُ مَضَالَحَةً عَنِ الْمُبَاهَلَةِ لَا عَلَى وَجْهِ الْجِزْيَةِ . بَلْ يَكُونُ مِنْ بَابِ الْمُهَادَنَةِ وَالْمُصَالَحَةِ)

³ Последующее рассуждение богослова — очередная натяжка. Согласно ему, аят о джизье сошёл позже (на девятом году хиджры) в подтверждение означенной [дани] с наджранцев, на подобие случая с определением пятинны (*хумс*) как доли Пророка из военной добычи: именно такую долю выделил Абдаллах ибн Джахш [во время возглавляемого им рейда, состоявшегося до Бадрской битвы], а сошедший позже [аят 8: 41] подтвердил её в качестве нормы!

⁴ Сунаан Аби Дāūd. Т. 4. Дамаск–Бейрут, 2009. № 3041.

⁵ О ненадёжности хадиса в аспекте иснада было сказано в первой статье: *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана. С. 130–131.

примечателен тем, что в нём употребляется не собственно термин *джизья*, подразумевающий подушный налог, а термин *харādж*, обозначающий поземельный налог¹.

В связи с этим было указано также и на тот факт, что налагаемая на наджранских христиан подать фактически трактовалась как харадж, а не джизья, пока халиф Умар ибн Абд ал-Азиз не изменил статус означенной платы, придав ей характер подушного налога².

Увязке джизьи с посольством наджранских христиан, и особенно с историей о мубахале, классическая Сира противоречит не только по упомянутым выше аспектам (т. е. в плане датировки посольства раннемединским периодом и отсутствия детали о подати) — в ней представлена совершенно иная версия учреждения джизьи с наджранцев. Вслед за рассказом о посольстве наджранцев-хариситов, принявших ислам в связи с походом Халида ибн ал-Валида, в Сире сообщается, что после отъезда депутации в Наджран Пророк отправил Амра ибн Хазма для обучения хариситов исламу и сбора заката/садаки. Амру были даны также наставления касательно тамошних иудеев и христиан, отказывающихся перейти в ислам: таковые могут остаться при своей вере, но с условием об уплате по одному динару с каждого взрослого³.

В качестве альтернативы доминирующей версии о джизье, наложенной на христиан Наджрана самим Пророком, можно рассматривать и свидетельство, согласно которому наджранцы [, принявшие ислам при Пророке,] вернулись обратно [в христианство], за что халиф выселил их в Сирию и Ирак: именно таковых халиф мог облагать джизьей, условие о которой потом было добавлено к тексту первоначальной грамоты Пророка наджранцам⁴.

Бесподатные вариации. (1) К этим вариациям прежде всего относится, как упоминалось выше, версия классической Сиры о депутации наджранских христиан.

(2) Помимо версии о грамоте с податью, наложенной на наджранцев за отказ от мубахали⁵, Ибн Сад приводит текст послания Пророка «епископу (ускуф/أسقف) харистов (بنو الحارث بن كعب), [другим?] епископам Наджрана, их (наджранцев?) священникам (кахана/كهنة), их последователям (?; من تبعهم) и монахам (рухбāн/رهبان)». В послании фигурируют те же гарантии (касательно сохранения за этими лицами их духовного

¹ *Ибрагим Т. К.* Об аутентичности наджранского договора о джизье: содержательный анализ текста. С. 36–37.

² Там же. С. 37.

³ *Ибн Хишам.* Ас-Сйра ан-набавийа. Т. 2. С. 596.

⁴ См.: *Ибрагим Т. К.* Об аутентичности наджранского договора о джизье: содержательный анализ текста. С. 40.

⁵ Перевод текста был дан в первой статье; см.: *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана. С. 124–125.

статуса), что и в указанной грамоте; но здесь не упоминается о какой-либо дани с наджранцев¹.

(3) Близкую версию передаёт и ал-Байхаки². Здесь говорится о посольстве наджранцев к Пророку, а в качестве предводителей депутации названы те же трое, что и в классической Сире, — ал-Ускуф (Епископ), ас-Саййид и ал-Акиб (الأسقف، السيد، العاقب)³.

(4) По сведениям Абу Йусуфа, [после кончины Пророка и избрания Абу Бакра халифом] к нему явились наджранцы [для подтверждения прежней договорённости с Пророком], и халиф написал им грамоту, текст которой фактически совпадает с текстом пророческой грамоты согласно версиям от Ибн Сада и ал-Байхаки⁴; притом грамоту составил тот же сахабит — ал-Мугира ибн Шуба (المغيرة بن شعبة).

Своего рода альтернативу как преданию об обложении наджранских христиан, в связи с мубахалей, джизьей в две тысячи одежд, так и преданию о походе Халида, приведшем к исламизации наджранцев-хариситов, составляет приведённая Йакутом ал-Хамави (ум. 1229) версия о том, что Наджран был завоёван (глаг. *фатаха*/فتح) в десятом году хиджры по мирной договорённости (сулх; т. е. без сражения), на условиях уплаты налога (*фай'*) — десятины и полдесятины [урожая с земель естественного и искусственного орошения, соответственно]⁵.

Альтернативные свидетельства о связанных с джизьей/податью миссиях. К заключению о несостоятельности доминирующей концепции о наджранской джизье склоняет и тот факт, что относительно посланцев Пророка, миссию которых эта концепция связывает с означенной податью, имеются совершенно иного рода предания. И это касается всех трёх сахабитов — Абу Убайды ибн ал-Джарраха (أبو عبيدة بن الجراح), Амра ибн Хазма (عمرو بن حزم) и Али ибн Абу Талиба (علي بن أبي طالب).

1. Абу Убайда фигурирует в версии от ал-Бухари, рассказывающей о мубахале с двумя предводителями Наджрана⁶. Приверженцы концепции о джизье с христиан Наджрана полагают, что вместе с наджранскими посланцами Абу Убайда, по поручению Пророка, отправился в Наджран для получения первой половины ежегодной джизьи. Но сам ал-Бухари, как было отмечено выше, об этой мубахале рассказывает не в разделе о джизье. Кроме того, в его изложении миссия Абу Убайды не чётко обозначена.

¹ Ибн Сад. Китаб ат-Табакат ал-кабир. Т. 1. Каир, 2001. С. 229.

² Ал-Байхаки. Дал'ил ан-нубува. Т. 5. С. 391.

³ С тем лишь незначительным отличием, что у Ибн Хишама епископ именуется Абу Хариса (أبو حارثة), а здесь — Абу-л-Харис (أبو الحارث).

⁴ Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж. Бейрут, 1979. С. 73; Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж / пер. с араб. СПб., 2001. С. 127.

⁵ Йакут ал-Хамави. Му'джам ал-булдан. Т. 5. С. 268 (ст.: نَجْرَان).

⁶ См.: Ибрагим Т. К. Джизья как постпророческий институт. С. 130.

Иначе об этой миссии передаёт Муслим¹, по которому прибывшие в Медину «йеменцы» (наджранцы?) обратились к Пророку с просьбой отправить к ним человека, который посвящал бы их в знание о мусульманском Законе (ابْعَثْ مَعَنَا رَجُلًا يُعَلِّمُنَا السُّنَّةَ وَالْإِسْلَامَ).

Согласно же версии от Ибн Хишама < Ибн Исхака (а таковая, как было сказано, не упоминает о какой-либо дани, наложенной на наджранцев за отказ от мубахали), миссия Абу Убайды заключалась в решении одного хозяйственного спора между наджранцами (ابْعَثْ مَعَنَا رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِكَ تَرْضَاهُ لَنَا، يَحْكُمُ بَيْنَنَا فِي أَشْيَاءِ اخْتَلَفْنَا فِيهَا مِنْ أَمْوَالِنَا)².

2. С именем Амра ибн Хазма, отправленного Пророком для наставления в вере новообращенных наджранцев, классическая Сира связывает послание, в котором Пророк формулирует некоторые правила касательно мусульманских обрядов (молитвы, паломничества и других) и нормативной милостыни, а также о размере [джизьи] с иудеев и христиан³.

Эта версия хадиса, как мы видели, ненадёжна в плане иснада⁴. Сам хадис о таком письме, переданном через Амра, широко известен в фикхе. В авторитетных хадисоведческих источниках (в частности, у ан-Насаи, ал-Байхаки, Ибн Хиббана и ал-Хакима) он фигурирует в разных вариациях, но все они малонадёжны в аспекте иснада⁵. Что касается интересующего нас аспекта — о связи миссии Амра с наджранской джизьей⁶, то достаточно отметить, во-первых, что более или менее общепризнанная версия не содержит деталей о джизье/подати; во-вторых, эта версия гласит, что письмо адресовано вождям йеменского племени химйар (Шурахбилу ибн Абдукувалу и др.). В отношении собственно содержания хадис примечателен ещё и тем, что в нём предписывается подать с каждого члена общины — мужчины или женщины, свободного или раба, тогда как доминирующая доктрина не распространяет джизью на женщин и рабов.

3. Версия об отправлении Али в Наджран для сбора заката/садаки и джизьи не нашла отражения в шестикнижной Сунне. Здесь различно сообщается о миссии Али в Йемене, но без какой-либо привязки к джизье с наджранцев⁷. К этому добавим, что как у ал-Вакиди (ум. 823)⁸,

¹ Сахих Муслим. № 6253/2419.

² См.: *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт. С. 121.

³ *Ибн Хишам.* Ас-Сира ан-набавийа. Т. 2. С. 594–596; *Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада. С. 877–878.

⁴ *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт. С. 123.

⁵ См., например: *ал-Лихйани А. С.* 'Асанид китаб Амр ибн Хазм. *Ал-Ахмадийя.* 1422/2001. Vol. 7. С. 48–108. [Электронный ресурс] // URL: <https://down.ketabpedia.com/files/bkb/bkb-ha0324-ketabpedia.com.pdf>

⁶ О содержании хадиса речь пойдёт в заключении.

⁷ Об этих версиях см.: *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана. С. 131.

⁸ *Ал-Вакиди.* Китаб ал-Магази. Т. 3. Бейрут, 1966. С. 1079–1082.

так и у Ибн Сада (ум. 845)¹, сообщается о походе Али в Йемен, состоявшемся в рамадане (девятом месяце) десятого года. После незначительной стычки с мазхиджитами те приняли ислам, выдав Али положенный с них закят/садаку. С этим он и проследовал в Мекку, куда прибыл к началу церемонии паломничества-хаджжа.

3. Заключительные замечания

Как полагаем, в свете проведённого анализа чётко явствует несостоятельность традиционной версии о наджранской джизйе. Лежащие в её основе предания не выдерживают элементарной проверки на аутентичность как в формальном аспекте — в плане надёжности иснада, так и в содержательном — в смысле достоверности свидетельств о датировке посольства, его составе и тексте договора/грамоты. А речь-то идёт об эталонном и самом документированном прецеденте возводимой к Пророку практики джизйи.

Сам институт джизйи, подчеркнём ещё раз, представляет собой одно из наиболее ярких достижений правовой мысли классического ислама, демонстрирующее непривычную для той эпохи толерантность к религиозному многообразию. Вместе с тем эта толерантность значительно отстаёт от заложенной в Коране и аутентичной Сунне гуманистической, пацифистско-плюралистической установки, далеко опередившей своё время². Означенная установка, выраженная, среди прочего, в великом принципе «Нет принуждения в религии» (2: 256; لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ), не оставляет места для введения какой-либо платы с иноверных за сохранение им жизни или за свободу исповедовать свою религию.

Закладывая религиозный фундамент под данный институт, бого-слова некорректно, порой весьма тенденциозно апеллировали к Корану и Сунне. Прежде всего это касается идентификации конструированной ими «джизйи» с её омонимом, фигурирующим в аяте 9: 29 — «Сражайтесь с теми, Кто не верует в Бога и Последний день, Не воздерживается от запрещённого Богом и Посланником Его; [Сражайтесь с теми] из получивших Писание, Кто не исповедует истинную веру, Пока собственноручно и покорно/униженно Не станут они платить джизйю»³.

Ведь раз Коран осуждает принуждение в/к вере и ведение агрессивных войн, то сражение, о котором говорится в аяте, подобает вести исключительно с теми, кто враждует с мусульманами и воюет против

¹ *Ибн Сад*. Китāб ат-Табакāt ал-кабīр. Т. 2. С. 154–155.

² О ней см. нашу книгу: *Ибрагим Т.К.* Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. М.: ИД Медина, 2015. Особенно первую и четвёртую главы.

³ Араб.: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ ذَاكِرُونَ.

них; и тогда такой агрессор должен платить джизью, т. е., выражаясь современным языком, военную репарацию.

Именно при такой трактовке становятся понятными слова айата о выдаче джизьи «униженно/покорно» (*ва-хум сâгирӯн*): побежденный агрессор униженно платит репарацию. Только посредством шитой белыми нитками натяжки можно согласовать данное предписание айата с полаганием джизьи аналогом налога-заката с мусульман или платой за покровительство.

Схожей натяжкой очевидно служит и отнесение к иудеям и христианам описания «кто не верует в Бога и Последний день». Не вполне корректно и приложение к ним фигурирующего в айате обозначения «получившие Писание» (*аллазйна утӯ ал-китāб*): в отличие от эпитета «люди Писания» (*ахл ал-китāб*), который в Коране обычно подразумевает иудеев и/или христиан, эпитет «получившие Писание» прилагается также к мекканским и другим аравийским многобожникам/язычникам, поскольку им ниспослан Коран.

Что касается конкретных аспектов джизьи — с кого она взимается, каков её размер, и т. п., то в первые века ислама по любому из этих аспектов были разные точки зрения, и в ход пошли релевантные хадисы. К счастью, сохранились тексты не только хадисов, соответствующих сложившейся позже более или менее общепризнанной концепции, но и хадисов, идущих вразрез с ней. Разноречивость атрибутируемых Пророку хадисов даёт о себе знать и в трактовке джизьи разными толками-мазхабами, впоследствии утвердившимися в качестве канонических (в суннитском исламе — ханафизм, шафиизм, маликизм и ханбализм).

Отчасти мы это наблюдали в отношении датировки учреждения джизьи. Как уже было сказано, доминирующая версия связывает её введение с сошествием на девятом году хиджры айата 9: 29. Но выше упоминался и хадис (от ал-Байхаки), по которому ещё в Мекке Пророк отправил послание наджранцам, требуя от них выплаты джизьи. К этому периоду относится и свидетельство о том, как Пророк предложил мекканцам-курайшитам принять формулу единобожия («Нет божества, кроме Бога»), благодаря которой «арабы подчинились бы им, а неарабы (персы?; *ал-'аджам*) платили бы им джизью» (إِنِّي أُرِيدُ مِنْهُمْ كَلِمَةً وَاحِدَةً ، تَدِينُ لَهُمْ بِيَا ، وَتُوَدِّي إِلَيْهِمُ الْعَجْمَ الْجَزِيَّةَ¹ (الْعَرَبُ ، وَتُوَدِّي إِلَيْهِمُ الْعَجْمَ الْجَزِيَّةَ (وَكَانَتْ أَوَّلَ جَزِيَّةٍ أَصَابَهَا أَهْلُ الْإِسْلَامِ)²).

Если аят 9: 29 трактуется в смысле джизьи, взимаемой с «людей Писания» — иудеев и христиан, то толки расходятся между собой

¹ Сунан ат-Тирмизи. Бейрут, 2005. № 3232.

² Тафсир ал-Багави. Т. 4. Эр-Рияд, 1989. С. 33 (к аяту 9: 29).

в отношении язычников: по Абу-Ханифе, Малику и одной из версий от Ибн Ханбалы, таковым предлагается выбор между исламом, джизьей или смертью; а по аш-Шафии и другой версии от Ибн Ханбалы — только между исламом и смертью. В пользу первого мнения приводят хадис, по которому при встрече с врагами из числа язычников (عَدُوَّكَ مِنْ الْمُشْرِكِينَ) те призываются к выбору между тремя альтернативами, среди которых называется джизья¹. А сторонники второго мнения ссылаются на аят 9: 5, в котором говорится о сражении с язычниками, но без упоминания о какой-либо джизье.

При таких богословских трактовках выходит, что Бог и/или Пророк не только позволяли насилие против всех иноверцев, но и давали столь противоположные друг другу указания, касающиеся судьбы половины человечества!

В случае с наджранскими христианами отмеченная разногласия проявляется в следующем. Поскольку в аяте 9: 29 говорится о выплате джизьи униженно/покорно, то некоторые богословы не распространяли такую подать на арабов — «сородичей (*рахт/رهط*) Пророка» (رَهْطُ النَّبِيِّ). По Абу-Ханифе, джизья не взимается с арабов-язычников, а видный ханафит Абу-Йусуф (ум. 798) не распространял джизью и на арабов из числа «людей Писания»². Кроме того, к халифу Умару даже возводится изречение³, по которому христиане-арабы не суть настоящие «люди Писания», посему для них выбор — либо принятие ислама, либо смерть⁴. Отчасти этим и объясняется разницей в хадисах о характере договорённости Пророка с наджранцами.

Ярким проявлением разногласия мнений богословов формативного периода служит упомянутая выше версия хадиса о данных Амру ибн Хазму наставлениях, воспроизведённая в классической (!) Сире. По этой версии, диссонирующей с впоследствии утвердившейся концепцией, джизья взимается не только с мужчин и свободных лиц, но также с женщин и рабов. Впрочем, придерживаясь подобных хадисов, такой видный представитель захиритского (буквалистского) мазхаба, как Ибн Хазм (ум. 1064)⁵, учит о наложении джизьи также на монахов!

С подобного рода хадисов, разноречивость которых не оставляет сомнения в их апокрифичности, мы познакомимся в следующем очерке, посвященном второму (после Наджранского договора) эталонному прецеденту возводимой к Пророку практики джизьи — Табукскому походу.

¹ Сахих Муслим. № 4522/1731; Суан Ибн Маджа. № 2858; Суан ат-Тирмизи. № 1617.

² [Ал-Багави]. Тафсир ал-Багави. Т. 4. С. 34 (к аяту 9: 29).

³ Аш-Шафии. Ал-Умм. Т. 3. Эль-Мансура, 2001. С. 604.

⁴ مَا تَصَارَى الْعَرَبِ بِأَهْلِ كِتَابٍ ، وَمَا تَجَلُّ لَنَا ذِيَابِحُهُمْ ، وَمَا أَنَا بِتَارِكِيكُمْ حَتَّى يُسْلِمُوا أَوْ أَضْرِبَ أَعْنَاقَهُمْ

⁵ Ибн Хазм. Ал-Мухалла би-л-’асар. Т. 5. Бейрут, 2002. С. 415–416.

Литература

- [*Абу Дауд*]. Сунан 'Абӣ Дәӯд. Т. 4. Дамаск–Бейрут: Дәр ар-рисāла ал-'āламиййа, 2009. 716 с.
- 'Абу Йусуф. Китāб ал-харāдж. Бейрут: Дәр ал-ма'рифa, 1979. 244 с.
- 'Абу Йусуф. Китāб ал-харадж / пер. с араб. и коммент. А. Э. Шмидта; супракоммент. к пер. А. С. Богомоллова; подготовка к изд., вступит. ст. и указ. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 33, 415 с.
- 'Абу 'Убайд ал-Касим ибн Саллам. Китāб ал-амвāl. Бейрут–Каир: Дәр аш-шурӯк, 1989. 807 с.
- Ал-'Аскалани. Фатх ал-бārӣ би-шарх Сахӣх ал-Бухārӣ. Т. 8. Эр-Рияд: Дәр ас-Салām, 2000. 975 с.
- Ал-'Ахмади ал-Майанаджи А. Макātиб ар-расӯл. Т. 2. Тегеран: Дәр ал-хадӣс, 1998. 719 с.
- [Ал-Багави]. Тафсӣр ал-Багавӣ. Т. 4. Эр-Рияд: Дәр тайба, 1989. 398 с.
- Ал-Байхаки. Далā'ил ан-нубӯвва. Т. 5. Бейрут: Дәр ал-кутуб ал-'илмиййа, 1985. 507с.
- Ал-Балазури. Футӯх ал-булдāн. Бейрут: Му'ассасат ал-ма'āриф, 1987. 768 с.
- [Ал-Бухари]. Сахӣх ал-Бухārӣ. Дамаск–Бейрут: Дәр Ибн Касӣр, 2002. 1944 с.
- Ал-Вакиди. Китāб ал-магāзӣ. Т. 1–3. Бейрут: 'Āлам ал-кутуб, 1966. 1321 с. (сквозная нумерация).
- Джизйа // Ал-мавсӯ'а ал-фикхиййа. Т. 15. Эль-Кувейт: Визāрат ал-авкāф ва аш-шу'ун ал-исламиййа, 1989. С. 149–207.
- Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. М.: Ладомир, 2009. 1062 с.
- Ибн ал-'Асир. Ал-Кāмил фӣ ат-тārӣх. Т. 2. Бейрут: Дәр ал-кутуб ал-'илмиййа, 1987. 503 с.
- Ибн 'Ашур. Тафсӣр ат-тахрӣр ва-т-танвӣр. Т. 3. Тунис: Ад-дәр ат-тунисиййа ли ан-нашр, 1984. 312 с.
- Ибн ал-Джаузи. Ал-мунтазам фӣ тārӣх ал-мулӯк ва ал-умам. Т. 4. Бейрут: Дәр ал-Кутуб ал-'илмиййа, 1995. 371 с.
- Ибн ал-Каййим. Зād ал-ма'ād. Т. 3. Бейрут: Му'ассасат ар-рисāла, 1991. 708 с.
- Ибн Касир. Ал-бидāйа ва ан-нихāйа. Т. 5. Бейрут: Мактабат ал-ма'āриф, 1988. 361 с.
- Ибн Касир. Тафсӣр ал-Кур'ан ал-'азӣм. Т. 2. Эр-Рияд: Дәр тӣба, 1999. 488 с.
- [Ибн Маджа]. Сунан Ибн Маджа. Бейрут: Дәр ал-фикр; 2003. 1080 с.
- Ибн Сад. Китāб ат-табакāt ал-кабӣр. Т. 1, 2. Каир: Мактабат ал-Хāнджӣ, 2001. 445, 342 с.

Ибн Таймиййа. Минхадж ас-Сунна. Т. 7. Эр-Рияд: Джāми‘ат ал-‘имām Мухаммад ибн Са‘ūd ал-исламиййа, 1986. 562 с.

Ибн Таймиййа. Ал-джавāб ас-сахйх. Т. 1. Эр-Рияд: Дār ал-‘āсима, 1999. 452 с.

Ибн Хазм. Ал-Мухалла би-л-‘āсār. Т. 5. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘ил-миййа, 2002. 443 с.

[*Ибн Халдун*]. Тārйх Ибн Халдун. Т. 2. Бейрут: Дār ал-фикр, 2000. 656 с.

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

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

Ибрагим Т. К. Об историчности наджранской депутации: содержательный анализ преданий о составе // *Ислам в современном мире*. 2020. Т. 16. № 2. С. 27–46.

Ибрагим Т. К. Об аутентичности Наджранского договора о джизье: содержательный анализ текста // *Ислам в современном мире*. 2020. Т. 16. № 3. С. 27–48.

Йакут ал-Хамави. Му‘джам ал-булдāн. Т. 5. Бейрут: Дār сādир; 1977. 461 с.

Ал-Лихйани А. С. ‘Асāнйид китāб ‘Амр ибн Хазм. *Ал-Ахмадййа*. 1422/2001. № 7. С. 48–108.

[*Муслим*]. Сахйх Муслим. Эр-Рияд: Дār ас-салām; 2000. 1488 с.

Ас-Субхани Дж. Саййид ал-мурсалин. Т. 2. Кум: Му‘ассасат ан-нашр ал-ислāmй, 1429/2008. 780 с.

Ас-Суйути. Ад-дурр ал-мансūr фй ат-тафсйр би-л-ма‘сūr. Т. 3. Каир: Марказ Хаджар, 2003. 772 с.

[*Ат-Табари*]. Тārйх ат-Табарй (Тārйх ар-русул ва ал-мулūk). Т. 3. Каир: Дār ал-ма‘āриф, 1969. 632 с.

[*Ат-Табари*]. Тафсйр ат-Табарй (Джāми‘ ал-байāн ‘ан та’вйл āи ал-Кур‘āн). Т. 6. Каир: Мактабат Ибн Таймиййа, б. г. 640 с.

[*Ат-Тирмизи*]. Сунан ат-Тирмизй. Бейрут: Дār ал-китāб ал-‘арабийй, 2005. 1231 с.

Аш-Шафи‘и. Ал-‘Умм. Т. 3. Эль-Мансура: Дār ал-вафā’, 2001. 680 с.

References

[‘Abu Dawud] (2009). *Sunan Abī Dāwūd*. Vol. 4. Damascus–Beirut: Dār al-Risāla al-‘Ālamiyya. 716 p.

‘Abu ‘Ubayd (1989). *Kitāb al-amwāl*. Beirut–Cairo: Dār al-Shurūq. 807 p.

‘Abu Yusuf (1979). *Kitāb al-kharāj*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1979. 244 p.

Al-'Ahmadi al-Mayanaji A (1998). *Makātīb al-rasūl*. Tehran: Dār al-Hadīth. 719 p.

Al-Āsḡalāni (2000). *Fath al-bārī bi-sharh Sahīh al-Bukhārī*. Vol. 8. Riyadh: Dār al-Salām. 975 p.

Al-Baladhuri (1987). *Futūh al-buldān*. Vol. 1. Beirut. Mu'assasat al-Ma'ārif. 768 p.

Al-Bayhaqi (1985). *Dalā'il al-nubūwwa*. Vol. 5. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmīyya. 507 p.

[Al- Bukhari] (2002). *Sahīh al-Bukhārī*. Damascus–Beirut: Dār Ibn Kathīr. 1944 p.

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

Ibn al-Athir (1987). *al-Kāmil fī al-tārīkh*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmīyya. 503 p.

Ibn Ashur (1984). *Tafsīr at-Tahrīr wa-l-tanwīr*. Vol. 3. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyya li-n-nashr. 312 p.

Ibn al-Jawzi (1995). *Al-Muntazam fī tārīkh al-mulūk wa-l-umam*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmīyya. 371 p.

Ibn Kathir (1988). *Al-Bidāya wa-l-nihāya*. Vol. 5. Beirut: Maktabat al-Ma'ārif. 361 p.

Ibn Kathir (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*. Vol. 2. Riyadh: Dār Tība. 488 p.

[Ibn Khaldunn] (2000). *Tārīkh Ibn Khaldūn*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr. 656 p.

Ibn Hazm. *Al-Muhalla bi-l-āthār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmīyya, 2002. 443 p.

[Ibn-Hisham]. *Al-sīra an-nabawīyya li Ibn Hishām*. Vol. 1–2. Beirut: Mu'assasat 'ulūm al-Qur'ān; Jiddah: Dār al-Qibla. 832, 766 p.

[Ibn Mājah] (2003). *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dār al-Fikr. 1080 p.

Ibn al-Qayyim (1991). *Zād al-ma'ād*. Vol. 3. Beirut: Mu'assasat al-Risāla. 708 p.

Ibn Sad (2001). *Kitāb al-tabaqāt al-kabīr*. Vol. 1. Cairo: Maktabat al-Khānjī. 445 p.

Ibn Taymiyya (1986). *Minhāj al-sunnah*. Vol. 7. Riyadh: Jāmi'at al-Imām Muhammad ibn Sa'ūd al-Islamiyya. 562 p.

Ibn Taymiyya (1999). *Al-Jawāb al-sahīh*. Vol. 1. Riyadh: Dār al-'Āsima. 452 p.

Ibrahim T. K. (2019). Djizya kak postprorocheskiy institut: hadisovedcheskiy analiz predaniy o dogovore s hristianami Najrana [Jizya as a Post-Prophetic Institution: Hadithological Analysis of the Contract with the Christians of Najran]. *Islam v sovremennom mire*. 2019. Vol. 15. Iss. 4. Pp. 117–135.

Ibrahim T. K. (2020). Ob istorichnosti Najranskoy deputacii: sodержatel'niy analiz predaniy o sostave [On Historicity of the Najran Deputation: Analyzing Islam v sovremennom mire. 2020. Vol. 16. Iss. 2. Pp. 27–46.

Ibrahim T. K. (2020). Ob autentichnosti Najranskogo dogovora o jizye: sodержatel'nyy analiz teksta [On the Authenticity of the Najran Treatise on Jizya: Substantive Analysis of Traditions about Its Text]. *Islam v sovremennoy mire*. 2020. Vol. 16. Iss. 3. Pp. 27–47.

Jizya // *Al-Mawsū'a al-fiqhīyya*. Vol. 15. Kuwait: Wizārat al-'Awqāf wa-l-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1989. Pp. 149–207.

Al-Lihyani A.S. (1422/2001) Asānīd kitāb Amr ibn Hazm. *Al-Ahmadīyya*. 1422/2001. Vol. 7. Pp. 48–108.

[Muslim] (2000). *Sahīh Muslim*. Riyadh: Dār al-Salām. 1488 p.

Al-Shafi'i (2001). *Al-'Umm*. Vol. 3. Mansoura: Dār al-Wafā'. 680 p.

Al-Subhani J (1429/2008). *Sayyid al-mursalīn*. Vol. 2. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. 780 p.

Al-Suyuti (2003). *Al-Durr al-mansūr fi al-tafsīr bi-l-ma'thūr*. Vol. 3. Cairo: Markaz Hajar. 772 p.

[At-Tabari] (1969). *Tārīkh at-Tabarī (Tā'rīkh al-rusul wa-l-mulūk)*. Vol. 3. Cairo: Dār al-Ma'ārif. 632 p.

[At-Tabari] (n. d.). *Tafsīr at-Tabarī (Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān)*. Vol. 6. Cairo: Maktabat Ibn-Taymiyya. 640 p.

[At-Tirmidhi] (2005). *Sunan al-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. 1231 p.

Al-Waqidi (1966). *Kitāb al-maghāzī*. Vol. 1–3. Beirut: 'Ālam al-Kutub. 1321 p.

Yaqt al-Hamawi (1977). *Mu'jam al-buldān*. Vol. 5. Beirut: Dār Sādir. 461 p.

ON HISTORICITY OF THE NAJRAN TREATISE ON JIZYA: DATING AND ALTERNATIVE VERSIONS

Abstract: This publication is the fourth in a series of articles devoted to the dominant thesis in traditional Islamic political and legal theology about *Jizya* as a tribute from Non-Muslims, established by the Prophet Muhammad. The focus of these four articles is the main paradigmatic precedent — the deputation of Najran Christians to Medina and the agreement concluded with the Prophet on the payment of *jizya*. The formal Hadith analysis (i. e. in the aspect of the reliability of the *isnad* — the chain of transmitters) of the relevant traditions, given in the first article, is followed by their substantive analysis. The historicity of the aforementioned embassy, discussed in the previous two parts in terms of the composition of the deputation and the text of the treaty, is disputed here in the light of chronological inconsistencies and the presence of other versions that do not include the condition of paying tribute. The study is conducted in line with the reformist-modernist discourse, orientated on the disclosure of the tolerant-pluralistic intention of prophetic Islam.

Keywords: *jizya*; Treaty with the Christians of Najran; Islamic legal theology; Islamic political theology; Islam and Christianity; Muslim Reformism, Najran deputation.

Tawfiq K. IBRAHIM,

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



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-2-51-76



И. Р. Насыров

Институт философии РАН, г. Москва

ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ИБН ХАЛДУНА

НАСЫРОВ Ильшат Рашитович —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр.

Институт философии Российской
академии наук

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

E-mail: ilshatn60@mail.ru

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию предпосылок и условий формирования философии истории средневекового арабского историка и мыслителя Ибн Халдуна. Автор показывает, что историко-философская концепция арабского ученого есть результат соединения его личного интеллектуального вклада и учений мыслителей предшествующих эпох. Приводятся доводы, согласно которым предпосылками учения Ибн Халдуна являются античная мысль, политическая культура Передней Азии и мусульманская интеллектуальная традиция. Первой предпосылкой стало античное философское и медицинское знание, унаследованное Ибн Халдуном от таких древнегреческих ученых, как Аристотель, Гиппократ и Гален. Второй предпосылкой было культурно-политическое наследие доисламского Ирана. Третьей предпосылкой формирования учения Ибн Халдуна явились усвоенные им достижения мусульманских теологов, философов и ученых, внесших вклад в разработку метода рациональной критики истории.

Ключевые слова: Ибн Халдун, античная мысль, древнеиранская политическая культура, мусульманская интеллектуальная традиция.

Для цитирования: *Насыров И. Р.* Предпосылки возникновения философии истории Ибн Халдуна // *Ислам в современном мире.* 2021; 2: 51–76;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-2-51-76

Статья поступила в редакцию: 08.03.2021

Статья принята к публикации: 15.05.2021.

С именем мусульманского историка Ибн Халдуна (1332–1406), выходца из Туниса, связано возникновение науки о внутренних закономерностях функционирования и развития человеческого общества. Создав свою историко-философскую концепцию, он стал основоположником философии истории. Непреходящей и главной его заслугой является создание учения о рождении, расцвете и неизбежном упадке государств и цивилизаций. Основные положения историко-философской концепции Ибн Халдуна могут быть сведены к следующим пунктам — смена стадий возникновения, развития и гибели государств и цивилизаций обусловлена причинами естественного характера (совместная хозяйственная деятельность людей и влияние на нее природной среды их обитания). Ибн Халдун разработал идею о трудовой природе стоимости, тем самым предвосхитив на несколько веков открытия основоположника классической политической экономии А. Смита (1723–1790) и его последователя Д. Рикардо (1772–1823).

Вопреки широко распространенному мнению о забвении Ибн Халдуна на мусульманском Востоке вплоть до XIX в. представители османской историографической традиции на протяжении нескольких столетий (с XVI по XX в.) обращались к его идеям¹. Он оказал влияние на некоторых мусульманских ученых и историков Волго-Уральского региона бывшей Российской империи (таких как, например, Шихаб ад-дин Марджани (1818–1889)² и Мурад Рамзи (1854–1934)³) и Средней Азии (Хусайн ас-Са‘ати (ум. в первой половине XIX в.)).

В научной литературе с именем Ибн Халдуна, как правило, ассоциируется рациональная критика истории и соответственно отход от теологической парадигмы классической мусульманской историографии. В арабской и персидской школах мусульманской историографии вплоть до конца XIV — начала XV столетия господствовала теологическая парадигма, ретроспективная рационализация истории с целью

¹ *Насыров И. Р.* Взгляды Катиба Челеби (Хаджи Халифа) на общество и государство // Ислам в современном мире. Т. 14. № 2 (2018). С. 95–110.

² *Алексеев И.* История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун // *Islamology*. Т. 9. № 1–2. 2019. С. 24–33.

³ *Мурад Рамзи.* О науке истории и прошлом и настоящем народов Евразии. Фрагменты из сочинения «Талфик ал-ахбар». Вводная статья, перевод и комментарии И. Р. Насырова // *Ишрак: Ежегодник исламской философии*. № 9; *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. № 9. М.: Сафра, 2019. С. 375–412.

обнаружения в ней предвечного божественного замысла¹. Согласно исламскому богословию, история есть проявление замысла Аллаха по управлению человечеством². Исполнителями же этого замысла с точки зрения теории государства, разрабатываемой мусульманскими правоведами-*факихами*, являются халифы, в руках которых сосредоточена религиозная и политическая власть. Именно Ибн Халдун посредством своей рациональной критики истории осуществил переход в арабомусульманском историописании от теологической парадигмы к рационалистическому подходу. Одни современные ученые считают великого магрибинского историка основателем социологии, другие идут еще дальше и ставят его в один ряд с Гегелем и Карлом Марксом³.

Наиболее полно свою философию истории Ибн Халдун изложил во вводной части своего исторического труда под названием «Китаб ал-'ибар»⁴. Это «Введение» (другой перевод — «Пролегомены», арабское название — *Мукаддима*) станет впоследствии рассматриваться в исламской традиции и в современной науке как самостоятельный труд⁵. Как утверждает сам Ибн Халдун, его учение является наукой отличать истину от лжи в описании исторических событий⁶. Он полагает, что настоящая цель исторического исследования заключается в выявлении причин любого события истории (*та'лил ли-л-ка'инат*)⁷. Историк должен исключать вымышленные и ложные сведения посредством научного метода. Таким образом, Ибн Халдун видел предназначение своей «новой науки» в познании подлинного хода исторических событий. Предметом этой науки являются законы и способы существования человеческой цивилизации (*'умран*). Познание объективных закономерностей развития цивилизации должно помочь в различении в исторических сведениях истинного от ложного, реального от неправдоподобного.

¹ Эта установка мусульманского богословия продолжает занимать доминирующее положение в религиозной и политической мысли исламского традиционализма, переживающего своего рода возрождение в XX — начале XIX века. Подобное понимание истории основано на предположении о существовании в прошлом у мусульманских народов «золотой эпохи». С этой точки зрения для обретения прошлого величия мусульманам следует взять тот «золотой век» за образец для социальных преобразований, добиваться возврата к порядку, существовавшему при жизни пророка Мухаммада и первых трех поколений мусульман. Это служит еще одним свидетельством того, что мировоззрение общества и социальных групп и их идейные представления находят отражение в историческом сознании и историописании той или иной эпохи.

² Гибб Х. А. Р. Мусульманская историография // Арабская литература: классический период. М.: Восточная литература, 1960. С. 127.

³ Cheddadi A. Recognizing the Importance of Ibn Khaldun / Interview with Abdesselam Cheddadi. Esprit 11 (November 2005). P. 6.

⁴ Полное название этого исторического произведения Ибн Халдуна — «Книга назидательных примеров по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть» (Китаб ал-'ибар ва диван ал-мубтада' ва-л-хабар фи айам ал-'араб ва-л-'аджам ва-л-барбар ва ман 'асара-хум мин зави ас-султан ал-акбар).

⁵ Далее в тексте будет приводиться вышеуказанное арабское название этого произведения — *Мукаддима*.

⁶ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. Бейрут-Сайда: Ал-Мактаба ал-'асриййа, 1996. С. 42.

⁷ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 10.

Свою *Мукаддиму* он посвящает выработке критерия (*канун*) различения истинного от ложного в ходе анализа человеческого общества. По его мнению, для реализации этой цели необходимо отделить состояния, которые цивилизация (*'умран*) испытывает «благодаря себе» (*ли-зати-хи*) от привходящих состояний (*'арид*) и того, что вообще не могло иметь место¹. Следовательно, основная цель первой части его работы *Мукаддима* состоит в разработке метода рациональной критики истории, инструментом которой служит «критерий» (*канун*).

Неизбежно возникает вопрос, оказали ли на него влияние античная мысль, политические традиции Передней Азии и собственно арабо-мусульманская интеллектуальная традиция? Можно ли утверждать, как это делают некоторые исследователи, что Ибн Халдун заимствовал у своих предшественников, мусульманских авторов, лишь факты, а не идеи и концепции?² Обязательным условием для формирования объективной картины развития общественной мысли мусульманского мира является избавление от стереотипов. Одним из устойчивых стереотипов в отношении творческого наследия Ибн Халдуна является тезис о том, что его оригинальное учение в силу радикальности его цели и положений оказалось за пределами историографической и интеллектуальной традиции мусульманского мира. Этот стереотип коррелирует с ошибочным представлением о том, будто мусульмане невосприимчивы к прогрессивным новациям.

Сам Ибн Халдун в сочинении *Мукаддима*, где изложены основные положения его философии истории, утверждает, что созданная им «новая наука» оригинальна, что ничего подобного ей не дошло до его эпохи от древних мудрецов (*хукама'*) и что либо ее прежде не было вообще, либо существовала когда-то, но потом была забыта. Ибн Халдун считает, что разработка нового метода исторической критики является целиком заслугой его новой науки. Эта новая наука (*'илм*) самобытна и не относится ни к риторике (*'илм ал-хитаба*), ни к гражданской политике (*'илм ас-сийаса*)³. И все же следует признать, что многие смелые идеи Ибн Халдуна были в какой-то мере подготовлены его предшественниками. Учение Ибн Халдуна не могло возникнуть на пустом месте. Мы полагаем, что условия и предпосылки для формирования его рациональной критики истории были созданы в предшествующей ему мусульманской интеллектуальной и исторической традиции. Также имеется преемственность между его учением и философским, научным и политическим наследием античного мира и доисламской Передней Азии. Вопреки широко распространенному мнению о том,

¹ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 42.

² Бацеева С. М. Бедуины и горожане в *Мукаддима* Ибн Халдуна / Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.). М.: Наука, 1982. С. 322.

³ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 42.

что Ибн Халдун был маргинальной фигурой в истории интеллектуальной мысли средневекового мусульманского Востока, находившейся вне культурных влияний, анализ его основной работы *Мукаддима* показывает, что в действительности дело обстоит иначе. Внимательное рассмотрение базовых положений учения Ибн Халдуна в контексте влияния предшествующей ему философской и исторической мысли античного мира, Древнего Ирана и арабо-мусульманского Востока позволяет проникнуть за кажущуюся замкнутость в себе (герметичность) и целостность его системы и обнаружить ее реальное единство. Анализ ее составных частей позволяет утверждать, что историко-философская концепция Ибн Халдуна не только состоит из жестко закрепленного набора основных положений и фиксированного терминологического аппарата, но и включает в себя историческую картину мира, культурные и философские предпосылки, а также идеалы и нормы гуманитарного и естественно-научного знания Средиземноморского ареала и Передней Азии. Философия истории Ибн Халдуна предстает не просто как сугубо индивидуальный продукт его творчества, завершённый проект, но и как общекультурное видение истории, тип научной культуры, развиваемый поколениями интеллектуалов и ученых средневекового исламского Востока.

Уже первый взгляд на текст его сочинения *Мукаддима* выявляет общее в учениях как древнегреческих мыслителей и ученых, так и Ибн Халдуна. Мы сразу обнаруживаем его скрытую полемику с ними, которая не ограничивается одной отсылкой к трактату «Политика» Псевдо-Аристотеля: «В книге “Политика”, которая приписывается Аристотелю¹ и получила широкое хождение среди людей, есть кое-что из того, что имеет отношение (к предмету данного обсуждения. — *И. Н.*)»². Наш тезис о преемственности между историко-философской концепцией Ибн Халдуна и предшествующей античной мыслью подтверждается его же словами о том, что от ученых древних народов (вавилоняне, копты, персы и сирийцы) ничего не сохранилось, за исключением знаний древних греков: «До нас дошли знания только одного народа — греков (*йунан*)»³. Упоминание им о знаниях древних греков и скрытая отсылка к Аристотелю при указании на риторику (*‘илм ал-хитаба*) и гражданскую политику (*‘илм ас-сийаса*)⁴ очень важны. Эти его ссылки подкрепляют позицию некоторых исследователей, полагающих, что на философию истории Ибн Халдуна оказали ощутимое влияние античные

¹ Сам Ибн Халдун сомневался в ее аутентичности и не упоминает ее как работу о политической философии (*сийаса маданийа*)» (*Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldún's Philosophy of History. The University of Chicago Press, 1957. P. 158.*

² *Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 43.*

³ Там же. С. 42–43.

