

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-3
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

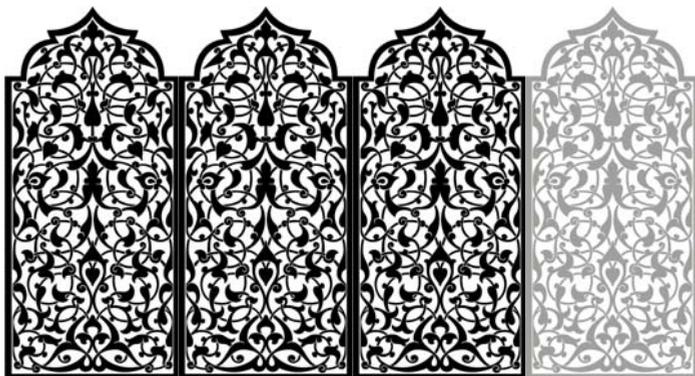
Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

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

07.00.00 Исторические науки и археология,

23.00.00 Политология,

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



Том 17 / № 3 / сентябрь / 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

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 Мавляирович, 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).

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).

Маслов Алексей Александрович, д-р ист. наук, профессор, директор Института Дальнего Востока Российской академии наук, директор Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (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).

Микульский Дмитрий Валентинович, д-р ист. наук, гл. науч. сотр. Института востоковедения Российской академии наук (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).

Мchedлова 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).

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).

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).

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. директора Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования (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:

Аббясов Рушан Рафикович, канд. филос. наук, заместитель Председателя Совета муфтиев России, член президиума Духовного управления мусульман Российской Федерации (Москва, Россия).

Алкиева 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).

Ахмадуллин Вячеслав Абдулович, д-р ист. наук, старший научный сотрудник аппарата Совета муфтиев России, старший научный сотрудник Московского исламского института (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).

Имашева Марина Маратовна, доктор исторических наук, доцент Института международных отношений Казанского федерального университета (Казань, Россия).

Котюкова Татьяна Викторовна, канд. ист. наук, ст. науч. сотр. Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук (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).

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).

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).

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

Р. И. Гайнутдин

Диалог религий, диалог культур

27

Д. В. Мухетдинов

Очерк истории традиции переводов Корана на славянские языки в интеллектуальном пространстве Восточной Европы XVI–XVIII вв.: Речь Посполитая, царство Русское, Российская империя

45

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

И. Р. Насыров

Гасан Алкадари — мыслитель Дагестана

85

А. Ю. Хабутдинов

Ризаэтдин Фахретдин (1859–1936)

о модели государства Нового времени

107

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

Д. З. Хайретдинов

Эпидемия чумы 1770–1771 гг. в истории Татарской слободы г. Москвы

123

А. Г. Хайрутдинов

Общественно-политическая деятельность Мусы Бигиева и ее туркестанская составляющая в письмах к Энверу-паше

145

Ф. Р. Хуснутдинов

«Человек, которого нельзя забывать»: к истории знакомства Мусы Бигиева и Саййида Махмуда Тарази

165

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

Ф. О. Нофал

«Самаритянский Шестоднев» как арабо-мусульманский антропологический манифест. Чтение первых глав толкования Садаки ал-Хакима на книгу Бытия 179

РЕЦЕНЗИИ

В. Ю. Зорин

Рецензия на книгу: Мухетдинов, Дамир. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности / Моск. ислам. ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т; под общ. ред. В. В. Наумкина. — Серия «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление». — М.: ИД «Медина», 2021. — 360 с. 197

А. В. Логинов

Рецензия на книгу: Мухетдинов, Дамир. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности / Моск. ислам. ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т; под общ. ред. В. В. Наумкина. — Серия: «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление». — М.: ИД «Медина», 2021. — 360 с. 200

С. А. Кириллина

Рецензия: Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 5 = Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 5 [редкол.: Д. В. Мухетдинов (гл. ред.), С. Ю. Бородай (отв. ред.) и др.]. — М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2021. — 672 с. 205



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-3
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

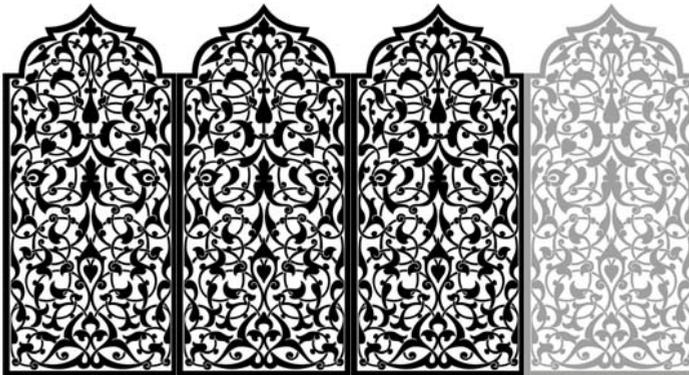
IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005
Published quarterly

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

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



2021 / vol. 17 / no. 3 / September

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

Gaynutdin (Gaynutdinov), Ravil (mufti sheikh), Cand. Sci. (Philos.), chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, chairman of the Russian Council of Muftis, co-chairman 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

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, Bakhtier, 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).

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 Support Fund for Islamic Science, Culture and Education (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).

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

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

Mchedlova, Maria, Dr. Sci. (Polit.), 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).

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

Mikul'skiy Dmitriy, Dr. Sci. (Hist.), main scientific researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (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).

Ponedelkov, Alexandr, Dr. Sci. (Polit.), 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).

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).

Shabrov, Oleg, Dr. Sci. (Polit.), 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.), 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.), 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.), 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

- Abbyasov, Rushan**, Cand. Sci. (Philos.), deputy chairman of the Russian Council of Muftis, presidium member of the Religious Board of Muslims of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).
- Ahmadullin, Vyacheslav**, Dr. Sci. (Hist.), senior researcher, office of the Russian Council of Muftis, Moscow Islamic Institute (Moscow, Russian Federation).
- 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).
- Imasheva, Marina**, Dr. Sci. (Hist.), ass. prof., Institute of International Relations, Kazan (Volga) Federal University (Kazan, Russian Federation).
- Kotyukova, Tatiana**, Cand. Sci. (Hist.), senior researcher, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).
- Kudryashova, Irina**, Cand. Sci. (Polit.), 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).
- Nasyrov, Il'shat**, Dr. Sci. (Philos.), main 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).

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).