⁴ Там же. С. 42.

философы, ученые и врачи. Имеются в виду Птолемей (араб. Батлимус), развивавший в своих трудах положения древнегреческой наивно-материалистической климатологической этнологии¹, Аристотель (араб. Аристуталис)², а также ученые-врачи Гиппократ и Гален (араб. Джалинус), на гуморальные теории которых опирались арабо-мусульманские мыслители, в том числе и Ибн Халдун, при рассмотрении общества по аналогии с человеческим телом³.

Таким образом, первой предпосылкой формирования рациональной критики Ибн Халдуном истории, с этой точки зрения, является античная мысль в лице Птолемея, Аристотеля, а также древнегреческих ученых-врачей Гиппократа и Галена. Мы также считаем, что выполнение Ибн Халдуном задачи по распространению критического рационализма на историю и социальные науки стало возможным не в последнюю очередь благодаря влиянию на него древнегреческих философов. Усвоение античного знания позволило ему переориентироваться на рациональное осмысление человека и исторического процесса.

Ибн Халдун вслед за мусульманскими историками, черпавшими географические знания у Птолемея, считал, что наиболее благоприятные условия для человеческой цивилизации имеются в умеренной четверти мира (четвертый климат)⁴. Излагая в первой части сочинения *Мукаддима* свое понимание человеческой цивилизации (*'умран башарийй*)⁵, он хочет составить общую картину мира, в котором люди борются за свое существование, а затем сформулировать всеобщие закономерности развития человеческого общества. Опираясь на представления ученых античной эпохи о влиянии природной среды на жизнь людей, на их психические и физические черты, он «пошел значительно дальше античных мыслителей по пути материалистического понимания отмеченной взаимосвязи (между природной средой и жизнью людей. — *И. Н.*)»⁶. Роль естественно-географических условий выражается

¹ Бациева С. М. Географический фактор в историко-социологической концепции Ибн Халдуна // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, XII год. сессия ЛО ИФ АН СССР. М.: ГРВЛ. 1977. С. 68–74.

² «Главной характеристикой новой науки является то, что она направлена на изучение и объяснение реальных событий. Безусловно, вопрос о том, возможно ли полное осуществление такой задачи, или что может существовать лишь наука о реально существующем и несовершенном, — это ключевая проблема, особенно для платонической традиции в политической философии. Ибн Халдун полагал, что это возможно, и в данном случае он был более аристотеликом, чем его предшественники из мусульманской традиции» (*Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldūn's Philosophy of History. P. 291*). (См. также: *Enan M. A. Ibn Khaldun. His life and works. New Delhi: Kitab Bhawan, 1979. Pp. 132–133*).

³ *Sariyannis, Marinos. A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century. Leiden/Boston: Brill, 2018. Pp. 294–295, 306.*

⁴ *Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 53–55, 79.*

⁵ Там же. С. 46.

⁶ *Бациева С. М. Географический фактор в историко-социологической концепции Ибн Халдуна. С. 68.*

в сдерживающем или стимулирующем влиянии на развитие социума¹. Однако, по мнению Ибн Халдуна, естественная среда обитания людей не оказывает определяющего влияния на характер социального развития и ход истории. Главными факторами эволюции человеческого общества являются совместная хозяйственная деятельность людей².

Также содержание главной работы Ибн Халдуна — *Мукаддимы* — не оставляет сомнений в том, что в ходе продумывания базовых понятий своего учения он вступал в заочный спор с Платоном и Аристотелем. В начале трактата Ибн Халдун излагает основные посылки своей историко-философской доктрины. Человеческое общество необходимо³. Люди могут добыть средства пропитания и защитить себя от диких животных лишь коллективными усилиями, иначе бы они просто не выжили. Ибн Халдун выделяет два образа жизни людей — внегородской (*бадавийй*) и городской (*хадарийй*), отличающиеся способами хозяйственной деятельности и разными типами связей между членами общества. Во внегородском обществе преобладает натуральное хозяйство с использованием примитивных ручных орудий труда, поэтому людям, проживающим в сельской местности, удастся добывать жизненные средства, которых хватает лишь для поддержания жизни. Для городского же общества характерны ремесленное производство с использованием различных технологий и торговля, культура и высокий уровень потребления, сложная общественная структура и развитые институты государства. Согласно Ибн Халдуну, развитие общества базируется на факторах естественного происхождения. Внегородской образ жизни отличается бедностью, родо-племенным строем и простой нравов. Городской образ жизни, наоборот, характеризуется роскошью благодаря развитому производству, ослаблением и исчезновением племенной солидарности, единоличной властью правителя, культом наслаждения, порчей нравов и т. д.

Предпосылки формирования государства складываются вне города, среди воинственных племен. Движущим фактором создания государства является сила небольшого воинственного племени/народа, скрепленного чувством групповой солидарности (*'асабиййа*). Последняя основана на кровнородственных связях по мужской линии. Победа самого сплоченного и могущественного кровнородственного клана над остальными родами и племенами обеспечивает его главе властвование (*рийаса*) и владение (*мулк*)⁴. Цель групповой солидарности (*'асабиййа*) — владение (*мулк*)⁵ и власть ради защиты своих соплеменников и присвоения

¹ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 49–88.

² Там же. С. 46–47.

³ Там же. С. 46.

⁴ Там же. С. 175.

⁵ Там же. С. 131.

имущества более слабых кланов, племен и народов. Племя с сильным чувством групповой солидарности, захватив город, обеспечивает себе право на владение и власть. Отсталые в культурном отношении народы благодаря групповой солидарности обладают гораздо большей способностью утвердить свое господство над более цивилизованными народами. Власть приобретает различные формы и с моральной и религиозной точки зрения является нейтральной¹. Нет цивилизации без власти и государства, равно как не существует власти без цивилизации. Власть выступает двигателем человеческой истории².

Ибн Халдун подчеркивает исключительно важную роль чувства групповой солидарности в возникновении религиозного движения — без нее оно возникнуть не в состоянии. Религия в состоянии оказать влияние на усиление государства, но она не может утвердиться без *'асабиййа*. Ибн Халдун не разделяет позицию философов, согласно которой пророчество является естественным свойством человека³. Ибн Халдун не признает государство религиозным образованием⁴. Надо отметить, что Ибн Халдун был мусульманином, верующим в Единого и Единственного Аллаха. Арабский историк полагал, что Аллах, сотворив этот мир, предоставил ему возможность развиваться дальше по своим естественным законам. Между явлениями и вещами мира существуют объективные причинно-следственные связи, восходящие к Богу, выступающему как Первопричина. Согласно Ибн Халдуну, для возникновения государства необязательно наличие пророчества и Священных книг авраамических религий. Он пишет, что есть народы, у которых нет богооткровенных книг, но есть свои государства. Он указывает, что курайшиты, соплеменники пророка Мухаммада, добились власти посредством групповой солидарности и сплоченности (*'асабиййа*), а затем потеряли ее (власть. — *И. Н.*) из-за ослабления чувства их племенной солидарности⁵. Религиозный Закон редко вступает в противоречие с требованиями реальности⁶. Таким образом, он утверждает примат экономического и естественно-географического факторов перед религиозным в развитии общества и возникновении государства.

Основная мысль Ибн Халдуна заключается в том, что общественное бытие есть законосообразное целое, определяемое не сверхчеловеческой причиной, а естественными условиями обитания всех людей, одинаковыми как для подданных, так и для правителей. Другими словами, социальные законы носят объективный характер, и потребность

¹ *Ибн Халдун*. Ал-Мукаддима. С. 120, 178–182.

² Там же. С. 175–176.

³ Там же. С. 47.

⁴ Там же. С. 183, 47.

⁵ Там же. С. 182.

⁶ Там же. С. 183.

людей в организующем начале в лице государства вызвана их несовершенной природой, а не желанием трансцендентного существа. Тут можно увидеть определенное влияние на арабского историка социально-политических воззрений Аристотеля. Подобно последнему, Ибн Халдун настаивает на естественном характере государства. Как известно, Аристотель в полемике с софистами также утверждал, что законы человеческого общежития и государства являются естественными законами, а не продуктами соглашения¹. Ибн Халдун разделяет ряд положений социально-политического учения Аристотеля:

— *государство соответствует природе человеческого общества*. Античный мыслитель утверждает: «Отсюда следует, что всякое государство — продукт естественного возникновения, как и первичные общины; оно является завершением их, в завершении же сказывается природа»². Государство возникло в результате естественного усложнения форм совместной жизни людей (семья и селение), и человек по природе есть существо общественное, «политическое»: «Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое»³;

— *обязанность подчинения правителю*. Аристотель полагал, что как семья основана на подчинении жены мужу, так государство основано на подчинении граждан власти закона. По убеждению Ибн Халдуна, человеческое сообщество нуждается в «сдерживающем начале» (*вази*'), человеке, способном пресечь взаимную вражду людей и уберечь их от опасности взаимного истребления.

Но имеется принципиальное расхождение Ибн Халдуна и Аристотеля в понимании предназначения государства. Во-первых, древнегреческий философ считает, что единственная цель государства состоит в том, чтобы не позволить одним со своими мерками справедливости поступать несправедливо по отношению к другим. Во-вторых, он, оставаясь под влиянием Платона, считал, что государство существует не только для защиты жизни его граждан, но также ради поддержания добродетельной жизни. По мнению Аристотеля, у всякого сущего есть свое предназначение, внутренняя цель (*телос*). Он рассматривает добродетельную жизнь как предельное благо, к которому стремится государство как высшая форма человеческого общежития. Аристотель устанавливает прямую связь между политикой и этикой. В его учении индивидуальное благо отождествляется с общественным благом. При этом приоритет сохраняется за общественным благом. В сочинении «Политика» он приводит нижеследующие слова: «К высшему из всех

¹ См. Miller, Fred D. The State and the Community in Aristotle's Politics. Reason Papers (USA). 1974. No. 1. Pp. 61–62.

² Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 378.

³ Там же. С. 378.

благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством, или общением политическим»¹.

По Ибн Халдуну, напротив, цель государства — не благо, а власть и отнятие богатств у других народов². Власть есть превосходство и способность управлять с опорой на насилие. Власть есть естественное качество человека и абсолютно необходима для человеческого общества. Она неразрывно связана с государством: государство является выражением власти, оно не может существовать без власти. Государство есть концентрированное выражение власти, опирающейся на насилие³. Согласно же Аристотелю, государственное насилие является не сущностным атрибутом государства, а признаком его несостоятельности.

Причина несогласия Ибн Халдуна с Аристотелем по вопросу о происхождении государства состоит в разном философском понимании природы человека, общества и государства. Аристотель исходил из античного представления о совершенстве: вещи по своей природе содержат в себе различия, ряд ступеней или степеней по направлению к самой совершенной их степени, которая и есть воплощение совершенства. Следовательно, он придерживался телеологического понимания природы государства — последнее является логическим завершением развития первичных форм человеческого общежития (семья и селение). С этой точки зрения, государство есть конечная цель человеческого общества и высшая форма социальной организации в триаде «семья–селение–государство». Именно в государстве, в полисе, человеческое общество и человеческие отношения находят свое полное завершение. В государстве человек может вести лучшую, добродетельную жизнь, что отвечает природе вещей.

В своем политическом учении Аристотель развивал платоновскую идею о необходимости видеть все (в том числе человеческое общество) с точки зрения Блага, Абсолюта, всепроникающей целесообразности, высшего космического порядка. Такое понимание было характерным для древнегреческого видения мира: человек встроен в универсум как часть в целое. Согласно Платону, достижение идеального состояния человека осуществляется посредством гармонизации его отношения с целым, с государством⁴. И Аристотель в этом же духе утверждает: «Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части»⁵. Социально-политические воззрения Платона опираются

¹ Аристотель. Политика. Т. 4. С. 376.

² Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 129–130.

³ Там же. С. 120–124.

⁴ Платон. Государство // Платон. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 188–260.

⁵ Аристотель. Политика. Т. 4. С. 379.

на разработанное им учение о душе. Бытие человека сводится к душе. Согласно этому античному мыслителю, между тремя началами души индивида (вождеleyющая, пылкая и разумная) и тремя классами идеального государства (ремесленники, стражи и правители) есть строгое соответствие. Управлять государством должен правитель-философ, способный созерцать высшее Благо. Счастливым человеком является лишь тот, кто руководствуется разумом.

Представление Аристотеля о государстве во многом совпадает с платоновской моделью идеального государства. Аристотель в своем сочинении «Политика» фактически воспроизводит эту платоновскую мысль. Он утверждает: «Душа властвует над телом, как господин, а разум над нашими стремлениями — как государственный муж»¹. И Платон, и Аристотель исходили из одинакового взгляда на назначение государства-полиса — оно есть горизонт всех моральных ценностей и единственная возможная форма человеческого общежития. Аристотель рассматривал мир как один обширный полис в виде «разумного мира» греков с его городами-государствами, полисами. В его глазах негреки, или «варвары», обитающие на периферии «цивилизованного мира», были потенциальными рабами. Он разделял предрассудок своей эпохи, что рабы являются неразумными существами и по природе своей созданы, как и животные, для удовлетворения телесных потребностей свободных граждан греческих государств-полисов. Социально-политическое учение Аристотеля представляет собой чисто философскую концепцию и разновидность социальной утопии.

Не отвергая значение античной философской мысли, Ибн Халдун указывает на умозрительный характер неоплатонических понятий философов (конечной целью государства является общее благо, человеческое счастье заключается в постижении чувственных и сверхчувственных вещей наряду с совершенствованием души и т. д.)². Верующий человек, он не сомневается в приоритете сверхчувственного мира над земным и признает религию как гарант спасения после смерти³. Но он не считает, что с помощью науки истории можно занять некую абсолютную точку и видеть, как Идея постепенно реализует себя в мире⁴.

Критическое отношение Ибн Халдуна к ключевым положениям социально-политических концепций античных мыслителей (благо есть конечная цель государства и т. д.)⁵ свидетельствует о том, что в XIV–XV вв. мусульманская интеллектуальная мысль в его лице обрела зрелость

¹ Аристотель. Политика. Т. 4. С. 383.

² Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldûn's Philosophy of History. P. 110.

³ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 178.

⁴ Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldûn's Philosophy of History. P. 296.

⁵ Ibid. P. 110.

и заняла позицию политического и исторического реализма¹. Объективно оценивая произошедшие на исламском Востоке изменения, Ибн Халдун пришел к выводу, что Халифат после эпохи правления первых его четырех халифов (632–661) фактически превратился в светское государство², в царство, правители которого, Омейяды и Аббасиды, следовали политическим традициям империй Передней Азии и Северной Африки³. Это было его реакцией на разрыв между существовавшим только в головах мусульманских правоведов-*факихов* идеальным государством-халифатом, где в руках правителей соединялись политическая и духовная власти, и реальными государствами, появившимися на развалинах Аббасидского халифата и в Средней Азии. Ибн Халдуну, имевшему опыт общения со знаменитым среднеазиатским правителем Тимуром, знакомому с политической культурой берберов, монголов и особенно тюрок, которые всегда четко отличали халифат от султаната⁴, был присущ трезвый взгляд на исторические события. Таким образом, мы видим, что главное отличие его историко-философской концепции от учений античных мыслителей и следовавших им представителей арабо-мусульманского перипатетизма (*фалсафа*) заключается в отказе от социального утопизма в пользу политического реализма.

Ибн Халдун также находился под влиянием греческих ученых-врачей Гиппократ (ок. 460 до н. э. — ок. 370 до н. э.) и Галена (130–210). Эти античные мыслители развивали теорию, согласно которой здоровье человека зависит от равновесия в его организме «гуморов», телесных соков: флегмы, крови, черной и желтой желчи. Эта концепция была основана на учении о четырех первоначалах природы, стихиях (земля, вода, воздух и огонь).

«Гиппократ верен своему учению о том, что всякая природа состоит из одних и тех же начал и что все, умирая, возвращается в те же начала. Ведь он говорит о том, из чего все сущее состоит, к тому и возвращается,

¹ *Кирабаев Н. С.* Социальная философия мусульманского Востока: (Эпоха Средневековья). М.: Изд-во Университета дружбы народов, 1987. С. 162.

² Здесь следует оговориться, что употребление в современной литературе выражений «светское государство», «светские правители», «светская власть» и т. д. применительно к реалиям обществ Средневековья носит исторически условный характер. В науке есть консенсус по поводу того, что слияние светского и духовного — один из базовых принципов и фундаментальных понятий ислама. Тем не менее сама доктринальная мысль мусульманской религии признает, а практика показывает постепенное реальное обособление двух сфер (светская (политическая) и духовная (религиозная)) властей (см. *Пиотровский М. Б.* Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // *Ислам. Религия, общество, государство*. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 176, 185). Например, уже во времена халифа Му'авии (ок. 605–680), первого представителя мусульманской династии Омейядов, в ислам была привнесена царская власть. В 679 году, то есть всего через 47 лет после смерти пророка Мухаммада, этот мусульманский правитель превратил халифскую власть в наследственную, тем самым фактически подменив религию царской (светской) властью на манер немусульманских правителей.

³ *Ибн Халдун*. Мукаддима. С. 206; *Sourdel D.* Khalifa. (i) The history of the institution of the caliphate // *EI NE*. 1997. Vol. 4. Pp. 945–946.

⁴ *Ибн Халдун*. Ал-Мукаддима. С. 206.

а именно к общим началам [стихиям] мира: земле, воде, воздуху и огню... “Тело человека содержит в себе кровь, флегму и желчь желтую и черную; из них состоит природа тела, и через них оно и болеет, и бывает здоровым”¹.

Отталкиваясь от идей Гиппократ и Галена, Ибн Халдун уподобляет основные этапы развития государства периодам развития жизни человека. С его точки зрения, все государства и общества проходят в своей эволюции пять этапов (рождение, подъем, расцвет, стагнация и упадок), чтобы затем неизбежно отмереть. Развитие государства и общества происходит по аналогии с эволюцией организма человека, который за период своего жизненного существования последовательно проходит три этапа — роста, зрелости и старения с последующей смертью. Он пишет: «Знай, что естественная продолжительность жизни людей, по мнению врачей и астрономов, равна ста двадцати годам... Что касается сроков жизни государств, то они, хотя также различаются в зависимости от обстоятельств, как правило, не превышают срок жизни трех поколений... Этот срок иногда бывает равен сорока годам, когда рост и формирование достигают своего предела². ...Известно, что сорок лет для человека — предел в увеличении его сил и росте, что когда он достигает возраста сорока лет, то организм сразу останавливается в росте и становлении и после этого начинается его старение и угасание. А потому знай, что городская жизнь в цивилизации является тем же самым — это предел, после которого нет продолжения»³.

Ибн Халдун явно имеет в виду Гиппократ и Галена, ссылаясь на мнение врачей и астрономов, которые олицетворяли для мусульман рациональное знание, доставшееся в наследство от Античности. Свое учение об этапах и закономерностях развития государства и общества он изложил на манер древнегреческой философии и науки в небольшом количестве глав с постулатом в заглавии. В нем содержится формулировка «теоремы», которую Ибн Халдун доказывает с опорой на логические суждения, фактологический материал и исторические примеры⁴.

Далее следует отметить, что Ибн Халдун испытал влияние политической культуры преисламского Ирана. На его взгляды, несомненно, оказала воздействие теория «окружности справедливости» ближневосточного и древнеиранского происхождения. Последняя прослеживается также в поэме «Кутадгу билиг», выдающемся произведении средневековой

¹ Гален. Три комментария на книгу Гиппократ «О природе человека» / Гален. Сочинения. М.: Весть, 2014. Т. I. С. 584.

² Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 158–159.

³ Там же. С. 344.

⁴ Бацеева С. М. Бедуины и горожане в *Мукаддима* Ибн Халдуна. С. 324.

тюркской литературы, составленном Йусуфом Баласагуни (XI в.)¹. В сознании народов Передней Азии память удерживала исторические события, связанные с правлением правителей из династии Сасанидов. Этот пласт исторической памяти нашел отражение в легендарных сюжетах о справедливом государственном правлении представителей этой династии². Из теории «окружности справедливости» следует, что долг правителя состоит в обеспечении гармоничного сосуществования государства и разных социальных слоев общества. Лишь под управлением справедливого правителя государство процветает.

В своей *Мукаддима* Ибн Халдун ссылается на эту теорию, используя элементы среднеперсидских исторических преданий: «Из речей Ануширвана³ в этом же смысле: “Власть реализуется с помощью войска, войско держится благодаря богатству, богатство приумножается благодаря налогам. Налоги обеспечиваются благодаря благоустроенности [в стране]. Благоустроенность утверждается благодаря справедливости. Справедливость утверждается благодаря исправлению чиновников. Исправление чиновников осуществляется благодаря честности визирей. Начало всему кладется благодаря личному вниканию царя в положение подданных и его способности воспитывать их, чтобы он владел ими, а не они владели им”»⁴.

Специалисты по-разному объясняют причину возникновения у Ибн Халдуна интереса к доисламской политической традиции Передней Азии. Б. Г. Фрагнер полагает, что, начиная с Мухаммада ат-Табари (839–923), в арабо-мусульманской историографической традиции проблематика «справедливого правителя» становится смыслообразующей темой. Политическая история Арабского халифата всегда излагалась мусульманскими историками как история решения политических задач управления мусульманской общиной. Ат-Табари, крупнейший из мусульманских историков, автор «Истории пророков и царей» (*Ta'riх ар-русул ва-л-мулук*), предположил, что, раз у пророка Мухаммада были его исторические предшественники, у правителей мусульманского Востока после его смерти также должны быть исторические предшественники — доисламские цари (*мулук*). Сасанидские правители доисламского Ирана наиболее полно олицетворяли для перса ат-Табари доисламских царей⁵. Постепенно сасанидское политическое прошлое превратилось в органический

¹ *Sariyannis, Marinos*. Ottoman Ibn Khaldunism Revisited: The Pre-Tanzimat Reception of the Muqaddima, from Kinalizade to Şanizade // Political Thought and Practice in the Ottoman Empire (Halcyon Days in Crete IX). Rethymno, 2019. P. 253.

² Фрагнер Б. Г. Персофония. Региональность, идентичность, языковые контакты в истории Азии. М.: Фонд Марджани–Садра, 2018. С. 65.

³ Хосров I Ануширван (501–579) — шахиншах Ирана из династии Сасанидов.

⁴ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 43.

⁵ Фрагнер Б. Г. «Персофония». Региональность, идентичность, языковые контакты в истории Азии. С. 64–65; ат-Табари. Та'рих ат-Табари. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмия, б. г. Т. 1. С. 127.

элемент общей образованности при дворах правителей того времени. Неудивительно, что после распада и гибели Багдадского халифата многие правители мусульманских государств восточной части исламского мира кокетничали, сравнивая себя с Сасанидами⁶.

Есть и другая точка зрения, согласно которой усвоение доисламской иранской имперской традиции мусульманской политической культурой началось значительно раньше, после прихода к власти Аббасидов в Арабском халифате в 750 г. По мнению Дмитрия Гутаса, интерес первых аббасидских халифов к древнеиранской политической идеологии был вызван их желанием использовать ее для консолидации Халифата и легализации научного и философского знания Античности. После присоединения в VII в. к Арабскому халифату территорий бывшего Сасанидского государства (224–651) со значительным иранским населением, перемещения политических, интеллектуальных и культурных центров мусульманской империи в Месопотамию и возрастания влияния персов во властных структурах усилилась потребность в представлении интересов жителей иранских провинций в политике, культуре и экономике этого государства. Для легитимации верховной власти в глазах всего населения (не только арабов) Халифата объективно возник запрос на идеологию, включавшую элементы политической идеологии прежней иранской державы Сасанидов⁷.

Среди персов, арабов Хорасана, потомков завоевателей с Аравийского полуострова, подвергшихся сильному культурному влиянию жителей Ирана, а также семитского населения Месопотамии были популярны политические идеалы канувшей в прошлое Сасанидской империи. Известно, что правители этой персидской державы, разгромленной арабами в 651 г., считали себя наследниками древнеиранской Ахеменидской империи (705–330 до н. э.) и ее культуры. В некоторых книгах, как, например, «Денкард», составленных на пехлевийском языке в позднюю сасанидскую эпоху и переведенных на арабский в эпоху раннего ислама, содержатся положения, суть которых сводится к следующему: все знания происходят из Авесты, сборника древних иранских религиозных текстов, священной книги зороастрийцев. Сасаниды сохраняли и преумножали эти знания, которые со времен завоеваний Александра Македонского были усвоены египтянами и греками.

Распространение в образованных кругах раннего мусульманского общества подобной литературы способствовало, в свою очередь, популяризации древнегреческого интеллектуального наследия и древнеиранской имперской политической культуры среди персов,

⁶ Фрагнер Б. Г. Персофония. С. 65.

⁷ Gutas, Dmitri. Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.) (Arabic Thought and Culture). London: Routledge, 1998. Pp. 28–51.

арабов, проживавших в Хорасане, и жителей Ирака, части прежнего Сасанидского государства, социальной базы аббасидского движения за власть в Халифате. В такого рода настроениях переплелись желание персов к возрождению величия их древних иранских империй и национальной культуры и культурно-политические запросы других народов Арабского халифата, всегда воспринимавших Средиземноморье и Переднюю Азию как единое пространство. Регионы этих частей света на протяжении нескольких тысячелетий находились в тесном культурно-политическом и экономическом единстве благодаря непрерывно сменявшим друг друга прежним государствам (Египет, Ассирия, империя Александра Македонского и эллинистическая монархия Селевка и его потомков)¹. О глубоком осознании мусульманами единства их культуры с древнегреческой цивилизацией, а последней — с культурами Египта, Вавилона и Ассирии, свидетельствуют следующие слова Ибн Халдуна: «У халдеев, а прежде у жителей Сирии и живших с ними в одну эпоху коптов, была тяга к занятию магией, астрологией и к разгадыванию таинственных знаков. У них это заимствовали персы и греки»².

Второй аббасидский халиф ал-Мансур (прав. 754–775 гг.) заимствовал элементы сасанидской политической идеологии и использовал их для консолидации своей империи, в которой арабы уже утратили господствующее положение. Например, он усвоил от персов астрологическую политическую историю, восходящую к их зороастрийскому наследию. Согласно этому древнеиранскому астрологическому учению, история человечества носит циклический характер. Каждому новому поколению людей достаются знания в соответствии с предписаниями звезд, которые, в свою очередь, управляются божественным повелением. Ал-Мансур использовал это астрологическое учение для выполнения двух задач — политической и идеологической. Политическая функция астрологической политической истории заключалась в оправдании власти аббасидских халифов как предопределенной расположением звезд по воле свыше. Ее идеологическая функция состояла в легитимации (узаконение) власти Аббасидов как единственной законной наследницы культурно-политического наследия Передней Азии³. Отнюдь не случайно, что при ал-Мансуре в первую очередь переводили труды по астрологии и астрономии⁴.

¹ Насыров И. Р. Античное наследие в системе ценностных ориентиров аббасидских халифов в VIII–IX вв. // *Философская антропология*. 2019. Т. 5. № 2. С. 70–73.

² Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 463–464.

³ Gutas, Dmitri. Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.). Pp. 45–46.

⁴ Majid, Fakhry. A History of Islamic Philosophy. New York: Columbia University Press, 2004 (3rd ed.). Pp. 6–7.

В создание условий и предпосылок формирования философии истории Ибн Халдуна свой вклад внесли также его предшественники, исламские теологи-мутакаллимы, ученые и философы. Несмотря на то, что еще в Древней Греции появилась благодаря Фукидиду и Полибию критическая историография, в средневековом мусульманском обществе в отношении истории доминировал богословский взгляд, согласно которому все события в мире с извечности предопределены волей свыше. Это верно, что историки исламского Востока не были знакомы с сочинениями древнегреческих историков Фукидида, Полибия и Плутарха¹. Но в исламской историографии утверждение о предопределенности всех событий волей Бога понималось не как признание случайного характера исторических событий. Мусульманские историки следовали разделяемому всеми школами исламской рациональной теологии (*калам*) положению о причинно-следственном устройстве универсума. Для сторонников мутазилитской школы *калама* Бог олицетворял пронизывающую все сущее закономерность. Бог не мог произвольно изменить им же установленный с извечности порядок мира, так как это бы бросило тень на его мудрость. В начале XII в. в качестве ведущей школы *калама* стал выступать ашаризм, сменивший мутазилизм. Ашариты, не признававшие существование причинно-следственных связей между вещами и явлениями, не перешли на позицию окказионалистского индетерминизма. Закономерности в природе и обществе они не отрицали и объясняли их «обычаем Бога» (*суннат 'Аллах*). Эти закономерности не нарушаются Богом, поскольку причинно-следственные связи в универсуме предопределены его предвечным знанием.

Следует также отметить, что видный мусульманский мыслитель и крупнейший ашарит ал-Газали предпринимал усилия для согласования исламского богословия (*калам*) с философией в лице арабомусульманского перипатетизма (*фалсафа*)². Представители последнего (ал-Фараби, Авиценна и др.) полагали, что все события в мире связаны с Богом посредством эманации — строго упорядоченного перехода от самой высшей онтологической ступени универсума к самым низшим ступеням. Вещи и события мира соединены необходимыми причинно-следственными связями друг с другом³. Следуя арабомусульманским перипатетикам, ал-Газали в изложении своего понимания связи Бога как Первопричины с миром использует понятия «Причина» (*сабаб*) (Бог,

¹ Humphreys R. S. Ta'rikh. II. Historical Writing. 1. In the Arab World; (b) The central and eastern lands 950–1500 / EI NE, Vol. 10. (2000) P. 276.

² Treiger A. The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. P. 88.

³ Abramov B. Al-Ghazali's Theory of Causality // Studia Islamica. 1988. № 67. С. 75–98.

Абсолют) и следствие (*мусаббаб*) (эмпирический мир, универсум)¹. С XII–XIV вв. начинается сближение *калама* и арабо-мусульманского перипатетизма, что завершится их слиянием в позднем *каламе* (Адуд ад-дин ал-Иджи (1281–1355), Са‘д ад-дин ат-Тафтазани (1322–1390) и др.).

Это соединение исламской теологии и арабо-мусульманского перипатетизма оказало благотворное влияние на позиции рационализма в исторической мысли исламского мира. Мусульманские историки могли легально использовать рациональные методы для выявления в событиях истории «обычая Аллаха», то есть необходимых причинно-следственных отношений между историческими событиями². Рационалистические установки *калама* и признание арабо-мусульманским перипатетизмом причинно-следственного устройства мира были переосмыслены Ибн Халдуном как требование к истории как науке не только описывать события прошлого, но и изучать и объяснять скрытые причины исторического развития.

В современной литературе приводятся имена некоторых предшественников и современников Ибн Халдуна, создавших предпосылки его философии истории. Это арабо-мусульманский философ ал-Фараби (870–950), авторы философского энциклопедического сочинения *Раса‘ил Ихван ас-Сафа* («Послания Братьев чистоты»), Абу ал-Хасан ал-Маварди (ум. 1058), Абу Бакр ат-Туртуши (ум. 1126)³, Ибн Са‘ид ал-Магриби (ум. 1274 или в 1286), Рашид ад-дин ал-Хамадани (ум. 1318), Тадж ад-дин ас-Субки (ум. 1370)⁴, Шамс ал-Иджи (ум. после 1436)⁵ и др. Для предшественников Ибн Халдуна из числа мусульманских ученых и историков был характерен идеалистический взгляд на историю (признание ведущей роли духовного, религиозного фактора в истории). Ибн Халдун подвергает мусульманских историков критике за описательство, изложение исторических событий без попытки их обобщения, беспристрастной оценки и обобщающего вывода и за неумение отделять в них истинное от вымышленного⁶.

Но было бы неправильно считать, что до Ибн Халдуна в историографии на средневековом исламском Востоке отсутствовали начатки критического рационализма и что мусульманские историки в своих исследованиях использовали только разработанный хадисоведами

¹ *Ал-Газали*. Макасид ал-фаласифа. Дамаск: Матба‘а ас-сабах, 2000. С. 64; см. также: *ал-Газали*. Ихйа’ ‘улум ад-дин. Бейрут: Дар ал-ма‘рифат, б. г. Т. 1. С. 329.

² *Togan, Zeki Velidi*. Tarihte Usûl. İstanbul: Enderun kitabevi. 1981. S. 145–146.

³ *Enan M. A. Ibn Khaldun: His life and works*. Pp. 123–128.

⁴ *Togan, Zeki Velidi*. Tarihte usul. S.163.

⁵ *Togan, Zeki Velidi*. Ortaçağ İslâm Âleminde Tenkidi Tarih Telâkkisi / İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi. Cilt – Vol. I, Cüz – Part 1–4 (1953). İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1954. S. 47; *Togan, Zeki Velidi*. The Concept of Critical Historiography in the Islamic world of the Middle Ages // *Islamic Studies* (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad). Vol. 14. No. 3 (Autumn 1975). Pp. 181.

⁶ *Ибн Халдун*. Ал-Мукаддима. С. 11–12.

способ проверки (*'иснад*) достоверности *хадисов* (сообщения о словах и поступках пророка Мухаммада). Крупнейшего мусульманского ученого-энциклопедиста Абу Райхана ал-Бируни (973 — после 1050) также можно назвать предтечей критического подхода к истории в средневековом исламском мире. В своих исследованиях истории и культуры он придавал большое значение данным экономики, геологии и географии, хотя в целом оставался сторонником идеалистического подхода в понимании причин исторического развития. Тем не менее в своих научных и исторических изысканиях он следовал принципам научности и объективности. В своем трактате «Разъяснение принадлежащих индийцам учений, приемлемых разумом и отвергаемых» (сокращенное название — «Индия») он приводит объективное и беспристрастное описание религий, культуры и науки индийцев¹. Согласно ал-Бируни, историк должен руководствоваться определенной системой принципов и правил для обеспечения объективного взгляда на события прошлого и использовать достижения естественных наук. Он утверждал, что науки возникли из экономических потребностей людей. С этой позиции он объяснял тот факт, что в экономической жизни натуральное хозяйство предшествует развитому товарному хозяйству. Организация экономики основывается на данных математики и остальных точных и естественных наук. Наука и искусство (медицина, логика, филология, музыка и т. д.) порождены потребностями человека. Историк должен придерживаться строгой системы принципов и правил для обеспечения объективного взгляда на события прошлого и опираться на достижения естествознания. Ал-Бируни считал, что данные эмпирических исследований дают возможность понять, что существующие горные образования возникли в результате вулканических извержений, случившихся в далеком прошлом, и застывания лавы. Для получения научно-представления об историческом прошлом следует также привлекать данные изучения развалин древних городов и надписей на могильных плитах. В ряде своих трактатов («Народы о постижении сущности [явлений]» (*ал-Джамахир фи ма'рифат ал-джавахир*) и «Определение предела местностей для уточнения мест проживания» (*Тахдид нихайат ал-амакин ли-тасхих масафат ал-масакин*) ал-Бируни описывает процесс складывания отношений между различными социальными группами. В течение перехода от натурального к развитому товарному производству в обществе происходит классовое расслоение: одни люди начинают доминировать в экономике, а другие попадают к ним в зависимость. Так появляются высший богатый и экономически бедный низший классы. Возникает административный (государственный)

¹ Розен В. Р. Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. Т. 3: СПб: Тип. Имп. АН, 1888. С. 146–147; Khalidi, Tarif. Arabic historical thought in the classical period. Pp. 177, 181.

аппарат, а чиновники и правители, облеченные обязанностями регулировать отношения между социальными группами, осуществляют деятельность по обеспечению баланса в обществе. Однако ал-Бируни придерживался мнения, что в истории человечества ведущую роль играют моральные ценности¹.

Персидский средневековый мыслитель и богослов Шамс ал-'Иджи (настоящее имя — Мухаммад ибн Ибрахим ал-'Иджи) (ум. после 1436) развивал в восточной части мусульманского мира взгляды на человека и историю, очень схожие со взглядами Ибн Халдуна². В своем произведении «Подношение бедного [раба Божьего] обладателю царственной ложи» (*Tuhfat al-faqir 'ila sahib as-sarir*), написанном в 1381–1382 гг., то есть всего лишь через четыре года после составления *Мукаддимы* Ибн Халдуном³, Шамс ал-'Иджи обращается к методологии исторических исследований и философии истории. В этом трактате он призывает отдавать в земных делах предпочтение разуму перед религиозными предписаниями и утверждает, что не следует от имени религии отрицать знания, полученные благодаря рациональным и математическим доказательствам⁴.

Подводя краткий итог анализу и освещению основных положений историко-философской концепции Ибн Халдуна, следует отметить несомненный факт, что, во-первых, философское, научное и политическое наследие античного мира и доисламского Ирана оказало на него ощутимое влияние и, во-вторых, условия и предпосылки возникновения рациональной критики Ибн Халдуном истории уже сложились в предшествующей ему мусульманской интеллектуальной традиции. Арабский историк воспринял основные идеи античных философов о естественном происхождении государства. Он развивал свое учение об основных этапах государства и социума под влиянием древнегреческих ученых и врачей. Отталкиваясь от идей Гиппократ и Галена, Ибн Халдун уподоблял этапы развития государства периодам развития жизни человека для обоснования идеи о неизбежном отмирании государства по истечении отведенного ему срока. Таким образом, античная мысль оказала на Ибн Халдуна влияние, пусть и косвенное, и способствовала его переходу к антропоцентристской картине исторического мира. Следуя по пути, проложенному великими древнегреческими мыслителями и учеными, он рассматривал человека как природно, социально

¹ *Togan, Zeki Velidi*. Ortaçağ İslâm Âleminde Tenkidi Tarih Telâkkîsi. S. 44–46; *Togan, Zeki Velidi*. The Concept of Critical Historiography in the Islamic world of the Middle Ages. Pp. 176–180.

² *Togan, Zeki Velidi*. Ortaçağ İslâm Âleminde Tankidi Tarih Telâkkîsi. S. 47–49; *Togan, Zeki Velidi*. The Concept of Critical Historiography in the Islamic world of the Middle Ages. Pp. 181–184.

³ *Rosenthal F.* A history of Muslim historiography. Leiden: E. J. Brill, 1968. P. 202.

⁴ *Al-Ijî*. *Tuhfat al-faqir 'ilâ şâhib as-sarîr*. f. 56. (Arabic (no. 231). Istanbul: Manuscripts collection Hatice Turhan Valide Sultan, the Süleymaniye Library).

и культурно обусловленное существо, а историю общества и государства — как закономерный процесс. Разработка им рациональной критики истории также была бы невозможна без вклада его предшественников, мусульманских теологов-мутакаллимов, ученых и философов.

Литература

Алексеев И. История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 24–33.

Аристотель. Политика // *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.

Бациева С. М. Бедуины и горожане в Мукаддима Ибн Халдуна / Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.). М.: Наука, 1982. С. 311–356.

Бациева С. М. Географический фактор в историко-социологической концепции Ибн Халдуна. Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, XII год. сессия ЛО ИФ АН СССР. М.: ГРВЛ, 1977. С. 68–74.

Ал-Газали. Макасид ал-фаласифа. Дамаск: Матба‘а ас-сабах, 2000. 226 с.

Ал-Газали. Ихйа’ ‘улум ад-дин. Бейрут: Дар ал-ма‘рифат, б. г. Т. 1. 361 с.

Гален. Три комментария на книгу Гиппократов «О природе человека» / *Гален.* Сочинения. М.: Весть, 2014. Т. I. С. 555–640.

Гибб Х. А. Р. Мусульманская историография // *Арабская литература: классический период.* М.: Восточная литература, 1960. 187 с.

Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. Сайда–Бейрут: ал-Мактаба ал-‘асрийа, 1996. 630 с.

Кирабаев Н. С. Социальная философия мусульманского Востока: (Эпоха Средневековья). М.: Изд-во Университета дружбы народов, 1987. 176 с.

Мурад Рамзи. О науке истории и прошлом и настоящем народов Евразии. Фрагменты из сочинения «Талфик ал-ахбар». Вводная статья, перевод и комментарии И. Р. Насырова // *Ишрак: Ежегодник исламской философии.* № 9; *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook.* № 9. М.: Садра, 2019. С. 375–412.

Насыров И. Р. Античное наследие в системе ценностных ориентиров аббасидских халифов в VIII–IX вв. // *Философская антропология.* 2019. Т. 5. № 2. С. 62–88.

Насыров И. Р. Взгляды Катиба Челеби (Хаджи Халифа) на общество и государство // *Ислам в современном мире.* 2018. Т. 14. № 2. С. 95–110.

Пиотровский М. Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // *Ислам. Религия, общество, государство.* М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 175–188.

Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. 654 с.

Розен В. Р. Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. Т. 3. СПб: Тип. Имп. АН, 1888. 400 с.

Ат-Табари. Та'рих ат-Табари. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, б. г. Т. 1. 680 с.

Фрагнер Б. Г. «Персофония». Региональность, идентичность, языковые контакты в истории Азии. М.: Фонд Марджани, Садра, 2018. 136 с.

Abramov B. Al-Ghazali's Theory of Causality // *Studia Islamica*. 1988. № . 67. С. 75–98.

Cheddadi A. Recognizing the Importance of Ibn Khaldun / Interview with Abdesselam Cheddadi. *Esprit* 11 (November 2005). Pp. 1–12.

Enan M. A. Ibn Khaldun. His life and works. New Delhi: Kitab Bhawan, 1979. 193 p.

Gutas, Dmitri. Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2th-4th/5th-10th c.) (Arabic Thought and Culture). London: Routledge, 1998. 252 p.

Al-Iji. Tuḥfat al-faḥîr 'ilâ ṣâhib as-sarîr. f. 56. (Arabic (no. 231). (Istanbul: Manuscripts collection Hatice Turhan Valide Sultan, the Süleymaniye Library). 574 s.

Humphreys R. S. Ta'riḥ. II. Historical Writing. 1. In the Arab World; (b) The central and eastern lands 950–1500 / *EI NE*. 2000. Vol. 10. Pp. 276–280.

Khalidi, Tarif. Arabic historical thought in the classical period. Cambridge. Cambridge University Press, 1996. 250 p.

Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldûn's Philosophy of History. The University of Chicago Press, 1957. 327 p.

Majid, Fakhry. A History of Islamic Philosophy. New York: Columbia University Press, 2004 (3rd ed.). 430 p.

Miller, Fred D. The State and the Community in Aristotle's Politics. *Reason Papers (USA)*. 1974. No. 1. Pp. 61–69.

Rosenthal F. A history of Muslim historiography. Leiden: E. J. Brill, 1968. 653 p.

Sariyannis, Marinos. A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century. Leiden–Boston: Brill, 2018. 596 p.

Sariyannis, Marinos. Ottoman Ibn Khaldunism Revisited: The Pre-Tanzimat Reception of the Muqaddima, from Kinalizade to Şanizade / *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire (Halcyon Days in Crete IX)*, Rethymno 2019. Pp. 251–286.

Sourdel D. Khalifa. (i) The history of the institution of the caliphate / *EI NE*. 1997. Vol. 4. P. 945–946.

Togan, Zeki Velidi. The Concept of Critical Historiography in the Islamic world of the Middle Ages / *Islamic Studies (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad)*. Vol. 14. 1975. No. 3. Pp. 175–184.

Togan, Zeki Velidi. Ortaçağ İslâm Âleminde Tenkidi Tarih Telâkkîsi / İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi. 1953. Cilt — Vol. I. Cüz — Part 1–4. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1954. S. 43–49.

Togan, Zeki Velidî. Tarihte Usûl. İstanbul: Enderun kitabevi, 1981. 350 s.

Treiger A. The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. 384 p.

References

Abramov B. (1988). Al-Ghazalî's Theory of Causality. *Studia Islamica*. 1988. No. 67. Pp. 75–98.

Alexeev, Igor (2019). Istoriya kak islamskaya nauka: Mardzhani i Ibn Haldun [History as an Islamic Science: Mardjani and Ibn Khaldun]. *Islamology*. Vol. 9, No. 1–2 (2019), Pp. 24–33.

Aristotle (1983). Politika [Politics]. In: Aristotle. *Sochineniya v 4-h t.* Vol. 4. Moscow: Mysl'. 830 p.

Batsieva S. M. (1982). Beduiny i gorozhane v Mukaddime Ibn Halduna [Bedouins and Citizens in Ibn Khaldun's Muqaddimah]. *Ocherki istorii arab-skoy kul'tury (V–XV vv.)*. Moscow: Nauka. Pp. 311–356.

Batsieva S. M. (1977). Geograficheskiy faktor v istoriko-sociologicheskoy koncepcii Ibn Halduna [Geographical Factors in Ibn Khaldun's Doctrine]. *Pis'mennye pamyatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka, XII god. sessiya LO IF AN SSSR*. Moscow: Glavnaya redakcija vostochnoy literatury izdatel'stva "Nauka". Pp. 68–74.

Cheddadi A. (2005). "Recognizing the Importance of Ibn Khaldun". Interview with Abdesselam Cheddadi. *Esprit 11 (November 2005)*. Pp. 1–12.

Enan M. A. (1979). *Ibn Khaldun. His life and works*. New Delhi: Kitab Bhawan. 193 p.

Fragner B. G. (2018). *Persofoniya. Regional'nost', identichnost', yazykovye kontakty v istorii Azii* [Persophonía — Regionalism, Identity, and Language Contacts in the History of Asia]. Moscow: Fond Mardzhani, Sadra Publ. 136 p.

Al-Ghazali (2000). *Maqasid al-falasifa* [Aims of Philosophers]. Damascus: Matba'at al-Sabah. 226 p.

Al-Ghazali (n. d.). *Ihya' 'Ulum al-Din* [The Revival of Religious Sciences]. Beirut: Dar al-Ma'rifa. Vol. 1. 361 p.

Galen (2014). Tri kommentariya na knigu Gippokrata "O prirode cheloveka" [Three Commentaries on Hippocratic Book Treatise "The Nature of Man"]. *Sochineniya*. Moscow: Vest'. Pp. 555–640.

Gibb H. A. R. (1960). Musul'manskaya istoriografiya [Ta'rikh]. *Arabskaya literatura: klassicheskij period*. Moscow: Vostochnaya literatura. 187 p.

Gutas, Dmitri (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/5th–10th c.)* (*Arabic Thought and Culture*). London: Routledge. 252 p.

Humphreys R. S. (2000). Ta'rikh. II. Historical Writing. 1. In the Arab World; (b) The Central and Eastern Lands 950–1500. *EI NE*. Vol. 10. (2000) Pp. 276–280.

Ibn Khaldun (1996). *The Muqaddimah* [An Introduction]. Sidon–Beirut: Al-Maktaba al-'Asriyya. 630 p.

Al-'Iji (n. d.). *Tuhfat al-faqîr 'ilâ şâhib as-sarîr* [The Gift of the Poor One to the Master of the Throne]. f. 56. (Arabic (no. 231). (Istanbul: Manuscripts collection Hatice Turhan Valide Sultan, the Süleymaniye Library). 574 p.

Khalidi, Tarif (1996). *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press. 250 p.

Kirabaev N. S. (1987). *Social'naya filosofiya musul'manskogo Vostoka (Epo-ha srednevekov'ya)* [The Social Philosophy of Islamic East (Middle Ages)]. Moscow: Peoples' Friendship University Press. 176 p.

Mahdi, Muhsin (1957). *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*. The University of Chicago Press. 327 p.

Majid, Fakhry (2004). *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004. 430 p.

Miller, Fred D. (1974). The State and the Community in Aristotle's Politics. *Reason Papers* (USA). No. 1, 1974. Pp. 61–69.

Murad, Ramzi (2019). O nauke istorii i proshlom i nastoyashchem narodov Evrazii. Fragmenty iz sochineniya "Talfiq al-ahbar" [On the Science of History and the Past and the Present of the Peoples of Eurasia. Fragments from "Talfiq al-akhbar [wa talqih al-'athar fi waqa'i' Kazan wa Bulgar wa muluk at-tatar [The Messages and the Analysis of Legends about the Events of Kazan and the Bulgars and the Kings of the Tatars]. *Ishraq. Islamic Philosophy Yearbook*. Russian Institute of Philosophy. No. 9. Moscow: Sadra. Pp. 375–412.

Nasyrov I. R. (2019). Antichnoe nasledie v sisteme cennostnykh orientirov abbasidskikh halifov v VIII–IX vv. [Greek Legacy in Value System of 'Abbasid caliphs in the Eighth and Ninth Centuries A. D.]. *Filosofskaya antropologiya*. 2019. Vol. 5. No. 2. Pp. 62–88.

Nasyrov I. R. (2018). Vzglyady Katiba Chelebi (Hadzhi Halifa) na obshchestvo i gosudarstvo [Views of Katib Celebi (Hadji Khalifa) on State and Society]. *Islam v sovremennom mire*. 2018. Vol. 14. No. 2. Pp. 95–110.

Piotrovskij M. B. (1984). Svetskoe i duhovnoe v teorii i praktike srednevekovogo islama [Secular and Religious Authorities in the Medieval Islam: Theory and Practice]. *Islam. Religija, obshchestvo, gosudarstvo*. Moscow: Glavnaja redakcija vostochnoj literatury izdatel'stva "Nauka". Pp. 175–188.

Plato (1994). Gosudarstvo [Republic]. In: Platon. Sobraniye sochinenii v 4-h t. Vol. 3. Moscow: Mysl'. 654 p.

Rosenthal F. (1968). *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill. 653 p.

Rozen, Viktor Romanovich (1888). *Zapiski Vostochnogo otdelenija Imperatorskogo Russkogo arheologicheskogo obshhestva* [The Journal of the Oriental Section of the Imperial Archeological Society]. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy akademii nauk. Vol. III. 400 p.

Sariyannis, Marinos (2018). *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*. Leiden–Boston: Brill. 596 p.

Sariyannis, Marinos (2019). Ottoman Ibn Khaldunism Revisited: The Pre-Tanzimat Reception of the Muqaddima, from Kınalızade to Şanizade. *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire (Halcyon Days in Crete IX)*. Pp. 251–286.

Sourdel D. Khalifa (1997). (i) The History of the Institution of the Caliphate. *EI NE*. Vol. 4. (1997). Pp. 945–946.

Al-Tabari (n. d.). *Tarikh al-Tabari* [The History of the Prophets and Kings], 5 Vols. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya. 680 p.

Togan, Zeki Velidi (1975). The Concept of Critical Historiography in the Islamic World of the Middle Ages. *Islamic Studies* (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad), Vol. 14. No. 3 (Autumn 1975). Pp. 175–184.

Togan, Zeki Velidi (1954). Ortaçağ Islâm Âleminde Tenkidi Tarih Telâkkisi [The Concept of Critical Historiography in the Islamic World of the Middle Ages]. *Islâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. Cilt – Vol. I, Cüz – Part 1–4 (1953). İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi. Pp. 43–49.

Togan, A. Zeki Velidî (1981). *Tarihte usul* [Method in History]. İstanbul: Enderun Kitabevi. 350 p.

Treiger A. (2008). *The Science of Divine Disclosure: Gazali’s Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings*. Thesis. Yale University. 384 p.

ON PRECONDITIONS FOR IBN KHALDUN'S PHILOSOPHY OF HISTORY

Abstract. This article is devoted to the study of the preconditions for Ibn Khaldun's philosophy of history. It is argued that his theory of history was both a result of his own intellectual development and previous theories. The author states that Ibn Khaldun was influenced by ancient thought, political culture of Western Asia and Islamic intellectual tradition. The first was Ancient Greek philosophy and medicine that he inherited from the great physicians and philosophers like Aristotle, Hippocrates and Galen. The second was cultural and political legacy of Sassanid Persia. The third prerequisite for formation of Ibn Khaldun's theory of history was the adoption of the achievements of his predecessors, Islamic scientists, theologians and philosophers who had contributed to the rational critique of history.

Keywords: Ibn Khaldun, ancient thought, political culture, Pre-Islamic Persia, Islamic intellectual tradition.

Ilshat R. NASYROV,

D. Sci. (Philos.), leading research fellow, Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
(bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).
E-mail: ilshatn60@mail.ru



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-2-77-81



Р. В. Псху

Российский университет дружбы народов, г. Москва

О КИТАБ ПАТАНДЖАЛИ АЛ-БИРУНИ

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ К ПЕРЕВОДУ¹

ПСХУ Рузана Владимировна —

д-р филос. наук, доц., проф. каф. истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Центра исследования философии и культуры Индии

«Пурушоттама». Российский университет дружбы народов

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

E-mail: r.pskhu@mail.ru

Аннотация. Взаимодействие различных религиозных и философских традиций на эпистемологическом, сотериологическом и онтологическом уровнях является одной из наиболее интересных тем современной культуры. В настоящей статье рассматривается пример такого взаимодействия в период Средневековья. Она представляет собой краткое введение к первому русскому переводу некоторых фрагментов арабского текста *Китаб Патанджали ал-Хинди* Абу Рейхана Мухаммада ибн Ахмада ал-Бируни. При этом нужно отметить, что в плане заявленной темы текст Бируни сегодня актуален более, чем когда-либо, поскольку демонстрирует осуществимость одного из самых проблемных типов взаимодействия — традиций исламской и индуистской.

Ключевые слова: Бируни, ислам, индуизм, йога, *Йога-сутра* Патанджали, *Китаб Патанджали ал-Хинди*.

Для цитирования: Псху Р. В. О *Китаб Патанджали* ал-Бируни: вступительная статья к переводу // *Ислам в современном мире*. 2021; 2: 77–81;

¹ Статья подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075–15–2021–603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-2-77-81

Статья поступила в редакцию: 24.03.2021

Статья принята к публикации: 15.05.2021

Имя Абу Рейхана Мухаммада ибн Ахмада ал-Бируни (973–1048) известно практически так же хорошо, как и имя Ибн Сины, другого выдающегося мыслителя исламской культуры, с которым, кстати, у первого были идейные разногласия¹. Основной работой Бируни, знакомой широкому читателю, до настоящего времени остается его знаменитая «Индия», которую можно рассматривать как уникальный памятник истории и культуры средневековой Индии. Другое его произведение — *Китаб Патанджали ал-Хинди* («Книга индийца Патанджали») — известно гораздо меньше, но, на наш взгляд, представляет больший интерес и значимость, поскольку являет собой арабский парафраз санскритского текста *Йога-сутр* Патанджали наряду с комментарием (вероятно, Вьясы) на него. Этот текст ал-Бируни обычно датируется первой четвертью XI столетия и, как отмечают исследователи, демонстрирует глубокое понимание сутр².

История исследования арабского манускрипта «Книги Патанджали» довольно незамысловата. Следует отметить, что имеется всего один-единственный арабский манускрипт этой работы, который впервые был обнаружен Л. Массиньоном спустя 900 лет после ее написания Бируни³. Позднее, в 1956 году, текст был издан Х. Риттером с предисловием на немецком языке⁴. Одной из программных (и первых) статей, посвященных этому произведению, является статья Франца Розенталя «О некоторых эпистемологических и методологических предпосылках ал-Бируни»⁵, в которой автор говорит об определяющем влиянии йогического учения Патанджали на эпистемологию ал-Бируни.

Часто при описании этого памятника можно встретить утверждение, что *Китаб Патанджали* ал-Бируни — это арабский перевод санскритского текста *Патанджали*. Это не совсем так. Как пишет сам Бируни

¹ Хотя доподлинно неизвестно, встречались ли они в реальности, до наших дней дошла переписка «Вопросы и ответы», в которой ал-Бируни задает Ибн Сине 10 вопросов относительно перевода аристотелевского текста «О небесах и мире» (*De Caelo et Mundo*) и 8 вопросов относительно философии перипатетизма, представителем которого являлся Ибн Сина.

² Abū Rayhān al-Bīrūnī. *The Yoga Sūtras of Patañjali*. Edited and translated by Mario Kozah. Volume editors Kevin van Bladel and Shawkat M. Toorawa. New York: New York University Press, 2020.

³ Ibid. P. xiv.

⁴ Al-Bīrūnī's Übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali. Edited by Helmut Ritter // *Oriens* 9. 1956. No. 2. Pp. 165–200.

⁵ Rosenthal F. On Some Epistemological and Methodological Presuppositions of al-Bīrūnī // In *Beyrūnī'ye Armağan*, edited by A. Sayılı, 145–67. Ankara: Türk tarih kurumu basimevi, 1974.

в предисловии к своему парафразу, он «пересказал» (*накала*) текст *Патанджали*, используя один из комментариев к нему¹. В целом можно говорить о формальном соответствии парафраза Бируни тексту *Патанджали*: в обоих случаях присутствует деление на четыре части, но на этом сходство заканчивается. Бируни строит свой парафраз в духе Платона, используя диалогическую форму вопросов и ответов, в то время как текст *Патанджали* представляет собой набор сутр (санскр. *нить*), предельно сжатых по смыслу и по форме афористических изречений, удобных для заучивания наизусть, но требующих для своего понимания развернутого комментария. Несмотря на это, уже первые страницы арабского текста *Китаб Патанджали* демонстрируют глубокое понимание Бируни «переводимого» им материала. Человек, хорошо знакомый как с индийской традицией, так и с арабской, довольно быстро сориентируется в том, какое санскритское понятие подразумевается под тем или иным арабским термином. Можно также сразу увидеть стремление Бируни использовать при «переводе» арабскую философскую терминологию, например, в описании ученых-пандитов как мутакаллимов, т. е. теологов. Возможно, тем самым он хотел адаптировать столь чужеродный текст для своих единоверцев, но современным читателем такая адаптация воспринимается весьма специфически. В любом случае Бируни верно и однозначно определил основную цель *Йога-сутр* Патанаджали — помочь адепту достичь освобождения от страдания и тягот жизни, о чем он и пишет в своем прологе, перевод (Р. В. Псху) которого дан ниже. В первой же части «Книги Патанджали», фрагменты которой также даны ниже в переводе (В. Н. Путягиной), излагаются проблема взаимодействия души и тела, способы достижения концентрации ума (санскр. *manas*, араб. *калб*) и описаны три пути йогической аскезы (действие, бесстрастие ума и почитание), которые полностью соответствуют изложенным в «Бхагавадгите» трем путям освобождения: карма-йоге (*karma-yoga*), джняна-йоге (*jñāna-yoga*) и бхакти-йоге (*bhakti-yoga*).

Взаимодействие различных религиозно-философских традиций в эпистемологическом, сотериологическом и онтологическом срезах — одна из самых интересных тем современной культуры. И в этом смысле текст Бируни сегодня как никогда актуален, ибо демонстрирует успешную реализуемость одного из самых проблематичных типов взаимодействия — исламской традиции и индуистской².

¹ Вероятнее всего, использовался комментарий (*бхашья*) Вясы (IV–V вв. н. э.) на *Йога-сутры* Патанджали.

² В продолжение этой темы рекомендуем обратиться к статье Кадзуо Сакаки о взаимодействии його-тантрической и исламской традиций. См.: *Kazuyo Sakaki. Yogico-tantric Traditions in the Hawd al-Hayat // Journal of the Japanese Association for South Asian Studies. 2005. No.17. Pp. 135–156.*

Литература

Abū Rayḥān al-Bīrūnī. The Yoga Sutras of Patañjali. Edited and translated by Mario Kozah. Volume editors Kevin van Bladel and Shawkat M. Toorawa. New York: New York University Press. 2020. Xxix + 127 p.

Ritter H. Al-Bīrūnī's Übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali // *Oriens* 9, no. 2. 1956. Pp. 165–200.

Rosenthal F. (1974). On Some Epistemological and Methodological Pre-suppositions of al-Bīrūnī. In: Sayili A. (Ed.). *Beyruni'ye Armağan*. Ankara: Türk tarih kurumu basimevi. Pp. 145–167.

Kazuyo Sakaki. Yogico-tantric Traditions in the Hawd al-Hayat // *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies*, 17, 2005. Pp. 135–156.

References

'Abū Rayḥān al-Bīrūnī (2020). *The Yoga Sutras of Patañjali*. Edited and translated by Mario Kozah. Volume editors Kevin van Bladel and Shawkat M. Toorawa. New York: New York University Press. Xxix+ 127 p.

Ritter H. (1956). Al- Bīrūnī's Übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali. *Oriens*. 1956. Vol. 9. No. 2. Pp. 165–200.

Rosenthal F. (1974). On Some Epistemological and Methodological Pre-suppositions of al-Bīrūnī. In: Sayili A. (Ed.). *Beyruni'ye Armağan*. Ankara: Türk tarih kurumu basimevi. Pp. 145–167.

Kazuyo Sakaki (2005). Yogico-Tantric Traditions in the Hawd al-Hayat. *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies*. 2005. Vol. 17. Pp. 135–156.

ON *KITAB PATANJALI* BY AL-BIRUNI INTRODUCTORY ARTICLE TO THE TRANSLATION

Abstract. The interaction of various religious and philosophical traditions in the epistemological, soteriological and ontological levels is one of the most interesting topics of the modern culture. And in this sense, the text of Bīrūnī is more relevant today than ever, because it demonstrates the feasibility of one of the most problematic types of interaction — the Islamic tradition and the Hindu tradition. The paper deals with the sample of such an interaction in the period of the Middle Ages. The paper represents a brief introduction to the first Russian translation of some fragments of the Arabic text “Kitāb Bātanjali al-Hindī” by Abū Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī.

Key-words: Bīrūnī, Islam, Hinduism, Yoga, Yoga-sutra, Patañjali, Kitāb Bātanjali al-Hindī.

Ruzana V. PSKHU,

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







Абу Рейхан ал-Бируни

КНИГА ПАТАНДЖАЛИ¹ [ПРОЛОГ]

Книга индийца Патанджали об освобождении от тягостей (*ал-халас мин ал-'аскал*) была переведена (*накала*)² на арабский язык Абу Рейханом Мухаммадом ибн Ахмадом ал-Бируни.

У людей в мире много различных забот и интересов, и весь мир регулируется этим разнообразием. Моим заветным желанием, переполняющим душу, [является желание] приносить знание, когда я [сам уже] пресыщен сладостью учения, и мне видится в этом величайшее для себя счастье. И тот, кто знает положение дел, тот не упрекнет меня в том, что я не продолжаю напряженно трудиться над этим и переносить тягости свободного исследования при переводе с языка Индии ради [блага равным образом и] соратников (*ал-андад*) и соперников (*ал-аддад*); тот же, кто не согласен с этим, посчитает меня глупым невеждой, а мой интерес — несчастьем. Но у каждого человека есть некое свое намерение и мотив, и он противится тому, чего его знание лишено, до тех пор пока не достигнет степени, когда он может быть оправдан, и ему не будет вменено [в обязанность] ничего, кроме того, что имело успех для его [осуществления].

¹ Перевод вступительной части подготовлен Р. В. Псху в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075–15–2021–603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии» с издания: *Abū Rayḥān al-Bīrūnī. The Yoga Sūtras of Patañjali*. Edited and translated by Mario Kozah. Volume editors Kevin van Bladel and Shawkat M. Toorawa. New York: New York University Press, 2020.

² Используемый глагол *накала* имеет разные значения. И помимо значения «переводить», он может означать также «пересказывать, передавать, рассказывать». — *Примеч. пер.*

Я переводил с индийского [языка] книги по арифметике и астрономии, пока сейчас не столкнулся с книгами о мудрости (*ал-хикма*), накопленной избранными [индийцами] и являющейся предметом состязания среди [индийских] аскетов на пути к [религиозному] почитанию. Когда эти [книги] были прочитаны мне слово за словом (*харфан харфан*) и я обрел понимание того, что в них [содержится], моя совесть побудила меня поделиться ими с теми, кто желает с ними ознакомиться, ибо скупость на то, что содержит знания, — самый безобразный тип непросвещенности и преступления. Ведь чернота [чернил] на белизне [бумаги] не лишена новой пользы, знание которой ведет к обретению некоего добра либо уклонению от некоторого вреда.

Предисловие, из которого известно о специфике (*хал*) народа и содержании (*хал*)¹ Книги

Вероучение [религиозных] высказываний этого народа затрагивает проблемы переселения душ (*танасух*) и несчастья воплощения (*хулул*), а также единения и рождения не по принципу продолжения рода, а посему, если услышишь ты их высказывания, то от них почувствуется аромат, состоящий из вероучительных доктрин древних греков, христианских сект и суфийских имамов. И все они как один придерживаются воззрения, что души в мире связаны (*марбута*) и посредством мирских привязанностей пойманы в сети (*би'ала'уких муштабака*), [и что] из них достигают вечной жизни (*ал-бака' ад-да'им*) только те, кто достиг конечной цели в своем усилии [ее достичь]. Если же они не достигают ее (конечной цели. — *Р. П.*), то остаются в мире и колеблются в мире вещей между добром и злом до тех пор, пока не исправятся и не очистятся, и тогда наступит освобождение².

Их книги составлены в [определенных поэтических] размерах, тексты этих [книг] прокомментированы, что затрудняет весь перевод, поскольку [внимание этих] комментаторов занято грамматикой, этимологией и всем тем, что полезно только тем, кто хорошо владеет их литературной лексикой, но не обыденной [речью]. Именно поэтому я был вынужден при переводе смешать [исходный] текст с отдельными

¹ В этом предложении дважды используется слово *хал*, которое обычно переводится как «состояние» или «положение». Но в данном случае, исходя из контекста, мы используем другие (и разные) его значения, стремясь сделать перевод более точным. — *Примеч. пер.*

² В английском переводе эта фраза понята несколько иначе: «Souls that do not reach this ultimate goal remain in the world and are reincarnated in entities, either good or evil, until they are refined and purified, bringing about liberation». *Abū Rayḥān al-Bīrūnī. The Yoga Sūtras of Patañjali*. Edited and translated by Mario Kozah. Volume editors Kevin van Bladel and Shawkat M. Toorawa. New York: New York University Press. 2020. P. 5.

комментариями [на него] и построить речь в форме вопросов и ответов, и выбросить то, что связано с грамматикой и языком. И это — извинение, которое я приношу, за разницу в объеме этой Книги [, представленной] на двух языках, при их (т. е. оригинала и перевода. — *Р.П.*) сравнении, дабы кто-нибудь не подумал, что это по причине повреждения [передачи] смысла, но удостоверился, что это [сокращение объема] по причине пересмотра [текста]. И да дарует Аллах по своей милости благо [всему этому].

Начало Книги Патанджали, состоящей из [исходного] текста и комментария на него

Я падаю ниц перед Тем, выше Кого нет ничего, и прославляю Того, Кто является началом и исходом всех вещей [в мире], Всезнающего! Затем со смиренной душой и чистыми намерениями я восхваляю мир ангелов и духовных существ, [находящийся] ниже Его, и прошу их о помощи в том, о чем я хочу кратко рассказать в [духе] религиозного учения Хираньягарбхи¹.

Предшествующие [мыслители] много говорили о вещах, посредством которых обретаются четыре [желанные] цели: религия (*дин*) и образ жизни (*сир*а), богатство (*мал*) и благоденствие (*ни'ма*), далее удовлетворение жизненных потребностей (*'айш*) и наслаждение (*лазза*), затем освобождение (*халас*) и вечное пребывание (*ад-дайму*ма), так что они почти не оставили последующим [мыслителям] темы для обсуждения. Мое же повествование обладает преимуществом — оно разрешает сомнения, которые содержатся в их [текстах], и ограничивается теми средствами, которые ведут к совершенству души в освобождении от этих уз и достижению вечного блаженства (*ас-с'ада ал-'аб*адийа). Поэтому я говорю: воистину, те вещи, которые скрыты от восприятия (*ал-'идрак*), не характеризуются этим свойством, за исключением [следующих] случаев: маленький размер сущности, как [, например,] частицы, которые не ощущаются по причине их малости; [далее] отдаленность [предмета], поскольку расстояние препятствует восприятию, если протяженность превышает его границу; непроницаемая преграда, как [, например,] стена, препятствующая восприятию объекта [, находящегося] за ней, или, к примеру, кости, покрытые мясом и кожей, или слизь, которая [находится] внутри тела — [все] они не воспринимаются по причине преград [, существующих] между ними и нами; исключенность

¹ Хираньягарбха (санскр. *hiranyagarbha* — золотой зародыш) — одна из главных космогонических концепций в индуизме, берущая свое начало в ранневедийской мифологии.

[объектов] из настоящего бытия, либо потому, что они существовали ранее, как [, например,] прошлые века и исчезнувшие [с лица земли] племена, либо потому, что они будут существовать впоследствии как вещи, ожидаемые в повторяемом [будущем] времени; отклонение от путей [духовного] знания (*ал-ма'риф*а), посредством которого осуществляется полное постижение, например, состояния пещеры на [основе] голосов, а затем исследование положения скрытых [вещей] из нее. Известно, что полнота убежденности достигается только через непосредственное видение [собственными глазами], но в случае скрытых [вещей] это невозможно, поскольку то, что сокрыто [от непосредственного восприятия], доказывается свидетельством (*аш-шахид*), а то, к чему пришли с помощью доказательств, несравнимо со знанием [, обретенным] через непосредственное видение [собственными глазами]. Логическое доказательство (*ал-бурхан*) устраняет сомнения равным образом, как и непосредственное видение [собственными глазами]. Пока же длится [иллюзорное] подобие [одного другому], душа пребывает в замешательстве. По причине растерянности она не может заняться освобождением от этих пут и [достичь] спасения от скорбей и привязанностей, [обретая вечное] пребывание там, где нет ни смерти, ни рождения.

Самая главная цель теологов (*ал-мутакаллимина*) [, изложенная] в их книгах, [заключается] либо в изобретении учения, которое индивидуально реализуется [адептами], либо в правильном руководстве [по достижению] цели, к которой они [сами] влекутся. Цели же определяются посредством знаний. Само же знание делится на две части: его высшая [часть] ведет к освобождению, поскольку оно [означает] достижение чистого блага (*ал-хайр ал-махд*), [в то время как] его низшая [часть] относится к искомым [вещам], стоящим ниже его уровнем. Я приложу [большие] усилия, чтобы у слушателя моя речь обрела прочное положение непосредственного видения [собственными глазами] перед доказательствами, которые выдвинуты предшественниками в отношении этого скрытого [от глаз] предмета.

Часть первая¹

1.1. Аскет, странствующий по пустыням и чащам, спросил Патанджали:

¹ Перевод фрагментов Первой части с арабского языка подготовлен В. Н. Пуцягиной в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075–15–2021–603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии» — с издания: *Abū Rayhān al-Bīrūnī. The Yoga Sūtras of Patañjali*. Edited and translated by Mario Kozah. Volume editors Kevin van Bladel and Shawkat M. Toorawa. New York: New York University Press, 2020.

— Я изучил книги древних и их размышления о том, что находится за пределами чувственного восприятия. И увидел, что они опираются на слабые и сомнительные доводы и не используют доказательства, подобные видению воочию, которые обеспечивают твердую уверенность и указывают путь к освобождению от оков. Мог бы ты продемонстрировать мне доказательства искомого так, чтобы знания мои были избавлены от сомнения и недоверия?

1.2. Патанджали ответил:

— [...] Итак ты спрашивал, так слушай. Исследуемое тобой — это практика. У нее есть первопричина, следствие, результат и деятель. Необходимо, чтобы ты досконально изучил каждую составляющую, проанализировал различные суждения и критически разобрал существующие мнения о ней. Одна часть практики подобна действию, а вторая — отказу от действия. Если ты усвоишь это положение, ты найдешь знание внутри него. [...]

2.1. Вопрос:

— Каково будет состояние человека, который овладеет силами души и не допустит их рассеивания?

2.2. Ответ:

— Он не будет полностью скован, так как порвал мнимые связи между ним и всем остальным и перестал цепляться за внешние объекты. И он не будет готов к освобождению, так как его душа будет [связана] с телом.

3.1. Вопрос:

— А каково будет его состояние, если он не будет находиться ни в одном из двух упомянутых состояний?

3.2. Ответ:

— Он будет таким, какой он в действительности есть по своей сущности.

4.1. Вопрос:

— Этот ответ недостаточен для разъяснения. Скажи мне, увеличивается ли в нем что-либо или уменьшается при этом подобно тому, как кожа растягивается на дожде и сжимается на солнце, и будет ли он поэтому тленным и преходящим при прохождении изменяющих его состояний. Или он не изменится, подобно воздуху, и будет застывшим и бесчувственным. Оба взгляда противоречат общепринятым убеждениям, в соответствии с которыми душа является живой нетленной и вечной.

4.2. [...]

5.1. Вопрос:

— Сколько всего сил, исходящих из души?

5.2. Ответ:

— Сил пять. Первая — это познание. Оно происходит тремя способами: либо при помощи пяти чувств; либо через умозаключение, сделанное

на основе чувственно воспринимаемого, как дым указывает на огонь, скрытый от нашего зрения стеной; либо через слушание общепризнанного, как наше знание о том, что город Каннаудж расположен на берегу реки Ганг. Это знание получено опытным путём и поэтому равноценно знанию, приобретенному посредством зрения.

5.3. Вторая — это воображение, через которое что-либо познается в противоположность его истинной природе: как лучи солнца, преломляясь на поверхности особым способом, представляются жаждущему водой.

5.4. Третья — мнение, за которым нет ничего истинного. Употребляются выражения, которые у всех на устах, но у которых нет никакого смысла и которые никто не опровергает по причине их распространенности, например, словосочетание «жизнь духа».

5.5. Четвёртая — представление. Знание человека, за которым нет в реальности никакой истины.

5.6. Пятая — память. Удержание познанного познающим даже в отсутствие объекта познания.

6.1. Вопрос:

— Как можно обуздать душу и освободить её силы от внешнего.

6.2. Ответ:

— Существуют два пути. Один из них практический, это — постоянное повторение. Если человек задействует одну из душевных сил внутри души и будет усердно удерживать ее от неповиновения, упорно и настойчиво направлять ее к исправлению, но все это будет непостоянно, тогда возможно отступление в один из периодов беспечности и возвращение души к тому, что ей делать не следует. Но непрерывная связь и усердие и, как следствие, растущее влияние и подготовка в конце концов укоренит в этой практике определенную силу души и отстранит ее от того, что было ей присуще до этой практики.

6.3. Второй путь — рациональный, мысленный аскетизм (бесстрастие. — *В. П.*). Это созерцание последствий при помощи глаза разума¹ и видение тленности существующего. И нет ничего хуже, чем гибель и разложение. Если человек постигает зло и порочность всех вещей, то этот путь ведет его разум к отстранению от всех земных и последующих стремлений и очищению его ума для поиска освобождения от них; и отпадают все заботы и тревоги.

[...]

¹ Вероятнее всего, имеется в виду манас. — *Примеч. пер.*

*ИСЛАМ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*





26.00.01 Теология

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-2-91-118



Д. В. Мухетдинов

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

ИСТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РАЗВИТИЯ ТРАДИЦИИ ПЕРЕВОДА КОРАНА НА ФРАНЦУЗСКИЙ ЯЗЫК: В ПОИСКЕ СИНТЕЗА ЭСТЕТИКИ И НАУКИ

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

канд. полит. наук, д-р теологии, ректор.

Московский исламский институт

(109382, г. Москва, пр. Кирова, 12);

проф. каф. арабской филологии СПбГУ,

директор Центра исламских исследований СПбГУ.

Санкт-Петербургский государственный университет

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

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. В данной статье рассматривается история традиции перевода Корана на французский язык. Эта традиция является одной из старейших и влиятельнейших, поскольку она в значительной степени послужила опорой для развития множества других традиций переводов Корана, в первую очередь — на многие европейские языки (в том числе русский), но отнюдь не только на них. В настоящей работе предпринята попытка рассмотрения истории традиции перевода Корана на французский язык в контексте поиска баланса между эстетическими характеристиками текста перевода и его научной адекватностью. Также особое внимание было уделено рассмотрению переводов Корана на французский язык, которые были выполнены самими мусульманами-франкофонами: как во Франции, так и за ее пределами.

Ключевые слова: история перевода Корана, перевод Корана на французский язык, история французской словесности, межкультурная коммуникация, межрелигиозный диалог.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Исторический анализ развития традиции перевода Корана на французский язык: в поиске синтеза эстетики и науки // Ислам в современном мире. 2021; 2: 91–118;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-17-2-91-118

Статья поступила в редакцию: 21.03.2021

Статья принята к публикации: 27.05.2021

Введение

Настоящее исследование посвящено изучению истории развития традиции перевода Корана на французский язык в период начиная с середины XVII в. и вплоть до начала XXI столетия. Французская традиция переводов Корана особенно примечательна тем, что в ее рамках зародились и развивались основания светского подхода к европейскому переводу Корана, который, в свою очередь, может быть подразделен на две части, их можно условно назвать *литературной* и *научной*. В недавнем исследовании, посвященном исследованию истории традиции перевода Корана на латинский язык в XII–XVII вв., нами было показано, что латинская традиция переводов на протяжении своего существования была фундирована двумя ведущими компонентами — полемическим и научным. К началу XVIII в., после выхода в свет труда Л. Мараччи (1698 г.), полемический компонент в своем классическом виде в значительной степени исчерпал себя, тогда как компонент научный получил прочное основание для своего дальнейшего развития¹. Однако это развитие в дальнейшем осуществлялось уже в рамках традиций переводов Корана на вернакулярные европейские языки: первоначально французский, английский и немецкий, а в последствии — и многие другие. При этом три вышеназванные традиции, а также латинская традиция служили образцом как друг для друга (в те или иные периоды названные «вернакулярные» традиции могли выступать как в качестве доноров, так и акцепторов), а также ориентиром для позднейших или же надолго прервавшихся традиций. Примером традиций первой группы может послужить традиция перевода на русский язык, а второй — традиции переводов на итальянский и испанский языки².

¹ См. подробнее: 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 См. тематическое исследование: 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. Т. 17. № 1. С. 27–58.

Итак, в середине XVII в. существовали и использовались переводы Корана на латынь¹, а также живые европейские языки, такие как испанский², итальянский³, немецкий⁴, голландский⁵, письменные славянские идиомы Великого княжества Литовского⁶ и иврит⁷. Однако данные переводы были выполнены либо в рамках полемическо-исследовательской парадигмы, задаваемой латинскими переводами Корана, либо же самими европейскими мусульманами (имеются в виду переводы испанских мусульман и татарской общины, жившей на территории Великого княжества Литовского, а затем — Речи Посполитой и Царства Русского).

Сравнительно поздно зародившаяся французская традиция перевода выработала другой важнейший компонент переводческой парадигмы — особое внимание к *эстетическим характеристикам* оригинального текста и, соответственно, перевода. Такое революционное нововведение позволило полностью переопределить европейскую (христианскую) парадигму перевода Корана: устаревающий полемический подход более не мог выступать убедительным основанием переводческой стратегии, тогда как научный метод перевода еще не мог раскрыться полностью: отчасти из-за собственной неразвитости в этот период и отчасти из-за все еще ощутимого давления полемических соображений. При этом декларативная полемичность с XVIII в. начала недвусмысленным образом тормозить развитие научного изучения Корана (до этого она, как это часто бывает, способствовала научному изучению, о чем, в частности, недвусмысленно свидетельствует фундаментальный труд Л. Мараччи (1612–1700)). *Литературный* подход стал тем переходным звеном, который наполнил образующийся мировоззренческий вакуум перспективным, прогрессивным

¹ Мухетдинов Д. В. Трансформация парадигмы перевода Корана на латинский язык: между полемикой и наукой. С. 27–50.

² Мухетдинов Д. В. История традиции перевода Корана на испанский язык в XV–XX вв. в контексте процесса становления мультирелигиозной испанской идентичности. С. 27–58.

³ Самый ранний из итальянских переводов датируется серединой XV века.

См. фундаментальное исследование памятника: *Formisano L.* La più antica (?) traduzione italiana del Corano e il *Liber Habentomi* di Ibn Tūmart in una compilazione di viaggi del primo Cinquecento // *Critica del testo*. 2004. № 7. Pp. 651–696. Текст перевода: *Ibid.* Pp. 669–696.

Наиболее известный из ранних переводов Корана на итальянский язык был выполнен с латинского перевода Роберта Кеттонского и издан в 1547 году. См.: *Arrivabene A.* L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue. Tradotto nuouamente dall'arabo in lingua italiana. Roma, 1547.

⁴ См. первый перевод Корана на немецкий язык, выполненный С. Швайгером с итальянского издания А. Арривабене и изданный в 1616 году: *Schweigger S.* Alcoranus Mahometicus, Das ist: der Türcken Alcoran, Religion vnd Aberglauben... Nürnberg: Halbmayr, 1616.

⁵ В 1641 г. в Гамбурге вышел анонимный перевод Корана на голландский язык, выполненный с немецкого перевода С. Швайгера.

⁶ Тафсир Татар Великого княжества Литовского. Теория и практика исследования. Wydanie I. Toruń, 2015.

⁷ *Lazarus-Yafeh H.* A seventeenth-century Hebrew translation of the Qur'an // *Scripta Mediterranea*. 1998–99. No. 19–20. Pp. 199–211.

содержанием. В результате проявления особого внимания к эстетике коранического текста и идейного исчерпания полемического подхода стало возможным утверждение научной парадигмы перевода. В современном светском (научно-литературном) подходе к переводу Корана эстетический и научный компоненты идут бок о бок, не исключая, а наоборот, поддерживая друг друга, хотя тот или иной переводчик часто может делать больший акцент на одной из двух составляющих; это прежде всего зависит от специфики конкретного издания.

Переводы А. дю Рье (1647 г.) и Кл.-Э. Савари (1783 г.) — от полемики к эстетике

Родоначальником литературного перевода Корана на языки европейских народов стал французский дипломат, востоковед и переводчик Андре дю Рье (1580–1600 (или 1672)). В 1647 г. он издал перевод Корана на французский язык с арабского оригинала под заглавием «*L'Alcoran de Mahomet*» — «Коран Магомета»¹. А. дю Рье много лет служил французским дипломатом в Александрии и Константинополе. Помимо первого перевода Корана на французский язык, он издал первую в своем роде грамматику турецкого языка, а также перевел на французский язык с персидского классическое произведение персидской поэзии — «Гулистан» Саади, введя, таким образом, классическую персидскую поэзию в европейский культурный горизонт².

Новый в своем роде перевод Корана был частью замысла А. дю Рье и его покровителя, также дипломата и востоковеда Франсуа Савари де Брева. Их замысел заключался в популяризации классической литературы исламского мира в Европе. В отличие от доминировавшего на протяжении веков в Европе подхода к Корану как к источнику «враждебной идеологии», подход французских издателей был совершенно иным — Коран рассматривался в качестве одного из величайших образцов изящной словесности³, с которым должны познакомиться не одни только ученые и политики, но и самая широкая читающая публика⁴.

Перевод А. дю Рье был посвящен канцлеру Пьеру Сегье, который отстоял возможность публикации перевода Корана перед «*Conseil de*

¹ L'Alcoran de Mahomet, traduit d'arabe en français par le sieur Du Ryer. Paris: A. de Sommerville, 1647.

² Hamilton A. The Quran in early modern Europe // Schaeps J. et al., (eds.) Oostersche weelde: De Oriënt in westerse kunst en cultuur. Met een keuze uit de verzamelingen van de Leidse Universiteitsbibliotheek. Leiden: Primavera Pers, 2005. P. 135.

³ Ibid. P. 136.

⁴ Hamilton A. L'Alcoran de Mahomet, 'The Alcoran of Mahomet' // Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 9. Western and Southern Europe (1600–1700). Leiden, Boston: Brill, 2017. P. 457.

Conscience» («Советом Совести») — советом по религиозной цензуре, председателем которого являлась королева Франции Анна Австрийская. Против публикации перевода активно возражал руководитель французского миссионерского движения Винсен де Поль, однако в ходе дискуссии его возражения были отклонены¹. С другой стороны, эти препятствия заметно отразились на содержании издания. Как будет показано далее, в качестве компромиссного шага в него были включены полемические и враждебные антиисламские замечания².

В посвятельном письме, предворяющем основной текст издания, А. дю Рье особо подчеркивает центральное место Корана в повседневной жизни и законодательстве мусульман, которых автор называет турками. В связи с этим он призывает использовать сведения, почерпнутые из этого издания, не только для установления деловых отношений с мусульманами, но и для миссионерской деятельности католической церкви в странах Востока.

После посвятельного письма следует обращение А. дю Рье к читателю. В письме содержится краткое представление текста Корана, говоря прежде всего о том, что слово «Коран» имеет двоякий смысл: *ал-кур'ан* как собрание заповедей и *ал-фурк'ан* как различие между добром и злом. Далее он говорит о том, что в Коране отсутствует какая-либо логика последовательности его частей, а также о том, что, стремясь «распутать эту невнятицу», интерпретаторы предложили множество толкований, «таких же нелепых, как и сам текст». По словам переводчика, читатель будет поражен, каким абсурдом заражены сердца и умы людей, населяющих половину мира. Кроме того А. дю Рье сообщает о том, что арабские буквы, с которых начинаются суры, согласно многим толкователям составляют имя Бога (что показывается в тексте перевода)³.

Далее следует еще один вводный текст, озаглавленный «*Sommaire de la religion des Turcs*» («Краткое изложение [основ] религии турок»). В нем представлено довольно детальное изложение мусульманского вероучения и обычаев. Среди прочего автор отмечает, что мусульмане придерживаются единобожия, веры в Последнюю жизнь и миссию Пророка; сообщается и о важнейших мусульманских обычаях и религиозных нормах (молитвах, постах, омовениях, паломничестве, многоженстве и разводе, а также о призывах на молитву). Также А. дю Рье сообщает о мистических практиках в исламе (о дервишах и местах их пребывания)⁴.