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

- Ravil I. Gainutdin**
Dialogue of Religions as Dialogue of Cultures 27
- Damir V. Mukhetdinov**
The Slavic Qur'an Translation of the 16th–18th Centuries:
Poland and Russia 45

PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM

- Il'shat R. Nasyrov**
The Dagestani Thinker Hasan Alqadari 85
- Aidar Yu. Khabutdinov**
Rizaeddin Fakhraddin (1859–1936) on Model of State
of the Modern Epoch 107

ISLAM IN THE SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND PEOPLES

- Damir Z. Khayretdinov**
Plague Epidemic of 1770–1771 and the Tatar Sloboda in Moscow 123
- Aidar G. Khayrutdinov**
Musa Bigeev's Social-Political Activity and His Correspondence
With Enver Paşa 145
- Filipp R. Khusnutdinov**
'A Person To Be Remembered': On the History of Acquaintance
of Musa Bigeev and Sayyid Mahmud Tarazi 165

HISTORY OF RELIGIONS

Fares O. Nofal

'The Samaritan Hexameron' as an Arab-Muslim Anthropological Manifesto: Reading of the first Chapters of Ṣadaqah al-Ḥakīm's Commentary on Genesis 179

REVIEWS

Vladimir Yu. Zorin

Review on *Damir V. Mukhetdinov*, "The Muslims of Russia Looking for Political Subjectivity" (in Russian), Moscow: Medina, 2021 197

Andrey V. Loginov

Review on *Damir V. Mukhetdinov*, "The Muslims of Russia Looking for Political Subjectivity" (in Russian), Moscow: Medina, 2021 200

Svetlana A. Kirillina

The Extensive Palette of Opinions and Views: Review on "Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook". Vol. 5. Moscow: Medina, 2021. 205



ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ





24.00.01 Теология

УДК 215

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-27-44



Р. И. Гайнутдин

канд. филос. наук, шейх муфтий,

ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ, ДИАЛОГ КУЛЬТУР

ГАЙНУТДИН Равиль Исмагилович —

канд. филос. наук, шейх муфтий,
председатель Духовного управления мусульман
Российской Федерации

Аннотация. Статья посвящена проблеме диалога между религиями, который связан с более широким спектром вопросов: отношениями между религиями, обществом и государством. Речь идет о ситуации в мире, но прежде всего — в России. Автор считает, что XXI век ознаменовался переходом к эпохе постсекуляризма, когда религии активно возвращаются на социальную арену, откуда и проистекает необходимость их диалога, тем более что христианство и ислам глубоко родственны, а исламу принадлежит в сегодняшнем мире роль одного из лидеров мировой религиозной повестки. В статье рассматриваются такие вопросы, как определение субъектов межрелигиозного диалога, специфики этого диалога и основных его тем. В качестве важнейших сюжетов обсуждения и выработки совместной платформы рассматриваются: богословские темы, беседа о которых не должна быть спором; вопросы традиции и обновления; моральные проблемы, связанные с воспитанием новых поколений в религиозно-нравственном ключе и с профилактикой экстремизма; проблемы современного развития, стоящие и перед религиями, и перед социумом в целом. В конце статьи автор подчеркивает важность доброй воли верующих вести благожелательный диалог.

Ключевые слова: религия, ислам, христианство, межрелигиозный диалог, межкультурный диалог, мораль, общество.

Для цитирования: *Гайнутдин Р. И.* Диалог религий, диалог культур // Ислам в современном мире. 2021; 3: 27-44;

DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-3-27-44

Статья поступила в редакцию: 12.06.2021

Статья принята к публикации: 01.08.2021

Тема религиозного и культурного диалога — одна из важнейших, обсуждаемых в современном мире. Она постоянно присутствует на страницах философских, социально-политических и культурологических изданий, между тем автору этих строк по долгу служения приходится много выступать, обращаясь к сюжету взаимодействия этнокультур, принадлежащих к разным конфессиям, и подчеркивать важность веротерпимости и уважения по отношению к убеждениям людей иной веры. Сегодняшнюю статью я посвящаю именно этой теме и ставлю задачу подробнее рассмотреть суть межконфессионального диалога, ибо разговор о нем не должен быть лишь данью интеллектуальной моде, только политической или философской риторикой. Следует прочертить линии взаимодействия конфессий, благодаря чему разговор между верами и культурами принесет добрые плоды.

Современный мир: постсекулярность и диалог

Если обернуться на четверть века назад, то можно увидеть, что на пороге миллениума мировая общественность еще отчасти пребывала в иллюзии секуляризма. Многим на планете стало казаться тогда, что в мире, охваченном очередным витком научно-технического прогресса, вступающем в цифровизацию, поглощенном погоней за прибылью, нет места вере во Всевышнего, что духовные истоки истощены, а религиозный энтузиазм иссяк. Европа начала именовать себя «постхристианской», люди стали видеться друг другу и себе самим чисто эмпирическими существами, лишенными перспективы бессмертия и высшего Божественного надзора: словно бы не атеисты, но и не верующие, просто приземленные своевольные существа. Причем существа одинаковые, всегда с полуслова понимающие друг друга, потому что простая задача «есть, пить, одеваться» стоит перед всеми. И этим «светским муравьям», занятым в городах-муравейниках лишь стяжанием денег и статуса, не нужна никакая «герменевтика», они примитивны и оттого прозрачны друг для друга.

Однако первое двадцатилетие нынешнего века ознаменовалось темой постсекулярности, а проще говоря, мощным возвращением религии на духовную и интеллектуальную арену, которое нельзя было не заметить. И в повседневной жизни, и в электронных СМИ все сильнее стал слышен голос мировых религий, и прежде всего ислама, который триумфально движется по миру, пополняя ряды всепланетной уммы. Человечество вновь обращает взор в сторону трансцендентного, но делает это *по-разному*, возрождая полузабытые традиции, уходящие в глубь веков.

В России проблеме постсекулярности за последние годы были посвящены по крайней мере две крупные научные конференции: «Сакральное в постсекулярном мире» в 2017 году в г. Ростове-на-Дону, и «Религиозная ситуация на Северо-Западе: религия в постсекулярном мире» в 2019 году в Санкт-Петербурге. Это свидетельствует о том, что новое мощное вступление религии в общественную жизнь не скрыто от светских аналитиков, оно становится предметом серьезного обсуждения, а для самих религиозных деятелей ставит вопрос не только об активизации работы со своими общинами, но и о расширении контактов с инакововерующими и безрелигиозными людьми. Это необходимо, потому что мы все «плывем в одной лодке», живем в одном социальном пространстве, постоянно общаемся, и перед нами стоят общие проблемы. В то же время разные религии рисуют несколько *различные картины мира, по-разному понимают Бога, пользуются не совпадающей лексикой как в разговоре об основах веры, так и в суждениях о морали и обыденной жизни*. Эти *несовпадения* как раз и требуют диалога, прояснения понятий и установок, «перевода» смыслов, даже если люди говорят на одном языке.