¹ Hamilton A. L'Alcoran de Mahomet, 'The Alcoran of Mahomet'.

² Hamilton A. The Quran in early modern Europe. P. 136.

³ Du Ryer A. Au Lecteur // L'Alcoran de Mahomet, traduité d'arabe en français par le sieur Du Ryer. Paris: A. de Sommaville, 1647.

⁴ Du Ryer A. Sommaire de la Religion des Turcs // L'Alcoran de Mahomet, traduité d'arabe en français par le sieur Du Ryer. Paris: A. de Sommaville, 1647.

Как и другие вводные тексты, «Краткое изложение» обеспечило саму возможность издания перевода Корана, поэтому они в значительной степени тенденциозны, а также содержат массу неточностей. Многие из неточностей объясняются тем, что автор, который хотя и был знатоком культуры ислама, в целях популяризации своего труда использовал христианские термины для описания мусульманских практик. К примеру, в работе говорится о том, что обрезание является «единственным мусульманским таинством»¹. Иными словами, сочинения, предваряющие перевод, являются, по сути, не чем иным, как данью религиозной цензуре. На текст самого перевода вся совокупность «обязательных» полемических соображений не оказала сколько-нибудь ощутимого воздействия.

Текст перевода выполнен в прозе; его объем составляет 648 страниц. В переводе не обозначены ни номера сур, ни номера аятов. Под заголовком суры, а иногда и на полях текста, помещены комментарии, ссылающиеся на классические *тафсиры*, среди них — *Тафсир ал-Джалāлайн* Джалāла ад-дйна ал-Махалли и Джалала ад-дйна ас-Суйўти, *ат-Тафсир ал-кабир* ар-Рāзи и *Анвār ат-танзил ва асрār ат-та'вил* ал-Байдāви. В большинстве случаев именно эти источники лежат в основе переводческих решений А. дю Рье.

В первую очередь перевод А. дю Рье заслуживает внимания как минимум потому, что он является *первым полным напечатанным переводом Корана на живой европейский язык, выполненный с арабского оригинала*.

Однако его примечательность заключается отнюдь не только в этом. Задачей переводчика было создание текста, который являлся бы образцом изящного произведения на французском языке и который бы отвечал требованиям недавно учрежденной «*Académie Française*» («Французской академии»). Поэтому, хотя перевод и не содержит *намеренных* тенденциозных трактовок и искажений, он далеко не всегда близок к тексту и зачастую отступает от строгого следования оригиналу в пользу элегантности слога.

Поэтому неудивительно, что А. дю Рье исправлял или вовсе пропускал те места в тексте, которые были затруднительны для его понимания или же которые не представлялось возможным изящно отобразить на французском языке². Кроме того, иногда автор все же использовал неверные, но уже устоявшиеся варианты перевода, в основе которых лежала антиисламская полемика³.

Несмотря на то, что А. дю Рье отказался от предшествующей традиции перевода Корана и стал изобретателем его художественного

¹ Du Ryer A. Sommaire de la Religion des Turks.

² Hamilton A. The Quran in early modern Europe. P. 135.

³ Ibid.

перевода, он также сделал важный шаг и в сторону развития научного перевода Корана. Так, А. дю Рье был первым европейским переводчиком Корана, который *открыто* прибегал к мусульманской традиции *тафсиров*, а также *конкретно указывал*, каким именно *тафсиrom* он пользовался в том или ином случае¹. Это является важным шагом в научном изучении Корана в Европе, поскольку предшественники А. дю Рье, начиная с Р. Кеттонского, хотя и регулярно обращались к классическим *тафсирам*, однако они едва ли могли напрямую ссылаться на них².

Использование качественных источников позволило французскому ученому исправить типичные европейские ошибки перевода коранических терминов. Так, слово «ал-джинн», встречающееся, помимо прочего, в заглавии суры 72, следует переводить как «духи» («*èsprits*»), а не как дьяволы/демоны («*démons*»)³. Еще одним ярким примером является перевод слова *salām* (К. 33: 56), которое может быть переведено не только как «молиться», но и как «благословлять». Так, в более ранних (и даже в позднейших!) европейских переводах это слово переводилось как «молиться», то есть смысл айата

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ۗ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

(К. 33: 56)

передавался не как «...Аллах и Его ангелы благословили Пророка...», а как «Аллах и Его ангелы молились за Пророка». Однако А. дю Рье смог верно передать смысл айата, обратившись к «*Тафсир ал-Джалāлайн*»⁴.

Поначалу ученая публика встретила работу А. дю Рье в штыки. Одной из главной претензий было использование не латинского, а французского языка, что снижало «престиж» издания. Кроме того, впоследствии многочисленными исследователями и переводчиками отмечался низкий уровень филологической надежности перевода. Тем не менее перевод А. дю Рье снискал огромную популярность, многократно издавался и переводился на другие языки.

¹ Отметим, что некоторые рукописи *тафсиров*, принадлежавших французскому ученому, до сих пор хранятся в Национальной библиотеке в Париже. Среди них — «*Тафсир ал-Джалāлайн*» египетских ученых Джалал ад-дина ал-Махалли и Джалал ад-дина ас-Суйути (инвентарное обозначение рукописи *Arabe 625*), *Ам-Танвир фи т-тафсир* ар-Раби и ат-Туниси (инвентарное обозначение рукописи *Arabe 614*) — сокращенная версия *Ам-Тафсир ал-кабир* Фахра ад-дина ар-Рāзй. Кроме того, А. дю Рье ссылается на *Анвār ат-танзил ва асрār ат-та'вил* Аб-Байдāви.

² Hamilton A. L'Alcoran de Mahomet, "The Alcoran of Mahomet". P. 459.

³ Du Ryer A. L'Alcoran de Mahomet, Tradlaté d'Arabe en François. Par le Sieur Du Ryer, Sieur de la Garde Malezair, Paris: Antoine de Sommaville, 1647. P. 95.

⁴ Ibid. P. 100.

Издание А. дю Рье — это первый европейский перевод Корана, выполненный для широкой немусульманской аудитории, но при этом с опорой на мусульманскую традицию толкования Корана. В основании переводческой парадигмы А. дю Рье лежало сочетание *эстетической* и *исследовательской* компонент, тогда как «полемика», столь значимая ранее, теперь в значительной степени являлась не более чем защитой от цензуры и не оказала какого бы то ни было значимого влияния на основной текст издания. Перевод Корана А. дю Рье стал одной из самых успешных и влиятельных научных работ своего времени¹. В самой Франции перевод переиздавался дважды; кроме того, в период начиная с середины XVII и до конца XVIII в. он многократно переиздавался и за пределами Франции — в Амстердаме, Антверпене, Лейпциге².

При этом нельзя не упомянуть, что перевод А. дю Рье оказал огромное влияние на традицию переводов Корана на живые европейские языки, в том числе и на русский.

Уже в 1649 г. французский текст Корана был переведен на английский язык и издан под заглавием «*The Al-coran of Mohamet*» («Коран Магомета»)³. Зачастую авторство данного перевода приписывается востоковеду и преподавателю Александру Россу, однако последние исследования свидетельствуют о том, что подлинный автор перевода неизвестен⁴. Данное издание является первым полным переводом Корана на английский язык⁵. Оно содержит те же сопроводительные тексты, что и перевод Корана А. дю Рье — четырехстраничное обращение к читателю «*To the Christian reader*» («К христианскому читателю»), двухстраничное письмо «*Epistle to the Reader*» («Письмо к читателю») и четырехстраничную справку «*Summary of the Religion of the Turks*» («Резюме религии турков»).

В отличие от французского, английское издание открыто и прямо позиционировалось в качестве перевода «вражеской книги», детальное знание которой необходимо для успешного противостояния «туркам»⁶. Помимо прочего, в первом предисловии сообщается о том, что «читатели найдут в тексте много смешного, противоречивого, непристойного и богохульного»⁷.

¹ Hamilton A. The Quran in early modern Europe. P. 136.

² Ibid.

³ The Alcoran of Mahomet. To which is prefixed, the Life of Mahomet, the prophet of the Turks, and author of the Alcoran. With a needful Caveat, or Admonition, for them who desire to know what use may be made of, or if there be danger in reading the Alcoran. London, 1688.

⁴ Burman Th. E. European Qur'an translations. P. 36.

⁵ Bennett Cl. Alexander Ross, Hugh Ross, Thomas Ross // Thomas D., Chesworth J. (eds.) Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 8. Northern and Eastern Europe (1600–1700). Leiden, Boston: Brill, 2016. Pp. 298–299.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. P. 299.

Исследователи отмечают, что перевод Корана, приписываемый А. Россу, уступает французскому переводу А. дю Рье как в элегантности слога, так и в научной строгости¹. Однако это не помешало стать изданию «одной из наиболее популярных книг в Англии XVII века»². Данный перевод Корана переиздавался в 1649, 1688, 1719 годах³. Издание 1719 г. было включено в многотомное издание «*The compleat history of the Turks from their origin in the year 755 to the year 1718*» («Полная история турков от их возникновения в 755 году и до 1718 года»)⁴. Кроме того, данный перевод был издан в 1806 г. в г. Спрингфилде (штат Массачусетс) и стал первым Кораном, изданным на территории США. Одна из копий спрингфилдского издания принадлежала второму президенту и отцу-основателю США Джону Адамсу⁵.

В 1658 г. в свет выходит перевод Корана на голландский язык, в основе которого также лежит перевод А. дю Рье⁶. Автором перевода является знаменитый голландский переводчик Ян Хендрик Глаземакер, известный в первую очередь своими переводами работ Декарта и Спинозы на голландский язык, который также перевел множество классических литературных произведений с латинского, французского, немецкого и итальянского языков. Перевод выполнен в прозе; литературные характеристики текста перевода весьма высоки⁷.

Помимо этого, издание Я. Х. Глаземакера содержит дополнительные сопроводительные материалы, которые отсутствуют в переводе А. дю Рье. Так, текст Корана на голландском языке предваряется жизнеописанием пророка Мухаммада, составленным на основании перевода хроники христианского историка XIII в. Джирджиса ал-Маки́на, который был выполнен голландским исследователем Томасом Эрпениусом (1584–1624); кроме того, в биографическое повествование были включены сведения, заимствованные у более поздних христианских авторов⁸.

Стоит заметить, что если жизнеописание Мухаммада, написанное ал-Маки́ном, по своему содержанию весьма близко к мусульманской историографической традиции, то изложения христианских авторов выполнены совсем в другом тоне. Издание снабжено гравюрами, иллюстрирующими сюжеты из жизни Пророка, содержащиеся именно

¹ Bennett Cl. Alexander Ross, Hugh Ross, Thomas Ross. P. 300.

² Elmarsafy Z. *The Enlightenment Qur'an: the politics of translation and the construction of Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2009. P. 9.

³ Bennett Cl. Alexander Ross, Hugh Ross, Thomas Ross. P. 303.

⁴ Jones D. *A Compleat History of the Turks: From Their Origin in the Year 755, to the Year 1718. Containing the Rise, Growth, and Decay of that Empire*. London: J. Darby, 1719.

⁵ Bennett Cl. Alexander Ross, Hugh Ross, Thomas Ross. P. 300.

⁶ Glazemaker J. H. *Mahomets Alkoran, door de Heer Du Ryer uit d'Arabische in de Fransche taal gestelt; beneffens een tweevoudige beschryving van Mahomets leven; en een verhaal van des zelfs reis ten hemel, gelijk ook zijn samenspraak met de Jood Abdias*, Amsterdam, 1658.

⁷ Burman Th. E. *European Qur'an translations, 1500–1700*. P. 36.

⁸ Hamilton A. *The Quran in early modern Europe*. P. 138.

в христианских источниках и нацеленные на то, чтобы «развенчать» пророческий статус Мухаммада. Автором гравюр является известный голландский художник-гравёр Каспер Люйкен. Перевод Я. Х. Глаземакера неоднократно переиздавался. Известны амстердамские издания 1696 и 1698 гг., роттердамское издание 1698 г. и лейденские издания 1707, 1727 и 1734 годов.

Голландский перевод Корана стал основой для перевода Корана на немецкий язык, вышедшего в 1688 году в Гамбурге в рамках издания под названием «*Thesaurus Exoticorum oder Schatz-Kammer außländischer Raritäten und Geschichten*» («*Thesaurus Exoticorum*, или Кладезь иноземных редкостей и историй») под редакцией немецкого ученого и писателя Эберхарда Вернера Хаппеля. В этом издании собрано множество космографических текстов со всего мира¹. Автором немецкого перевода, включенного в данное издание, является Йоган Ланге.

И, наконец, перевод А. дю Рье стал основой для первых трех переводов Корана на русский язык; первый из них был издан в 1716 г., второй — остался в рукописи, которая может быть датирована первой четвертью XVIII столетия, а третий — издан 1790 года. Наиболее вероятным автором первого перевода является русский дипломат, врач и переводчик П. Постников, а третьего — литератор и переводчик М. Веревкин. Вероятного автора рукописного перевода вплоть до настоящего времени установить не удалось. Подробно традиция переводов Корана на русский язык вскоре будет освящена в планируемом нами тематическом исследовании.

Итак, издание А. дю Рье, положившее столь яркое начало французской традиции перевода Корана, является революционным для своего времени как минимум по трем причинам. Во-первых, *литературный* характер издания. Во-вторых, значительная для своего времени автономия издания от церковной цензуры. В-третьих, открытый и прозрачный научный аппарат, который, впервые в истории европейских коранических переводов, основан на прямых ссылках на классические мусульманские *тафсиры* — событие, которое можно назвать выдающимся с точки зрения истории науки и межрелигиозного диалога.

Как мы видим, А. дю Рье и его единомышленниками были приложены огромные усилия для изменения статуса текста Корана в европейском обществе. Безусловно, в значительной степени им это удалось, поскольку издание данного перевода уже само по себе является знаменательнейшим событием в интеллектуальной и духовной жизни Европы. Кроме того, перевод снискал невиданную популярность за весьма короткий срок, сделав тем самым огромный вклад в исламские и коранические исследования в Европе и становление европейской

¹ Hamilton A. The Quran in early modern Europe. P. 139.

литературы. Но, несмотря на это, общественное сознание проявило значительную меру инертности, что, в частности, выразилось в «привычной» антиисламской настроенности многих переложений перевода А. дю Рье на другие европейские языки. Несмотря на то, что издание А. дю Рье нашло своих многочисленных читателей, потребовалось целое столетие для того, чтобы те революционные перемены, которые отразились в издании А. дю Рье, в некоторой степени закрепились в общественном сознании и получили свое адекватное духовное, интеллектуальное и институциональное выражение.

За выходом перевода А. дю Рье последовало два важнейших перевода Корана на европейский язык, которые полностью изменили европейскую традицию перевода. Речь идет, во-первых, об уже упомянутом латинском переводе Л. Мараччи (издан в 1698 г.), который был снабжен богатейшим комментаторским аппаратом, опиравшимся на доскональное изучение классических тафсиров¹, и английском переводе Дж. Сэйла (1734 г.). Перевод Л. Мараччи не отличается высокими научными качествами, однако он обладает значительным уровнем надежности для своей эпохи, тогда как в значительной степени опиравшийся на него английский перевод Дж. Сэйла сделал значительный шаг вперед с точки зрения литературных качеств перевода, который при этом смог остаться в значительной степени фундированным с научной точки зрения. Таким образом, к середине XVIII в. при существенном участии французских ученых перевод Корана на языки народов Европы в значительной степени вышел за пределы полемических рамок, сделав Коран общим духовным, литературным и научным достоянием европейцев. Переводы А. дю Рье, Л. Мараччи и Дж. Сэйла стали первыми референтными и (в особенности французский и английский переводы) европейскими переводами Корана. Тем самым к середине XVIII в. сформировалась твердая научная и литературная платформа для значительного прогресса переводческой традиции.

Как и в случае с переводом А. дю Рье, знаковым событием нового витка развития европейской школы коранического перевода стал выход в свет нового французского перевода. Речь идет о труде французского востоковеда и путешественника Клода-Этьенна Савари (1750–1788). В 1777–1778 гг. он посетил Египет. Свое восхищение этой страной он выражает в книге «*Lettres sur l’Egypte*» («Письма о Египте») (первое издание вышло в свет в 1785–1786 гг.), которая получила широкую известность среди европейской публики. По возвращении во Францию Кл.-Э. Савари начинает работу над новым переводом Корана на французский язык, который был издан в двухтомном формате в Париже

¹ См. подробнее: *Tottoli R. Ludovico Marracci // Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 9. Western and Southern Europe (1600–1700). Leiden: Brill, 2017. Pp. 791–800.*

в 1783 году. Его перевод стал первым французским переводом Корана со времен перевода А. дю Рье. К этому последнему Кл.-Э. Савари относился весьма критически и полагал, что тот не отражает подлинное величие оригинала¹.

В первую очередь упомянем важнейший парадигмальный сдвиг, вновь осуществленный в рамках французской переводческой традиции. Если перевод А. дю Рье стал первым переводом Корана как литературного памятника, причем переводом, обоснованным с научной точки зрения, то перевод Кл.-Э. Савари стал первым переводом Корана на европейский язык, который был избавлен даже от формальной мотивировки издания миссионерскими целями или иными соображениями подобного рода. Напротив, главной задачей перевода является приближение читателя постижению одной из величайших религий мира.

Для того чтобы поспособствовать этой задаче, Кл.-Э. Савари составил 160-страничный исторический очерк «*Vie de Mahomet*»² («Жизнь Магомета»). В своем изложении французский исследователь опирался на традиционные жизнеописания Пророка (*сипра*) и стремился продемонстрировать подлинный масштаб личности Мухаммада. Свое изложение он завершает так: «Таков верный портрет Магомета, который предлагает нам история. Все черты, которые в нем представлены, основаны на фактах; и я собрал их беспристрастно»³.

Вместе с тем следует отметить что перевод Кл.-Э. Савари осуществлен скорее не в русле научного подхода (критические и исторические примечания к тексту сравнительно редки), а в литературном ключе. Речь идет как о стилистике текста перевода, так и о характере комментариев к нему — они носят «эстетический» характер, призваны погрузить читателя в «восточный колорит», окружающий «описываемые события». Литературный подход к чтению и переводу Корана предполагает понимание Корана как последовательности «описываемых событий», эстетически отраженной в тексте. Под эстетическим отражением понимается некая совокупность литературных приемов, интегрированных в нарратив. Поэтому комментарии, составленные Кл.-Э. Савари, носят названный «эстетический» характер. Они соответствуют эстетике, промежуточной между отмиравшим в тот период рококо и зарождавшимся романтизмом⁴. Несмотря на тенденцию к стилизации переводимого памятника, стремление Кл.-Э. Савари «сделать все, на что я способен, дабы воспроизвести лаконичность, энергию и возвышенность его [Корана. — *Примеч. авт.*] стиля»⁵ заслуживает особого внимания и не должно

¹ Le Coran. Traduction par Claude-Étienne Savary. Paris: G. Dufour, Libraire, 1821. P. VII.

² Savary Cl.-É. Vie de Mahomet // Le Coran. Traduction par Claude-Étienne Savary. P. 160.

³ Ibid.

⁴ Elmarsafy Z. Translations of the Qur'an: Western Languages. P. 544.

⁵ Le Coran. Traduction par Claude-Étienne Savary. P. X.

недооцениваться. Его перевод стал важной вехой в эволюции традиции перевода Корана на языки европейских народов, поскольку он окончательно закрепил *светский* характер издания Корана (нисколько не отменяющий при этом духовное содержание памятника) и предложил оригинальный подход к его интерпретации. Соответственно, он имеет «литературный» характер в той же степени, в какой его имеют другие позднейшие переводы Корана, в которых акцент сделан в большей степени на художественной форме, нежели на жестком соответствии оригиналу. Таким образом, в переводе Кл.-Э. Савари окончательно закрепились двойная природа современной европейской традиции перевода Корана — эстетическая и исследовательская. Обратим внимание на то, что в издании Кл.-Э. в равной степени проявлена каждая из них, поскольку, хотя комментаторский аппарат издания не столь значителен, сопроводительные исследования выполнены на высоком для своего времени уровне, а переводческие решения отнюдь не произвольны, а приняты в том числе и ввиду знакомства автора с историей европейской традиции перевода Корана.

Перевод Кл.-Э. Савари до сих пор сохраняет свою актуальность и нередко встречается на полках книжных магазинов. Кроме того, этот перевод стал основой для некоторых других переводов Корана на европейские языки — например, двух испанских переводов (1907 и 1913 гг.)¹ и анонимного итальянского перевода 1882 года². Также отметим, что перевод Корана Кл.-Э. Савари оставил заметный след и в русской культуре — так, он послужил одним из источников для написания знаменитых «Подражаний Корану» А. С. Пушкина³.

Таким образом, переводы А. дю Рье и Кл.-Э. Савари, составившие собой французскую традицию переводов Корана XVII–XVIII вв., сыграли значительнейшую роль в формировании современного подхода к научному и литературному переводу Корана — балансу между *эстетикой* и *наукой*. Если А. дю Рье сформулировал этот подход и применил его на практике, то перевод Кл.-Э. Савари учел результаты его двухвекового развития и воплотил их в своей работе. Дальнейшее развитие французской традиции перевода Корана, как и ведущих европейских традиций, в XIX–XX вв. происходило в контексте поиска баланса и синтеза между *эстетикой* и *наукой*. В одних переводах этот баланс удалось соблюсти, в других же — нет. В некоторых переводах (адресованных специалистам-исламооведам) эстетический компонент и вовсе

¹ Torres J. P. A. Bibliografía sobre las traducciones del Alcorán en el ámbito hispano // Trans. 2007. No. 11. Pp. 261–272.

² Branca P. L'evoluzione delle traduzioni del Corano: il caso italiano // Canepari M., Valenti S. (eds.) Tradurre i testi sacri. libreriauniversitaria.it Edizioni, 2019. Pp. 69–78.

³ Алексеев П. В. «Le Coran» Савари как источник «Подражаний Корану» А. С. Пушкина // Сибирский филологический журнал. 2013. № 3. С. 36–43.

сведен к минимуму, что, несмотря на несомненную ценность подобных изданий, крайне сужает сферу их возможного применения. При этом в XX в. в контексте возрождения или возникновения исламских общин в странах Европы, в наилучших образцах переводов Корана, выполненных европейскими мусульманами, этот баланс — сохраненный, а иногда и приумноженный — венчается религиозным поиском исконных смыслов Писания, делая процесс перевода не только научным и литературным, но прежде всего духовным событием. Прекрасной иллюстрацией этого процесса может послужить история развития французской традиции переводов Корана в XIX — начале XXI века.

История французской традиции переводов Корана в XIX–XXI вв.: факторы и перспективы развития

На протяжении первой половины XIX в. в франкофонной среде наибольшей популярностью пользовались переводы А. дю Рье и Кл.-Э. Савари, поскольку они в значительной степени удовлетворяли запросам читающей публики — как во Франции, так и за ее пределами. Однако в ходе развития гуманитарных исследований стало ясно, что упомянутые переводы теперь не удовлетворяют запросу на надежный перевод Корана, обладающий высокими литературными качествами.

Этот недостаток был призван восполнить перевод, выполненный французским востоковедом польского происхождения Альбером де Биберштейном-Казимирским (1808–1887) и изданный в 1840 году. А. де Биберштейн-Казимирский был учеником знаменитого французского востоковеда Сильвестра де Саси (1758–1838) и специализировался на переводах с арабского и персидского языков.

Первоначально А. де Биберштейн-Казимирский работал над пересмотром и переизданием перевода Кл.-Э. Савари, однако в результате подготовил собственный перевод. В своей работе он также в значительной степени опирался на переводы Л. Мараччи и Дж. Сейла. Перевод А. де Биберштейна-Казимирского впервые был издан в составе трехтомника «*Les livres sacrés de l'Orient*» («Священные книги Востока»), опубликованного французским синологом Жаном Пьером Гийомом Потье¹. Помимо перевода Корана в это издание были включены такие классические источники, как Ши-цзин и Законы Мани. Такой подход к Корану демонстрирует совершенно новое его восприятие — отныне он рассматривается как центральный текст одной из мировых религий. С другой стороны, Г. Потье обосновывает ценность издания не только

¹ Pauthier G. *Les livres sacrés de l'Orient*. Paris: Firmin Didot, 1840.

строго научными аргументами, важным остается и политический контекст. Так, он говорит о том, что лучшее понимание Корана способно облегчить контроль над французскими колониями. Что же касается воззрений самого А. де Биберштейна-Казимирского, о них сложно сказать что-либо определенное¹. В том же году перевод А. де Биберштейна-Казимирского выходит отдельным изданием².

Несмотря на критику перевода со стороны специалистов (они отмечают тенденции к парафразу и, в некоторых случаях, недостаточную близость перевода к оригинальному тексту), этот перевод Корана на французский язык стал классическим и выдержал множество изданий³. Среди прочих изданий следует отметить издания, которые были дополнены предисловиями ведущих ученых-исламоведов: издание 1959 года с предисловием французского исследователя Жоржа-Анри Буске⁴, издание 1970 г. с предисловием алжиро-французского философа и исламоведа М. Аркуна⁵ и издание 1981 г. с предисловием французского исламоведа и социолога Максима Родинсона⁶. Такое внимание со стороны ведущих французских специалистов-исламоведов второй половины XX в. свидетельствует о высоком качестве перевода, а также о его актуальности, сохраняющейся и по сей день. Однако следует понимать, что сегодня данный перевод все равно не может в полной мере отвечать современным научным требованиям.

Перевод А. де Биберштейна-Казимирского послужил основой для многих переводов Корана на другие европейские языки, в том числе русский (перевод А. Николаева 1864 года)⁷.

В XX в., особенно в середине и второй половине столетия появилось множество других высококачественных переводов Корана на французский язык. Мы упомянем здесь о самых примечательных из них. Переводы Корана на французский язык, выполненные в XX веке, можно разделить на две большие группы. Одна — издания, продолжающие светскую, научно-филологическую и литературную традицию перевода Корана; данные переводы нацелены на научную и/или широкую читательскую аудиторию. Другая — переводы, выполненные мусульманами-франкофонами и нацеленные преимущественно на мусульманскую аудиторию. Переводы, выполненные мусульманами, обычно

¹ *Elmarsafy Z.* Translations of the Qur'an: Western Languages. P. 545.

² *Le Koran, traduction nouvelle faite sur le texte arabe.* Paris: Charpentier, 1840.

³ См., например: *Le Coran. Traduction d'Albin de Kazimirski Biberstein.* Paris, Librairie Charpentier, 1869.

⁴ *Le Coran. Traduction par A. de Kasimirski. Introduction et notes de G.-H. Bousquet.* Paris, Club des Libraires de France, 1959.

⁵ *Le Coran. Présentation par Mohammed Arkoun.* Paris, GF Flammarion, 1970.

⁶ *Le Coran. Traduit par Kazimirski; introduction par Maxime Rodinson.* Paris, Garnier frères, 1981.

⁷ *Коран Магомеда / пер. с араб. на фр. А. Биберштейна-Казимирского / пер. с фр. К. Николаева.* М., 1864.

озаглавлены как «переводы смыслов» Корана. Начиная с 1923 г. все переводы, будь то светские или мусульманские, выполняются на основании каирского издания Корана. Сначала будет изложена история традиции «светских» переводов, а затем — переводов, создателями которых являются мусульмане.

В 1925 г. в свет вышел первый перевод Корана на французский язык, в котором была сделана попытка приложения достижений современного исламоведения. Речь идет о частичном переводе Корана на французский язык, выполненный франко-швейцарским теологом, ректором факультета теологии Женевского университета Эдуарда Монте (1856–1934). Издание содержит краткое предисловие, а также довольно обширное введение, в котором автор излагает биографию пророка Мухаммада, происхождение и содержание Корана, описывает его стилистические и структурные особенности. Особую важность имеет одна из глав введения, в которой излагается и обсуждается хронология сур Т. Нельдеке. По мнению Э. Монте, эта хронология заслуживает внимания и является подлинным прорывом в изучении Корана, однако он выражает сомнения относительно того, что суры могут быть расположены в хронологическом порядке столь однозначным образом¹. После введения следует перевод 20 сур Корана, которые, согласно хронологии Т. Нельдеке, относятся к разным временным периодам.

В середине XX века в свет вышел полный перевод Корана, учитывающий результаты критических филологических и исторических исследований Корана. Речь идет о переводе, выполненном французским востоковедом Режи Блашером (1900–1973). Перевод вышел в трех томах — 1947, 1951 и 1957 гг. соответственно². Издание перевода было предварено выходом фундаментального корановедческого исследования «*Introduction au Coran*» («Введение в Коран») (1947 г.)³. В нем Р. Блашер обосновывает свой критический подход к переводу Корана; согласно французскому исследователю, в настоящий момент (имеется в виду 1947 г.) нет переводов Корана на французский язык, отвечающих требованиям современной филологической критики. По сути, «*Introduction au Coran*» продолжает исследовательскую канву, которая была задана фундаментальными исследованиями немецких филологов Т. Нельдеке, Ф. Швалли, Г. Бергштрассера, О. Претцеля и др.

Одним из важнейших результатов работы Р. Блашера стала хронологическая классификация сур Корана (в целом подтверждает

¹ Le Coran. Traduction nouvelle avec notes d'un choix de Sourates précédées d'une Introduction au Coran. Traduction par Édouard Montet. Payot, 1925. Pp. 53–61.

² Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates. Paris, G.-P. Maisonneuve, 1949–1977.

Современное однотомное издание: Le Coran. Traduction par R. Blachère. Paris, Maisonneuve & Larose, 2005.

³ Blachère R. Introduction au Coran. Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

классификацию Т. Нельдеке). С другой стороны, Р. Блашер обращается и к традиционной исламской традиции толкования. Работа «Введение в Коран» состоит из четырех частей: «Возникновение коранической Вульгаты», «Описание Вульгаты», «Критика текста Вульгаты», «Ресурсы, предоставленные востоковедению некоторыми кораническими науками».

Перевод Р. Блашера адресован в первую очередь специалистам-исламоведом. Он отличается филологической строгостью и исключительной близостью к арабскому оригиналу. Текст перевода содержит как собственно перевод Корана, так и очень подробный, скрупулезно организованный научный аппарат, в котором разъясняются переводческие решения, принимаются во внимание различные варианты чтения, рассматривается история коранического текста, его структура, семантические, стилистические нюансы и особенности и другие важные аспекты.

Выход перевода Р. Блашера стал важной вехой традиции перевода Корана на французский язык, поскольку он является первой успешной попыткой приложения результатов критического филологического корановедения к переводу Корана. Стоит отметить, что наиболее вероятно то, что данный перевод является первым переводом, который был сделан с каирского издания Корана 1923 года¹. В 1957 г. вышло пересмотренное издание перевода, в котором был сохранен традиционный порядок сур. Данный перевод в значительной степени стал основой для многих других переводов Корана на французский язык, в особенности «светских».

На фундаментальные результаты работы Р. Блашера в значительной степени опирается один из наиболее популярных сегодня перевод Корана на французский язык, создательницей которого является французская исследовательница Дениз Массон. Перевод вышел в Париже в 1967 году². Изданию перевода предшествовал выход научной работы «*Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Études comparées*» («Коран и иудео-христианское откровение. Сравнительные исследования»)³. В этой работе Д. Массон производит сравнительный анализ Библии и Корана; в процессе написания этой работы Д. Массон перевела множество фрагментов Корана на французский язык; перевод осуществлялся с опорой на переводы Р. Блашера и Мухаммада Хамидуллы (его перевод Корана будет рассмотрен далее). Эта работа сподвигла исследовательницу на создание перевода Корана, который одновременно

¹ Bozbin H. Translations of the Qur'an. P. 353.

² Le Coran (trad. commentaire et notes par Denise Masson, préf. de Jean Grosjean). Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1967.

³ Masson D. Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Études comparées, Paris, A. Maisonneuve, 1958.

характеризовался бы филологической строгостью, а с другой — передавал стилистику оригинала.

Тексту перевода предпослано объемное введение. В его первой части Д. Масон рассматривает феномен Откровения как таковой, а также его проявления в трех авраамических религиях. Вторая часть посвящена изложению ключевых вех истории Аравии и христианства VI–VII веков. Третья часть посвящена личности пророка Мухаммада. Четвертая часть кратко сообщает о составлении современного текста Корана, а также повествует о таких важнейших понятиях коранического дискурса, как «творение», «Откровение», «Будущая жизнь» и т. д. В последнем разделе предисловия автором был составлен своеобразный глоссарий, где «восстанавливается религиозное измерение» шестидесяти двух французских слов, использовавшихся при переводе Корана. Среди этих слов «*croquant*» («верующий»), «*juste*» («справедливый», «праведный»), «*mystère*» («тайна»), «*sagesse*» («мудрость»), «*salaire*» (в «повседневном» смысле — «жалование», в данном контексте — «воздаяние») и т. п.¹ В конце издания расположены многочисленные пояснения и комментарии.

Кроме того, данное издание содержит предисловие, написанное французским поэтом Жаном Грожаном (1912–2006), который также является автором перевода Корана на французский язык (подробнее его перевод будет рассмотрен далее).

Перевод Д. Масон характеризуется как высочайшими литературными качествами, так и стремлением автора сохранить близость перевода к оригинальному тексту, в чем переводчику удалось преуспеть. Как отмечает в своем предисловии Ж. Грожан, перевод написан на «чистом французском языке»². Кроме того, хорошо продуманный и подробный вводный текст в значительной степени облегчает понимание текста.

Среди недостатков перевода стоит прежде всего отметить тенденцию к «приглаженности» французского текста, т. е. к попытке сгладить, скрыть неясность и сложность некоторых фрагментов оригинального текста. В целом подход к переводу, избранный Д. Масон, «располагается» ровно посередине между «строгим» академическим подходом и «свободным» литературным — теми столпами французской светской переводческой традиции (впоследствии — светской как таковой), которые были в значительной степени основаны и, что даже более важно, осмыслены и закреплены в качестве единого целого А. дю Рье и Кл.-Э. Савари.

В отличие от многих других «светских» переводов Корана, перевод Д. Масон был одобрен видными мусульманскими учеными. Так, в 1977 году ее перевод, переизданный в Бейруте в билингве (вместе

¹ Masson D. Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Pp. 740–789.

² Цит. по: Arin F. Le Coran, traduction de Denise Masson [compte-rendu] // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée Année 1967 3. P. 199.

с оригинальным текстом) и одобренный шейхом Субхи ал-Салихом, получил признание со стороны *улемов* университета Ал-Азхар и был удостоен следующего отзыва: «неподражаемая попытка перевода Корана»¹. Такого звания удостаиваются переводы, которые в наибольшей степени близки к оригинальному тексту.

Через 12 лет после выхода перевода Д. Массон, в 1979 году собственный перевод Корана готовит и сам Ж. Грожан. Ж. Грожан получил католическое духовное образование; в 1939 г. он был рукоположен в священники, и пребывал в сане до 1950 года. Помимо Корана, также переводил Библию и греческие трагедии. Его перевод Корана выполнен поэтическим языком; в ходе работы над переводом Ж. Грожан руководствовался стремлением передать подлинный пафос пророческой речи. Первое издание перевода было оформлено иранским художником Ш. Х. Зендеруди; тексту перевода предшествует предисловие, написанное алжиро-французским востоковедом Жаком Берком (1910–1995)². Несмотря на то, что текст не всюду следует букве оригинала, за стремление к передаче подлинного духа Откровения он получил положительные отзывы со стороны экспертов университета Ал-Азхар³.

В 1990 году в свет выходит перевод Корана, выполненный одним из ведущих французских исламоведов Ж. Берком⁴. А через несколько лет в свет вышло пересмотренное и исправленное издание перевода⁵. Перевод является результатом почти двадцати лет исследований. Он характеризуется крайне интересным способом передачи стиля оригинала; текст перевода одновременно величественен и труден для понимания (в тех местах, где труден для понимания и сам оригинальный текст). Текст перевода выполнен в прозе, воспроизводящей аутентичную ассонансную рифму коранического текста (коранический *садж*).

И последний «светский» перевод Корана на французский язык, который мы намереваемся рассмотреть в нашей статье, — это перевод франко-алжиро-израильского ученого, политика и писателя Андре Шураки (1917–2007). Помимо Корана, он также переводил на французский язык Библию, широко используя при этом методы сравнительно-исторического языкознания, в первую очередь — экспликацию исконных и многогранных смыслов слов Священных текстов на основании

¹ Péroncel-Hugoz J.-P. Mort de l'islamologue Denise Masson Une catholique « interprétatrice » du Coran // Le Monde, 15 novembre 1994.

² Le Coran. Traduction et édition par Jean Grosjean. Paris: Ph. Lebaud, 1979.

³ Le Coran et ses traductions en français // Institut Européen en Sciences des Religions, 2007. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/ressources-pedagogiques/comptes-rendus-ouvrages/coran-ses-traductions-francais>.

⁴ Le Coran. Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque. Paris, 1990.

⁵ Le Coran. Essai de traduction par Jacques Berque. Édition revue et corrigée. Paris: Albin Michel, 1998.

их этимологического анализа. В связи с этим работа А. Шураки представляет особый интерес как для семитологии, так и для коранической и библейской экзегезы. Необычен даже заголовок издания: вместо того, чтобы оставить слово «Коран» без перевода, он переводит его как «*L'Appel*» («Призыв», «Воззвание»)¹. Перевод получил высокую оценку со стороны специалистов, например доктора Махмуда Азаба Мухаммада, профессора семитских языков в университете Ал-Азхар и парижской Сорбонне². Стоит отметить, что стилистика перевода А. Шураки сближает текст Корана с Библией. Этим приемом А. Шураки стремился продемонстрировать неразрывность религий авраамической традиции.

Помимо развитой и успешной «светской» традиции перевода Корана на французский язык, существует и ее религиозная ветвь, развивающаяся внутри исламской традиции, но неразрывно связанная со светской традицией переводов. Так, первым мусульманином-переводчиком Корана на французский язык стал знаменитый мыслитель, ученый и писатель Мухаммад Хамидуллах (1908–2002), живший во Франции на протяжении почти пятидесяти лет. Его перевод Корана вышел в свет в 1959 году³. Автором предисловия к данному изданию является один из влиятельнейших французских исламоведов XX в. Луи Массиньон. В 2001 г. в Бейруте под заглавием «*Le saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*» («Священный Коран и перевод на французский язык смыслов его аятов»)⁴ вышел перевод М. Хамидуллаха, пересмотренный и исправленный Научным исламским советом Медины; по всей видимости, данное издание не получило одобрения автора перевода⁵.

Второй по очередности перевод Корана на французский язык, осуществленный французскими мусульманами, — перевод имама Парижской соборной мечети (1957–1982), ректора Мусульманского института при Парижской мечети, шейха Си Хамзы Бубакера (1912–1995). Первое издание его перевода Корана вышло в 1972 году. В дальнейшем перевод неоднократно дополнялся, исправлялся и переиздавался (издания 1979, 1985, 1995 гг.)⁶. Перевод выполнен с привлечением множества различных источников и с опорой на традиционную кораническую

¹ *Le Coran: L'Appel*. Traduit et présenté par André Chouraqui. Paris: Robert Laffont, 1990.

² *Le Coran et ses traductions en français* // Institut Européen en Sciences des Religions, 2007.

³ *Le Coran*. Trad. intégrale et notes de Muhammad Hamidullah, avec la collaboration de Michel Létourmy, préface de Louis Massignon. Paris, Le Club français du livre, 1959.

⁴ *Le saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*. Beyrouth: Al-Ma'rifa, 2001.

⁵ *Le Coran et ses traductions en français* // Institut Européen en Sciences des Religions, 2007.

⁶ См. последнее издание: *Le Coran : traduction française et commentaire d'après la tradition, les différentes écoles de lecture, d'exégèse, de jurisprudence, et de théologie, les interprétations mystiques, les tendances schismatiques et les doctrines hermétiques de l'Islam, et à la lumière des théories scientifiques, philosophiques et politiques modernes*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1995.

экзегезу. В этом объемном издании (более 2100 страниц) содержится множество сведений, комментариев и разъяснений, касающихся различных школ и традиций толкования Корана, исламского права, «эзотерических» и «мистических» толкований и многого другого.

В 1979 г. вышел еще один перевод Корана, выполненный известным тунисским писателем Садоком Мазигом. Его перевод, вышедший под заглавием «*Le Coran: essai d'interprétation du Coran inimitable*» («Коран: попытка истолкования/перевода Неподражаемого Корана») отличается выверенностью литературного стиля и верностью оригинальному тексту. Перевод несколько раз переиздавался в Тунисе и Франции¹.

Среди других переводов Корана на французский язык, имеющих широкое распространение среди мусульман Франции и других франкофонных регионов мира, следует отметить перевод тунисского ученого, доктора Салаха ад-дина Кешрида², а также перевод шейха Бурейма Абду Дауда, имама мечети г. Ниамей, столицы Нигера³. Названные переводы очень буквальны и обладают крайне низкой степенью самостоятельности по отношению к оригинальному тексту.

В общей сложности на сегодняшний день насчитывается **более 120 переводов Корана на французский язык**⁴.

Исторический анализ развития традиции перевода Корана на французский язык показывает, что в значительной степени именно в ее рамках был сформулирован и применен подход к переводу Корана, основывающийся на поиске баланса и синтеза *эстетики и науки*; французская традиция насчитывает немало прекрасных примеров проработанности каждого из названных компонентов, а также их более или менее удачных сочетаний. Немаловажно, что именно в рамках французской традиции переводов Корана эти научные и литературные достижения послужили достойной основой для создания переводов Корана, выполненных *французскими и франкоязычными мусульманами*, что сегодня позволяет говорить о французской традиции переводов Корана как о *единой* традиции, обладающей *взаимодействующими* светским (литературно-научным) и религиозным компонентами. Развитие традиции переводов Корана на французский язык в XXI в. открывает перспективу взаимного совершенствования и интеграции каждой из названных составляющих.

¹ Le Coran: essai d'interprétation du Coran inimitable. Trad. par Sadok Mazigh. Paris, Éditions du Jaguar, 1985.

² Le Saint Coran. Texte français, revu et corrigé par Dr. Mohammad Yalaoui, professeur à l'Université de Tunis. Beyrouth, Graphic et Arts Services, 1994.

³ Le sens des versets du Saint Coran. Er-Riad, Daroussalam (ou Dar Ou Salam), 1999.

⁴ Le Coran et ses traductions en français // Institut Européen en Sciences des Religions, 2007.