Стоит заметить, что российская научная мысль, в особенности десятых годов нынешнего столетия, не миновала темы межрелигиозного и межкультурного диалога. Ему были посвящены усилия таких авторов, написавших статьи, диссертации и книги, как Н. А. Великая¹, А. Ю. Григоренко², Е. Н. Ефремов³, Д. В. Мухетдинов⁴, И. В. Степакова⁵,

¹ Великая Н. А. Диалог культур в поликультурном пространстве современной России: дис. ... канд. филос. наук. Пятигорск, 2009. 152 с

² Григоренко А. Ю. «Свой, чужой» в истории религии // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2012. № 146. [Электронный ресурс] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/svoy-chuzhoy-v-istorii-religii> (дата обращения: 15.09.2021).

³ Ефремов Е. Н. Русская православная церковь и российская умма: основные направления социального партнерства и межконфессионального диалога в постсоветский период. Саранск: Рузаевский печатник, 2014. 184 с.

⁴ Мухетдинов Д. В. Ислам в XXI веке: программа обновления: сборник докладов. М.: ИД «Медина», 2016. 196 с.

⁵ Степакова И. В. Толерантность и формы межконфессиональных отношений в современной России // Каспийский регион: политика, экономика, культура. Научный журнал. 2007. № 1(10).

Ю. Е. Федорова¹, Т. А. Фолиева² и др. Сегодня тема широко освещается в журналах «Исламская мысль»³, «Ислам в современном мире»⁴, «Минарет Ислама»⁵.

В нашем разговоре мы будем прежде всего говорить об исламе и христианстве. Эти две авраамические религии исходят из одного корня, поэтому, возможно, им, с одной стороны, легко находить общий язык, а с другой — трудно, так как разногласия среди родственников бывают порой более острыми, а споры более жаркими, чем среди соседей, живущих на отдалении друг от друга.

Однако мусульмане всегда должны помнить завет Аллаха «*О люди! Воистину, Мы создали вас из одной (пары) мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга (а не презирали друг друга), и самый почитаемый перед взором Аллаха (тот) среди вас, который наиболее богобоязненный. Воистину, Аллах — Знающий, Ведающий (обо всем)*»⁶. И еще: «*Вам ваша религия, а мне — моя!*»⁷ Оставляя другим народам их веру, мусульмане, как и иноверцы, должны следовать принципу «*Люби свое и уважай чужое*», как говорится в Священном Коране: «*Не оскорбляйте тех, к кому они взывают помимо Аллаха, а не то они станут оскорблять Аллаха из вражды и невежества. Так Мы приукрасили для каждого народа их деяния. (В конце) им предстоит вернуться к своему Господу, и Он поведает им обо всем том, что они совершили*»⁸. И только это уважение может быть залогом успешного взаимодействия, товарищества и дружбы, результативных переговоров и совместных деяний на пользу всему обществу.

Собственно, что такое диалог? Мы редко задумываемся об этом, повторяя привычное слово. Диалог — это когда говорят двое. Речь может идти и о полилоге, о беседе в более широком кругу, где каждый говорит по очереди. Часто на наших телеканалах в политических дискуссиях не бывает ни диалога, ни полилога, а все кричат хором, перебивая друг друга, да еще ведущий кого-нибудь гневно обрывает или не дает высказаться. Такие передачи — скверный пример неспособности

¹ Федорова Ю. Е. Ислам в восприятии современного европейского сообщества: стереотипы и реальность // Философская мысль. 2014. № 7. С. 99–125.

² Фолиева Т. А. Русская православная церковь и исламские организации в современной России: опыт сравнительного анализа социальных доктрин: дис. ... канд. филос. наук. Волгоград, 2005.

³ Рубин Д. Мусульманство в русском и британском философско-религиозном пространстве: от инаковости к конвергенции // Исламская мысль. 2016. № 1. С. 545–614.

⁴ Фролова Е. А. «Я» и «Другой» в арабо-исламской культуре // Ислам в современном мире. 2020. Т. 16. № 2. С. 89–106.

⁵ Ширинов А. Межкультурный диалог в борьбе с насилием и экстремизмом // Минарет Ислама. 2021. № 1(17). С. 32–38.

⁶ Коран, 49: 13. Здесь и далее айаты Корана приводятся в соответствии со следующим изданием: Священный Коран: смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. 1888 с.

⁷ Коран, 109: 6.

⁸ Коран, 6: 108.

слышать собеседника, а ведь у участников диалога две задачи: *и говорить, и слушать*. Причем не только слушать, но и *слышать*, что не одно и то же.

Диалог между религиями, между культурными традициями — это разговор, где обе стороны на основе своего уважения к иной позиции способны *прислушиваться* к чужому мнению, *принимать его во внимание, учитывать его* и давать *адекватный благожелательный ответ*. В этом случае иная культура и иная вера изначально должны восприниматься *как ценность*. Почему мы говорим о ценности той или иной породы птиц или лягушек, но часто не видим ценности души и веры людей, живущих рядом? Каждая религия — яркий цветок, вписанный в картину мира, созданного Аллахом, при том что для каждого верующего цветок именно его веры наиболее прекрасен. Именно так ислам относится к иным верам. Выдающийся российский богослов Муса Бигиев писал: «Ислам не заявляет, что властвование и дар пророчества присущи только этой религии, как на то претендуют иудеи, ведя речь о своей религии. Ислам не утверждает, подобно христианам, что все люди и даже пророки, жившие со времен досточтимого Адама (мир ему) до вознесения благородного Иисуса (мир ему), находились в Аду. В отличие от этих двух общин верующих, ислам не допускает в своей литературе ничего, что могло бы оскорбить религиозные чувства других народов и опорочить почитаемые и поныне учения пророков и великих людей»¹.

Такой подход означает, что диалог между религиями требует *высокой культуры* вступающих в него людей, бережного и деликатного отношения к иной вере. Культуре такого рода нужно учить с детства. Каждый ребенок должен понимать, что мы не одинаковы, что мы не удовлетворяемся лишь пищей и карьерой, что мы — не животные, схватившиеся за доминирование на социальном поле. У мусульманина так же, как у христианина, есть огромный и богатый внутренний мир, свой способ связи с трансцендентным, свои идеалы и моральные требования. Наши души близки, потому что нас объединяет общая вера в Единого Вседержителя, упование на его Милость и Милосердие, надежда на справедливость, следование постулатам веры, стремление проявлять в своей жизни доброту, великодушие и прощение.

Именно поэтому межрелигиозный диалог требует *открытости, доверия* и обстоятельного *знания* как своей, так и чужой религии. Здесь не место догадкам, слухам, сплетням, обрывкам несвязных представлений, которые сплетаются в информационного монстра, пугающим рассказам о «страшных иноверцах». Многократно в истории взаимодействия религий принцип противопоставления «мы – они», который

¹ Бигиев М. Доказательства Божьей милости М.: ИД «Медина», 2021. С. 44.

порой называют «дуально-этническим отношением», срабатывал как раз в результате взаимного *невежества*, наветов и пустых обвинений в том, что другая сторона, образно говоря, «пьет кровь младенцев», хотя никакой крови она никогда не пила. И из лжи и напраслины возникают конфликты, ссоры, драки, ненависть и рознь. В силу этого так важно просвещать и собственных правоверных, и представителей иной религии относительно тех реальных идей, традиций, ритуалов, обрядов, морально-религиозных обязанностей, которые свойственны вере, в нашем случае — исламу. Ибо люди разных культур при всей их индивидуальности и неповторимости равны по своему достоинству, равны перед лицом Аллаха — и в подлунном мире, и за его пределами: «Божье руководство, поклонение, пророчество, разум. Все эти Божьи дары даны человеку только из милосердия. Эта милость не ограничена нацеленностью на определенного человека или соотносительностью с каким-либо конкретным временем. Подобно тому как в этом мире эта неисчерпаемая милость ежеминутно даруется всем людям, так и в Потустороннем мире ею, конечно же, будут одарены все люди»¹.

Пусть христиане, иные, но равно достойные, много знают об исламе, о происхождении Корана, о пророке Мухаммаде, о закате — помощи бедным, о джихаде в его подлинном смысле — как войне, которая ведется правоверным в собственной душе со своими собственными пороками и искушениями шайтана. А мы с интересом будем изучать христианские теологии, христианскую этику с ее призывами к вере, надежде и любви, близкими сердцу мусульманина. Только *знание* дает понимание и отводит прочь любые наветы, исключает ложь и клевету.

Разумеется, ислам, как и христианство, в ходе своей долгой истории подвергался различным интерпретациям. Однако это не бросает тени на его Боговдохновенные идеи и заветы. История христианства, в свою очередь, ничуть не менее извилиста и сложна, полна жестокости и несправедливости, чинимой в отношении разных групп людей, но это не перечеркивает человеколюбивых призывов Исы б. Марьям — они просто не всегда получали адекватных последователей.

Ценнейшее свойство человека — прощать: прощать свою собственную историю и историю чужих заблуждений и ошибок, прощать, чтобы начинать сначала и вступать в диалог. Любая религия как земной социальный институт воплощается в деяниях несовершенных людей, способных идти на поводу своих страстей, и это должен осознавать каждый, кто изучает как свою традиционную, так и чужую веру. Здесь ничего не нужно скрывать или отрицать, но важно понимать, что следует через наносные пески истории пробраться к чистому источнику Божественного Слова, а Слово это едино для всех народов и вер, ибо

¹ Бигиев М. Доказательства Божьей милости. С. 74.

Господь — Один. В постсекулярном мире, где вновь заявляет о себе богатство религий, объективное знание, душевная открытость и устремленность к Единому — важнейшее условие продуктивных культурных взаимодействий.

Субъекты диалога и его характер

Межрелигиозный диалог ведется на разных уровнях разными людьми, как стихийно, так и организовано, как спонтанно, так и сознательно, целенаправленно. Есть уровень *обыденный*, когда соседи разных религий беседуют о праздниках и обычаях, а есть уровень *концептуальный*, когда в беседу вступают образованные богословы. Сами представители религии разного духовного и организационного статуса выступают основными фигурами коммуникации — как индивидуальными, так и коллективными. Но в любом случае самое главное, чтобы собеседники не делали из своего диалога *спор* о том, чья вера лучше, какой образ Бога больше отражает самого Бога и в чем преимущество одних привычек, обрядов и традиций перед другими. Такого рода спор приводит лишь к похвальбе сторон, стремлению обесценить воззрения оппонента и желанию во что бы то ни стало утвердить приоритет собственных убеждений и привычек.

Назвать ли этот спор дискуссией, дебатами, полемикой, диспутом или поименовать его прениями — не суть важно. Все эти виды диалога предполагают достаточно агрессивную позицию, то есть, стремление *во что бы то ни стало* разбить чужие аргументы. В таких словесных баталиях как в любом сражении применяются «военные хитрости», дозволенные аргументы и стремление перевести разговор на личности. Там, где начался религиозный спор, не жди добра. Такого рода диалог не может кончиться согласием, потому что он изначально *некорректен*: история религии глубоко индивидуальна, сакральные моменты получения ее исходных постулатов чрезвычайно интимны и неповторимы, а душа истинно верующего человека ранима и не терпит сомнений в отношении фундаментальных постулатов веры. Да что там тонкости духовного чувства! Даже разговор на обыденные и общезначимые темы не должен быть свирепым спором, потому что истина рождается не в споре, а в благожелательной беседе, где есть попытка найти общие позиции и выстроить так называемую сферу *между*. Сфера *между* — это область взаимного принятия и признания, когда убеждения оппонента принимаются всерьез, когда чужие нравственные установки и чувства находят в нас верный отклик, и на основании взаимного уважения и уже упомянутой нами «способности слышать» принимаются верные совместные решения.

Итак, наш диалог — не спор и не полемика, а вдумчивая и здравая *беседа* представителей разных духовных культур, которая всегда происходит в первую очередь «в горизонтальной плоскости» — как между духовными лидерами религий, так и между рядовыми верующими. Процесс этот всегда опосредован «вертикальными связями», так как лидеры задают своей пастве тон и характер межкультурного разговора. Впрочем, не забудем, что если речь идет о диалоге, происходящем внутри России, то помимо различий у тех, кто ведет беседу, есть много общего — все они жители одной страны, граждане одного государства, они выросли в сходных условиях, причастны истории своего отечества, занимаются его обустройством и решением одних и тех же насущных проблем. В этом случае межрелигиозный диалог постоянно выходит за рамки чисто доктринальных или традиционных вопросов, он актуализируется и сплавляется с общегражданскими вопросами, то есть становится культурным диалогом в широком смысле слова. Конечно, и христиане, и мусульмане активно общаются и со своими братьями по вере в других странах, но там наряду с вопросами веры обсуждаются проблемы совместного жизнеустройства.