Литература

- Arkoun M.* Comment lire le Coran aujourd'hui? // Lectures du Coran. Paris, Albin Michel, 2016. Pp. 62–96.
- Arin F.* Le Coran, traduction de Denise Masson [compte-rendu] // Revue des mondes musulmans et de la Mediterranee, Annee, 1967. No. 3. Pp. 199–202.
- Arrivabene A.* L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, et le leggi sue. Tradotto nuouamente dall'arabo in lingua italiana. Roma, 1547.
- Bennett Cl.* Alexander Ross, Hugh Ross, Thomas Ross // Thomas D., Chesworth J. (eds.) Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 8. Northern and Eastern Europe (1600–1700). Leiden, Boston: Brill, 2016. Pp. 298–303.
- Blachere R.* Introduction au Coran. Paris, Maisonnneuve et Larose, 2002. 356 p.
- Bozbin H.* Translations of the Qur'an. Encyclopadia of the Qur'an. Vol. IV. Leiden–Boston: Brill, 2004. Pp. 340–354.
- Branca P.* L'evoluzione delle traduzioni del Corano: il caso italiano // Canepari M., Valenti S. (eds.) Tradurre i testi sacri. Limena: Libreria universitaria.it Edizioni, 2019. Pp. 69–78.
- Burman Th. E.* European Qur'an translations, 1500–1700 // Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 6. Western Europe (1500–1600). Leiden, Boston: Brill, 2014. Pp. 25–38.
- Du Ryer A.* L'Alcoran de Mahomet, Translate d'Arabe en Francois. Par le Sieur Du Ryer, Sieur de la Garde Malezair, Paris: Antoine de Sommeville, 1647. 648 p.
- Elmarsafy Z.* Enlightenment Qur'an: the Politics of Translation and the Construction of Islam. Oxford: Oneworld pub. 2009. xiv, 269 p.
- Elmarsafy Z.* Translations of the Qur'an: Western Languages // The Oxford Handbook of Qur'anic Studies. Oxford: Oxford University Press, 2020. Pp. 541–551.
- Formisano L.* La piu antica (?) traduzione italiana del Corano e il *Liber Habentomi* di Ibn Tūmart in una compilazione di viaggi del primo Cinquecento // Critica del testo. 2004. № 7. Pp. 651–696. Текст перевода: Ibid. Pp. 669–696.
- Glazemaker J. H.* Mahomets Alkoran, door de Heer Du Ryer uit d'Arabische in de Fransche taal gestelt; beneff ens een tweevoudige beschryving van Mahomets leven; en een verhaal van des zelfs reis ten hemel, gelij k ook zij n samspraak met de Jood Abdias, Amsterdam, 1658. [14], 696, 125 p.
- Grosjean J.* L'avant- propos // *Le Coran* (trad. commentaire et notes par Denise Masson, pref. de Jean Grosjean). P. 61.
- Hamilton A.* L'Alcoran de Mahomet, 'The Alcoran of Mahomet' // Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 9. Western and Southern Europe (1600–1700). Leiden, Boston: Brill, 2017. Pp. 453–465.

Hamilton A. The Quran in early modern Europe // Schaeps J. et al. (eds.). Oostersche weelde: De Orient in westerse kunst en cultuur. Met een keuze uit de verzamelingen van de Leidse Universiteitsbibliotheek. Leiden: Primavera Pers, 2005. Pp. 131–143.

Jones D. A Compleat History of the Turks: From Their Origin in the Year 755, to the Year 1718. In 4 t. Containing the Rise, Growth, and Decay of that Empire London: J. Darby, 1719.

Lazarus-Yafeh H. A seventeenth-century Hebrew translation of the Qurʾān // Scripta Mediterranea. 1998–1999. Vol. 19–20. Pp. 199–211.

Le Coran, traduit de l'arabe, accompagne de notes, et precede d'un abrege de la vie de Mahomet, tire des ecrivains orientaux les plus estimes par Claude Etienne Savary. Paris: Knapen et Onfroy. 1783. 2 vols. Xv, 252; 411.

Le Coran. Traduction d'Albin de Kazimirski Biberstein. Paris: Librairie Charpentier, 1869. Xxxiv, 523 p.

Le Coran, traduction par A. de Kasimirski. Introduction et notes de G.-H. Bous uet. Paris: Club des Libraires de France, 1959. 716 p.

Le Coran. Presentation par Mohammed Arkoun. Paris: GF Flammarion, 1970. 511 p.

Le Coran. Traduit par Kazimirski; introduction par Maxime Rodinson. Paris: Garnier freres, 1981. XLI, 646 p.

Le Coran. Traduction nouvelle avec notes d'un choix de Sourates precedees d'une Introduction au Coran. Traduction par Edouard Montet. Payot, 1925. 268 p.

Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1949–1957. 273, 536, 537–1240 pp. (complet en 3 vol.).

Le Coran. Traduction par R. Blachere. Paris, Maisonneuve & Larose, 2005. 748 p.

Le Coran (trad. commentaire et notes par Denise Masson, pref. de Jean Grosjean). Paris: Gallimard, coll. Bibliotheque de la Pleiade, 1967. cxv + 1087 p.

Le Coran. Traduction et edition par Jean Grosjean. Paris: Ph. Lebaud, 1979. 386 p.

Le Coran. Essai de traduction de l'arabe annote et suivi d'une etude exegetique par Jacques Berque. Paris, 1990. 840 p.

Le Coran. Essai de traduction par Jacques Berque. Edition revue et corrigee. Paris: Albin Michel, 1998. 864 p.

Le Coran: L'Appel. Traduit et presente par Andre Chouraqui. Paris: Robert Laffont, 1990. 1426 p.

Le Coran. Trad. integrale et notes de Muhammad Hamidullah, avec la collaboration de Michel Leturmy, preface de Louis Massignon. Paris: Le Club francais du livre, 1959. L, 640 p.

Le saint Coran et la traduction en langue francaise du sens de ses versets. Beyrouth: Al- Ma'rif, 2001. 604 p.

Le Coran: traduction française et commentaire d'après la tradition, les différentes écoles de lecture, d'exégèse, de jurisprudence, et de théologie, les interprétations mystiques, les tendances schismatiques et les doctrines hermétiques de l'Islam, et à la lumière des théories scientifiques, philosophiques et politiques modernes. Paris: Maisonneuve et Larose, 1995.

Le Coran: essai d'interprétation du Coran inimitable. Trad. par Sadok Mazigh. Paris: Editions du Jaguar, 1985. 827 p.

Le Saint Coran. Texte français, revu et corrigé par Dr. Mohammad Yalaoui, professeur à l'Université de Tunis. Beyrouth: Graphic et Arts Services, 1994.

Le sens des versets du Saint Coran. Er- Riad: Daroussalam (ou Dar Ou Salam), 1999. 871p.

Masson D. Le Coran et la révélation juéo- chrétienne. Etudes comparées, Paris, A. Maisonneuve, 1958. 2 vols.: xiii, 9–447 pp.; [iii], 449–829 pp.

Peroncel-Hugoz J.-P. Mort de l'islamologue Denise Masson Une catholique "interprète" du Coran // Le Monde. 15 novembre 1994.

Pauthier G. Les livres sacrés de l'Orient. Paris, Firmin Didot, 1840. Xxx, 764 p.

Schweigger S. Alcoranus Mahometicus, Das ist: der Turcken Alcoran, Religion vnd Aberglauben... Nurnberg: Halbmayr, 1616. — [5] Bl., 267 [i. e. 269] S., [9] Bl. The Alcoran of Mahomet. To which is prefixed, the Life of Mahomet, the prophet of the Turks, and author of the Alcoran. With a needful Caveat, or Admonition, for them who desire to know what use may be made of, or if there be danger in reading the Alcoran. London, 1688. (10) + xviii + (12) + (4) + 511 pp.

Tottoli R. Ludovico Marracci // Christian- Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 9. Western and Southern Europe (1600–1700). Leiden: Brill, 2017. Pp. 791–800.

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

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.

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. Т. 17. № 1. С. 27–58.

Тафсир Татар Великого княжества Литовского. Теория и практика исследования. Wydanie I, e-monografia. Toruń, 2015. 317 p.

Алексеев П. В. «Le Coran» Савари как источник «Подражаний Корану» А. С. Пушкина // Сибирский филологический журнал. 2013. № 3. С. 36–43.

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.

Коран Магомеда / пер. с араб. на фр. А. Биберштейна-Казимирского; пер. с фр. К. Николаева. М., 1864.

References

Alekseev P. V. (2013). “Le Coran” Savary kak istochnik “Podrazhaniy Korana” A. S. Pushkina [“Le Coran” Savary as Source of A. S. Puskhin’s “Imitationa of the Qur’an]. *Sibirskiy filologicheskiy jurnal*. 2013. No. 3. P. 36–43.

Arkoun M. (2016). Comment lire le Coran aujourd’hui? *Lectures du Coran*. Paris, Albin Michel. Pp. 62–96.

Blachere R. (2002). *Introduction au Coran*. Paris, Maisonnneuve & Larose.

Burman Th. E. (2014). European Qur’an translations, 1500–1700.

Christian- Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 6 Western Europe (1500–1600). Leiden, Boston: Brill. Pp. 25–34.

Du Ryer A. (1647). *L’Alcoran de Mahomet*, Translate d’Arabe en Francois.

Par le Sieur Du Ryer, Sieur de la Garde Malezair, Paris: Antoine de Somerville. *The Alcoran of Mahomet. To which is prefixed, the Life of Mahomet, the prophet of the Turks, and author of the Alcoran. With a needful Caveat, or Admonition, for them who desire to know what use may be made of, or if there be danger in reading the Alcoran* (1688). London.

Bennett Cl. (2016). Alexander Ross, Hugh Ross, Thomas Ross. Thomas D., Chesworth J. (eds.). *Christian- Muslim Relations. A Bibliographical History*. Volume 8. Northern and Eastern Europe (1600–1700). Leiden, Boston: Brill. Pp. 298–299.

Elmarsafy Z. (2009). *Enlightenment Qur’an: the Politics of Translation and the Construction of Islam*. Oxford: Oneworld pub. xiv, 269 p.

Elmarsafy Z. (2020). Translations of the Qur’an: Western Languages. *The Oxford Handbook of Qur’anic Studies*. Oxford: Oxford University Press. Pp. 541–551.

Glazemaker J. H. (1658). *Mahomets Alkoran, door de Heer Du Ryer uit d’Arabische in de Fransche taal gestelt; beneffens een tweevoudige beschryving van Mahomets leven; en een verhaal van des zelfs reis ten hemel, gelijk ook zij n samenspraak met de Jood Abdias*. Amsterdam.

Hamilton A. (2017). L’Alcoran de Mahomet, ‘The Alcoran of Mahomet’. *Christian- Muslim Relations. A Bibliographical History*. Volume 9. Western and Southern Europe (1600–1700). Leiden, Boston: Brill.

Hamilton A. (2005). The Quran in early modern Europe. Schaeps J. et al., (eds.) *Oostersche weelde: De Orient in westerse kunst en cultuur. Met een keuze uit de verzamelingen van de Leidse Universiteitsbibliotheek*. Leiden: Primavera Pers. Pp. 131–143.

Jones D. (1719). *A Compleat History of the Turks: From Their Origin in the Year 755, to the Year 1718. Containing the Rise, Growth, and Decay of that Empire*. London: J. Darby.

Koran Magomeda [The Qur'an of Muhammad, russian translation]. (1864). *Le Coran, traduit de l'arabe, accompagne de notes, et precede d'un abrege de la vie de Mahomet, tire des ecrivains orientaux les plus estimes par Claude Etienne Savary (1783)*. Paris: Knapen et Onfroy. 2 vols. Xv, 252; 411.

Pauthier G. (1840). *Les livres sacres de l'Orient*. Paris, Firmin Didot.

Le Coran (1869). Traduction d'Albin de Kazimirski Biberstein. Paris, Librairie Charpentier.

Le Coran (1925). Traduction nouvelle avec notes d'un choix de Sourates precedees d'une Introduction au Coran. Traduction par Edouard Montet. Payot.

Le Coran (1949–1977). Traduction selon un essai de reclassement des sourates. Paris, G.-P. Maisonneuve.

Le Coran (1959). Traduction par A. de Kasimirski. Introduction et notes de G.-H. Bousquet. Paris, Club des Libraires de France.

Le Coran (1959). Trad. integrale et notes de Muhammad Hamidullah, avec la collaboration de Michel Leturmy, preface de Louis Massignon. Paris, Le Club francais du livre.

Le Coran (1967). (Trad. commentaire et notes par Denise Masson, pref. de Jean Grosjean). Paris, Gallimard, coll. Bibliotheque de la Pleiade.

Le Coran (1970). Presentation par Mohammed Arkoun. Paris, GF Flammarion.

Le Coran (1979). Traduction et edition par Jean Grosjean. Paris, Ph. Lebaud.

Le Coran (1981). Traduit par Kazimirski; introduction par Maxime Rodinson. Paris, Garnier freres.

Le Coran: essai d'interpretation du Coran inimitable (1985). Trad. par Sadok Mazigh. Paris, Editions du Jaguar.

Le Coran (1990). Essai de traduction de l'arabe annote et suivi d'une etude exegetique par Jacques Berque. Paris.

Le Coran: L'Appel (1990). Traduit et presente par Andre Chouraqui. Paris, Robert Laffont.

Le Saint Coran (1994). Texte francais, revu et corrige par Dr. Mohammad Yalaoui, professeur a l'Universite de Tunis. Beyrouth, Graphic et Arts Services.

Le Coran: traduction francaise et commentaire d'apres la tradition, les differentes ecoles de lecture, d'exegese, de jurisprudence, et de theologie, les interpretations mystiques, les tendances schismatiques et les doctrines hermetiques de l'Islam, et a la lumiere des theories scientifiques, philosophiques et politiques modernes (1995). Paris, Maisonneuve et Larose.

Le Coran (1998). Essai de traduction par Jacques Berque. Edition revue et corrige. Paris, Albin Michel.

Le sens des versets du Saint Coran (1999). Er- Riad, Daroussalam (ou Dar Ou Salam).

Le saint Coran et la traduction en langue francaise du sens de ses versets (2001). Beyrouth, Al- Ma'rifa.

Le Coran (2005). Traduction par R. Blachere. Paris, Maisonneuve & Larose.
Le Coran et ses traductions en francais (2007). Institut Europeen en Sciences des Religions.

Masson D. (1958). *Le Coran et la revelation judeo- chretienne. Etudes comparées*. Paris, A. Maisonneuve. Pp. 740–789.

Mukhetdinov D. V. (2020). Transformaciya paradigm perevoda Korana na latinskiy yazik: mezhdu polemikoy i naukoy [The Latin Translation of the Qur’ān Between Controversy and Research]. *Islam v sovremennom mire*. 2020. Vol. 16. No. 4. P. 27–50.

Mukhetdinov D. V. (2021). Istoriya tradicii perevoda Koran na ispanskiy yazik v 15–20 vv. v kontekste processa stanovleniya multireligioznoy ispanskoy identichnosti [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],

Peroncel-Hugoz J.-P. (1994). Mort de l’islamologue Denise Masson Une catholique “interpretatrice” du Coran. *Le Monde*, 15 novembre 1994.

FRENCH TRANSLATIONS OF THE QUR'AN BETWEEN AESTHETICS AND SCHOLARLY ACCURACY

Abstract. This article examines the history of the tradition of translation of the Qur'an into French. This tradition is one of the oldest and most influential, as it has significantly supported the development of many other traditions of translations of the Qur'an, primarily, but by no means only, into many European languages (including Russian). In this paper we have attempted to examine the history of the tradition of translating the Qur'an into French in the context of the searching for a balance between the aesthetic characteristics of the interpreted text and its scholarly adequacy. Particular attention has also been paid to the translations of the Qur'an into French made by Francophone Muslims themselves: both in France and abroad.

Keywords: history of Quran translation, French translation of the Quran, history of French literature, intercultural communication, interreligious dialogue.

Damir V. MUKHETDINOV,

Cand. Sci. (Polit.), D. (Theol.), rector of Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, 109382, Moscow, Russian Federation);

Head of the Centre of Islamic Studies, professor of the Faculty of Oriental
Studies (Chair of Arabic Philology), Saint Petersburg State University.

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

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-2-119-140



Ф. М. Ахмедова

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет
имени Н. И. Лобачевского, г. Нижний Новгород

А. А. Корнилов

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет
имени Н. И. Лобачевского, г. Нижний Новгород

А. А. Орехов

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет
имени Н. И. Лобачевского, г. Нижний Новгород

КОНКУРСЫ ЧТЕЦОВ КОРАНА В НИЖЕГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ: АНАЛИЗ ПРАКТИК КОНСОЛИДАЦИИ УММЫ¹

АХМЕДОВА Фатима Магомедовна —

преподаватель каф. зарубежного регионоведения и локальной истории.

Национальный исследовательский Нижегородский
государственный университет имени Н. И. Лобачевского
(603009, Россия, Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2).

E-mail: rnkaano@bk.ru.

КОРНИЛОВ Александр Алексеевич —

д-р ист. наук, проф., зав. каф. зарубежного регионоведения
и локальной истории.

Национальный исследовательский Нижегородский
государственный университет имени Н. И. Лобачевского
(603009, Россия, Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2).

E-mail: kornilov@imomi.unn.ru

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-39-90013.

ОРЕХОВ Александр Алексеевич —

мл. науч. сотр. каф. зарубежного регионоведения и локальной истории.

Национальный исследовательский Нижегородский

государственный университет имени Н. И. Лобачевского

(603009, Россия, Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2).

E-mail: Saov1612@yandex.ru

Аннотация. Данная статья посвящена практикам религиозного образования и социализации верующих в нижегородской умме, используемым при подготовке и проведении конкурсов на лучшее чтение Корана, проходящих ежегодно с 2005 г. и по настоящее время в Нижегородской области. Цель исследования — раскрыть содержание этих практик, которые помогают верующим через совместный труд социализироваться, укрепить идентичность прежде всего внутри нижегородской мусульманской уммы. Источниковую базу исследования составляют информационные материалы официального интернет-сайта Духовного управления мусульман Нижегородской области, а также интервью, взятые одним из авторов статьи у представителя команды организаторов конкурса и педагога мактаба. До этой работы конкурсы чтцов Корана в современной России не были предметом научных изысканий. В ходе настоящего исследования были выявлены следующие практики: практика наставничества и систематического обучения, исламского просвещения; практика обучения и религиозного воспитания через современные средства коммуникации; практика общего труда и состязательности в добрых делах; практика благодарения, восхваления Всевышнего; практика социализации, укрепления единства внутри уммы; практика поощрения получения нового знания; профориентационная практика. Практики, связанные с подготовкой и проведением конкурса чтцов Корана, наполняются новым содержанием, учитывают региональные нижегородские особенности и уровень развития образовательных, коммуникативных технологий. Показана возможность успешного применения информационных технологий и коммуникаций в образовательном и воспитательном процессе мусульманской молодежи. Развитие исследований регионального опыта конкурсов чтцов Корана позволит составить научно обоснованную картину продвижения успешных практик консолидации исламской уммы в современной России.

Ключевые слова: ислам, конкурс чтцов Корана, Духовное управление мусульман Нижегородской области, социальные практики, воспитательно-образовательные практики.

Для цитирования: *Ахмедова Ф. М., Корнилов А. А., Орехов А. А.* Конкурсы чтцов Корана в Нижегородской области: анализ практик консолидации уммы // *Ислам в современном мире.* 2021; 2: 119–140;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-2-119-140

Статья поступила в редакцию: 01.04.2021

Статья принята к публикации: 01.06.2021

В Нижегородской области 28 марта 2021 г. состоялся 16-й конкурс на лучшее чтение Корана (далее — конкурс чтецов Корана, конкурс). Этот конкурс проводится практически каждый год с 2005 г. и является мероприятием Централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Нижегородской области (далее — ЦРО ДУМНО). В 2020 г. очередной конкурс был перенесен на 2021 г. ввиду пандемии Covid-2019. За 17 лет (с 2005 года) данное мероприятие ни разу не становилось объектом исследования. Нижегородские конкурсы чтецов Корана нерегулярно упоминались в средствах массовой информации, несколько заметок на этот счет имеется в открытом интернет-доступе, например, о конкурсах 2005, 2014, 2019 гг.¹ Однако СМИ публиковали лишь справочную информацию о мероприятии, взятую из официальных пресс-релизов ДУМНО², в то время как исламооведам было бы важно узнать о целях проведения конкурса, о значении его для развития нижегородской мусульманской общины, а также о воспитательно-образовательных, социальных практиках, которые организаторы и участники используют во время подготовки и проведения конкурса.

Таким образом, **целью настоящего** исследования является раскрытие содержания образовательно-воспитательных и социальных практик, связанных с проведением конкурса на лучшее чтение Корана. Исходя из цели исследования, необходимо рассмотреть целевую аудиторию настоящего конкурса; особенности образовательного процесса в мактабах; проследить алгоритм подготовки к конкурсу — как со стороны команды его организаторов, так и со стороны участников; изучить изменения регламента конкурса в период 2005–2021 гг.; выявить технические средства, которые используются для проведения конкурса, а также его неизменные атрибуты, с одной стороны, и то, что подверглось изменениям, — с другой. Исследование ежегодного конкурса чтецов Корана в Нижегородской области как одного из мероприятий ДУМНО дает представление о развитии современных практик, которые помогают верующим через совместный труд социализироваться, укрепить идентичность (прежде всего внутри нижегородской мусульманской уммы) и конфессиональное самосознание.

¹ Самой почтенной участницей конкурса чтецов Корана в Нижнем Новгороде станет 85-летняя женщина // Newsru.com. 17.03.2016. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.newsru.com/religy/04feb2005/quran.html> (дата обращения: 25.04.2021); В Нижнем Новгороде пройдет конкурс чтецов Корана // Islam.ru. 08.03.2014. URL: <http://islam.ru/news/2015-09-04/37108> (дата обращения: 25.04.2021);

31 марта в здании Нижегородской Соборной мечети на Казанской набережной прошёл ежегодный областной конкурс среди учащихся мактабов (воскресных школ) Нижегородской области // БЕЗФОРМАТА. 02.04.2019. [Электронный ресурс] // URL: <https://nnovgorod.bezformata.com/listnews/konkurs-sredi-uchashihnya-maktabov/73928894/> (дата обращения: 25.04.2021).

² Ссылки на пресс-, пострелизы будут даны по тексту.

Основными источниками для написания статьи послужили информационные материалы официального интернет-сайта ДУМНО, результаты интервью, взятых одним из авторов статьи у представителя команды организаторов и педагога мактаба. На сайте ДУМНО опубликованы пресс-релизы и пост-релизы, положения (регламенты) конкурсов, фотоотчеты о проведенных мероприятиях ДУМНО, положение о премии имени Абдулбари-хазрата Муслимова¹. Во время исследования авторы взяли интервью у представителей команды организаторов, 28.03.2021 г. посетили конкурс чтецов Корана, провели разработку источниковой базы. Вдохновляясь работами представителей итальянской школы микроистории и конкретными исследованиями кандидата исторических наук В. О. Бобровникова², авторы использовали микроисторический подход для скрупулезного изучения конкретных мероприятий, практик одной из мусульманских религиозных организаций современной России.

Целевая аудитория конкурса чтецов Корана и особенности образовательного процесса в мактабах

Целевой аудиторией конкурса выступают учащиеся «исламских воскресных школ» — мактабов (или мектебе). Для лучшего понимания целевой аудитории конкурса чтецов Корана, необходимо объяснить место и роль мактаба в системе исламского образования в Нижегородской области. Ситуация, при которой учащиеся мактабов составляют целевую аудиторию Нижегородского конкурса чтецов Корана, является локальным случаем среди других конкурсов чтецов Корана, проводимых в РФ. Общероссийский феномен конкурсов чтецов Корана требует отдельного изучения, которое не является целью данной статьи.

В настоящее время мактабы являются учреждениями местных религиозных организаций мусульман Нижегородской области, согласно положению «Об исламской воскресной школе (мактабе)» ЦРО ДУМНО. Мактабы, в отличие от исламских образовательных организаций, реализующих программы среднего и высшего профессионального

¹ Муслимов Абдулбари Маратович (1977–2016) — российский мусульманский религиозный деятель, занимал должности первого заместителя председателя Духовного управления мусульман Нижегородской области по учебно-воспитательной части, имам-хатиба Нижегородской соборной мечети, директора Нижегородского исламского медресе «Махинур», преподавателя медресе «Медина» и мактаба «Ихсан».

² См. подробнее: Бобровников В. О. Колхоз как основа исламского подъема. Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 2. С. 105–124; Бобровников В. О. Микроистория реисламизации в бывшем колхозе. Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 3.39–158. С. 139–158.

образования, не имеют правового статуса образовательных организаций, и их деятельность не лицензируется в соответствии с Федеральным законом «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 г. № 273-ФЗ.

Мактабы как элемент развивающейся системы исламского образования РФ важны тем, что предоставляют возможность российским гражданам, независимо от их пола, возраста и этнической принадлежности, получить начальные вероучительные знания об исламе. Таким образом, образовательная деятельность в мактабах имеет просветительский характер и предоставляет возможность всем заинтересованным гражданам получить первичные знания об исламе. Следует отметить, что речь идет о просветительстве не как о распространении исторических знаний, а как об обретении религиозной грамотности с непременно сопутствующей миссией.

В 2021 г. актуальный перечень мактабов в Нижегородской области таков: Мактаб «Ихсан» при МРОМ г. Нижнего Новгорода «Тауба»; Мактаб «Фуркан» при МРОМ г. Нижнего Новгорода; Мактаб им. А. Сулеймани при МРОМ г. Нижнего Новгорода «Зиярат»; Мактаб «Нур аль-Ильм» при МРОМ с. Карга Краснооктябрьского района Нижегородской области; Мактаб «Ислам» при МРОМ г. Бор «Ихсан»; Мактаб «Арафат» при МРОМ г. Дзержинска; Мактаб им. Хусаина Фаизханова при МРОМ с. Красная горка Пильнинского района.

От месторасположения мактаба зависит этнический состав учащихся и участников конкурса чтецов Корана. Так, в Краснооктябрьском и Пильнинском районах преобладают татары, проживающие в сельской местности, а в Нижнем Новгороде, Дзержинске, Бору состав участников интернационален: татары, узбеки, таджики, казахи, представители народов Дагестана, русские и другие. Основным способом учета лиц, проходящих обучение в мактабах, и историческим источником являются так называемые «алфавитные книги», в которые в алфавитном порядке вписываются ФИО учащегося, дата рождения, домашний адрес, дата выбытия, причины выбытия. По словам сотрудника ДУМНО, национальный состав учащихся мактабов в Нижнем Новгороде, Дзержинске, Бору в течение 2005–2021 гг. изменялся в сторону большего этнического разнообразия¹.

Обучение в мактабах Нижегородской области ведется в рамках двух «Планов лекций, бесед, обсуждений, семинаров». Эти «планы» суть документы, заменяющие учебный план в мактабе как нелицензированной образовательной организации для обучающихся. Один план адресован детским группам (от 9 до 14 лет), другой — группам

¹ Полевые материалы Орехова А. А. Респондент — сотрудник ДУМНО Н.В., 55 лет. Духовное управление мусульман Нижегородской области, адрес: Нижний Новгород, ул. Дьяконова, 21А, 15.04.2021.

взрослых (от 15 лет). Оба «плана» рассчитаны на 4 года и включают в себя одинаковый набор предметов с наиболее комфортным распределением часов по предметам для детей и взрослых с целью более качественного усвоения материала. Обучение взрослых на первом и втором годах обучения для мужчин и женщин ведется отдельно, на третьем и четвертом — совместно. Обучение детей ведется без разделения на мужские и женские группы (это организационное решение, обусловленное недостатком помещений).

Взрослый и детский «Планы лекций, бесед, обсуждений, семинаров» включают в себя следующие предметы: Исламское право (*фикх*), История пророков (*кисас ал-'анбийя*), Исламское вероубеждение (*'акида*), Исламское воспитание (*'ахлак*), Жизнеописание пророка Мухаммада (*сира*), Толкование Корана (*тафсир*), История праведных халифов и Чтение Корана¹.

В рамках предмета «Чтение Корана» учащиеся получают навыки чтения Корана на арабском языке и отчитывают в соответствии с правилами по несколько коранических сур за учебный год. Предмет рассчитан на все 4 года обучения и в детских, и во взрослых группах².

Алгоритмы подготовки к конкурсу чтецов Корана команды организаторов и участников конкурса

По мнению заместителя начальника отдела образования ДУМНО, преподавателя мактаба «Ихсан» Р. Р. Хасянова, оптимальный возраст для начала обучения чтению Корана на арабском языке — 8–9 лет. Если начинать обучение в этом возрасте, то, по словам эксперта, есть шанс, что ребенок будет читать Коран на арабском без акцента. Обучение первых курсов ведется по учебному пособию «Арабский для начинающих»³.

В обучении чтению Корана на арабском языке важна практика и, помимо еженедельных занятий в мактабе, домашней работы после каждого занятия, Р. Р. Хасянов дает ученикам дополнительные задания. Обучая чтению Корана детские группы 2, 3, 4-го курсов мактаба «Ихсан», Р. Р. Хасянов создал общие со своими учениками чаты в мессенджерах «WhatsApp» и «Telegram» и каждый день в течение

¹ Названия приведены в соответствие с «Планом лекций, бесед, обсуждений, семинаров».

² Полевые материалы Орехова А. А. Респондент — сотрудник ДУМНО Н.В., 55 лет. Духовное управление мусульман Нижегородской области, адрес: Нижний Новгород, ул. Дьяконова, 21А, 15.04.2021.

³ Арабский для начинающих: учебное пособие. 2-е изд., испр. и доп. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. 92 с.

учебного года с помощью голосового сообщения посылает им по три айата из пройденного материала. В ответ ему в этот же чат ученики должны прислать голосовые сообщения, содержанием которых являются следующие по порядку айаты. Для поиска примеров правильного чтения Корана учащиеся также могут использовать видеохостинг «YouTube».

Цель преподавателя предмета «Чтение Корана» — научить каждого ученика из группы читать Коран на арабском языке грамотно и с хорошим произношением. Подчеркнем, что заучивание Корана на этом этапе поощряется преподавателем, но не является обязательным.

На конкурс чтецов Корана выбираются дети, которые лучше всех в группе заучивают Коран, лучше всех читают Коран по правилам (*таджвид*) и обладают лучшим произношением — лидеры группы по успеваемости. Как правило, такие лидеры занимаются чтением и заучиванием Корана дополнительно, помимо обязательной программы мактаба. Дополнительные занятия у Р. Р. Хасянова проходят в форме консультации: учащемуся задается определенный текст Корана для чтения и заучивания, по итогу его освоения учащийся обращается к Р. Р. Хасянову за консультацией, во время которой прочитывается текст, исправляются ошибки и дается новое задание. Такие консультации проводятся по мере готовности учащегося и могут длиться около 20 минут. Этот алгоритм повторяется по мере готовности учащегося и в зависимости от его желания.

Возраст, когда ребенок становится готов выступить на конкурсе чтецов Корана, начинается с 10–11 лет. Р. Р. Хасянов отмечает, что зачастую для младших детей занятия по чтению Корана и конкурс чтецов менее интересны. Для них более важно общение внутри группы учащихся мактаба, интересны коранические истории про ангелов, джиннов, пророков.

На конкурс «вне тура» допускаются те, кто желает выступить и выучивает наизусть большой текст определенной суры, без других ограничений, так как это является интересным для учащихся, и задача преподавателя — поощрять этот интерес.

Преподаватель передает ученику свой стиль чтения Корана. Так, Р. Р. Хасянова отличает стиль, который сформировался у него во время обучения в мактабе «Ихсан» у преподавателя А. А. Абдуллина, затем в НИМ «Махинур» и во время обучения в Египте на подготовительных 3-годичных курсах для поступления в университет Ал-Азхар¹.

¹ Полевые материалы Орехова А. А. Респондент — Р. Р. Хасянов, 1988 г. р. Духовное управление мусульман Нижегородской области, адрес: Нижний Новгород, ул. Дьяконова, 21А, 22.04.2021.

Изменения регламента конкурса в период 2005–2021 гг.

Положения «О конкурсе на лучшего чтеца Священного Корана среди учащихся исламских воскресных школ (мектебе) Нижнего Новгорода и Нижегородской области» 2017¹, 2018² гг., регламентируют основные правила проведения конкурса. Опираясь на эти редакции положения о конкурсе, а также на пресс- и пост-релизы на сайте ДУМНО о конкурсах чтецов Корана, можно зафиксировать изменения, происходящие в регламентах проведения конкурса.

Согласно текстам положений 2010 (см. приложение № 1), 2017, 2018 гг., а также пресс- и пострелизам о конкурсах чтецов Корана на сайте ДУМНО за другие годы³, конкурс обычно проходил в 2 этапа. Первый этап проводился в мактабах, где силами местных учительских коллективов с приглашенными преподавателями из медресе «Махинур»⁴ происходил отбор наиболее достойных чтецов Корана среди учащихся каждого мактаба. Второй этап (областной) предполагал состязание лучших чтецов Корана из разных мактабов друг с другом на общем мероприятии.

Географически областной этап проходил в Нижнем Новгороде: в здании мактаба «Ихсан» (ул. Дьяконова, 21А), в мечети «Тауба» (ул. Мельникова, 7), в здании Нижегородской соборной мечети (Казанская наб., 6). В 2018 г. Конкурс проходил в г. Дзержинске⁵.

Опираясь на анализ документов, можно проследить не только изменения в регламенте конкурса как ежегодного мероприятия, но и признаки, сохраняющиеся из года в год.

О конкурсах, прошедших в 2005–2009 гг., в открытом доступе сохранилась лишь общая информация, которой недостаточно для исторической реконструкции регламента мероприятия.

¹ 26 марта в Нижнем Новгороде состоится областной конкурс чтецов Корана // Сайт ДУМНО. 09.03.2017. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=7433> (дата обращения: 25.04.2021).

² 25 марта в Дзержинске состоится областной конкурс чтецов Корана // Сайт ДУМНО. 05.03.2018. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=7706> (дата обращения: 25.04.2021).

³ Например, в 2015–2016 гг., см. подробнее: Внимание! 27 марта 2016 г. среди учащихся исламских воскресных школ Н. Новгорода и Нижегородской области пройдет конкурс на лучшего чтеца Корана // Сайт ДУМНО. 17.03.2016. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=7119> (дата обращения: 25.04.2021); Среди учащихся воскресных школ Нижнего Новгорода и Нижегородской области будут выявлены лучшие чтецы Корана // Сайт ДУМНО. 24.03.15. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=6917> (дата обращения: 25.04.2021).

⁴ 26 марта в Нижнем Новгороде состоится областной конкурс чтецов Корана // Сайт ДУМНО. 09.03.2017. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=7433> (дата обращения: 25.04.2021).

⁵ Областной конкурс чтецов Корана в Дзержинске. Итоги // Сайт ДУМФ. 26.03.18. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrf.ru/common/regnews/13671> (дата обращения: 25.04.2021).

В 2005–2006 гг., исходя из материалов ДУМНО, можно предположить, что состязания в рамках конкурса проходили без разделения по возрасту и полу¹. В 2006 году на конкурсе давалось 3 вида заданий, которые должен был выполнить каждый конкурсант: чтение одной страницы текста Корана, чтение наизусть заранее подготовленных сур, чтение наизусть суры «Ал-Мулк»². Эти виды заданий (чтение наизусть, чтение по книге, чтение наизусть большого текста конкретной суры — вне тура) сохранились на последующих конкурсах.

В 2013 г. конкурс проходил иным образом. Соревнование среди детей включало всего в 1 тур, разделения по половому признаку не было. Каждый участник должен был взять «билет» с названием суры Корана и прочитать ее наизусть. «Билеты» с сурами были составлены в соответствии с образовательной программой, которую дети осваивали в мактабе. Для каждого из 4 курсов мактаба были разработаны свои билеты. Среди взрослых конкурс проходил в 2 тура, отдельно для мужчин и женщин. В 1-м туре участники читали наизусть определенные суры Корана согласно выбранным билетам, которые также составлялись в соответствии с образовательной программой для взрослых 1–4-го годов обучения. Во 2-м туре предполагалось чтение наизусть суры «Ал-Мулк» и чтение по Корану суры «Йа Син». Помимо этого, участники конкурса, независимо от возрастной категории, состязались в чтении наизусть суры «Ар-Рахман». Итоги конкурса подводились следующим образом: по каждой из номинаций были учреждены 2 первых, 2 вторых и 2 третьих места. То есть члены жюри выбирали тройку победителей среди детей и тройку победителей среди взрослых³. По таким правилам конкурс устраивался в 2013–2015 гг.

В 2016 г. регламент конкурса приобрел современный вид. Такой вывод можно сделать, сравнивая описание условий конкурса в 2016 г. (сам текст Положения о конкурсе 2016 г. не опубликован) и опубликованного текста регламента за 2017 г.⁴

¹ Лучших чтцов Корана определяли в Нижнем Новгороде // Сайт ГТРК «Нижний Новгород». 07.02.2005. [Электронный ресурс] // URL: <https://vestinn.ru/news/society/29602/> (дата обращения: 25.04.2021);

Нижегородские мусульмане соревнуются в умении читать Коран // Сайт ДУМНО. 18.12.2006. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1500> (дата обращения: 25.04.2021).

² Прилагаем статью зрителями Конкурса чтцов Корана // Сайт ДУМНО. 17.12.2006. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1499> (дата обращения: 25.04.2021).

³ Конкурс чтцов Корана собрал небывалое за несколько лет большое количество участников и гостей // Сайт ДУМНО. 01.04.2013. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=6560> (дата обращения: 25.04.2021); В Нижегородской соборной мечети пройдет конкурс на лучшего чтца Корана // Сайт ДУМНО. 01.03.2013. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=6535> (дата обращения: 25.04.2021).

⁴ Внимание! 27 марта 2016 г. среди учащихся исламских воскресных школ Н. Новгорода и Нижегородской области пройдет конкурс на лучшего чтца Корана // Сайт ДУМНО. 17.03.2016.

В 2017 г. ДУМНО учредило премию имени Абдулбари-хазрата Муслимова для поощрения учительских коллективов, чьи ученики лучше всех выступили на конкурсе чтецов Корана, т. е. заняли больше всех призовых мест в общекомандном зачете. А. М. Муслимов, скончавшийся в 2016 г., являлся первым заместителем председателя ДУМНО, директором НИМ «Махинур», очень активным преподавателем и самобытным ученым. Он неоднократно выступал на конференциях и семинарах в нижегородских светских вузах и оказывал методическую помощь преподавателям ННГУ им. Н. И. Лобачевского, читающим лекции и ведущим семинары по истории и культуре ислама. Учрежденная премия «является формой признания его (А. М. Муслимова) заслуг в деле укрепления ислама и духовности нижегородских мусульман, исламского образования и культуры»¹.

В 2021 г. конкурс² проводился в здании Нижегородской соборной мечети. Для иллюстрации отдельных технических моментов, его сопровождавших, приведем пример билета для участников конкурса (см. рис. 1) и оценочные ведомости членов жюри (см. рис. 2, 3).

Всего было подготовлено 49 билетов, содержащих задания по определенным аятам сур Корана, из них 24 предназначались для детских групп учащихся 1–4-го курсов мактаба и 25 билетов — для взрослых групп учащихся 1–4-го курсов мактаба. Содержание билетов формировалось исходя из вышеназванных «Планов лекций, бесед, обсуждений».

Выступления участников оценивались по следующим критериям: правильное произношение букв и звуков (*махрадж* и *сифат*), грамотное чтение (*тажвид*), степень заученности (*хифз*), красота чтения (*тилава*). По данным критериям члены жюри выставляли каждому из участников оценки достоинством от 1 до 5 баллов в специальную карточку. На рис. 2 показана такая карточка с проставленными оценками девочкам 1-го курса мактаба за лучшее чтение Корана. На рис. 3 — карточка члена жюри с проставленными баллами участникам-девочкам 1-го курса мактаба за прочитанную суру «вне тура». Вслед за этим проводился подсчет общего количества баллов для каждого участника и команды в целом.

[Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=7119> (дата обращения: 25.04.2021); 26 марта в Нижнем Новгороде состоится областной конкурс чтецов Корана // Сайт ДУМНО. 09.03.2017. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=7433> (дата обращения: 25.04.2021).

¹ В Нижнем Новгороде учреждена премия имени Абдулбари-хазрата Муслимова // Сайт ДУМНО. 24.03.2018. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=7725> (дата обращения: 25.04.2021).

² Полевой материал Орехова А. А. по итогам прошедшего 28.03.2021 конкурса чтецов Корана в Нижегородской области.

↑

Билет № 6

Чтение наизусть сур:
 Аль-Фатиха и Аль-Ихлас
 Чтение сур из текста: Ан-Наср
 «АЛЬ-ФАТИХА» («ОТКРЫВАЮЩАЯ»)

سُورَةُ الْفَاتِحَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
 الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝
 إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝
 اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ
 عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ
 وَلَا الضَّالِّينَ ۝

1. Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!
2. Хвала Аллаху - Господу миров,
3. Милостивому, Милосердному,
4. Властителю Дня Суда.
5. Лишь Тебе одному поклоняемся и лишь к Тебе
взываем о помощи.
6. Наставь нас прямым путем,
7. путем тех, кого Ты благодетельствовал, не
подпавших под гнев и не впавших в заблуждение.

سُورَةُ النَّصْرِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۝ وَرَأَيْتَ النَّاسَ
 يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ۝ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ
 وَأَسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ۝

Билет № 6 ↑

سُورَةُ الْإِخْلَاصِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَكُنْ لَهُ
 كُفُوًا أَحَدٌ ۝

Рис. 1. Билет № 6 для участников конкурса чтецов Корана 2021 г.

Оценочная ведомость
конкурса на лучшее чтение Благородного Корана
(5-ти балльная шкала)
1 курс девочки

Член жюри _____

№	Фамилия имя отчество участника	мактаб	Махрадж, сифат (Прав. произ. букв и зв.)	Хифз (Степень заучивания)	Тиява (красота чтения)	Таджвид (Грам. чтение)
1	Бабаева Мадина	Ислам	4	5	5	4
2	Риннигеловская Виктория	Нур аш-Шам	4	5	5	4 18
3	Раширхасанова Айсен	Раширхасан	5	5	5	5 20
4	Акмалова Шабнам	Ислам	5	5	4	5 19

Подпись _____

Рис. 2. Оценочная ведомость конкурса на лучшее чтение Корана одного из членов жюри

деканат май 2017

Оценочная ведомость
Конкурса на лучшее чтение Благородного Корана
(5-ти балльная шкала) вне конкурса

Член жюри Лалима Мухомаровна Рашидова

№	Фамилия имя отчество участника	мактаб	Махрадж, сифат (Прав.произ.букв и зв.)	Хифз (степень заучивания)	Тиява (красота чтения)	Таджвид (Грамм. чтение)	
1	Ахмедова Фатима Каримовна	Ихсан	4	4	5	4	17
2	Ахмедов Исраилов	Ихсан	5	5	5	5	20
3	Хайратова Зайнаб Шайдаровна	Ихсан	3	4	4	4	15
4	Самиева Зинара Рашидовна	Ихсан	4	5	5	4	18
5	Рашидова Фатима Таваккеловна	Арабист	3	5	4	4	16
6	Самиева Зинара Рашидовна	Ихсан					
4	Самиева Зинара Рашидовна	Ихсан					
8	Собирова Нурида Бобуровна	Фуркан	4	5	5	5	19
9	Хайратова Зинара Рашидовна	Ихсан	4	5	4	5	18
10	Ахмедов Маънам	Ихсан	4	4	4	5	17
11	Ахмедов Фарук Рустамовна	Ихсан	4	5	4	5	18
	Ахмедов Фарук Рашидован	Ихсан	3	5	4	4	16

Подпись _____

Рис. 3. Оценочная ведомость конкурса на лучшее чтение Корана «вне тура» одного из членов жюри

Неизменное в конкурсе

Целями конкурса на протяжении 17 лет остаются «выявление лучших чтецов Корана среди разных возрастных групп учащихся воскресных школ (мактабов) Нижегородской области, воспитание любви и уважения к Священному Корану, выявление ошибок при чтении Священного Корана»¹.