В связи с этим необходимо отметить те организационные формы, в которых диалог осуществляется, когда он перерастает уровень бытовой беседы и становится *социокультурным фактором*. Такими формами являются издание конфессиональных газет и журналов, открытых для всеобщего чтения; религиозно-просветительские телепередачи; создание интерактивных сайтов и порталов в Интернете; объединение представителей разных конфессий в общие организации, способные обсуждать и решать животрепещущие вопросы; инициирование совместных конференций, форумов, круглых столов; заключение межрелигиозных соглашений. То есть это разные формы *кооперации*, совместных действий, которые осуществляются *при согласовании позиций*. Видом диалога можно также считать *обращение* глав религиозных объединений к пастве, к государству, к политикам и бизнесу, хотя очевидно, что все это выходит в событийный пласт общества и культуры, покидая границы чисто религиозных вопросов.

Заметим, что, получая выход в общекультурную плоскость, межрелигиозный диалог, к примеру мусульман и христиан, активно затрагивает и людей *светских, неверующих*, которых в современном обществе много. Они также неизбежно вовлекаются в разговор и способны в нем участвовать там, где он касается морально-воспитательных вопросов, обычаев, праздников, юридических проблем, а также экономических и политических сюжетов. Разумеется, в этом случае неверующий должен быть лоялен к вере участников диалога, занимать благожелательную позицию, не попрекать оппонентов их религиозными убеждениями. Вовлечение неверующих в диалог религий *не носит пропагандистского*,

миссионерского характера, потому что, обсуждая ту или иную тему, связанную, например, с воспитанием детей, мусульманский или христианский проповедник не ставит себе задачи немедленно расширить паству за счет обращения в веру участника-атеиста. Однако вполне вероятно, что, выслушав аргументы как христиан, так и мусульман, прежний атеист заинтересуется самой темой Бога и духовных критериев человеческой жизни. Сила и мощь Аллаха Милостивого и Милосердного такова, что через дружеское общение представителей разных вер на человека светского может снизойти водительство Божье, которое поможет ему избрать тот или иной путь к Богу. В Коране говорится: **«Воистину, ты не сможешь наставить на прямой путь тех, кого возлюбил. Только Аллах наставляет на прямой путь тех, кого пожелает. Он лучше знает тех, кто следует прямым путем»**¹.

Виды и темы диалога

Обратимся же к вопросу о видах и темах диалога.

Первый вид диалога — *собственно богословский*, при котором ведется разговор не только о доктринальных вопросах, но и о насущных проблемах человечества *с учетом особенностей каждой религии*. Его первая, более узкая тема — особенности религиозных представлений и их теологическое объяснение, а второй, более широкий сюжет — современный мир, увиденный как «глазами конкретной веры» так и с общих позиций. Прекрасным примером подобного разговора является энциклика Папы Римского Франциска. Папа пишет: «Вопросы, связанные с человеческим братством и социальной дружбой, всегда волновали меня. За последние несколько лет я обращался к ним неоднократно и в самых разных местах. В этой энциклике я стремился свести воедино многие из своих прежних высказываний, поместив их в более широкий контекст размышлений. [...] На написание этой энциклики меня особенно вдохновил великий имам Ахмад ат-Тайиб, с которым мы провели встречу в Абу-Даби. В рамках этой встречи мы выступили с совместным заявлением о том, что “Бог сотворил всех людей равными в правах, обязанностях и достоинстве, призвав их жить вместе, как братья и сестры”»². Римский понтифик принимает во внимание позиции духовных лидеров иных вер и находит с ними значимые точки соприкосновения по вопросам взаимодействия, дружбы и братства. Его волнуют судьбы человечества, накопленные проблемы, и он фактически

¹ Коран, 28: 56.

² Энциклика. Fratelli tutti. О братстве и социальной дружбе / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. Серия: «Межрелигиозный диалог». М.: ИД «Медина», 2021. С. 28.

не разделяет «небесные» и земные вопросы. Богословский диалог, как правило, не остается замкнут внутри чисто теологического круга и обращен одновременно к рядовым верующим, которые слушают и читают послания своих пастырей.

Другая важная тема межрелигиозного диалога — это тема *традиции и обновления* в связи с изменениями, происходящими в обществе и культуре. Ее инициаторами, как правило, тоже являются религиозные лидеры, которым хорошо видны социальные и культурные сдвиги, побуждающие допускать интерпретации Божественных наставлений, растолкованных богословами много столетий назад. Конечно, этот диалог продолжается и за пределами сакрального пространства мечетей и церквей, среди паствы, занимающей ту или иную позицию. Жизнь побуждает и вынуждает трансформироваться и христианские, и мусульманские представления о необходимом и должном, соотноситься с современными реалиями, которые требуют допустимых изменений в некоторых морально-этических, социальных и обрядовых вопросах. Справедливо пишет Д. В. Мухетдинов, повторяя мысль Карла Эрнста: «Мусульманская культура постоянно изменяется и не сводится исключительно к набожности и общинному самоутверждению. Общечеловеческое нередко преобладает над локальным, несмотря на актуальную представленность последнего. Стоит помнить, что «химически чистых» мусульманских сообществ, в полной мере сохранивших средневековые традиции и уклад, давным-давно нет. Глобализация накладывает на всё свой отпечаток, и мы уже не можем мыслить ислам в отрыве от западных реалий и от диалога культур»¹.

Оборачиваясь на XX век, мы можем увидеть активный диалог по вопросам обновления внутри христианского мира, где разные ветви христианства заняли разные позиции по отношению к модернизации веры и обрядности: от крайних позиций либерального европейского протестантизма до традиционности православных церквей. В межрелигиозных и межкультурных диалогах очень важно, с одной стороны, не остаться на позициях ретроградности, но с другой — не отступить от фундаментальных основ веры в погоне за современностью, порой далеко уводящей от вопросов, связанных с трансцендентным.

Еще одна чрезвычайно значимая тема — это *мораль*. И мораль ислама, и мораль христианства уходят своими корнями в веру во Всевышнего. Коран гласит: «**О верующие! Бойтесь Аллаха и будьте с правдивыми**»². Традиционные нравственные представления двух великих мировых религий очень близки. И фундаментом морали в обоих случаях

¹ Мухетдинов Д. В. О будущем мусульманской мысли: размышляя над трудами К. Эрнста и М. ал-Джабири // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. 2017. Вып. 2. С. 144.

² Коран 9: 119

выступают, кроме веры во Вседержителя и поклонения Ему, также доброта и милосердие, умение сочувствовать, откликаться на страдания и запросы других, способность быть великодушными, делиться благами. Посланник Аллаха Мухаммад (мир ему) говорит: «*Проявляйте милость, и к вам будет проявлена милость, прощайте, и вам простит (Аллах)*»¹. Христианство в свою очередь, призывает к вере, надежде и любви, подчеркивая, что *любовь* — это самое важное для существования человека и для его чистоты перед Богом. Мусульмане и христиане в этом смысле вполне сходятся в своих представлениях о должном и запретном, о добродетелях и пороках. И та и другая вера со своей моральной проповедью обращены ко всем народам мира, поэтому исключают представление о «*богоизбранности*» какого-то одного этноса, одной культуры. Перед лицом Всевышнего Аллаха все равны, потому что все люди земли — это любимые создания Творца, несмотря на все их несовершенство и склонность грешить.

Список похвальных и осуждаемых человеческих качеств тоже при ближайшем рассмотрении обнаруживает фундаментальное сходство. Смирение в исламе и смирение в христианстве — очень близкие религиозно-моральные экзистенциалы, призывающие человека отказаться от своеволия и непомерных требований к жизни, повелевающие прислушаться к воле Всевышнего, чтобы преодолеть животные и эгоистические страсти, обуздать гнев, ярость, злобу. Честность и храбрость, верность и стремление к справедливости, доброта и милосердие — вот общий список похвальных и поощряемых качеств человека и у мусульман, и у христиан. А осуждению подвергаются лживость и предательство, самовлюбленность и агрессивность, склонность к одурманиванию себя — к пьянству и наркотикам. То есть у представителей двух важнейших систем веры нет принципиальных противоречий в их взглядах на мораль.

Верующие обеих религий, так же как и неверующие россияне, высоко ценят традиционные составляющие российской гуманистической культуры, противостоящие идеям *радикальной свободы личности*, вседозволенности, никому-не-подотчетности, которые в запале геополитического противостояния нередко демонстрируются россиянам «коллективным Западом». В Указе Президента Российской Федерации от 02.07.2021 № 400 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» подчеркивается: «К традиционным российским духовно-нравственным ценностям относятся прежде всего жизнь, достоинство, права и свободы человека, патриотизм, гражданственность, служение Отечеству и ответственность за его судьбу, высокие нравственные идеалы, крепкая семья, созидательный труд, приоритет духовного над

¹ Ал-Байхаки. *Шу'аб ал-иман*. Хадис 7236.

материальным, гуманизм, милосердие, справедливость, коллективизм, взаимопомощь и взаимоуважение, историческая память и преемственность поколений, единство народов России. Традиционные российские духовно-нравственные ценности объединяют нашу многонациональную и многоконфессиональную страну»¹. И мусульмане, и христиане разделяют этот подход, в котором объединены моральные и социально-политические установки.

Наличие такой прочной общей платформы открывает возможность продуктивного разговора о современном воспитании и профилактике любых *экстремистских проявлений*, основанных на противопоставлении «мы – они», образе врага и сильных негативных чувствах. Всякий экстремист, готовый уничтожить невинных людей и чинить разрушения, по определению *аморален*, так как он без сомнений покушается на чужую жизнь, данную Богом, становится террористом. Обычно в диалоге, направленном на профилактику экстремизма, внимание акцентируется именно на проблемах исламски мотивируемого радикализма, замешенного не на вере, а на экономических, политических и националистических превратных интересах. Однако и на христианской, в том числе православной, почве также случаются крайние проявления ненависти и к инаковерующим, и к инакомыслящим. Они характерны для ультраправых движений. Вместе с тем, обратившись в прошлое, мы увидим и терроризм атеистический, натворивший немало бед в российской истории. Поэтому диалог о предупреждении разрастания крайних воззрений, кому бы они ни принадлежали, есть важная задача межрелигиозного общения.

И если прямое предупреждение терактов — задача правоохранительных органов, то задача постоянно возобновляющегося диалога — создание такой нравственной и духовной атмосферы, при которой агрессивные намерения сурово осуждаются, а боевики видятся отнюдь не как герои, а как преступники и бандиты. Обе религии в лице своих представителей и организаций вполне могут поддерживать и распространять дух миролюбия, твердую убежденность в том, что любые проблемы должны решаться прежде всего переговорами и мирными методами, без пролития крови, без телесного и душевного травматизма.

В круг компетенций участников религиозно-морального диалога входит множество тем, связанных с *особенностями современной жизни*. Как правильно воспитывать детей? Насколько регламентировать их свободу самовыражения, а до какой степени, как в былые времена, держать их в узде и направлять твердой рукой? Как совместить религиозное воспитание с «зависанием» в Интернете и пристрастием, условно

¹ Указ Президента Российской Федерации от 02.07.2021 № 400 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации». [Электронный ресурс] // URL: <http://ips.pravo.gov.ru:8080/default.aspx?pn=0001202107030001>

говоря, к «Тик-Токам»? Как объяснить ребенку глубокую внутреннюю связь основ учения и смирение перед Господом с триумфом современной науки и постмодернистским представлением об условности любых истин и установлений? Современная жизнь, особенно в мегаполисах, манит подрастающее поколение многими возможностями и соблазнами. Так как же при этом научить ребенка, получающего религиозное воспитание, знать меру в желаниях и удовольствиях? Все эти сюжеты равно актуальны для людей любого вероисповедания

Моральная тема межкультурного и межрелигиозного диалога имеет отношение к образованию и воспитанию не только детей, но и взрослых, потому что на самом деле воспитание и нравственное развитие делятся всю жизнь. Казалось бы, сложившиеся, неюные люди, и мусульмане, и христиане, нередко нуждаются в нравственном руководстве, особенно, если в их судьбе случился драматический поворот, связанный с болезнью, зависимостью от химических веществ, психологическими потрясениями и потерями. И здесь порой опыт подлинно верующих *не только своей, но и иной религии*, оказывается востребован и ценен. Обмен душевным и духовным опытом, искреннее чувство к Всевышнему, учет перспективы Судного дня — все эти моменты, знакомые людям разных вер, при искреннем и открытом разговоре усиливают желание исправить свою судьбу, избавиться от груза грехов, покаяться и начать жизнь сначала — с более высокой моральной платформы.

Особым сюжетом выступает положение и роль женщины в эпоху высокой социальной динамики, массового производства и социальных сетей. Но это слишком обширная тема, и ей стоит посвятить отдельное размышление.