Возрастные категории участников конкурса — дети от 9 до 14 (от 9 до 13 в 2007 г.²) лет и взрослые от 15 лет, что соответствует образовательной программе мактабов для детей и взрослых, хотя допускались исключения — выступления детей младше 9 лет, например, в 2005 г.³

Период проведения конкурса — март, начало апреля каждого года (примерно за один месяц до окончания учебного года в мактабах и выпускных мероприятий).

Выступление каждого участника неизменно оценивается по критериям, о которых мы упоминали выше: правильное произношение букв и звуков (*махраж* и *сифат*), грамотное чтение (*таджвид*), степень заученности (*хифз*), красота чтения (*тилава*).

Для тех, кто пришел поддержать участников конкурса чтецов Корана, организуются викторины и конкурсы по корановедению. Тем из них, кто дал правильные ответы, в награду предназначены сладости и памятные сувениры.

Традиционными видами состязаний на конкурсе остаются: чтение наизусть коранических аятов, чтение коранических аятов по Корану и чтение наизусть большого текста из заранее определенной суры «вне тура».

Неизменным также остается то, что конкурс заканчивается к времени совершения обеденного намаза аз-Зухр, после чего следует совместная праздничная трапеза.

В состав жюри конкурса в разные годы входили авторитетные мусульмане — члены руководства ДУМНО, преподаватели НИМ «Махинур», мактабов, сотрудники Мусульманской религиозной организации — Духовного образовательного учреждения «Московский исламский институт». Например, в 2010 г. в состав жюри конкурса входил

¹ 26 марта в Нижнем Новгороде состоится областной конкурс чтецов Корана // Сайт ДУМНО. 09.03.2017. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=7433> (дата обращения: 25.04.2021); Положение о конкурсе на лучшее чтение Корана среди учащихся мактабов (воскресных исламских школ) Нижегородской области 2019 г. // Сайт ДУМНО. [Электронный ресурс] // URL: <https://vk.cc/c0Zjyг> (дата обращения: 25.04.2021).

² Спешите участвовать в конкурсе «Священное слово Корана»! // Сайт ДУМНО. 01.02.2008. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1977> (дата обращения: 25.04.2021).

³ Лучших чтецов Корана определяли в Нижнем Новгороде // Сайт ГТПК «Нижний Новгород». 07.02.2005. [Электронный ресурс] // URL: <https://vestinn.ru/news/society/29602/> (дата обращения: 25.04.2021).

директор НИМ «Махинур» А. М. Муслимов, в 2014 г. — преподаватели мактаба «Ихсан» А. Алиева и З. Хайрова, 2017 г. — председатель Совета улемов ДУМНО М. А. Беюсов, в 2019 г. — студент Московского исламского института Мухаммад Зарифов¹.

Изменения в конкурсе

С 2013 г. благодаря использованию интерактивной доски стало возможным показывать всем участникам мероприятия айаты во время выступления конкурсантов. Также с помощью проектора в перерывах конкурса стали транслироваться слайды фотографий с различных мероприятий, проведенных ДУМНО и НИМ «Махинур», под звуковое сопровождение — нашиды².

Численность участников мероприятия варьируется, согласно доступным материалам, от 50³ до 120⁴ человек (в 2017 г.), из которых непосредственно чтецов Корана — до 64 человек (2021 г.).

Определенную тенденцию можно проследить в выборе наград победителям конкурса. Судя по источникам, ДУМНО и мусульманская община Нижегородской области старалась награждать победителей и других участников конкурса подарками, имеющими не только духовную, но и практическую пользу. Например, в 2008 г. каждому из участников конкурса был вручен набор книг Издательского дома «Медина», а победители получили ценные призы⁵. В 2021 г. тройки победителей получили ценные призы (дети — машины на пульте управления, квадрокоптеры и другое, взрослые — кофемашины, наборы кухонных ножей, чемоданы для ручной клади и другое), все остальные участники конкурса получили в подарок Коран. Тем самым была продемонстрирована разумная система поощрения: лицам, достигшим успеха в труде — в данном случае, в чтении и постижении Корана, дарятся

¹ Студент МИИ Мухаммад Зарифов — член жюри конкурса в Нижегородской соборной мечети // Сайт ДУМРФ. 02.04.2019. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrf.ru/edu/mii/15147> (дата обращения: 25.04.2021).

² Конкурс чтецов Корана собрал небывалое за несколько лет большое количество участников и гостей // Сайт ДУМНО. 01.04.2013. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=6560> (дата обращения: 25.04.2021).

³ Нижегородские мусульмане соревнуются в умении читать Коран // Сайт ДУМНО. 18.12.2006. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1500> (дата обращения: 25.04.2021).

⁴ «Читай во имя твоего Господа, Который сотворил всё сущее. Он сотворил человека из сгустка крови. Читай, ведь твой Господь — Самый великодушный. Он научил посредством письменной трости — научил человека тому, чего тот не знал» // Сайт ДУМНО. 30.03.2017. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=7453> (дата обращения: 25.04.2021).

⁵ Конкурс состоялся // Сайт ДУМНО. 21.02.2008. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1997> (дата обращения: 25.04.2021).

нужные в быту вещи, а тем, кто выступил не так убедительно, вручаются вещи, которые позволят им добиться большего успеха на следующих конкурсах¹.

Конкурс, который удалось наблюдать в 2021 г., был полностью ориентирован на самих членов мусульманской религиозной общины Нижегородской области. Цели пригласить на конкурс новых зрителей из числа нижегородцев, представителей СМИ, официальных лиц не было. По итогам конкурса опубликованы пост-релиз² и фотоотчет³, информация о конкурсе появилась также на сайте Духовного управления мусульман РФ⁴ — головной организации. Такое позиционирование конкурса отличалось от прежней политики его освещения, ориентированной на популяризацию, которая проводилась, например, в 2008⁵, 2010⁶ гг. Причиной этих изменений может быть то, что предыдущий состав руководства ДУМНО стремился приобрести в Нижегородской области бóльший общественный вес.

С середины 2010-х гг. информационную поддержку региональным духовным управлениям мусульман, в том числе и ДУМНО, в проведении конкурсов чтцов Корана стала оказывать ДУМ РФ⁷.

Заключение

Ежегодный конкурс чтцов Корана является одним из наиболее важных событий в плане мероприятий ДУМНО, показывает высокий уровень организационной работы ДУМНО, сплоченность нижегородской мусульманской общины.

Формально организаторами конкурса чтцов Корана в течение 16 лет являются отдел образования и науки ДУМНО, Нижегородское

¹ Полевой материал Орехова А. А. по итогам прошедшего 28.03.2021 конкурса чтцов Корана в Нижегородской области.

² В Нижнем Новгороде прошёл конкурс на лучшее чтение Корана среди учащихся воскресных школ Нижегородской области // Сайт ДУМ РФ. 01.04.2021. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrf.ru/common/regnews/18719> (дата обращения: 25.04.2021).

³ Фоторепортаж с конкурса на лучшее чтение Благородного Корана среди учащихся воскресных школ Нижегородской области — 2021 // Сайт ДУМ РФ. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=8675> (дата обращения: 25.04.2021).

⁴ В Нижнем Новгороде прошёл конкурс на лучшее чтение Корана среди учащихся воскресных школ Нижегородской области // Сайт ДУМ РФ. 01.04.2021. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrf.ru/common/regnews/18719> (дата обращения: 25.04.2021).

⁵ Приглашаем стать зрителями Конкурса чтцов Корана // Сайт ДУМНО. 17.12.2006. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1499> (дата обращения: 25.04.2021).

⁶ 28 марта в Нижегородской Соборной мечети пройдет открытый конкурс чтцов Корана // Сайт ДУМНО. 11.03.2010. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4897> (дата обращения: 25.04.2021).

⁷ Например, см.: В Нижегородской области прошел конкурс чтцов Корана среди учащихся воскресных школ // Сайт ДУМ РФ. 15.04.2015. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrf.ru/common/regnews/9214> (дата обращения: 25.04.2021).

медресе «Махинур», мактаб «Ихсан»¹. На эти учреждения ложится основная нагрузка по организации конкурса. При этом подготовка к конкурсу является процессом, в котором принимают участие все местные мусульманские организации, при которых есть мактабы, а также учительские коллективы этих мактабов. Кроме того, в ней задействованы отдельные представители мусульманской общины, которые выступают спонсорами мероприятия.

Процесс организации конкурса и затем совместное в нем участие вмещает целый ряд социальных и воспитательно-образовательных практик. Реконструируя процессы подготовки и проведения конкурса, можно выделить следующие практики:

1. Участники конкурса приобщаются к исламскому знанию посредством ежедневной работы по изучению сур Корана в соответствии с планом занятий мактаба и дополнительной работы с преподавателями; преподаватель мактаба передает учащемуся свой стиль чтения Корана — *практика наставничества и систематического обучения, исламского просвещения.*

2. Конкурс чтенцов Корана является проверенным средством повышения заинтересованности учащихся мактабов в изучении Корана и ислама. Для нижегородской мусульманской общины важно поддерживать устойчивый интерес тех, кто только начинает изучать ислам. Победители конкурса получают ценные подарки, материальное поощрение способствует заинтересованности в любой работе, в том числе и в получении нового коранического знания. Все остальные участники конкурса получают призы, которые им помогут стать лучшими в чтении Корана в следующий раз (наборы книг, Коран). Для тех, кто приехал поддержать участников конкурса (а среди них много детей), проводятся викторины по корановедению, показываются фильмы об исламе в Нижегородской области за авторством самих учащихся мактабов, сценки и представления на исламские сюжеты, что опять же пробуждает интерес у младших членов мусульманской общины к исламу. Реализуется *практика созидания благоприятной религиозной среды, формирующей мусульманскую идентичность, и практика поощрения труда по получению нового знания.*

3. Во время занятий по предмету «Чтение Корана» используются мессенджеры «WhatsApp», «Telegram», учащиеся могут использовать видеохостинг «YouTube» — *практика обучения и религиозного воспитания через современные средства коммуникации.*

4. Местные религиозные организации мусульман и отдельные лица-спонсоры выделяют денежные средства, продукты питания на

¹ Конкурс состоялся // Сайт ДУМНО. 21.02.2008. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1997> (дата обращения: 25.04.2021).

организацию конкурса (на подарки, трапезу, транспорт участникам). Такой совместный труд укрепляет связи в нижегородской мусульманской общине и является *практикой общего труда и состязательности в добрых делах*.

5. Творимая молитва во время конкурса, общий полуденный намаз — аз-Зухр, молитвы во время совместной трапезы — *практика благодарения, восхваления Всевышнего*.

6. Благодаря конкурсу наиболее активная часть мусульманской общины имеет возможность тесного контакта с ее лидерами. Конкурс — это дополнительный повод для встречи, общения, совершения общей молитвы и трапезы для членов разных местных религиозных организаций, что развивает внутриконфессиональную интеграцию и коммуникацию — *практика социализации, укрепления единства внутри уммы*.

7. Случается, что преподаватели в силу разных причин не имеют возможности продолжить работу в мактабе, и тогда на замену им приглашают лучших учеников, в том числе из участников и победителей конкурса чтецов¹. По словам сотрудника ДУМНО, в течение одного года учеников могут приглашать на замену преподавателям, а со следующего года — трудоустроить². Социальная функция такой практики проявляется в том, что ученикам мактаба предоставляется возможность начать карьеру педагога и обрести важный социальный статус в Нижегородской умме — *профориентационная практика*.

Нижегородские конкурсы чтецов Корана как мероприятия нижегородской мусульманской общины представляют собой важный элемент деятельности российской уммы по исламскому просвещению и образованию среди детей и молодежи, а также распространению / поддержанию исламского знания в старших поколениях. Конкурсы чтецов Корана в других регионах РФ также заслуживают внимательного изучения, поскольку демонстрируют передовые исламские просветительские и образовательные практики российской уммы. Знание регионального опыта проведения конкурсов позволит исламоведам сделать их сопоставительный анализ для разработки практических рекомендаций по оптимизации проведения таких мероприятий на всем пространстве функционирования российской уммы.

¹ Религиозное объединение мусульман г. Дзержинска Нижегородской области // Сайт ДУМНО. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=print&sid=108> (дата обращения: 25.04.2021).

² Полевой материал Орехова А. А. Респондент — сотрудник ДУМНО Н. В., 55 лет. Духовное управление мусульман Нижегородской области, адрес: Нижний Новгород, ул. Дьяконова, 21А, 15.04.2021.

Приложение № 1

Утверждаю
Директор Нижегородского
Исламского медресе «Махинур»
_____ А.М.Муслимов

ПОЛОЖЕНИЕ

О конкурсе на лучшего чтеца Корана

среди учащихся Нижегородской исламской воскресной школы (мактаба) «Ихсан»

1. ОРГАНИЗАТОРЫ КОНКУРСА

1.1. Организаторами конкурса являются:

- Нижегородское исламское медресе «Махинур»
- Отдел образования и науки ДУМНО
- Нижегородская воскресная школа «Ихсан»

1.2. Организационную, финансовую и материальную техническую поддержку конкурса могут оказывать любые юридические и физические лица.

2. ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ КОНКУРСА

2.1. Выявление лучших чтецов Корана среди разных возрастных групп учащихся воскресных школ (мактабов) Нижегородской области.

2.2. Воспитание любви и уважения к Священному Корану.

2.3. Выявление ошибок при чтении Священного Корана.

3. УЧАСТНИКИ КОНКУРСА

3.1. Конкурс на лучшего чтеца Корана проводится среди учащихся исламских воскресных школ (мактабов) области: «Ихсан», «Иман», «Ислам» и «Арафат».

3.2. В конкурсе имеют право участвовать все учащиеся воскресных школ области независимо от возрастных категорий.

4. ОРГАНИЗАЦИЯ, ЭТАПЫ И СРОКИ ПРОВЕДЕНИЯ

4.1. Конкурс проводится 28 марта 2010 года.

4.2. Конкурс проводится в 2 этапа:

- Первый этап: чтение по жеребьевке
- Второй этап: чтение сур по Священному Корану

4.3. Для организации, проведения и подведения итогов конкурса создается рабочая группа (с функциями жюри).

4.4. Жюри анализирует и оценивает выступление участников, определяет лучших и организует награждение победителей.

5. КРИТЕРИИ ОЦЕНКИ

5.1. Выступления участников оцениваются по следующим критериям:

- Грамотное чтение (*таджвид*);
- Степень заученности (*хифз*);
- Правильное произношение букв и звуков (*махрадж*);
- Красота чтения (*тилава*).

6. НАГРАЖДЕНИЕ ПОБЕДИТЕЛЕЙ.

6.1. Участники-победители награждаются из средств учредителей конкурса, других привлеченных финансов и материальных средств.

6.2. По итогам конкурса учреждаются среди учащихся школьного возраста и взрослых по каждому номинациям:

- 2 первых места;
- 2 вторых места;
- 4 третьих места.

6.3. Победители, занявшие 1-е место, награждаются грамотой и поощрительными призами;

6.4. Участники, занявшие 2, 3-е места награждаются похвальным листом и поощрительными призами.

Литература

Бобровников В. О. Колхоз как основа исламского подъема // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 2. С. 105–124.

Бобровников В. О. Микроистория реисламизации в бывшем колхозе // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 3. С. 139–158.

Арабский для начинающих: учеб. пособие. 2-е изд., испр. и доп. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. 92 с.

References

Bobrovnikov V. O. (2017) Kolhoz kak osnova islamskogo pod'yoma [The Collective Farm as the Basis of Local Islamic Renaissance]. *Islam v sovremennoy mire*. 2017. Vol. 13. No. 2. Pp. 105–124.

Bobrovnikov V. O. (2017) Mikroistoria reislamizatsii v byvshem kolhoze [Micro-History of Re-Islamization in Ex-Kolkhoz Village]. *Islam v sovremennoy mire*. 2017. Vol. 13. No. 3. Pp. 139–158.

Arabsky dlya nachinaushih: uchebnoe posobie [Arabic for Beginners: Textbook] (2008). Nizhniy Novgorod: Medina. 92 p.

Islam in the Social and Political Life of Countries and Peoples

THE QUR'AN RECITING COMPETITIONS IN THE NIZHNY NOVGOROD REGION

Abstract. This article is devoted to the practices of religious education and socialization of Muslims in the Nizhny Novgorod region, more precisely, to the study of Qur'an reciting competitions in the period from 2005 till 2021. The purpose of the study is to reveal the essence of these practices. The sources of the research include information materials of the official Internet site of Spiritual Boards of Muslims of Nizhny Novgorod Region (DUM NO), and the results of an interviews with representatives of the organizers' team of the competition and teachers of maktabas. Based on this goal, the authors seek to reconstruct the specifics of the organization of the Qur'an reciting competition. The study has used the interdisciplinary approach and methods of social sciences. The research identified the following practices: the practice of mentoring and systematic training and education; the practice of teaching and religious education through contemporary means

of communication; the practice of common work and competition in good deeds; the practice of thanksgiving, praising the Almighty; socialization practice, strengthening unity within the ummah; the practice of encouraging the acquisition of new knowledge; vocational guidance practice. The research scientific novelty is expressed by systematization of information about Qur'an reciting competitions in the Nizhny Novgorod region.

Keywords: Islam, Qur'an reciting competition, Spiritual Administration of Muslims of the Nizhny Novgorod Region, social practices, educational practices.

Fatima M. Akhmedova,

lecturer, chair of foreign regional studies and local history, National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod (2, Ulyanov Str., Nizhny Novgorod, 603009, Russian Federation). E-mail: rnkaano@bk.ru

Alexander A. Kornilov,

D. Sci. (Hist.), professor, chair of foreign regional studies and local history, National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod (2, Ulyanov Str., Nizhny Novgorod, 603009, Russian Federation). E-mail: kornilov@imomi.unn.ru

Alexander A. Orekhov,

junior researcher chair of foreign regional studies and local history, National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod (2, Ulyanov Str., Nizhny Novgorod, 603009, Russian Federation). E-mail: Saov1612@yandex.ru



26.00.01 Теология

УДК 993, 308

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-2-141-160



Э. М. Сеитов

Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, г. Москва

ФОРМИРОВАНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ШИИТСКИХ СООБЩЕСТВ МОСКВЫ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

СЕИТОВ Эрик Мусаевич —

стажер-исследователь, аспирант.

Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

Российской академии наук

(119334, Россия, г. Москва, Ленинский пр-т., 32А).

E-mail: telcorp@list.ru

Аннотация. Статья посвящена изучению жизни мусульман-шиитов, выходцев из Закавказья, Южной Азии, юга Дагестана, которые обосновались на территории Московского региона в постсоветский период вследствие трудовых и/или политических миграций. Исследование основано на полевых материалах автора 2017–2021 гг. Выделены три основных этапа становления шиитских сообществ Москвы: сложение шиитских групп в 1990-е гг. благодаря деятельности отдельных активистов; устойчивое развитие в 2000-е годы; полноценное автономное существование с 2010 г. В статье показано, что к настоящему времени шииты в Москве не стали единым целым — сообщества, представляющие различные этнические группы, независимы друг от друга и развиваются параллельно, особняком стоят неофиты. Структура и социальные отношения в шиитских общинах во многом воспроизводят системы общественного устройства на родине переселенцев, при этом сохраняется разделение по региональным и земляческим границам. Политические события и потрясения в странах исхода способствуют активизации национальных и этнических чувств московских шиитов, при этом они могут разделяться по тем или иным политическим взглядам. На религиозную

жизнь шиитских сообществ Москвы оказывается идеологическое воздействие со стороны Ирана. Однако это влияние неравномерно и неоднозначно, оно нивелируется исторически сложившимся недоверием некоторых шиитских групп к политике этой страны. В целом к настоящему времени у шиитских сообществ выстроены межгосударственные религиозные связи, которые вкупе с устоявшейся внутренней структурой и достигнутым статусом позволяют продолжить их автономное развития в Московском регионе.

Ключевые слова: шиитские сообщества, Москва, миграция, постсоветский период, религиозные объединения.

Для цитирования: Сеитов Э. М. Формирование и деятельность шиитских сообществ Москвы в постсоветский период // Ислам в современном мире. 2021; 2: 141–160;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-2-141-160

Статья поступила в редакцию: 25.03.2021

Статья принята к публикации: 01.06.2021

Введение

В советский период ислам в Москве долгое время был представлен татарами-суннитами. Активная миграция в постсоветский период из стран ближнего и дальнего зарубежья, мусульманских регионов России сделала более разнообразным религиозный состав населения города. Мусульманское поле расширилось за счет последователей суннитских правовых школ (*мазхабов*), суфийских тарикатов, «народных» мулл и религиозных «специалистов» различного уровня. После распада СССР в Москве появилось шиитское меньшинство, состоящее из исмаилитов и шиитов-имамитов.

Цель статьи — на основе полевых материалов выделить основные этапы становления шиитских сообществ Москвы, выявить структуру шиитских групп, а также социальные связи внутри них и между ними. В задачи исследования входит изучение тенденций развития этих групп, анализ влияния социально-политических событий в странах исхода на особенности взаимодействия между шиитами различной этнической и национальной принадлежности, а также влияние Ирана на их религиозную жизнь. Исследуются динамика отношений шиитов с организациями мусульман-суннитов, а также формы и механизмы воспроизводства московскими переселенцами систем и институтов общественного устройства, сложившихся на их родине.

Основной источник исследования — полевые материалы автора 2017–2021 гг. В ходе исследования проведено более 50 глубинных интервью на русском и азербайджанском языках. Автор вел работу среди азербайджанцев — как выходцев из различных регионов Азербайджана, Грузии, юга Дагестана, так и родившихся и выросших уже в Москве мигрантов второго поколения, а также среди хазарейцев, переехавших на постоянное место жительства в Москву из Афганистана или студентов. Кроме того, взяты интервью у представителей немногочисленных выходцев из Ирана, Ирака, с. Мискинджи (Республика Дагестан). Среди интервьюированных — шиитские и суннитские духовные деятели, низовые активисты, простые верующие. Автор участвовал в религиозных обрядах наравне с информантами, брал глубинные интервью у представителей московских шиитских сообществ, осуществлял мониторинг социальных сетей.

Специальных исследований, посвященных складыванию шиитских общин и функционированию их религиозных институтов в Москве, до настоящего времени не проводилось. Есть работы о проблемах миграции и мигрантов из Азербайджана и Афганистана, обосновавшихся в Москве. Так, в статье А. Юнусова¹ описано изменение имиджа мигрантов-азербайджанцев, которые с конца 1970-х годов заняли определенную нишу в сфере торговли. Экономические миграции в 1990-е гг. из Азербайджана в Москву опирались на уже существующие социальные связи, созданные переселенцами предыдущей волны. На этой основе формировались бизнес-сообщества по земляческому принципу. В. Д. Попков в своей статье² на базе социологических опросов рассматривает проблемы соотношения этнического и национального самосознания у выходцев из Афганистана (пуштунов, таджиков и хазарейцев), сплоченности мигрантских групп. Автор делает вывод, что хазарейцев выделяет высокий уровень внутригрупповой сплоченности и этнического самосознания. Из немногочисленных работ, посвященных шиитам в России, следует отметить статью И. Р. Гибадуллина³, в которой автор высказывает мысль, что шиитская умма в России (по данным на 2014 г.) находится в поиске своей собственной модели самоутверждения в российском мусульманском пространстве.

¹ Юнусов А. Азербайджанцы в России — смена имиджа и социальных ролей // Россия и мусульманский мир: бюллетень реферативно-аналитической информации. 2006. № 2. С. 80–96.

² Попков В. Д. Сообщество афганских мигрантов в Москве: вопросы структуры и идентичности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. VI. № 2. С. 150–164.

³ Гибадуллин И. Р. Шиизм в России: поиск адекватной модели самоутверждения в общем контексте российской уммы // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: сб. статей. Казань: Казан ун-т, 2014. С. 67–88.

Первый этап. Формирование шиитских сообществ на религиозном ландшафте Москвы в 1990-е гг.

В Москву ввиду трудной экономической и политической ситуации сначала на заработки, а потом уже на постоянное место жительства в 1990-е гг. потянулось большое количество граждан бывших советских республик. В том числе переселялись выходцы из различных районов Азербайджана, азербайджанцы из сопредельных республик — Грузии, Армении, используя для этого родственные и дружеские связи с ранее переселившимися и занятыми преимущественно в сфере торговли соотечественниками¹, что позволило им закрепиться в Москве. Среди этих мигрантов встречались как сунниты, так и шииты, последние называли себя «этническими шиитами» и составили в дальнейшем костяк большинства шиитских групп Москвы.

Термин «этнические шииты» часто используют в рассказах о прошлом сами выходцы из Закавказья, объясняя это тем, что в советский период, в силу проводившейся тогда антирелигиозной политики, в семьях осталась лишь память о принадлежности к шиизму старшего поколения.

Несколько азербайджанских активистов во главе с Маисом (Мусой) Курбановым в начале 1990-х стали проводить агитационную работу (*дава*) религиозного характера среди выходцев из Закавказья на рынках. Как вспоминают информанты, «тогда среди многих азербайджанцев было предубеждение, что намаз и другие религиозные обязанности нужно совершать только в Азербайджане, а не в Москве» (ПМА:1). Частенько подобные религиозные беседы заканчивались словесными перепалками, иногда дело доходило до рукоприкладства, активистов выгоняли с рынков. Но постоянный приток «этнических шиитов» из Закавказья и обращение их к религии способствовали изменению ситуации.

Именно обращение к религии помогло многим мигрантам приобрести ценностные ориентиры в новом окружении. Таким образом, 1990-е гг. стали периодом «внутренней исламизации» для многих азербайджанцев в Москве.

В 1992 г. в Московской Соборной мечети в Выползовом пер., 7, появилась первая небольшой шиитская группа, состоявшая из «трех-четырех “тюрок и тальшей” и двоих-троих выходцев из Ирака» (ПМА:2). Эти люди познакомились в мечети, в лавке с *халальным* мясом, которое в Москве тогда можно было найти только там. Группа начала собираться для *джума намаза* по пятницам, в нее входил основатель исламского духовно-религиозного общества в Москве «Ахли Бейт» М. Курбанов, выступавший

¹ Юнусов А. Азербайджанцы в России — смена имиджа и социальных ролей. С. 80–96.

как *рухани*¹. Вхождение шиитской группы в «татарское» религиозное поле, с которым долгое время ассоциировалась Соборная мечеть, происходило без эксцессов и противодействия со стороны татар-старожилов.

В этот период были и не совсем удачные попытки освоения шиитами имеющихся в городе мусульманских площадок — например, открытой после реконструкции в 1993 г. Исторической мечети на ул. Большая Татарская, 28. «Там было все по-другому, потому что реконструкцией занимались саудовцы, был в мечети их фонд “Зам-зам” во главе с египтянином. Сразу было понятно, что саудиты не потерпят никаких шиитов. Если в Соборной мечети собирались старики татары, то в Исторической мечети уже после открытия было много молодых людей с Северного Кавказа. А молодые люди — они такие горячие, хотят всем все доказать, даже не зная многого из религии. У нас там были частые конфликты, в итоге мы отказались от джума намазов там» (ПМА:2).

Если в начале 1990-х гг. Соборная мечеть была относительно спокойным местом, не было столкновений между последователями различных направлений ислама, то с середины 1990-х ситуация кардинально изменилась. По словам М. Курбанова «в мечети появились группы ваххабитов (*салафитов*), *нурсистов* (движение «*Нурджулар*»), которые пытались вытеснить группу шиитов и вербовать в свои ряды прихожан». Случались конфликты и даже драки. «Отвоевывание» шиитского пространства мечети возглавил также М. Курбанов (ПМА:4).

В 1994–1995 гг. в Соборной мечети несколько шиитов-азербайджанцев (4–6 чел.) пытались проводить мероприятия *Мухаррам*² в ночь *Тасуа*³ перед Ашурой. С 1996 г. Соборная мечеть стала официальной площадкой для проведения шиитских траурных ритуалов в месяц *Мухаррам*. Тогда же группа активистов во главе с М. Курбановым подала письменное заявление на проведение шиитских *маджлисов*⁴ в *Мухаррам* и написанный от руки устав «Ахли Бейт». С этого времени количество шиитов, посещающих *маджлисы* в Соборной мечети, возросло в разы (достигая 200–300 чел.).

Там же проводили *Курбан-* и *Уразу- байрам*, а также шиитские знаковые дни *Гадир Хум*⁵, отмечали траурные даты из недавней истории

¹ Рухани (досл. «духовный») — термин, часто употребляющийся для обозначения шиитского духовенства (мулл, ахундов, аятолл).

² Мухаррам — первый месяц мусульманского календаря, первые 10 дней месяца Мухаррам у шиитов являются траурными днями по убитому имаму Хусайну, с кульминацией на 10-й день — День Ашура.

³ Ночь Тасуа — девятый день месяца Мухаррам, день перед Ашурой. Обычно верующие шииты проводят эту ночь в чтении молитв, траурных од (*мерсийа*), участвуя в траурных обрядах (*табип*).

⁴ Маджлис — в данном случае проведение религиозных мероприятий с участием большого количества прихожан, с чтением Корана, раздачей ритуальной пищи.

⁵ Гадир-Хум — местечко рядом с прудом Хум, между Меккой и Мединой, возле которого пророк Мухаммад выступил перед своими сподвижниками с проповедью, в ходе которой объявил Али ибн Абу Талиба своим преемником и носителем веляят-е факих, отмечается шиитами в 18-й день месяца Зу-л-хиджа.

Азербайджана – «Черный январь»¹, «День Ходжалы»². В этот же период при мечети в составе «Ахли-Бейт» была создана активистками женская организация «Аз-Захра».

По воспоминаниям информантов, в 1996 г. в Москве прошел первый и последний «шахсей-вахсей»³; ритуал провела группа выходцев из Нахичевани, которые в День Ашуры, после распевания *мерсийа* и участия в *дасте*, нанесли принесенными кинжалами себе по затылку несколько ударов до появления крови. В дальнейшем этот ритуал руководство мечети запретило из-за жалоб жителей соседних с Соборной мечетью домов (ПМА:1). Были противники этого обряда и в самой азербайджанской шиитской общине, они относились к числу сторонников иранского рахбара Али Хаме-неи, запрещающего подобное проявление скорби. В последующие годы за попытки устроить «шахсей-вахсей» у участников выхватывали кинжалы, били их и выгоняли со двора мечети (ПМА:3).

Другие черты «нахичеванской» обрядности *мухаррама* закрепились и воспроизводятся каждый год — например, ритуал *дасте* «по-ордубадски», в котором участвуют в основном выходцы из Нахичевани. Построившись друг напротив друга в два ряда, группы из 25–40 человек синхронно начинают движение против часовой стрелки, трижды ударяя себя обеими руками в грудь, на четвертый раз с силой ударяют по правой коленке. Все это сопровождается выкриками «шахсей-вахсей», «Али-Хейдар» «Аббас-Али, Хасан-Хусейн», участник со знаменем (*алам*) задает общий ритм. *Дасте* проходит в день Ашура и может длиться 2–3 часа.

Основными участниками шиитских мероприятий в Соборной мечети в большинстве были выходцы из Азербайджана — «тюрки и талыши», часто приходившие семьями. Присутствие шиитов в Соборной мечети одобрил лично муфтий Р. Гайнутдин, в то время главный имам-хатиб Соборной мечети.

В 1997–1998 годы иранские религиозные круги стали предпринимать робкие попытки влияния на московских шиитов. «В 1997 г. появился в мечети в качестве рухани иранец по имени Афзали. Он приходил только на джума, мы с ним особой связи не поддерживали. Он бывал в мечети до начала 2000-х, потом уехал в Иран» (ПМА:2). Упомянутый «иранец Афзали» был одним из руководителей открытого на рубеже 1998/1999 гг.

¹ Чёрный январь, или Кровавый январь, — так в современной азербайджанской историографии именуется начавшееся в ночь на 20 января 1990 г. в Баку силовое подавление националистических волнений и погромов советскими войсками (Примеч. ред.).

² День Ходжалы — в современном Азербайджане день национального поминовения по случаю массовой гибели жителей азербайджанского города Ходжалы в ходе Первой карабахской войны (Примеч. ред.).

³ Шахсей-вахсей (от : Шах Хусейн, вах, Хусейн — Царь Хусейн, ах, Хусейн) — траурный обычай у шиитов (в память о гибели их великомученика имама Хусейна, сына халифа Али, в бою у Кербелы (10 мухаррама 61 г. хиджры; 680 н. э.) с воинами Омейядского халифа Йазида I (680–683). Участники процессии бичуют себя, восклицая: «Шах Хусейн, вах, Хусейн!» — наносят себе раны саблями, кинжалами (по преданию, Хусейну были нанесены 33 колотые и 34 рубленые раны).

в районе метро «Октябрьская» Иранского культурного центра от посольства Ирана, а затем, в 1998 г., и директором исламского колледжа «Расул Акрам» в г. Зеленограде¹. Учредителями колледжа было посольство Ирана в Москве и ВКЦ ДУМ РФ. «Расул Акрам» был неофициальным представителем иранского международного университета им. ал-Мустафы, основанного в 1979 г., с центром в г. Куме, Иран.

Во второй половине 1990-х в Москве появилась еще одна шиитская община — афганских шиитов, главным образом состоящая из представителей этнической группы *хазара* (хазарейцы). Эмиграция хазарейцев-шиитов из Афганистана была связана с репрессивной политикой движения «Талибан» в отношении религиозных и этнических меньшинств на подконтрольной ему территории².

Свои мероприятия хазарейцы начали проводить отдельно от азербайджанцев с 1997 г. Для этого они использовали ресторан «Таврия», который был расположен в седьмом корпусе торгового комплекса бывшей гостиницы «Севастополь». Именно в этом месте сложилась небольшая община выходцев из Афганистана, занятых в торговле. Обрядовая практика хазарейцев отличалась от азербайджанской, так, траурные *маджлисы* азербайджанцев в Соборной мечети проходили в течение 10 дней, хазарейский *маджлис* длился всего один день. «Мы собирались обычно только в День Ашура, приходили одни мужчины, маджлис был с 23:00 и до 2:30 утра, в то время приходили около 100–150 чел» (ПМА:5).

На свои религиозные мероприятия хазарейцы приглашали и других афганцев — суннитов (пуштунов, таджиков и узбеков) в силу традиции, предполагавшей взаимное посещения друзьями и знакомыми соответственно шиитских или суннитских мероприятий. Эта традиция постепенно уходит в прошлое, в первую очередь в Афганистане, а также и в Москве под влиянием на афганское общество радикалов, которые видят в шиитах вероотступников и еретиков.

Шиитские сообщества в Москве в 1990-е гг. были четко этнически разграничены — «азербайджанцы» и «афганцы» развивались параллельно и независимо друг от друга благодаря организационной активности отдельных членов, используя свои собственные средства, собранные внутри общин. Эти шиитские группы были отражением двух разных миров. Один — постсоветский «азербайджанский» с возрождающимся религиозным самосознанием и испытывавший определенные трудности. Второй — «афганский», во многом самодостаточный, с непрерывающейся религиозной традицией, с отсутствием дефицита знаний, литературы и контактов внутри обширных шиитских религиозных структур.

¹ В 2000 г. колледж переехал в Москву, на проспект Мира, д. 70, а в 2002 г. был закрыт за «распространение ваххабизма», согласно официальной формулировке. — *Примеч. ред.*

² *Ibrahimi Niamatullah. The Hazaras and the Afghan State. Rebellion, Exclusion and the Struggle for Recognition. Oxford University Press, 2017. P. 195–208.*

Второй период. Устойчивое развитие в 2000-е годы

Во второй период московские шиитские сообщества стабильно развивались. Миграция из Азербайджана росла, соответственно религиозные организации становились все более многочисленными. Углублению религиозных познаний у их членов способствовали контакты с осевшими в Москве шиитами, которые получили религиозное образование в учебных заведениях Ирана.

В 2002 г. упомянутое общество «Ахли Бейт», уже во главе с Низами Балоглановым, получило официальную регистрацию в качестве Местной религиозной организации мусульман (МРОМ) и вошло в состав ДУМ РФ, а затем, с 2012 г. — в состав Московского мухтасибата. Это было первое шиитское общество, которое вошло в структуру российского муфтията. В этот период в Москве появились новые постоянные адреса шиитских религиозных собраний.

Мечеть «Инам» (Вера) в Отрадном, построенная при личном участии бывшего президента Азербайджана А. Н. Муталибова на средства членов азербайджанской общины, открылась в 1999 г., а первые шиитские *маджлисы* прошли уже в 2000 г. «Инам» можно называть «этно-мечетью», ее прихожане — только азербайджанцы, в большинстве своем — выходцы из г. Агдам, проживающие в Москве (ПМА:1). Основным языком проповедей и мероприятий является азербайджанский. В 2002 г. на базе этой мечети по инициативе М. Курбанова была создана молодежная организация «Сахиб ал-заман».

В 2003 г. открылась мечеть на территории резиденции посла Ирана в РФ — «*Хатам ал-Анбийа*» (Печать Пророков), строительство которой велось с 1993 по 1995 г. Мечеть выполняет роль *джума* мечети для работников иранских дипломатических и гуманитарных организаций, фондов, работающих в Москве. В мечети также проводятся мероприятия, связанные с шиитским религиозным календарем. Помимо граждан Ирана, мечеть «*Хатам ал-Анбия*» посещает небольшое число хазарейцев, азербайджанцев, граждан Ирака и Пакистана. Но массовым местом для проведения шиитских мероприятий мечеть не стала из-за небольших размеров молельных залов. *Рухани*, *маддахи*¹ и *кари*², участвующие в религиозных мероприятиях в мечети, приезжают из Ирана, мероприятия ведутся на фарси. Обычно мечеть посещают вечером по четвергам, прихожан в другие

¹ Маддах — в шиитской традиции — исполнитель траурных од (мерся), повествований о трагической гибели шиитских сподвижников и торжественных песнопений с прославлением Аллаха и шиитских имамов-илахи. Маддахи выступают на шиитских маджлисах.

² *Кари* — человек, который декламирует Коран согласно таджvidу, то есть, особым правилам.

будние дни немного. На *мухаррам* или *Айюми Фатимийа*¹ мечеть становится местом встречи женщин, мужчины собираются в самой резиденции посла Ирана. *Мухаррам*, в отличие от «азербайджанской», в иранской мечети проходит более сдержанно (ПМА:6).

В 2000-е гг. хазарейцы продолжали собираться на территории ТК «Севастополь», сменив ресторан «Таврия» на *намаз-хону*, расположенную на первом этаже 3-го корпуса (сейчас там магазин кальянов). С 2008 г. у московских хазарейцев наметилась тенденция проводить *маджлисы* в последние три дня перед Ашурой. В остальные дни члены общины отмечали *мухаррам* вместе с иранцами или азербайджанцами. Азербайджанцы благодаря неформальным религиозным и культурным связям быстро наладили контакты с иранскими религиозными кругами, приглашая их представителей на свои мероприятия в Москву. У хазарейцев сложилась другая ситуация: из-за затяжной гражданской войны на родине и трудностей экономического характера они не могли приглашать представителей шиитского духовенства из Афганистана. Роль *рухани маддахов* и *кари* обычно выполняли рядовые члены общины.

В 2004 г. в небольшом арендованном помещении по ул. Юных Ленинцев, д. 26, был открыт «Исламский теологический центр мусульман-шиитов» (ИТЦМШ) во главе Фамилом Джафаровым. В 2007 г. им же была зарегистрирована «Местная религиозная организация мусульман-шиитов города Москвы» на базе ИТЦМШ. Сам Ф. Джафаров, выпускник Технического университета в Баку, имеет теологическое образование — в 1995–2004 гг. он обучался в медресе им. имама Хомейни в г. Кум, Иран².

Направления деятельности обществ были различны. Так, «Ахли Бейт» во главе с Н. Балоглановым сосредоточилось на проведении религиозных мероприятий в Соборной мечети и в других местах (кинотеатр «Баку», КЦ «Королевский»). Деятельность организации Ф. Джафарова в большей мере носила обучающий и просветительский характер. В ИТЦМШ проводились уроки по теологии и шиитской догматике, арабскому и персидскому языкам. Показательно, что занятия помимо азербайджанцев (около 20 чел.) посещали и неофиты, получившие в дальнейшем известность в русскоязычных шиитских кругах — Антон Веснин и Тарас Черниенко.

Организация М. Курбанова «Сахиб ал-заман» также вела религиозно-обучающую работу среди азербайджанской русскоязычной молодежи, разъясняя основы религии с целью противодействовать исламскому радикализму. За пределами Соборной мечети «Ахли Бейт» проводило

¹ Айюми Фатимийа — дни скорби в связи с мученической смертью Фатимы, дочери пророка Мухаммада. Шииты отмечают это событие двадцатидневным трауром в месяц Джумада ал-ула.

² «Быть форпостом добра». Интервью с Фамилом Джафаровым, председателем религиозной организации мусульман-шиитов города Москвы. Интернет версия газеты «Завтра» от 18.06.2008. [Электронный ресурс] // URL: <https://zavtra.ru/blogs/2008-06-1862> (дата обращения: 21.02.2021).

«закрытые» *маджлисы*: через знакомых приглашались только азербайджанцы, собрания велись на азербайджанском языке. В то же время маджлисы, организованные по инициативе Ф. Джафарова, были попыткой выйти за национальные рамки и через использование русского языка на своих мероприятиях привлечь «русских» шиитов. Статус *маджлисов* повышало участие в них приглашенных представителей академических кругов. 24 июня 2008 г. в Татарском культурном центре (Дом Асадуллаева) прошел *мавлид Фатимы аз-Захры*, заявленный как «Международный исламский день женщин и матерей». Присутствовали и выступали известные в религиозных и научных кругах лица — нынешний *аятолла* Махди Хадави Теграни, теолог и переводчик Н. А. Зейналов из г. Дербента, советский и российский исламовед, профессор Г. М. Керимов, президент фонда Ибн Сины Х. Хадави. Там же состоялось выступление русских мусульманок, рассказавших о положении и роли женщин в исламе. В зале библиотеки иностранной литературы 16 июля 2008 г. прошел *мавлид* имама Али. Главным событием было выступление Т. Черниенко, первого переводчика на русский язык с арабского особо ценного для шиитов труда «*Нахдж ал-Балага*» («Путь красноречия»).

В начале 2000-х гг. религиозная жизнь московских шиитов дополнилась визитами представителей видных духовных авторитетов (*марджа' ат-таклид*¹)² с целью открытия ими представительств в Москве. Функции представителя шиитского духовного авторитета состоят в следующем: разъяснять и доносить мнение своего *марджи* по правовым, теологическим вопросам, собирать со своих последователей *хумса*³.

В 2001 г. открылся офис представителя иракского аятоллы Али Систани «Центр имени Хасана ибн Али ибн Абу Талеба» во главе с шейхом Мухаммадом Али Мосули. Сам Али Мосули по происхождению иракский *туркоман* (туркмен), представлял Систани в Неджефе (Ирак), затем в 1996–2001 жил в Азербайджане. С 2001 г. и по настоящее время находится в Москве в качестве представителя *марджа'ата* Систани в России и в Азербайджане⁴.

В начале 2000-х гг. пытался открыть свое представительство в Москве известный иранский *марджа'* Мохаммад Фазель Ленкорани. В качестве главы представительства должен был выступать Юсуфпур Ага, но затея не увенчалась успехом (ПМА:1).

¹ См. подробнее: *Филин Н. А.* История становления института религиозного наставничества в шиизме // *Власть*. 2016. № 12. С. 174–176.

² *Марджа' ат-таклид* — главный религиозный авторитет у шиитов в вопросах права и богословия, обладающий правом выносить правовые решения

³ *Хумс* (букв. «пятая часть») — обязательный налог у мусульман-шиитов, составляющий одну пятую годового дохода.

⁴ *Шарипов Анвар.* Шиитский шейх: Берите пример с мусульман России. Интернет ресурс ИА IslamNews от 09.02.2015. [Электронный ресурс] // URL: <https://islamnews.ru/news-shiitskij-shejx-berite-primer-s-musulman-rossii> (дата обращения: 21.02.2021).

14 апреля 2000 г. в месяц Мухаррам с официальным визитом Москву посетил представитель (*вакил аятоллы сейида*) Али Хосейни Хаменеи в Азербайджане *сейид* Оджаг Ниджат Ага. Визит этот пришелся на день Ашуры, который проводился в Соборной мечети, что стало для многих информантов-азербайджанцев знаковым явлением (ПМА:1). В визиты представителей шиитских лидеров включались официальные встречи на высшем уровне с российским мусульманским «духовенством» из числа ДУМ РФ.

В 2000-е гг. появилось небольшое число неофитов из лиц, для которых шиизм не был традиционной религией. В этот же период наметилась тенденция к «обрусению» шиизма — русский стал использоваться как язык религиозных текстов и проповедей. Немногочисленность (не более 10–15 человек в 2000-е гг.) русских неофитов-шиитов компенсировалась тем, что они проделали большую работу по переводу на русский язык религиозных трудов, объяснению и комментированию шиитских теологических вопросов на доступном и понятном большинству населения РФ языке. Это привело к всплеску популярности некоторых «русских неофитов» в среде русскоязычных этнических шиитов.

Одним из таких «русских шиитов» в 2000-е гг. стал уже упоминавшийся нами бывший член Национальной организации русских мусульман (НОРМ), представлявший шиитское крыло, Тарас Черниенко (*Абдул-Керим*), вышедший из НОРМ после раскола в 2005/2006 г. Уже в 2010-е гг. стали известны «русские шииты» Амин Рамин, шейх Антон Веснин, Александр Сейф.

Новый импульс к распространению шиизма, к популяризации его интеллектуального и философского наследия среди русскоязычных шиитов дало открытие совместно с иранской стороной «Фонда исследований исламской культуры имени Ибн Сины» в 2007 г. Помимо выпуска сугубо академических изданий, касающихся вопросов классической арабской и персидской философии, литературы, истории, Фонд также публикует книги, посвященные развитию доктринальной и философской мысли в шиизме.

Третий этап. Независимое развитие в 2010-е годы

В 2010-е гг. продолжилось развитие и рост шиитских общин в Москве, выстраивание ими межрегиональных и межгосударственных религиозных связей. Появились *хусайнии*, приобретенные в собственность совместно членами общины, при активном содействии Ирана на севере Москвы открылся религиозный центр.

После начала перестройки Соборной мечети в 2011 г. для нужд прихожан был поставлен временный шатер, где также стали проходить шиитские мероприятия, организованные МРОМ «Ахли Бейт» (более 2000 чел).

Именно в этот период многие простые прихожане-сунниты, выходцы с Северного Кавказа и из Средней Азии «открыли» для себя существование в Москве параллельного шиитского социума. Так, по рассказам информантов-«азербайджанцев», многие простые сунниты, приходившие на намаз, с интересом и удивлением наблюдали за шиитским намазом и *маджлисами*. При этом никаких открытых столкновений не было, лишь отдельные лица выражали недовольство тем, что мечеть теперь посещают «еретики-шииты». Многие простые сунниты, у которых сложились стереотипы, «что шииты — не мусульмане», убедились в обратном, увидев, как те совершают намаз, собираются на *ифтары* (разговение) в месяце *Рамадан*, отмечают *Ураза-* и *Курбан байрам*.

Развитие межгосударственных неформальных связей помогло азербайджанцам приглашать духовных лиц из Азербайджана и Ирана для участия в своих мероприятиях. Стали часто совершать визиты в Москву *рухани*: *сейид* Ага Решид Талибов из Азербайджана; *шейх* Али Фируги; Сабир Акбари Джидди, ставший официальным представителем аятоллы и рахбара Али Хаменеи в России, и *сейид* Хасан Амели — *имам джума* г. Ардебилля из Ирана. Вышеупомянутые *рухани* из Ирана — это иранские турки, двуязычные (*турки* и *фарси*), поэтому у них не возникло проблем с чтением проповедей для своих единоверцев из числа как азербайджанцев, так и хазарейцев. Религиозные мероприятия, организованные азербайджанцами либо хазарейцами, велись на их родных языках — азербайджанском или дари. Правда, уже во второй половине 2010-х гг., в «азербайджанском» религиозном поле русский язык начал утверждаться как равноправный язык ислама.

В 2012 г. открылось представительство иранского международного университета им. ал-Мустафы в здании, где до 2002 г. располагался колледж «*Расул Акрам*» (Проспект Мира, 70). Представительство проводило работу в двух направлениях:

- помощь в сборе документов, анкетировании, собеседовании абитуриентов, желающих получить религиозное образование в Иране, для граждан России, Белоруссии, Казахстана и Украины (до 2014 г.)

- налаживание контактов с мусульманскими организациями в России (духовные управления, исламские образовательные институты). К примеру, установлено сотрудничество с Московским исламским институтом, где у представительства университета им. ал-Мустафы есть своя комната для занятий. В 2021 г. подписано предварительное соглашение о сотрудничестве между университетом им. ал-Мустафы и Булгарской исламской академией в Татарстане. Представительство совместно с ДУМ Москвы проводит ежегодные конкурсы чтецов Корана в Москве с 2015 г.

Важным направлением работы представительства является издание на русском языке религиозной литературы по шиитской догматике, проведение онлайн/офлайн уроков арабского языка (ПМА:7).

В мае 2014 г. в помещении на ул. Юных Ленинцев, 16, была открыта первая московская *хусайния*¹ во главе с Ф. Джафаровым, средства на покупку *хусайнии* собрали члены азербайджанской общины (ПМА:8). Небольшая по размерам, расположенная на первом этаже жилого дома (в настоящее время там располагается супермаркет «Магнит»), *хусайния* состояла из двух комнат — мужской и женской, и могла вмещать около 100–150 человек. Наличие «собственного» места в городе, полностью независимого и поддерживаемого усилиями самих прихожан, ознаменовало новый этап в развитии шиизма в Москве.

В 2015 г. в московском районе Алтуфьево открылся Московский исламский центр при посольстве Исламской Республики Иран в РФ («иранская *хусайния*»), в дальнейшем — Исламский центр. По словам Н. Балогланова, Центр — это результат работы, которую он проделал, подавая прошения по официальным каналам Ирану. В итоге, как заметил информант, Иран «*долгое время присматривался к нам через своих представителей и открыл специально этот центр для нас (азербайджанцев)*» (ПМА:9). Во главе Центра стоит Сабир Акбари Джидди — официальный представитель Верховного лидера Исламской революции имама Хаменеи, его заместителем стал сейид Мансур Тахмасиби, оба являются иранскими тюрками.

Центр работает по двум основным направлениям:

- 1) контакты с официальными российскими структурами, в том числе и с российскими мусульманскими организациями,
- 2) проведение религиозных мероприятий, часто по инициативе МРОМ «Ахли Бейт»; консультация московских шиитов по правовым, теологическим вопросам (ПМА:10).

Исламский центр в Алтуфьево стал площадкой для многих «низовых» инициатив, поддержанных руководством. Так, с 2016 г. функционирует детский лагерь «*Кавсар*» с отдельными группами для мальчиков и девочек от 9 до 15 лет. В 10-дневную программу лагеря входят уроки по исламскому праву, этике, культурные программы. Лагерь «*Кавсар*» обычно работает в дни школьных каникул, собирая около 100 чел., воспитанники — дети азербайджанских и афганских шиитов, проживающих в Москве.

Еще один пример «низовой» инициативы — организация под сенью Центра репетиционной базы и выступлений религиозного театра *тайзие* (*сабех, шабех*) с 2015 г. Театральная группа состоит из молодых «азербайджанцев», выросших в Москве и мало знакомых с традициями театра *тайзие* (ПМА:11).

Помимо этого в Центре действует школа *маддахов*, обучающая мастерству исполнения *роуза/ноуха, марсия* и *шлахи* на азербайджанском

¹ Хусайния (досл. «Дом Хусейна», ашура-хане, имамбарган, такия-хане, матам) — специализированное помещение для проведения шиитских маджлисов.

и персидском языках под руководством иранского *маддаха* Хусейна Хусейни.

Исламский центр является, кроме того, важным связующим звеном между простыми «азербайджанскими» шиитами и «иранским» религиозным полем, благодаря визитам иранских духовных лиц, проведение «иранских» *маджлисов*. Центр выступает площадкой и для мероприятий, имеющих отношение к истории Азербайджана.

«Национальные» и религиозные мероприятия, организованные азербайджанской общиной в Москве как в арендованных банкетных залах, так и в Исламском центре, посещают известные представители религиозных кругов Азербайджана. Такие визиты становятся знаковыми событиями для простых прихожан и показателем высокого статуса организаторов мероприятий.

Одним из подобных визитов стал приход руководителя коллектива исполнителей религиозных песнопений «Ахл-и байт» *маддаха* Йашар Хасан-оглы Джахид Нардарани (1952–2020) вместе с *мейханистом*¹ и *маддахом* Эльшаном Хезером² на *мавлид* пророка Мухаммада 26 ноября 2018 г. в Исламский центр в Алтуфьево.

В 2016 г. в Соборной мечети во время второго дня *мухаррама* произошел конфликт между членами азербайджанской шиитской общины и радикально настроенными прихожанами-суннитами. Конфликт положил конец двадцатилетнему присутствию шиитской общины в Соборной мечети³. Со слов информантов, причиной конфликта послужила провокация со стороны прихожан-«салафитов» с одной стороны, и руководства Соборной мечети — с другой. *«Конфликт произошел на 2-й день мухаррама, в понедельник, 3 октября, когда мы собрались на маджлис в главном зале, после намаза и начал выступать рухани, но в это время громко включили чтение Корана, после чего проповедь рухани не было слышно, затем стал выступать маддах, ведь маддахи выступают эмоционально, рассказывая о трагедии Кербелы. В этот момент открылась дверь и какой-то “салафит” крикнул: “Это все ширк, ширк”. Наши ребята побежали за ним, завязалась потасовка. Потом приехал ОМОН, этого салафита-провокаatora увели через черный ход»* (ПМА:12).

В интервью автору муфтий Москвы и главный имам Московской соборной мечети И. Р. Аляутдинов сказал по поводу конфликта следующее: *«Была*

¹ Мейхана — азербайджанское народное музыкально-поэтическое творчество, своеобразные речитативные импровизации, ритмическая поэзия, похожая на современный рэп. В настоящее время имеется много стилей мейханы, один из них т. н. «диний мейхана» (религиозная мейхана), в которой мейханисты «соревнуются» в возвеличивании шиитских имамов и сподвижников.

² Эльшан Хезер — известный мейханист, маддах, но более известный за пределами Азербайджана как участник мейханы, в которой в качестве рефрена звучала фраза «Ты кто такой? Давай, до свидания!».

³ «В дни Ашурь азербайджацев-шиитов не будут пускать в Соборную мечеть Москвы». Интернет ресурс EurAsia Daily от 12.10.2016 г. [Электронный ресурс] // URL: <https://eadaily.com/ru/news/2016/10/12/v-dni-ashury-azerbaydzhacev-shiitov-ne-budut-puskat-v-sobornuyu-mechet-moskvy> (дата обращения: 21.02.2021).

договоренность о том, что в новой Соборной мечети шиитов не будет, причиной является явные различия в мусульманских течениях, которые неизбежно привели бы к конфликту. После случившегося конфликта было решено запретить проводить шиитам свои мероприятия в Соборной мечети. При этом ДУМ Москвы одобряет строительство отдельной шиитской мечети в городе, но существенно не может повлиять на ускорение этого процесса» (ПМА:14).

После конфликта *маджлисы* из Соборной мечети переместились в исламский центр Алтуфьево, где проводятся и сейчас. К примеру, мероприятия в ночь Тасуа и день Ашура в 2019 г. посетили около 20 тыс. человек. При этом, по словам Н. Балогланова, «несмотря на конфликт, личные отношения с руководством ДУМ Москвы остались хорошие, и МРОМ “Ахли Бейт” не собирается покидать его состав» (ПМА:9).

В январе 2019 г. разгорелся конфликт вокруг мечети «Инам» в Отрадном, находящейся под юрисдикцией ЦДУМ РФ: руководство комплекса в лице Р. Ж. Баязитова в одностороннем порядке закрыло вход в шиитскую мечеть для молящихся. Вообще проблемы и конфликты как с руководством комплекса вокруг мечети «Инам», так и между отдельными прихожанами и *ахундами* были частым явлением в 2000-е и 2010-е годы¹.

Многие информанты объясняют этот поступок Р. Ж. Баязитова тем, что, являясь абсолютным собственником земли, на которой построена мечеть «Инам», он с 2018 г. стал повышать плату за коммунальные услуги и охрану для прихожан этой мечети, а за отказ «азербайджанцев» платить по завышенным счетам, решил закрыть вход для них (ПМА:13). Конфликт пытался решить глава Управления мусульман Кавказа *шейх-ул-ислам* Аллахшукюр Пашазаде, который прибыл в Москву с официальным визитом в начале февраля 2019 г. По словам Н. Балогланова, решить вопрос о строительстве в Москве новой мечети для мусульман-шиитов до сих пор не удалось. После конфликта в мечети «Инам» абсолютное большинство прихожан-шиитов покинуло ее, лишь небольшая группа активистов-азербайджанцев (около 10–15 человек) собирается в ней на *джума намаз*, занимая место либо во дворе, либо внутри бывшего помещения шиитской мечети. После закрытия «Инам», руководство комплекса убрало все то, что напоминало бы о шиитском прошлом: ковры, *мухры*², *минбар*, шиитские *пардэ*³ с надписями «*Йа Хусейн*», вывеску с названием мечети. Здание мечети стало частью суннитской мечети «Ярдям», стоящей по соседству на одной территории с «Инам».

¹ *Приймак Артур*. Зачем к проблемам азербайджанцев-шиитов в Москве «привязывают» Муталибова? Интернет ресурс EurAsia Daily от 15.11.2016. [Электронный ресурс] // URL: <https://eadaily.com/ru/news/2016/11/15/zachem-k-problemam-azerbaydzhancev-shiitov-v-moskve-privyazyvayut-mutalibova> (дата обращения: 21.02.2021).

² *Мухр*, или *тууба* — плитка из земли, на которую шииты делают земной поклон, касаясь ее лбом.

³ *Пардэ* («занавес» или «завеса») — обычно это занавес с вышитыми именами шиитским имамов либо «Святого семейства» — Мухаммада, Али, Фатимы, Хасана, Хусейна, с изображением коня имама Хусейна — Зулджанаха, раскрытой ладони (панжа, алам, «ладонь Аббаса») и др.

Исход шиитов-азербайджанцев из ранее «освоенных» мест (Соборная мечеть и «Инам») в 2010-х способствовал окончательному переходу шиитских общин в Москве в независимый статус.

В 2019 г. открылись две хусайнии: *Фатима аз-Захра* на юго-востоке и *имам Саджад (Зейн ал-Абидин)* на юго-западе Москвы, зарегистрированные как религиозные объединения. Во «главе» хусайнии *Фатима аз-Захра* стоит Ф. Джафаров, хусайнии *имам Саджад (Зейн ал-Абидин)* — *ходжи Ясин*. Обе хусайнии содержатся за счет средств членов «азербайджанской» общины. Как и Исламский центр в Алтуфьево, хусайнии выполняют роль шиитских *джума* мечетей. В проводимых в хусайниях мероприятиях принимают участие иранские и «московские» *рухани* из числа выучившихся и осевших в Москве азербайджанцев.

Хазарейцы-шииты, в начале 2010-х гг. собиравшиеся на *маджлисы* в ресторане «Таврия» ТЦ «Севастополь», с 2016 г. коллективным решением стали проводить свои мероприятия в банкетном зале на юго-востоке Москвы. В отличие от предыдущих периодов (2000-е гг.) произошли следующие изменения. Мероприятия стали посещать женщины, чего раньше не было. В банкетном зале пространство разделяется на «мужское и «женское». В качестве духовных лиц стали часто приглашать *рухани* из Исламского центра в Алтуфьево, а один раз, в 2019 г., в День *Ашура* прилетел *ахунд* из Афганистана. В качестве площадок для *маджлисов* хазарейцы также используют вышеупомянутые Исламский центр в Алтуфьево и хусайнию *Фатима аз-Захра* (ПМА:5).

2010-е обозначились существенным ростом низовой инициативы в среде шиитских общин Москвы. Появились небольшие благотворительные фонды и организации. Среди них можно упомянуть хазарейскую студенческую ассоциацию «Катиб», основанную в 2015 г., благотворительный фонд «Божественный свет», созданный членами «азербайджанской» общины в 2016 г. Другой низовой инициативой является помощь некоторых предпринимателей-«азербайджанцев» в организации паломнических туров в святыне для шиитов города Ирака и Ирана.

Заключение

В целом шиитские сообщества в Москве состоят из различных этнических групп, которые независимы друг от друга и развиваются параллельно. Это во многом несхожие сообщества, с различными внутренней социальной структурой, региональными делениями, политическими предпочтениями и культурным бэкграундом. Но между ними есть и сходство: и азербайджанская, и хазарейская общины копируют и воспроизводят религиозные и социально-политические процессы в регионах их исхода. Московские хазарейцы часто воспроизводят

систему устройства общины с коллективным управлением и принятием решений, что характерно и для других хазарейских сообществ, проживающих в самом Афганистане и за его пределами. У азербайджанцев силен фактор региональности, условное деление по культурным зонам: *нахичеванцы*, *гянджинцы*, *масаллинцы* (в большинстве талыши) и др. Общественно-политические события на родине (конфликт в Нагорном Карабахе, политические и социальные потрясения в Афганистане) отражаются на отношениях в московских группах, которые «повторяют» условное деление на «ширазистов»¹, «ахбаритов»², «пантюркистов», «рахбаритов» и «умеренных» шиитов в среде азербайджанцев, или воспроизводят взаимоотношения хазарейцев с представителями этнических групп в самом Афганистане.

В среде московских азербайджанцев достаточно высок процент «рахбаритов» — «делающих» *таклид* аятолле Али Хаменеи, а «противники» усиления иранского влияния на религиозную жизнь как в Москве, так и в Азербайджане, делают *таклид* иракскому *марджа* Али Систани. Среди хазарейцев Али Систани тоже пользуется большим авторитетом, за то «что не смешивает религию и политику, как это делае(ю)т иранский(е) марджа(и)». Также среди обеих общин есть люди, не делающие *таклид* никому из духовных шиитских авторитетов и опирающиеся в правовых вопросах на хадисы от шиитских имамов.

Русские шииты представлены отдельными персонами, иногда не вписывающимися из-за своего культурного бэкграунда в «национальные» шиитские общины азербайджанцев и хазарейцев. Поэтому активность русских шиитов направлена, в том числе, на нивелирование «национального» самосознания в пользу общешиитского. Помимо вышеуказанных групп в Москве присутствуют небольшие шиитские группы выходцев из Ирака, Пакистана, выходцы из с. Мискинджи (Республика Дагестан), которые не так заметны ввиду малочисленности. Они также воспроизводят формы социально-религиозного устройства общин, характерных для региона их исхода.

То есть шиитские группы не представляют собой единого целого, это множество различных сообществ, условно объединенных религиозным чувством.

Иранское влияние на московские общины неравномерно: с одной стороны, оно сильно у азербайджанцев — усиливающееся общностью культуры,

¹ *Ширазисты* — этим термином именуют противников иранской политики проирански настроенные члены азербайджанской общины, к реальным ширазистам Ближнего Востока не имеют никакого отношения.

² *Ахбариты* — так в азербайджанской общине именуют людей, не согласных с мнением того или иного марджи по определенным вопросам либо игнорирующих принцип *таклида* и самостоятельно ищущих ответы в хадисах на те или иные вопросы. Данное название также не имеет отношения к современным последователям ахбаризма, а используется как ярлык с отрицательным значением.

истории, языка и этнического происхождения (многие иранские духовные лица тюрки по происхождению), с другой — сводится до умеренного и даже минимального в силу сложившего недоверия к Ирану и его политике, наличия духовных авторитетов в Афганистане (у хазарейцев).

Особую роль в выстраивании межгосударственных религиозных связей играют личные знакомства московских рухани с иранскими, азербайджанскими религиозными кругами. Подобные связи охватывают и внутрироссийское шиитское поле — к примеру, хорошие связи налажены между столицей и г. Дербентом (Республика Дагестан).

Несмотря на попытки «русифицировать» шиизм и выйти за этнические границы, в Москве это религиозное направление имеет ярко выраженную этническую окраску, поскольку представлено в основном азербайджанцами, которые составляют 85–90% московских шиитов, причем многие молодые азербайджанцы считают такую «этноцентричность» препятствием для дальнейшего распространения шиизма в России.

Результаты проведенного исследования отчасти согласуются с выводами И. Р. Гибадуллина о том, что последователи шиизма в России будут искать и находить пути адаптации в новом для себя окружении. За тридцать лет шиитские общины в Москве нашли автономный способ существования и установили свои межгосударственные религиозные связи, что позволит им развиваться в обозначенном направлении еще продолжительное время.

Список информантов

ПМА:1 — информант М., азербайджанец, около 55 лет, предприниматель, в Москве с начала 90-х гг. XX в.;

ПМА:2 — информант К., иракец, около 50 лет, предприниматель, в Москве с начала 90-х г. XX в.;

ПМА:3 — информант К, азербайджанец (талыш), около 45–50 лет, в Москве с середины 90-х г. XX в.;

ПМА:4 — информант Маис (Муса) Курбанов Мурдала-оглы, основатель организации «Ахли Бейт» в Москве;

ПМА:5 — информант Б., афганец (хазареец), около 45 лет, предприниматель, в Москве с середины 90-х г.;

ПМА:6 — информант Х, иранец, около 35 лет, в Москве с нач. 2010-х;

ПМА:7 — информант Айрат Баешев, татарин, около 35–40 лет, рухани и сотрудник представительства университета им. ал-Мустафа;

ПМА:8 — информант Джафаров Фамиль Гулам оглы, 53 года, рухани, глава «Местной религиозная организация мусульман-шиитов города Москвы» и «руководитель» хусайнии Фатима аз-Захра, в Москве с начала 2000-х;

ПМА:9 — информант Балогланов Низами Музаффар оглы, около 65 лет, глава МРОМ «Ахли Бейт»;

ПМА:10 — информант Сабер Акбари Джедди, председатель Центра исламской культуры при посольстве Исламской Республики Иран в РФ, официальный представитель Верховного лидера Исламской революции имама Хаменеи;

ПМА:11 — информант Х. А., азербайджанка (талышка), возраст около 45 лет;

ПМА:12 — информант Х., азербайджанец, возраст около 35 лет, предприниматель;

ПМА:13 — информант А., азербайджанец, возраст около 40 лет.

ПМА:14 — информант Ильдар Рифатович Аляутдинов — муфтий Москвы, главный имам Московской соборной мечети, проповедник московских Мемориальной и Соборной мечетей.

Литература

Гибатуллин И. Р. Шиизм в России: поиск адекватной модели самоутверждения в общем контексте российской уммы // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: сб. статей международной конференции. Казань: Казан. ун-т, 2014. С. 67–88.

Ibrahimi Niamatullah. The Hazaras and the Afghan State. Rebellion, Exclusion and the Struggle for Recognition. Oxford University Press, 2017. Xviii, 285 p.

Попков В. Д. Сообщество афганских мигрантов в Москве: вопросы структуры и идентичности // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 6. № 2. С. 150–164.

Филин Н. А. История становления института религиозного наставничества в шиизме // Власть. 2016. Т. 24. № 12. С. 174–176.

Юнусов А. Азербайджанцы в России — смена имиджа и социальных ролей // Россия и мусульманский мир: бюллетень реферативно-аналитической информации. 2006. № 2(164). С. 80–96.

References

Gibadullin I. R. (2014). «Shiizm v Rossii: poisk adekvatnoj modeli samoutverzhdenija v obshhem kontekste rossijskoj ummy» [Shi'ism in Russia Looking for an Adequate Model of Self-Affirmation in the General Context of the Muslim Ummah of Russia]. *Islam v mul'tikul'turnom mire: Musul'manskie dvizhenija i mehanizmy vosproizvodstva ideologii islama v sovremennom informacionnom prostranstve*. Kazan: KFU, 2014. Pp. 67–88.

Ibrahimi Niamatullah (2017). *The Hazaras and the Afghan State. Rebellion, Exclusion and the Struggle for Recognition*. Oxford University Press, 2017. Pp. 195–208.

Popkov V. D. (2003). Soobshhestvo afganskih migrantov v Moskve: voprosy struktury i identichnosti [The Community of Afghan Migrants in Moscow: Structure and Identity]. *Zhurnal sociologii i social'noj antropologii*. 2003. Vol. VI. No. 2. Pp. 150–164.

Filin N. A. (2016). Istorija stanovlenija instituta religioznogo nastavnichestva v shiizme [The History of Religious Mentoring in Shiism]. *Vlast'*. 2016. No. 12. Pp. 174–176.

Yunusov A. (2006). Azerbajdzhancy v Rossii — smena imidzha i social'nyh rolej [Azerbaijanis in Russia Changing Their Image and Social Roles]. *Rossiya i musul'manskij mir*. 2006. No. 2. Pp. 80–96.

Islam in the Social and Political Life of Countries and Peoples

MOSCOW SHI'ITE COMMUNITIES IN THE POST-SOVIET PERIOD

Abstract. This article is devoted to the study of Shi'ite Muslims, natives of Transcaucasia, South Asia, and Southern Dagestan, settled in the Moscow region during the post-Soviet period. The study is based on the author's field materials (2017–2021). There are three main stages of the formation of Shi'ite communities in Moscow: activities individual activists in the 1990s; sustainable development in the 2000s; and full-fledged autonomous existence in the 2010s. The article shows that the Shi'ites in Moscow are not united in the one whole community, moreover, communities representing different ethnic groups are independent of each other. They develop separately; at the same time, some neophytes stand apart. The structure and social relations in Shi'ite communities largely reproduce patterns of social organization of their homeland. Ethnic, cultural and linguistic borders do not become transparent. Political events and upheavals in the exodus countries activate the national and ethnic feelings of the Moscow Shi'ites. The Shi'ite communities have built interstate religious networks, which allow them to continue their autonomous development in the Moscow region.

Keywords: Shi'ite communities, Moscow, migration, post-Soviet period, religious associations.

Erik M. SEITOV,

research intern, postgraduate student.

Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, (32a, Leninsky Prospekt, Moscow, 119334, Russian Federation).

E-mail: telcorp@list.ru



РЕЦЕНЗИИ







Н. Н. Дьяков

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

**АЛ-ХАДДАД, АТ-ТАХИР.
О ПОЛОЖЕНИИ ЖЕНЩИНЫ
В ШАРИАТЕ И ОБЩЕСТВЕ**

Рецензия на книгу: *Ал-Хаддад, ат-Тахир*. О положении женщины в шариате и обществе / 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. — 184 с.

ДЬЯКОВ Николай Николаевич —

д-р ист. наук, проф., зав. каф. истории Ближнего Востока.

Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет (199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).

Для цитирования: *Дьяков Н. Н.* Рецензия на книгу: *Ал-Хаддад, ат-Тахир*.

О положении женщины в шариате и обществе / 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. 184 с. // Ислам в современном мире, 2021; 2: 163–174.

Завершение Первой мировой — «Великой войны» начала XX века — открыло новый этап широкого обновленческого движения в мире ислама. Как ведущий центр реформаторства и обновленчества во «французском» Магрибе (Алжир, Тунис, Марокко) Тунис — земля древнего Карфагена, арабская «Ифрикия», впервые принявшая ислам в конце 1-го века хиджры, — с наступлением новейшей эпохи оказалась в эпицентре модернистских течений в общественно-политической мысли на севере Африки.

Роль женщины в исламе трудно переоценить, начиная с истоков проповеди Мухаммада и вклада первой его любимой супруги Хадиджи бинт Хувайлид в становление ранней мусульманской общины (*‘умма*) и в распространение божественного призыва (*да‘ва*). Именно дом Хадиджи — супружеская обитель Пророка — не случайно считается, по сути, первой мечетью ислама.

Впервые на землю Иффрикии ислам ступил спустя четверть века после кончины Пророка. Вскоре мусульмане основали здесь не только крупнейший центр веры на пороге Сахары — г. Кайруан (670), но и г. Тунис (ок. 698) — будущую столицу страны близ руин древнего Карфагена. Именно здесь, на пороге Большого Магриба, мусульмане впервые столкнулись с той особой ролью, которую женщины играли в социальной и политической жизни коренного населения, племен «берберов» — *амазигов*, объединенных арабами под общим наименованием «*каба‘ил*», или попросту: «племена».

Дошедшие до наших дней древние предания амазигов содержали немало описаний правления и подвигов берберских цариц и воительниц, начиная с легендарной Саджах и, конечно, царицы Кахины, возглавившей сопротивление местных племен арабам и вошедшей со временем в пантеон святых мучеников — мусульман Магриба. Особой роли женщины в истории народов Магриба и Сахары уделяли внимание средневековые авторы, включая великого мыслителя арабского Запада и всего мира ислама Ибн Халдуна (1332–1406) — признанного основоположника исторической социологии Нового времени.

Эпоха обновления в исламе и новые тенденции в исламоведении, наметившиеся с начала XX века, не без влияния социальных потрясений в России в конце Первой мировой войны, дали науке новые представления и оценки роли женщины в мусульманском обществе. «Женский вопрос» нашел свое место в трудах классиков обновленческого движения (Дж. ал-Афгани, М. Абдо, М. Бигеев и др.), а также в творчестве российских и европейских востоковедов (В. В. Бартольд, Э. Вестермарк, Л. Масиньон, Ж. Берк, М. Родинсон и т. д.). Роль женщины в традиционном обществе арабского Магриба в разной мере затрагивали в своих трудах и современные российские ученые, в т. ч. Р. Г. Ланда, М. Ф. Видясова, В. В. Орлов, Н. А. Жерлицына, А. Ю. Коровкина и др.).

Два межвоенных десятилетия (1918–1939) были отмечены на севере Африки ростом национально-патриотических выступлений, в которых исламский фактор играл далеко не последнюю роль. На общем фоне формирования в регионе на рубеже 20–30-х гг. XX века новых политических партий и культурно-просветительских ассоциаций усиливалось влияние традиционалистских и реформаторских группировок. Напомним, что именно в эти годы (1928–1929) в Египте рождается «Ассоциация братьев-мусульман» (в настоящее время запрещенная в РФ

организация), впоследствии имевшая сотни ячеек (*халайя*) в разных концах мира ислама. В соседнем с Тунисом Алжире, колыбели Французской колониальной империи, в 1930–1931 гг. формируется весьма влиятельная в Магрибе «Ассоциация улемов-реформаторов». У восточных границ Туниса сопротивление итальянской оккупации вылилось в широкое движение во главе с братством Санусийа, в начале 1930-х гг. подавленное фашистскими карателями Муссолини.

В этих условиях поиск путей возрождения национальной и культурной самобытности не мог не вызвать появление на севере Африки новых ярких имен, за которыми с готовностью следовали мусульмане в надежде на возрождение и обновление своей духовной, культурной и социальной идентичности.

В числе лидеров общественного мнения колониального Туниса имя Тахира ал-Хаддада (1899–1935) занимает особое место. Ровесник «младотунисского движения», возникшего на пороге XX века, Т. ал-Хаддад получил в 1920-е гг. известность своим участием в движении конституционалистов-либералов (араб.: *ад-дустурийун ал-ахрар*) и в создании Свободной конституционной партии Туниса, в становлении регионального профсоюзного движения и в деятельности (непродолжительной) «Пролетарского университета», популярного в среде левых патриотических сил. Проблемы реформирования мусульманского общества Туниса в условиях установленного французами режима протектората (1881–1956) изначально занимали важное место в общественной и публицистической деятельности Т. ал-Хаддада. Положению женщины при этом уделялось особое внимание, что, впрочем, было характерно для творчества представителей обновленческого движения в исламе, последователей идей Дж. ал-Афгани и М. Абдо.

В конце 1929 г. Т. ал-Хаддад завершает свой ставший во многом хрестоматийным труд о роли женщины в исламе и ее месте в современном автору колониальном Тунисе — «*О положении женщины в шариате и обществе*». По сути, это сочинение — не просто книга о доле женщины-мусульманки, но, скорее, историко-религиоведческий трактат о социальной и правовой роли ислама в регулировании семейно-брачных отношений, в развитии системы образования и воспитания, в формировании контактов с внешним миром, в т. ч. в пресловутой «гендерной сфере».

Под влиянием «духа нового времени» современная женщина включилась в борьбу за жизнь на самых разных фронтах: она работает в кухнях и у огня [жаровен], прорывает шахты и рассекает небо над океаном, занимается свободными ремеслами, такими как медицина и адвокатура, литература и журналистика, — писал Т. ал-Хаддад. — Не отставая от мужчины, она занимает политические посты, основывает различные клубы и женские общества. Она уже немало получила и продолжит

свою борьбу, пока не заслужит равных с мужчиной прав в государстве и обществе...¹

«Женщина — мать человека; выношенный в ее чреве, возвращенный в ее объятиях, он не знает ничего, кроме ее нрава — того, что проступает на полотне всей его последующей жизни...» — писал в декабре 1929 г. в предисловии к своей книге Т. ал-Хаддад. «Мы, тунисцы, отличаемся от других восточных стран тем, что до сих пор и пальцем не пошевелили ради улучшения жизни женщин...»²

Введение к «Правовому разделу» книги содержит общую характеристику исламского законодательства о статусе женщины: «Ислам стал новым принципом жизни арабов в целом и мусульман в частности», и потому важно выяснить его «новаторство в отношении женского вопроса, в гражданской, общественной или правовой жизни...» Шариат — плод развития жизни, «изначально оформленный сообразно нуждам этой самой жизни», указывает автор. В этом и состояла, на его взгляд, «тайна молниеносного распространения» [ислама]. Двадцати лет жизни Пророка при рождении ислама оказалось достаточно, чтобы «заменить старые установления новыми»³.

Т. ал-Хаддад подробно рассматривает далее проблемы самоопределения и гражданских прав женщины.

Важный вопрос — признание исламом гражданской субъектности женщины, ее права собственности и наследования наравне с мужчиной. Правда, некоторые правоведческие школы, пишет автор, ограничили это право, принимая во внимание слабость женщины...⁴

Тунис — родина Т. ал-Хаддада и, кстати, родина первой в арабском мире Конституции, принятой в 1861 г. Тунисское гражданское право признавало за совершеннолетней, «двухгодично замужней женщиной ничем не ограниченную [свободу действий]», о чем заявлено в 7-й статье Кодекса о договорах и обязанностях.

Коран закрепил за мужчинами и женщинами равные гражданские права и обязанности, как и равные наказания за совершение преступлений, в чем согласно большинство правоведческих школ. Ислам «вернул женщине гражданскую свободу в деле приобретения имущества и торговли...» — подчеркивает Т. ал-Хаддад.

Касаясь истоков исламского права в сфере семейно-брачных отношений, автор напоминает, что брак в исламе «есть чувство и долг, дружба и созидание». Шариат дает мусульманам право на суд собственных

¹ *Ат-Тахир ал-Хаддад*. О положении женщины в шариате и обществе / пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. Серия: «Возрождение и обновление». М.: ИД «Медина», 2021. С. 39.

² Там же. С. 11.

³ Там же. С. 16–17.

⁴ Там же. С. 24.

законов и не запрещает смешанные браки, допуская брак мусульманина с христианками и иудейками... Положение изменилось с приходом европейских судов «под покровительством иностранных консульств». Колонизация усилила позиции этих судов, которые решают споры в пользу иноземцев, не следуя законам восточных государств, где они находятся, пишет автор.

Полигамия — один из аспектов непонимания и неприятия в колониальном обществе Магриба. Т. ал-Хаддад рассказывает об истоках многоженства в исламе: «Не ислам, но грехи доисламской культуры послужили многоженству прочным основанием». Ислам же боролся с многоженством по мере становления мусульманского законодательства». Прежде арабы не знали брачных ограничений: их жены обслуживали земли и дома мужей, не получая ничего взамен. «По сей день мы наблюдаем нечто похожее у бедуинов», — пишет автор. Ислам установил «верхний предел» числу жен, когда Пророк повелел «*оставить четырех и расстаться с остальными*»¹. Многоженство самого Пророка — не пример умме, но плод доисламской эпохи.

Брак, не приносящий добрых плодов, должен быть разорван, однако право на развод отдано в мужские руки, о чем свидетельствует практика судов. Единственное средство, позволяющее исправить сложившуюся ситуацию, подчеркивает автор, — это суд, заключающий и расторгающий браки в соответствии с духом шариата. Семейные суды призваны «облегчить муки мусульман и смилостивиться над растоптанным сердцем женщины...». Но мусульмане по сей день встают против этих судов, навязывая женщине мужскую волю, «какой бы жестокой она ни была...». Шариат предусматривает компенсацию материального или морального ущерба, он установил виру за убитого, выплачиваемую его родичам. «Однако редко мы слышим о выплачиваемой при разводе материальной компенсации, установленной Кораном», — сожалеет автор².

Книга Т. ал-Хаддада — уникальный источник о мусульманском обществе Туниса и положении женщины в колониальный период. Автор адресует волнующие его вопросы видным правоведом — ученым-улемам из ведущих университетов и коллегий. Среди них: преподаватели исламских наук и ханафитского права ал-Хаттаб Бушнак и ‘Усман б. ал-Ходжжа; преподаватель и муфтий-маликит в Верховном суде Туниса ‘Абдул‘азиз Дж‘айит; великий шейх маликитов ат-Тахир б. ‘Ашур; преподаватель и муфтий-маликит в Верховном суде Балхасан ан-Наджжар; шейх-ул-ислам Ахмад Байрам и др.

Цель опроса — «установить суть полезной женщинам правовой реформы»:

¹ *Ат-Тахир ал-Хаддад*. О положении женщины в шариате и обществе. С. 62.

² Там же. С. 81.

1. Имеет ли женщина право выбора мужа и за кем остается последнее слово?
2. Является ли действительным развод, имевший место в минуту гнева?
3. Имеет ли женщина право на судебное разбирательство в случае обнаружения несоответствия характера мужа ее нраву и характеру?
4. Является ли женщина партнером — «соразработником» мужнины», равным ему в делах управления хозяйством?
5. Каково общее мнение [ислама] о женщине? Имеет ли она право на суд, предстояние на молитве, первенство в нехозяйственных и прочих делах?

В заключение правового раздела Т. ал-Хаддад пишет: «Вчитавшись в источники мусульманского права, задумавшись о его конечных целях, мы приходим к выводу: «Благодаря шариату женщина получила то, на что прежде не могла и рассчитывать». Однако «наши современницы не знают положенных им исламом прав и свобод и не догадываются, что в дарованной им свободе они во многом опережают европейек...»¹.

Социальный раздел книги открывается анализом проблем воспитания будущих жен и матерей. «Люди привыкли воспитывать подрастающие поколения по унаследованному от предков образцу». Но «бездумное подражание авторитетам прошлого вымывает смысл добрых обычаев...» — пишет Т. ал-Хаддад

Касаясь особенностей материальной культуры Туниса, автор рассказывает о занятости женщин в текстильной и швейной отраслях, отмечая, что нередко это производство оказывалось в руках европейцев, которые, принимая выгодные заказы, «перепоручали затем их выполнение тунисским девушкам за мизерную плату...»².

Ценным для читателя и исследователя представляется приведенный Т. ал-Хаддадом анализ культуры мышления и нравов, культуры брака и тела. «Наш женский мир — мир глупости и невежества...», в который вводят рассказы о мифических существах и амулетах. «Невежество сложно искоренить из сознания мальчика; что и говорить о девочке, лишенной возможности учиться в школе». Все эти потери «нельзя возместить, когда девушка становится женой и матерью, учащей детей тому, чем овладела сама...». И мужчины, и женщины Туниса пренебрежительно относятся к своему здоровью, с приходом болезни скорее обращаются к знахаркам. «Ни образование, ни воспитание не готовят наших детей к взрослой жизни», — подытоживает автор.

¹ *Ат-Тахир ал-Хаддад*. О положении женщины в шариате и обществе. С. 111.

² Там же. С. 118–119.

Не менее остра проблема принуждения к браку. «Мы обязаны встать на защиту женщины, восстановить ее в правах помощника и человека, достойного нашей культуры», — пишет Т. ал-Хаддад. Это можно сделать, учредив семейные суды, уделяющие должное внимание разводу и семейным конфликтам¹.

Немало проблем для традиционного общества составляют ранние браки и браки с недееспособными лицами, часто ведущие к семейному несчастью. Финансовая несостоятельность супруга — еще одна проблема, отравляющая жизнь семьи. Ситуация ухудшается с появлением в такой семье детей, от которых «мужья умудряются сбежать», — «газеты пестрят судебными решениями о розыске беглецов и принуждении их к выплате алиментов». Материальное неблагополучие семьи, обусловленное неблагополучием общества, «подтачивает брак, не встречая сопротивления в умах и душах», — с горечью пишет автор².