Последний момент, о котором хочется упомянуть в предлагаемой читателям статье, — это перерастание межконфессионального диалога в совместный диалог религий *с обществом, государством и бизнесом*. Это уже поистине *культурный полилог*, тем более если учесть, что и государство, и бизнес-отношения можно рассматривать как сферы локальных культур. Насущными и острыми темами, вызывающими к обсуждению, выступают здесь цифровизация и активное наступление финансового капитала на капитал производственный, относящееся к материальной сфере.

Тесно связывая финансовый капитал и безнравственность, Папа Римский Франциск, демонстрирующий нам яркий пример культурного диалога, отмечает: «Уничтожать чье-то чувство собственного достоинства — легкий способ доминировать над другими. Движущей силой этих тенденций, определенным образом упорядочивающих наш мир, являются преуспевающие могущественные интересы: низкое самоуважение оказывается для них выгодным, когда они пытаются создать с помощью медиа и социальных сетей новую культуру, обслуживающую

элиту. Это играет на руку ловко приспособляющимся к обстоятельствам финансовым спекулянтам и рейдерам, а бедные всегда оказываются проигравшими»¹.

Этот сюжет особенно близок мусульманам, отвергающим ростовщичество. Аллах наставляет мусульман: *«Те, кто пользуется ростовщичеством, будут поставлены так, как будет поставлен тот, кого коснулся своим прикосновением сатана. Это так, поскольку они говорили: “Торговля ведь тоже как ростовщичество!” Но Аллах разрешил торговлю и запретил ростовщичество. Те же, кто, получив наставление от своего Господа, оставит это дело, будут прощены за то, что было ранее. (Судить) их будет Аллах. Но те, кто опять вернется (к запрещенному), будут обитателями Огня. Они будут там (вечно)»*². И, поскольку слово Аллаха священно и является основополагающим для любой деятельности, мусульманам трудно мириться с тем, что финансовый капитал стал доминирующим в современном мире, что он выдувает пустые денежные пузыри, игнорируя реальные потребности людей и разоряя тех, кому Всевышний заповедовал трудиться на земле. Поэтому мусульмане со своей стороны могут и должны постоянно привлекать общественное внимание к проблеме сдерживания финансовой бизнес-экспансии и оказывать духовную поддержку сферам материального производства и реальной работы с людьми — медицине, педагогике, просвещению. Думается, христиане во многом солидарны с мусульманами в этом вопросе.

Что касается массивированной информатизации и цифровизации, то очевидно, что при господствующей в мире экономической модели остановить или затормозить этот процесс нельзя, да он во многом выступает и как полезный для человека. Однако совместная задача и христианства, и ислама состоит в том, чтобы новые подрастающие поколения в результате цифровизации не скатились в «человеческое, слишком человеческое», не остались исключительно игрушкой социальных сетей. Взаимное согласие конфессий в этих вопросах открывает путь совместной борьбы за духовность, за поддержание и упрочение в современной России и в мире статуса авраамических религий.

Краткое заключение

В завершение нашего разговора о межрелигиозном диалоге, необходимо подчеркнуть, что проведенный на страницах этой статьи анализ предназначен не просто для теоретического уяснения вопроса, но

¹ Энциклика. Fratelli tutti. О братстве и социальной дружбе. С. 61.

² Коран, 2: 275.

в первую очередь для практического осуществления взаимодействия братских религий, да и религий вообще. А чтобы действовать практически, нужно хорошо понимать и задачи, и направление действия. Но кроме проектов и планов — и я хочу это подчеркнуть, — необходима *добрая воля сторон*. Эта воля очень важна, потому что без нее все планы останутся только благими пожеланиями и мечтами. Поэтому я призываю и единоверцев, и христиан, да и неверующих проявить добрую волю к общению, ко взаимному уважению и благожелательству, а также к совместным действиям, способным сделать нашу страну и жизнь человечества в целом лучше — более гармоничной и более духовной.

Литература

Бигиев М. Доказательства Божьей милости. М.: ИД «Медина», 2021. 136 с.

Великая Н. А. Диалог культур в поликультурном пространстве современной России: дис. ... канд. филос. наук. Пятигорск, 2009. 152 с.

Григоренко А. Ю. «Свой чужой» в истории религии // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2012. № 146. С. 41–47.

Ефремов Е. Н. Русская православная церковь и российская умма: основные направления социального партнерства и межконфессионального диалога в постсоветский период. Саранск: Рузаевский печатник, 2014. 184 с.

Мухетдинов Д. В. Ислам в XXI веке: программа обновления: сборник докладов. М.: ИД «Медина», 2016. 196 с.

Мухетдинов Д. В. О будущем мусульманской мысли: размышляя над трудами К. Эрнста и М. ал-Джабири // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. 2017. Вып. 2. С. 140–156.

Рубин Д. Мусульманство в русском и британском философско-религиозном пространстве // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. 2016. Вып. 1. С. 545–616.

Степакова И. В. Толерантность и формы межконфессиональных отношений в современной России // Каспийский регион: политика, экономика, культура. Научный журнал. 2007. № 1(10). С. 78–84.

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

Фолиева Т. А. Русская православная церковь и исламские организации в современной России: опыт сравнительного анализа социальных доктрин: дис. ... канд. филос. наук). Волгоград, 2005.

Фролова Е. А. «Я» и «Другой» в арабо-исламской культуре. Ислам в современном мире. 2020. Т. 16. № 2. С. 89–106.

Ширинов И. Межкультурный диалог в борьбе с насилием и экстремизмом // Минарет Ислама. 2021. № 1(17). С. 32–38.

Энциклика. Fratelli tutti. О братстве и социальной дружбе / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. Серия: «Межрелигиозный диалог». М.: ИД «Медина», 2021. 232 с.

References

Bigiyev M. (2021). *Dokazatelstva Bozhyey milosti* [Proofs of Divine Mercy]. Moscow: Medina. 136 p.

Velikaya N. A. (2009). *Dialog kul'tur v polikul'turnom prostranstve sovremennoi Rossii* [Intercultural Dialogue in Multicultural Space of the Present-Day Russia]. Thesis. Pyatigorsk. 152 p.

Grigorenko A. Yu. (2012). «Svoi i chuzhoi» v istorii religii [The “Own” and the “Alien” in the History of Religion]. *Izvestiya RGPU im. A. I. Gertsena*. 2012. Iss. 146. Pp. 41–47.

Efremov E. N. (2014). *Russkaya pravoslavnaya tserkov' i rossiiskaya umma: osnovnye napravleniya sotsial'nogo partnerstva i mezkhkonnessional'nogo dialoga v postsovetkii period* [The Russian Orthodox Church and the Russian Muslim Community: the Main Trends of Social Partnership and Interfaith Dialogue in the Post-Soviet Period] Saransk: Ruzaevskii pechatnik. 184 p.