Тунис — аграрная страна, но в силу социальных причин тунисские землевладельцы теряют свои земли, отдавая их иностранцам. Внедрение техники — еще один удар по традиционному укладу: крестьяне пополняют ряды тех, кто потерял своего покупателя под натиском европейской продукции. Прибавьте к ним разорившихся торговцев и спекулянтов, служащих чужому капиталу. Все они сейчас — безработные, ищущие средства к пропитанию и находящие их разве что «в государственном секторе экономики, во французско-еврейских железнодорожных и угольных, пищевых и текстильных синдикатах. Там они получают мизерную плату за тяжелый физический труд и непосильную конкуренцию с современными технологиями...». Получая гроши за подчас двенадцатичасовую работу, такой трудяга вынужден покупать пищевые отходы, чтобы прокормить свою большую семью. «Что, если не это, подводит отцов к самоубийству или побегам?» — вопрошает Т. ал-Хаддад.

Нищета вынуждает отцов отправлять детей на работу, которая калечит их слабые тела. «Мы не говорим уже о судьбе девочек, вынужденных думать как о своем будущем и готовиться к браку, так и о горе родителей», — пишет автор. Они поступают в услужение к знатым семьям, получая взамен лишь еду и одежду. «Удивительно ли то, что впоследствии над этими девочками измываются уже их мужья?..»³

Недоедание, детский труд, безработица и болезни, — все это «изничтожает семейную жизнь». В брак вступают пораженные туберкулезом и раком, сифилисом и параличом люди, не имеющие надежды на исцеление; они ничем не отличаются от бедуинов, которые, из-за

¹ *Ат-Тахир ал-Хаддад*. О положении женщины в шариате и обществе. С. 122–130.

² Там же. С. 134, 142.

³ Там же. С. 143.

своего образа жизни лишены возможности обратиться к врачу, пребывая «в плену душных палаток и знахарей». В этом причина высокой смертности в Тунисе.

Правительство отстраивает Тунис, превращая его в европейский город. Правда, делает оно это «за счет европейских и еврейских предпринимателей, денег которых мы не увидели бы, если бы не пара-тройка основанных нашими юношами компаний по строительству общежитий для служащих-мусульман. В большинстве своем тунисцы остаются «рабами невежества и застоя». «На плечи грядущих поколений ляжет труд по исправлению нашего быта — труд тем более тяжелый, что мы, в продолжение долгих веков, не признавали его необходимости. Если мы обойдем его вниманием, нас будет ждать заслуженная смерть...» — констатирует Т. ал-Хаддад¹.

«Время женского пола» тем более очевидно, что наша женщина лишена сегодня возможности участвовать в обеспечении семьи и разделять с мужчиной ответственность за траты на эту жизнь... Мы возмущаемся западной цивилизацией и сетуем на то, что она-де разорвала ветхие одежды нашей прежней женщины, которых мы стыдились... Однако волею прогресса все равно устремляемся к Западу, хоть и безуспешно. Ради этого мы распродаем богатства отцов, обманываем друг друга, обманываем самих себя... Поток западной культуры уносит нас, несмотря на любовь к древнему нашему укладу...»

«Любовь к прогрессу» толкает мужчин и вовсе отвергнуть страдающих за нас тунисских женщин, которые, по мнению многих, не в силах создать домашний уют, и потому эти мужчины предпочитают брак с иностранками. Европейские женщины изящны в движениях, их чарующая улыбка пленяет... «Мы же заковываем нашу девушку в цепи стыдливости, замуровываем чувство в ее груди, пока оно не умрет... Неудивительно, что наши юноши предпочитают европейскую [чувственность]», — пишет автор².

Женщина рождает народ — женщина его и воспитывает. «Мы обязаны брать в жены наших соотечественниц, которые на первый взгляд далеки от совершенства; но вместо того чтобы бежать за границу, запирая наших сестер в собственных домах, мы должны заняться их воспитанием, оберегая от опасных последствий прогресса...» Всеобщий прогресс бывает либо умозрительным, увлекающим философов своими идеалами, либо внешним, воплощающимся в социальной истории. Народ, привыкший к тяжелому труду и достижению поставленных целей, «познает последние ступени, отделяющие его от совершенства». Напротив, народы-бездельники отдаляются от жизненных идеалов: «Таков удел отсталых наций, ищущих своей смерти...»

¹ *Ат-Тахир ал-Хаддад*. О положении женщины в шариате и обществе. С. 146.

² Там же. С. 151.

Актуальным и сегодня представляется поднятый Т. ал-Хаддадом вопрос о женском покрывале — *хиджабе*, ношение которого — не что иное, как старинный обычай городов и деревень («пустыня этого обычая не знает», — справедливо замечает автор). Хиджаб отделил мужчину от дома, позволив ему [, а не женщине] вести двойную жизнь в ресторанах и кабаках. Женщина при этом «должна быть отдалена от грешной жизни — той самой, что сгубила нашу честь...». Обязанная поддерживать порядок в доме, воспитывать успешных в жизни семьи и общества детей, женщина должна стать примером успеха. Но как может она достичь этого в отрыве от научной и литературной среды, от музеев и лекториев, учащих о преодолении социальных проблем? Хиджаб не дает женщине получить достойное образование, не позволяет ей познать тонкости домашней экономики; зачастую она даже не умеет считать, а годы опознает по событиям, вспоминая о «чумных» и «голодных» годах или о годах своего переезда из одного дома в другой...

Отказ от хиджаба — новое явление, имеющее место под влиянием западной культуры и ряда исторических причин. «Должны ли мы вернуть женщине былую несвободу или же облечь наши мысли в более выгодную форму, могущую принести добрые плоды?»¹

Государство превратило женские школы в технические училища, в стенах которых тунисские девочки обучаются ремеслу ткачих, параллельно осваивая французский язык, историю, арифметику и основы географии. Что касается арабской культуры, то учителя-наставники «обучают подопечных арабской грамоте и вызубривают с ними парутройку сур из Корана. Школы, о которых идет речь, подчиняются местному самоуправлению и содержатся за счет вакуфных средств. К сожалению, арабский язык и литература в них почти забыты: их преподают учителя, сами освоившие разве что их школьный курс...». Необходимо помнить и о том, с какой охотой католическая церковь покровительствует нашим девочкам, укрывая их в своих приютах. Благодеяния церкви, отмеченные духом Христа, распространяются на осиротевших и изгнанных из домов девочек Туниса...

Восстание против прошлого, интеллектуальный хаос, возвращенный современным образованием, — все это «образчик формального прогресса», к которому стремятся тунисцы, «распродав собственное наследие и не пробудив для борьбы за жизнь своих духа и разума...» — пишет Т. ал-Хаддад. Критики сплошь и рядом ратуют за религиозное образование для женщин, за преподавание им основ арабского языка и национальной истории — предметов, которые, как они считают, не угрожают женскому «целомудрию».

¹ *Ат-Тахир ал-Хаддад*. О положении женщины в шариате и обществе. С. 154, 158.

Европа уже сегодня обеспечила своих дочерей университетскими скамьями, не распрощавшись с институтом семьи, поэтому европейцы и властвуют над отсталыми народами. «Мы обязаны ввести женщину в нашу систему образования, в нашу медицину и дошкольное обучение, в нашу литературу и культуру; в этом случае женщина с радостью будет служить и своему дому, ибо знания суть свет...» — пишет автор. «Мы спорим о женском образовании и признаем право женщины на патриотическое воспитание... предпочитая тратить астрономические суммы на одежду, украшения и благовония, вложение денег в детские сады и женские школы. Мы разоряем наши семьи ради одного лишь удовольствия. Но на самом деле мы не уважаем женщину и не считаем ее живой, важнейшей частью общества и семьи...» — пишет Т. ал-Хаддад, с грустью отмечая неготовность тунисского общества к решению женского вопроса¹.

«Образование — великая потребность человеческого естества». Образование должно быть доступно женщине в той же мере, что и мужчина; оно — ее естественное право, ограниченное лишь индивидуальными способностями и талантом.

Женщина по природе своей — мать и воспитатель, хозяйка дома и супруга мужчины. Тунисская женщина, к сожалению, не справляется с этими социальными ролями, ее неудача обусловлена невежеством, «превратившим ее в бездушное тело». Исцелить женщину можно лишь одним способом: мы обязаны просветить ее, чтобы доверить ей покое, судьба которого «исполнена болью разочарования».

Женщина должна познать основы своей религии, язык своего народа и историю своей страны. Это должно вдохнуть в нее жизнь, подготовить к возвращению ее былой славы и воспитанию благочестивых патриотов. Она не должна отказываться от работы, влачить жалкое существование «в тени смерти и в стенах своей домашней темницы»...

Женщина должна заботиться о плодородии своего тела. Спорт — сила, способствующая росту умственной активности и противостоящая старости, — словом, то, в чем рождающая мать так остро нуждается... движение — это жизнь. Как и на Западе, «мы должны обеспечить всеобщее право на спорт, блюдя здоровье общества и его развитие».

Женщина обязана знать основы медицины и биологии — для того чтобы предлагать своим детям здоровую пищу, чтобы знать решение простейших их проблем и вовремя вызывать к ним врача. Так она освобождается от ига знахарей, сводящих в могилу тысячи человек. Благополучию семьи женщины способствует и изучение педагогики, ибо она — первый и главный воспитатель восприимчивых к добру и злу детей.

Женщина должна знать тонкости искусства ведения домашнего хозяйства, уметь шить и ткать. Это позволит ей помогать мужу в поиске

¹ *Ат-Тахир ал-Хаддад*. О положении женщины в шариате и обществе. С. 161, 166.

пропитания. Она должна разумно тратить семейный бюджет, избегая бездумных, приводящих к внутреннему беспорядку трат. Этому женщине следует учиться, но не оставлять ее на произвол родственниц, считающих дом «царством женщины». Это царство нуждается в разумной «царице», ведущей его к вершинам славы; для этого хозяйка должна понимать, что ее дом — не тюрьма, но серьезная работа... Женщина, освоившая естественные науки и ремесла, вполне готова к освоению изящных искусств, вроде поэзии, музыки и фотографии. Мы нуждаемся в творческом полете женского духа...

Воспитание пробуждает в человеке чувство ответственности за жизнь и ее блага, оно возвращает человеческие таланты, учит применять их в жизни. Но что наша женщина знает о жизни и обязанностях? Мы превратили ее в механизм удовлетворения своих потребностей, мы эксплуатируем ее, словно скот... Что толку в воспитании женщины, если мы до сих пор ее презираем и считаем несовершенным творением [Всевышнего]? Мы запираем ее в наших домах, душим своими приказаниями — так же как и вверенных нам животных. Мы растим женщину на чувстве стыдливости и униженности.

У нас есть врачи, но наша страна, обделенная больницами, нуждается в их совете. Стране нужны врачи-исследователи, изучающие распространенные в нашей среде болезни и способы борьбы с ними. Для начала мы можем основать некий медицинский клуб, который объединил бы наших докторов и позволил бы им обмениваться опытом и открытиями. У нас также есть адвокаты, изучавшие французское право в Париже, в то же время в нашем законодательстве царит невысказанный хаос. Наши суды и административные учреждения переполнены, наше судопроизводство нуждается в реформе — словом, все они ждут тех профессионалов, что смогут навести в них порядок.

Наши правоведы должны анализировать международный опыт, изучить историю и строй западных стран, выявить роль народов в формировании конституций, чтобы подготовить свое общество к необходимым реформам. Это можно начать с учреждения профсоюза, обеспечивающего профессиональную дискуссию правоведов по этим вопросам. «Я верю в наше литературное и интеллектуальное богатство, в наши природные способности. Не потому, что я — тунисец, но потому, что история свидетельствует в пользу моей веры. Наша неудача — результат дурного воспитания, загасившего пламя нашего духа; мы вырастаем неповоротливыми бездельниками, не верящими даже самим себе, мы убегаем от жизненно необходимой работы и прибегаем к смертельному бездействию...» — пишет Т. ал-Хаддад¹.

¹ *Ат-Тахир ал-Хаддад*. О положении женщины в шариате и обществе. С. 171, 173.

Наши дети выбирают приносящие прибыль профессии врача или адвоката; они чураются политических, экономических и культурологических наук, требующих от специалистов воли к сотрудничеству и терпению. Мы доказали миру, что не знаем смысла науки как таковой, не знаем ничего, кроме личной выгоды. Наши административные кабинеты пусты; кто займет их на благо всей страны? «Мы требуем ответственности от наших правителей — но что мы сделали для того, чтобы их взрастить?»

Наши земли пустыют, а те участки, что приносят доход, находятся в руках французских управленцев. Наша промышленность гибнет под натиском импортных продуктов. Наша экономика терпит поражение от иностранных финансистов. Наше банкротство принесло другим баснословное богатство. И, несмотря на все это, мы живем в атомизированном обществе и ищем легкие пути к личному успеху и личной же славе. Наша интеллигенция должна высоко поднять знамя нашей державы.

Дух просвещения необходимо вдохнуть в нашу семью. «Восток рассыпается от летаргического сна», — пишет Т. ал-Хаддад в послесловии. Арабскому пробуждению нужна женщина, этот «замурованный в глубинах домов клад»... «Мы слышим о том, что женщина правит Индии, вдыхает творческий дух в мыслителей Палестины, Египта, Сирии и Турции, своим подвигом женщина заражает мужчин-патриотов...

«О, тунисцы! Наш позор несмываем! Мы очарованы своим темным наследием, мы голословно относим его пережитки к числу мусульманских заповедей, безмерно вредя последним, — и, несмотря на это, надемся на призрачное возрождение!

Мы стоим на перепутье дорог, ведущих либо к жизни, либо к смерти... Возлюбив жизнь, мы должны делать все возможное, чтобы осознать свои потребности и напитать себя необходимыми жизненными соками. Но вместо этого мы держимся своего невежества, преступного эгоизма и несправия, призывая на себя лишь гибель...» В завершение своего труда Т. ал-Хаддад выражает «почтение своего пламенеющего духа» делу возрождения тунисской женщины, тунисского общества и Востока в целом...¹

Документ эпохи обновления мира ислама, подъема национального самосознания тунисцев в условиях французского протектората, работа Т. ал-Хаддада стала уникальным памятником, столь значимым не только для колониального общества арабского Магриба, но и для всех народов Востока, вставших в начале XX столетия на путь национального и социального освобождения.

¹ *Ат-Тахир ал-Хаддад. О положении женщины в шариате и обществе. С. 175–176.*



М. Т. Степаняц

Институт философии РАН, г. Москва

**МУХЕТДИНОВ Д. В.
СОВРЕМЕННЫЕ ИСЛАМСКИЕ МЫСЛИТЕЛИ**

Рецензия на книгу: *Мухетдинов Д. В.* Современные исламские мыслители / Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. — Серия: «Возрождение и обновление». — М.: ИД «Медина», 2021. — 452 с.

СТЕПАНЯЦ Мариэтта Тиграновна —

д-р филос. наук, профессор, гл. науч. сотр.

Институт философии РАН

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

Для цитирования: *Степаняц М. Т.* Рецензия на книгу: *Мухетдинов Д. В.* Современные исламские мыслители / Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. — Серия: «Возрождение и обновление». — М.: ИД «Медина», 2021. — 452 с. // *Ислам в современном мире*, 2021; 2: 175–178.

Рецензируемый труд открывает исключительно значимую серию «Возрождение и обновление» («Ал-ислах ва-т-таджид»). Книга «Современные исламские мыслители» отличается содержательностью и аналитическим подходом к актуальной и многозначной теме идейных направлений в современном мусульманском мире. Взгляды мусульманских мыслителей представлены как с использованием их собственных высказываний, так и с привлечением оценок, данных им видными исламоведами. Особенно важно отметить, что в каждом случае автор высказывает собственное мнение, отличающееся взвешенностью, присущей специалисту широкого кругозора и высокого уровня.

Книга состоит из введения, трех разделов, заключения и приложения.

Во введении кратко сформулировано содержание труда: он «посвящен анализу двух дискурсов, доминирующих сегодня в исламском мире»¹. Условно первый из этих дискурсов автор называет «обновленческим движением». Так же именуется и первый раздел книги. Что касается второго дискурса, то автор называет его «архаизирующим подходом», а раздел, ему отведенный, именуется как «Политический ислам».

Содержание Главы 1 первого раздела свидетельствует о том, что автор придерживается расширительной трактовки обновленчества, относя начало этого движения уже к первым векам хиджры, называя среди его представителей таких богословов, как Абу Ханифа (699–767), ал-Ашари (873–936), ал-Газали (1058–1111), ар-Рази (1149–1209), Ибн Таймийя (1263–1328). В нашем понимании, обновленчество — это **реконструкция** ислама. Не случайно Мухаммад Икбал назвал свои лекции «Реконструкция религиозной мысли в исламе», предлагая реформировать вероучение посредством очищения от наслоений времени и искажений пророческого послания. Для обновленцев характерна убежденность в том, что мусульмане обязаны собственными глазами прочесть Коран, а главное — понять смысл каждого айата собственным разумом. Вот почему автор справедливо причисляет к обновленцам Сайида Ахмад-хана (1817–1898), Джамал ад-дина ал-Афгани (1839–1897), Мухаммада Абдо (1849–1905), Мухаммада Икбала (1877–1938). В Российской империи обновленческое движение было представлено именами Абу Насра ал-Курсави (1776–1812), Шихабутдина Марджани (1818–1889), Ризаэтдина Фахретдина (1859–1936), Зияэтдина Камали (1873–1942), Мусы Бигиева (1873–1949) и других. Мы бы добавили к этому списку индийского мусульманина Абул Калам Азада (1888–1958) и пакистанца Гулама Ахмад Парвеза (1903–1985).

Глава 2 того же раздела называется «Текущая фаза неомодернизма». Тем самым автор трактует обновленчество как идейное направление, постоянно развивающееся с учетом изменений, происходящих в мире и переживаемых в умме. Среди представителей этого направления — светские мыслители Мухаммад Аркун (1928–2010), Мухаммад Шахрур (1938–2019). Как нам представляется, неомодернизм — это своего рода деконструкция исламского вероучения, не отрицание традиций, но разрушение стереотипов его толкования с целью выявления сокрытых смыслов во имя выстраивания нового, современного ислама.

Включение в Раздел I третьей главы под названием «Неомодернизм и политико-правовые вопросы» вполне оправданно, учитывая, что именно эти вопросы находятся в центре внимания современных обновленцев-модернистов.

¹ Мухетдинов Д. Современные исламские мыслители. М.: ИД «Медина», 2021. С. 17.

Раздел II книги имеет наименование «Политический ислам» и представлен такими идеологами, как Хасан ал-Банна (1906–1949), Сайид Кутб (1906–1966), Абу Ала ал-Маудуди (1903–1979), Юсуф ал-Карадави (р. 1926). Полагаем, что логичнее было бы назвать оба раздела в соответствии с обозначенными во Введении двумя основными направлениями в современном исламе. Тогда первый раздел именовался бы «Обновленчество», а второй — «Архаизация». Это тем более оправданно, поскольку оба направления имеют не только теоретический, но и открыто политический характер.

При рецензировании рукописи книги нами было высказано замечание относительно названия Раздела III — «Другие мыслители». Мы предложили автору включить так называемых «других» мыслителей в упомянутые первый и второй разделы, оговаривая, когда это действительно необходимо, эклектичность их взглядов, присущую им непоследовательность, а иногда — особенно сильную зависимость от политической ситуативности. Автору это отлично удастся практически по всем приведенным в тексте фигурам.

В Раздел, посвященный обновленчеству неомодернистской направленности, вполне оправданно было бы включить Хасана Ханафи (р. 1935), не забыв при этом добавить в список литературы для чтения его двухтомник — *Hassan Hanafi. Islam in the Modern World. In 2 vols. Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.* В тот же раздел допустимо включить Нурхалиса Маджида (1939–2005), которого сам автор называет «крупнейшим представителем неомодернизма в Индонезии»¹, Исмаила Раджи ал-Фаруки (1921–1986) и Рашида ал-Ганнуши (р. 1941). Относительно последнего, конечно, надо привести все объяснения и оговорки, которые автором книги сделаны по всему тексту, излагающему взгляды ал-Ганнуши.

Идейные воззрения Хасана ат-Тураби (1932–2016) столь противоречивы, неразрывно связаны с политикой и с его собственными амбициями в ней, что если и оставлять его в списке мыслителей, то полагаем, ему следует находиться в рядах тех, кто склонен к архаизации.

Что касается Марьям Джамали (1934–2012), то исследование ее творчества лучше было бы включить в Раздел II. Автор сам справедливо называет ее «защитницей традиционного ислама», консерватором, главным делом которого стала борьба с модернизацией религии и вестернизацией исламской цивилизации»². Он отмечает, что для нее характерна «апология традиционного религиозного образования, институтов, авторитета улемов, суфизма как неотъемлемого компонента исламской религиозности... Подобно своему учителю Абу Ала

¹ Мухетдинов Д. Современные исламские мыслители. С. 184.

² Там же. С. 239.

ал-Маудуди, Марьям Джамила принадлежала “шариатской парадигме” в истолковании ислама, а потому выступала против всех версий исламского модернизма (в т. ч. и неомодернизма)¹.

С удовлетворением отмечаем, что вместо предложенных в рецензии перестановок автор предпочел переименовать Раздел III — «Между неомодернизмом и исламизмом — отдельные проекты». Включение в книгу третьего раздела уместно. Упоминания взглядов указанных выше идеологов оправданно, поскольку тем самым автор предпочел представить идейные воззрения в современном мусульманском мире в их разнообразии.

Несомненной заслугой автора является включение в книгу «Приложения» из двух частей. Первая часть содержит переводы текстов современных мыслителей пакистанского, индонезийского, кувейтского, палестинского и американского происхождения. Во второй части — интервью с видными теоретиками иранского, суданского, малазийского, индонезийского, кувейтского, египетского происхождения.

Книга не только безусловно займет достойное место в мусульманских образовательных учреждениях, но и войдет в список литературы, представляющей интерес для широкого круга читателей, включая прежде всего религиоведов, политологов, историков, философов, социологов. Труд Д. Мухетдинова позволит мусульманам расширить и углубить знания о своей истории и культуре, необходимые им для адекватной самоидентификации. Он будет способствовать устранению стереотипов, бытующих в обществе в целом, убедительно демонстрируя разнообразие и динамизм ислама как развивающейся, живой культуры.

¹ Мухетдинов Д. Современные исламские мыслители. С. 239.



А. Г. Иванов

ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный технический университет
им. Г. И. Носова»

ИСЛАМИСТСКИЕ ПРОЕКТЫ КАК ФАКТОР МЕЖДУНАРОДНЫХ ПРОЦЕССОВ В АРАБСКОМ РЕГИОНЕ В ОПТИКЕ НАУЧНОГО АНАЛИЗА

Рецензия на книгу: *Хайруллин Т. Р.* Борьба за лидерство в Арабском регионе. Есть ли шанс для исламистов? — М.: ИАФР РАН, 2019. — 214 с.

ИВАНОВ Алексей Геннадьевич —

канд. ист. наук,

доц. каф. всеобщей истории.

ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный
технический университет им. Г. И. Носова»

(455000, Россия, Челябинская область, г. Магнитогорск, просп. Ленина, 26).

E-mail: a-ivanov79@mail.ru

Для цитирования: *Иванов А. Г.* Рецензия на книгу: *Хайруллин Т. Р.* Борьба за лидерство в Арабском регионе. Есть ли шанс для исламистов? — М.: ИАФР РАН, 2019. — 214 с. // Ислам в современном мире, 2021; 2: 179–183.

В 2019 г. в Институте Африки РАН вышла в свет монография молодого востоковеда-международника Т. Р. Хайруллина «Борьба за лидерство в Арабском регионе. Есть ли шанс для исламистов?», которая значительно расширяет наши знания об исламистских проектах государств Арабского Востока как инструменте их борьбы за региональное лидерство.

В первой главе «Становление исламистских проектов и борьба за лидерство в Арабском регионе» автор раскрывает эволюцию идеологии арабских государств от национализма к исламизму. Т. Р. Хайруллин дает подробную характеристику исторических условий подъема арабского национализма, проводит анализ его основных вариантов и делает справедливый вывод о том, что он стал «консолидирующим фактором в борьбе арабских стран против колониализма, империализма...» (с. 30), а также «эффективным орудием в борьбе за региональное лидерство в 1950-е — 1960-е гг.» (с. 31). Вторая часть главы посвящена теоретическому осмыслению феномена исламизма. Здесь Т. Р. Хайруллин знакомит читателя с подходами ведущих российских специалистов к изучению теории и практики политического ислама, наиболее распространенными трактовками и существующими классификациями исламизма, значимыми для исследования идейными постулатами исламизма, а также основными фактами его развития в 1970–1980-е гг.

Вторая глава монографии посвящена анализу саудовского исламистского проекта, который, по словам автора, будучи наиболее консервативным из всех проектов, эволюционировал от крайнего неприятия любых нововведений до определенной дерадикализации под натиском глобализации (с. 46). Т. Р. Хайруллину удалось на широкой палитре фактов показать, как Саудовская Аравия, разбогатевшая на продаже нефти, стремилась в 1970–1980-е гг. реализовать свой исламистский проект и добиться регионального лидерства через миссионерскую деятельность, салафистскую обработку мигрантов, развитие исламской финансовой системы, помощь борцам с просоветскими режимами. Снижение внешнеполитической активности Саудовской Аравии в 1990-е гг., которое связывается автором с вторжением Ирака в Кувейт, падением цен на нефть, разочарованием населения в принципах, в 2000–2010-е гг. сменилось открытыми претензиями Эр-Рияда на позиции лидера в регионе. Т. Р. Хайруллин полагает, что сегодня наиболее серьезным противником саудитами мыслится Иран с его шиитским исламистским проектом.

В третьей главе изучается «ихванский» проект исламизма как инструмент политики Катара и Турции. Автор рассматривает историю зарождения и развития умеренного исламизма «Братьев мусульман», ставшего транснациональным движением Арабского Востока. Т. Р. Хайруллин считает этот вариант исламизма в наибольшей степени отвечающим современности, поскольку он ориентирован на вовлечение широких народных масс в политику и построение демократии на фундаменте ислама. В этой главе раскрывается большая роль «Братьев-мусульман» и родственных им партий в организации массовых протестов Арабской весны и реализации конституционных реформ в целом ряде государств. Т. Р. Хайруллин, опираясь на широкий массив

разнообразных источников, рассказывает, как катарско-турецкий альянс, возникший на базе поддержки «Братьев мусульман», использовал это движение для достижения лидерства в арабском регионе. «Активное сотрудничество катарско-турецкого альянса с «Братьями мусульманами», а также использование их идеологии умеренного исламизма позволило Турции и Катару претендовать на роль региональных лидеров», — указывает автор (с. 79). Арабская весна, по мнению Т. Р. Хайруллина, стала периодом, когда Катар и Турция максимально близко подошли к этой цели. В 2011–2012 гг., продвигая «Ихванский» проект, катарско-турецкий альянс укрепил свое присутствие и / или реализовал свои интересы в Египте, Сирии, Ливии, Тунисе, Марокко, Иордании, Йемене. Однако, контрнаступление Саудовской Аравии в 2013 г. фактически нивелировало усилия Катара и Турции.

В четвертой главе монографии проанализирован иранский шиитский проект исламизма и внешнеполитическая деятельность Исламской Республики Иран (ИРИ), направленная на достижение лидерства в арабском регионе. Т. Р. Хайруллин обосновывает мысль о том, что иранская революционная версия исламизма изначально предполагала объединение всех мусульман посредством экспорта исламской революции. Однако реалии международной жизни заставили лидеров ИРИ пересмотреть свои первоначальные установки — отказаться от распространения исламской революции в масштабе всего региона и сузить свои амбиции до экспансии в арабские страны с шиитским населением. На этом пути Ирану приходится вести острое противоборство с Саудовской Аравией, которая продвигает салафитскую версию ислама и стремится добиться гегемонии в регионе. Автор детально рассматривает взаимодействие ИРИ с Хезболлой, ХАМАС, «Палестинским исламским джихадом» для укрепления позиций в Ливане; подробно освещает военную, экономическую, идеологическую помощь Тегерана шиитским группировкам Ирака в их борьбе с американским военным контингентом в 2003–2011 гг., а затем и с ИГИЛ¹; концентрирует свое внимание на том, как Иран использовал вооруженную шиитскую группировку зейдитов-хуситов в период йеменского кризиса для решения своих задач в регионе. Отдельное место занимает анализ реакции Ирана на события Арабской весны и его позиции в сирийском кризисе. Т. Р. Хайруллин справедливо замечает, что лидеры ИРИ поддерживали «исламское пробуждение» начала 2010-х гг., проводя параллели с исламской революцией 1979 г. ровно до того момента, пока это не коснулось Сирии. Правящий в САР режим Б. Асада рассматривается Тегераном важным звеном в строительстве «шиитской дуги» и потеря такого ценного союзника совершенно не входит в его планы. Вот почему Иран, как верно

¹ Запрещенная в России организация.

утверждает автор, оказывает всевозможную помощь Б. Асаду в его борьбе с антиправительственными повстанческими силами. В целом, за счет активистской внешней политики 2010-х гг. Ирану уже удалось добиться консолидации шиитов арабского региона.

В заключении Т. Р. Хайруллин подводит итоги своего исследования и делает интересный и научно значимый вывод о том, что «исламистские проекты являются эффективным инструментом в борьбе ближневосточных государств за региональное лидерство в арабском мире. Государства, продвигающие привлекательные исламистские проекты, стараются вовлечь в их круг как можно больше союзников, которые, исходя из коллективной солидарности и договоренности, совместными усилиями разрешают возникающие в регионе конфликты, поднимая тем самым политический вес продвигаемого проекта и ведущего центра. Однако возникновение нескольких исламистских проектов по одним и тем же спорным вопросам ведет к борьбе за доминирование между государствами, продвигающими их» (с. 143).

К несомненным достоинствам исследования Т. Р. Хайруллина следует отнести:

- Структуру монографии, построенную по проблемно-хронологическому принципу и позволяющую хорошо представить то, как формировались и эволюционировали исламистские проекты в качестве инструментов борьбы за лидерство в арабском регионе.
- Широкую источниковую базу исследования, содержащую впервые введенные в научный оборот обширные материалы ведущих арабских экспертных и информационных центров: ал-Ахрам в Египте, ал-Джазира в Катаре, интернет-журналов на арабском и турецком языках.
- Актуальную методологию исследования, которая, в частности, включает широко признанный в отечественной и зарубежной науке акторный подход.

При общей высокой оценке научного содержания книги, она вызывает некоторые критические соображения и пожелания:

- Представляется, что при анализе международных отношений в регионе автор уделил недостаточное внимание фактору влияния глобальных игроков, который имел существенное значение и в период холодной войны, и в постбиполярную эпоху. Вполне очевидно, что и арабский национализм, и исламизм формировались и развивались сначала под влиянием противостояния США и СССР, а затем в контексте притязаний Вашингтона на мировую гегемонию. Вторжение США в Ирак в 2003 г. и политика администрации Б. Обамы по демократизации Ближнего Востока спровоцировали фундаментальные геополитические изменения

в арабском регионе. Раскрытие этих сюжетов в отдельном, пусть небольшом, разделе позволило бы читателю сформировать более полное представление о характере международных процессов на Арабском Востоке.

- Не вполне ясной выглядит позиция автора относительно характеристик умеренного и радикального исламизма. Т. Р. Хайруллин говорит о настоятельной необходимости «различать исламизм радикальный и исламизм умеренный» (с. 39), но не указывает, чем один существенно отличается от другого. Между тем, нам очевидно, что в условиях трансформаций самого исламизма и явной политизации этой темы в российском общественно-политическом дискурсе однозначно разграничивать умеренный и радикальный исламизм очень сложно.
- Вторая часть названия монографии «Есть ли шанс для исламистов?» рождает ожидания увидеть на страницах монографии прогнозы и возможные сценарии развития исламистских проектов в арабском регионе. Не сомневаемся, что имеющийся научный аппарат и глубокое знание материала позволят автору в будущем реализовать эту задачу.

Высказанные суждения и рекомендации ни в коей мере не умаляют несомненные достоинства рецензируемой работы. Книга Т. Р. Харулина является новым словом в разработке проблем теории и практики политического ислама в арабском регионе. Она будет интересна как специалистам, так и широкому кругу читателей.

НЕКРОЛОГ



ЛАНДА РОБЕРТ ГРИГОРЬЕВИЧ (1931–2021)

21 июня сего года скончался Роберт Григорьевич Ланда, известный советский и российский востоковед-арабист, многолетний член редакционного совета нашего журнала. Вся его профессиональная жизнь была связана с изучением современного Магриба, — именно этому были посвящены его кандидатское и докторское диссертационные исследования. Роберт Григорьевич плодотворно работал в Академии наук и Московском университете, выпустил ряд монографий, принимал активное участие в издании академической периодики по востоковедению. В 1990-е годы Р.Г. Ланда обратился к изучению истории российского ислама и внес серьезный вклад в прояснение значимости исламского компонента в культурной истории России. Редакция «Ислама в современном мире» скорбит о потере и выражает соболезнование родственникам, друзьям и коллегам Роберта Григорьевича.

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: 18.06.2021. Подписано к печати: 29.06.2021.
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: 18.06.2021. Signed in print: 29.06.2021.
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»

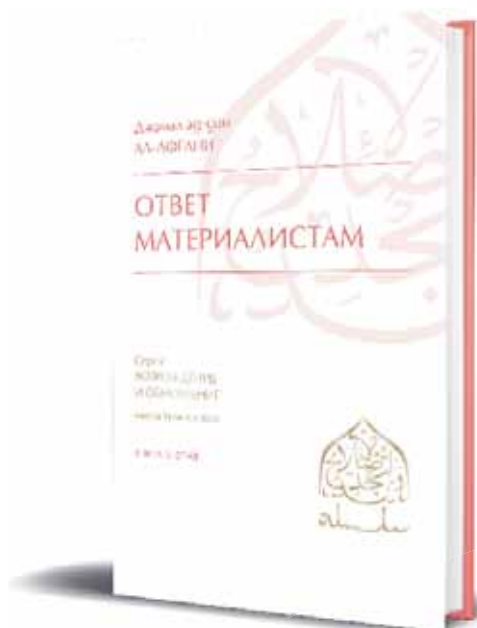




Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ

Силсила
«АЛ-ИСЛАХ ВА-Т-ТАДЖДИД»

МЫСЛИТЕЛИ XIX ВЕКА



Касим
АМИН

ОСВОБОЖДЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ

Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБРАЗОВАНИЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВО «АДЪЛ»

© 2014 г. Автор



Ахмед Халим
ФАНДЖАН

МОЖНО ЛИ ОТРИЦАТЬ СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА?

Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБРАЗОВАНИЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВО «АДЪЛ»

© 2014 г. Автор



Мухаммад Рахман
РИМЛ

ДИАЛОГ РЕФОРМАТОРА И ПОДРАЖАТЕЛЯ

Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБРАЗОВАНИЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВО «АДЪЛ»

© 2014 г. Автор



Джамаля Абду
АЛ-КАСИМ

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА ЕДИНОБОЖИЯ

Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБРАЗОВАНИЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВО «АДЪЛ»

© 2014 г. Автор





ВСЕ КНИГИ СЕРИИ:

Дамир Мухетдинов
«Современные исламские мыслители»

- кн. **1** Сайид Ахмад-хан
«Избранные произведения»
- кн. **2** Джамал ад-дин Ал-Афгани
«Ответ материалистам»
- кн. **3** Мухаммад Абдо
«Трактат о единобожии»
- кн. **4** Касим Амин
«Освобождение женщины»
- кн. **5** Ахмед Хилми Филибели
«Можно ли отрицать существование Бога?»
- кн. **6** Мухаммад Рашид Рида
«Диалог реформатора и подражателя»
- кн. **7** Джамал ад-Дин ал-Касими
«Доказательства единобожия»
- кн. **8** Исмаил Хакки Измирли
«Новая наука калама»
- кн. **9** Мухаммад Икбал
«Развитие религиозной мысли в Персии»
- кн. **10** Ат-Тахир ал-Хаддад
«О положении женщины в шариате и обществе»





Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ

Силсила
«АЛ-ИСЛАХ ВА-Т-ТАДЖДИД»

МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА

Али
АБД-АР-РАЗИК

ИСЛАМ И ПРИНЦИПЫ ПРАВЛЕНИЯ

ВОПРОСЫ ИСТИНЫ
И ОБЩЕСТВЕННЫЕ
НАСТАВЛЕНИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО



Маммуд
ШАЛГУТ

ИСЛАМ: ВЕРОУЧЕНИЕ И ЗАКОН

ВОПРОСЫ ИСТИНЫ
И ОБЩЕСТВЕННЫЕ
НАСТАВЛЕНИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО



Маммуд
ТАЛЕГАНИ

ИСЛАМ И СОБСТВЕННОСТЬ

ВОПРОСЫ ИСТИНЫ
И ОБЩЕСТВЕННЫЕ
НАСТАВЛЕНИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО



Харун
НАСУТИОН

МЕСТО РАЗУМА В ТЕОЛОГИИ МУХАММАДА АБДО

ВОПРОСЫ ИСТИНЫ
И ОБЩЕСТВЕННЫЕ
НАСТАВЛЕНИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО



Мухаммад
АРСУН

ГУМАНИЗМ И ИСЛАМ

ВОПРОСЫ ИСЛАМ
И ОБРАЗОВАНИЕ
ИЗДАНИЕ ПЕРВОЕ

2019 г. 128 стр.



Фазлур
РАХМАН МАЛИК

ОСНОВНЫЕ ТЕМЫ КОРАНА

ВОПРОСЫ ИСЛАМ
И ОБРАЗОВАНИЕ
ИЗДАНИЕ ПЕРВОЕ

2019 г. 128 стр.



Али
ШАРИАТИ

МУХАММАД ИКБАЛ: РЕФОРМАТОР XX ВЕКА

ВОПРОСЫ ИСЛАМ
И ОБРАЗОВАНИЕ
ИЗДАНИЕ ПЕРВОЕ

2019 г. 128 стр.



Ибрахим
МАДЖИД

ИБН ТАЙМИЙЯ О КАЛАМЕ И ФАЛСАФЕ

ВОПРОСЫ ИСЛАМ
И ОБРАЗОВАНИЕ
ИЗДАНИЕ ПЕРВОЕ

2019 г. 128 стр.



Фатима
МЕРНИССИ

ЖЕНЩИНЫ И ИСЛАМ

ВОПРОСЫ И
ОТВЕТЫ
ИСЛАМ И ИСЛАМ

НАТА ДРОЗДОВА

Наср Хамид
АБУ ЗАЙД

РЕФОРМАЦИЯ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

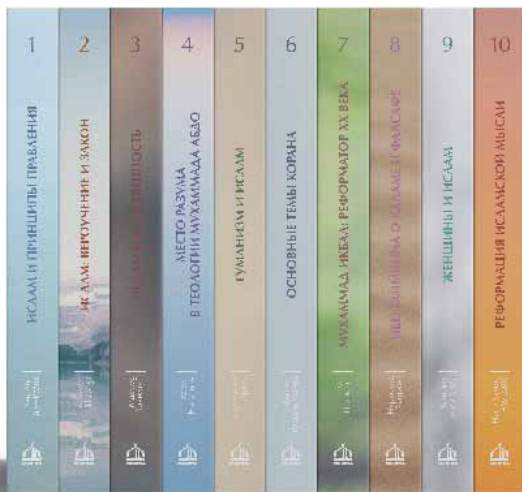
ВОПРОСЫ И
ОТВЕТЫ
ИСЛАМ И ИСЛАМ

НАТА ДРОЗДОВА



КНИГИ СЕРИИ:

- кн. **1** Али Абд ар-Разик
«Ислам и принципы
правления»
- кн. **2** Махмуд Шалтут
«Ислам: вероучение
и закон»
- кн. **3** Махмуд Талегани
«Ислам и собственность»
- кн. **4** Харун Насутион
«Место разума в теологии
Мухаммада Абдо»
- кн. **5** Мухаммад Аркун
«Гуманизм и ислам»
- кн. **6** Фазлур Рахман Малик
«Основные темы Корана»
- кн. **7** Али Шариати
«Мухаммад Икбал:
реформатор XX века»
- кн. **8** Нурхалис Маджид
«Ибн Таймийя о каламе
и фалсафе»
- кн. **9** Фатима Мернисси
«Женщины и ислам»
- кн. **10** Наср Хамид Абу Зайд
«Реформация исламской
мысли»





Серия
ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ

Силсила
«АЛ-ИСЛАХ ВА-Т-ТАДЖДИД»

МЫСЛИТЕЛИ ХХІ ВЕКА





Агас
ДУДЕРИДЖА

ИМПЕРАТИВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ПРОГРЕССИВНОГО ИСЛАМА

ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ
ИСЛАМА В XXI ВЕКЕ

МУНИРУЛ ИХВАН

Мунирул
ИХВАН

МУХАММАД КУРАЙШ ШИХАБ И ЕГО ГЕРМЕНЕВТИКА КОРАНА

ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ОБНОВЛЕНИЕ
ИСЛАМА В XXI ВЕКЕ

МУНИРУЛ ИХВАН



КНИГИ СЕРИИ:

- кн. **1** Сейид Хоссейн Наср
«Ислам в современном
мире»
- кн. **2** Таха Абдуррахман
«Дух современности»
- кн. **3** Мухаммад Курайш Шихаб
«Коран в повседневной
жизни»
- кн. **4** Абдулкарим Соруш
«Расширение
пророческого опыта»
- кн. **5** Абдуллахи Ахмед ан-Наим
«Мусульмане и всеобщая
справедливость»
- кн. **6** Абдулла Саид
«Истолковывая Коран:
на пути к современному
подходу»
- кн. **7** Тарик Рамадан
«Введение в исламскую
этику»
- кн. **8** Халед Абу эл-Фадл
«Завет с Богом»
- кн. **9** Адис Дудериджа
«Императивные принципы
прогрессивного ислама»
- кн. **10** Мунирул Ихван
«Мухаммад Курайш
Шихаб и его герменевтика
Корана»





Серия «Исламская мысль в России:
возрождение и переосмысление»



Серия
«Наследие Мусы Бигиева»
включает следующие книги:



- 1** Доказательства Божьей милости
- 2** Взгляд на верование людей в божественное
- 3** Некоторые актуальные проблемы нашего общества
- 4** Трапеза
- 5** Проблема кремации, озвученная в Госдуме
- 6** Основы шариата
- 7** Мускират: проблема опьяняющих напитков с точки зрения исламского шариата
- 8** Йа'джудж согласно выражениям священных аятов Драгоценного Корана
- 9** Женщина в свете священных аятов Драгоценного Корана
- 10** Книга Сунны
- 11** Арабоязычная литература и исламские науки