Mukhetdinov D. V. (2017). O budushchem musul'manskoi mysli: razmyshlyaya nad trudami K. Ernsta i M. al-Dzhabiri [Thinking on the Future of Muslim Thought: Works of K. Ernst and M. al-Jabiri]. *Islamskaya mysl'*. Vol. 2. Pp. 140–156.

Rubin D. (2016). Musul'manstvo v russkom i britanskom filosofsko-religioznom prostranstve [Islamism in the Russian and British Philosophical and Religious Space]. *Islamskaya mysl'*. Vol 1. Pp. 545–616.

Stepakova I. V. (2007). Tolerantnost' i formy mezkhkonnessional'nykh otnoshenii v sovremennoi Rossii [Tolerance and Forms of Interfaith Relations in the Present-Day Russia]. *Kaspiiskii region: politika, ekonomika, kul'tura*. 2007. Vol. 10 (1). Pp. 78–84.

Fedorova Yu. E. (2014). Islam v vospriyatii sovremennogo evropeiskogo soobshchestva: stereotipy i real'nost' [Islam from the Point of View of the Present-day EU: Stereotypes and Reality]. *Filosofskaya mysl'*. 2014. No. 7. Pp. 99–125.

Folieva T. A. (2005). *Russkaya pravoslavnaya tserkov' i islamskie organizatsii v sovremennoi Rossii: opyt sravnitel'nogo analiza sotsial'nykh doktrin* [The Russian Orthodox Church and Islamic Organizations in the Present-day Russia: A Comparative Analysis of Social Doctrines]. Thesis.

Frolova E. A. (2020). «Ya» i «Drugoi» v arabo-islamskoi kul'ture [“Me” and “Other” in the Arab Muslim Culture]. *Islam v sovremennom mire*. 2020. Vol. 16 (2). Pp. 89–106.

Shirinov I. (2021). Mezhkul'turnyi dialog v bor'be s nasiliem i ekstremizmom [Intercultural Dialogue Fighting Against Violence and Extremism]. *Minaret Islama*. 2021. Vol. 17 (1). Pp. 32–38.

The Pope Francis (2021). *The Encyclical “Fratelli tutti. On Fraternity and Social Friendship”* (in Russian). Moscow: Medina. 232 p.

DIALOGUE OF RELIGIONS AS DIALOGUE OF CULTURES

Abstract. The article is devoted to the problem of dialogue between religions, which is associated with a wider range of issues as (cor)relations between religions, society and the state. The author concentrates on the case of the Russian Federation, while his paper deals with such issues as how to define subjects of interreligious dialogue, as well as which are its main traits and topics. As intermediate conclusions it could be marked that: (1) the discussion on theological issues and challenges should never be considered as a pretext for mutual rejection; (2) dialectics of tradition and renewal has to be a key topic of conversation; (3) each investigation of ethical issues must take in account the task of prevention of youth extremism, which can probably emerge in some contexts; (4) challenges of progress affect not only religious institutions but also societies as whole.

Keywords: religion, Islam, Christianity, interreligious dialogue, intercultural dialogue, morality, society.

Ravil I. GAINUTDIN,

Cand. Sci. (Philos.), sheikh mufti, head of the Religious Board of Muslims of the Russian Federation.



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-45-82



Д. В. Мухетдинов

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

ОЧЕРК ИСТОРИИ ТРАДИЦИИ ПЕРЕВОДОВ КОРАНА НА СЛАВЯНСКИЕ ЯЗЫКИ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ XVI–XVIII ВВ.: РЕЧЬ ПОСПОЛИТАЯ, ЦАРСТВО РУССКОЕ, РОССИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

д-р теологии, ректор.

Московский исламский институт
(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12);

директор Центра исламских исследований, проф.

Санкт-Петербургского государственного университета

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

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация: Эта статья по своему замыслу продолжает, развивает и дополняет наши работы на тему истории традиции переводов Корана на различные европейские языки. В настоящей работе сделана попытка научного переосмысления истоков традиции переводов Корана на русский язык, история которой обычно отсчитывается начиная с первых десятилетий XVIII в. При этом к концу XVIII в. — началу XIX в. традиция перевода Корана на русский язык являлась весьма развитой: Коран был представлен в русскоязычном пространстве и в научном, и в литературном, и в духовном контекстах.

Однако история и генезис этой традиции не могут быть удовлетворительно изучены и осмыслены в отрыве от единого интеллектуального пространства Восточной Европы, в рамках которого как минимум с XVI в. уже существовала автохтонная традиция переводов Корана на западнорусский/старобелорусский язык, зародившаяся среди татар Великого княжества Литовского, а затем — Речи Посполитой и царства Русского. Отметим, что данная работа по преимуществу опирается на сведения, накопленные историей, востоковедением, корановедением и другими научными дисциплинами в XIX — нач. XXI века.

Ключевые слова: Коран, литературное наследие литовских татар, русские переводы Корана, Петр Постников, Михаил Веревкин, восточноевропейское интеллектуальное пространство.

Для цитирования: *Мухетдинов Д. В.* Очерк истории традиции переводов Корана на славянские языки в интеллектуальном пространстве Восточной Европы XVI–XVIII вв.: Речь Посполитая, царство Русское, Российская империя // Ислам в современном мире. 2021; 3: 45–82;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-45-82

Статья поступила в редакцию: 07.05.2021

Статья принята к публикации: 13.08.2021

Введение

Данная статья по своему замыслу продолжает, развивает и дополняет наши работы на тему истории традиции переводов Корана на различные европейские языки, опубликованные за последний год. Все эти работы объединены единым методологическим замыслом — исторической реконтекстуализации, реконцептуализации истории бытования коранического текста, в данном случае — в европейском интеллектуальном пространстве. Как уже неоднократно нами отмечалось, подобного рода реконтекстуализации должны самым строгим образом опираться на имеющиеся научные сведения; более того — только историческая реконтекстуализация рассматриваемого феномена способна обновить целостное историческое представление о нем и включить массив ранее и вновь открывшихся научных данных в единый интерпретативный контекст.

В настоящей работе сделана попытка научного переосмысления истоков традиции переводов Корана на русский язык, история которой обычно отсчитывается начиная с первых десятилетий XVIII в. — именно этим периодом датируются первые рукописи того, что можно назвать собственно переводами Корана на русский язык, близкий по своим характеристикам к современному и практически полностью

с ним взаимопонятный. При этом значительно реже делается акцент на том, что являлось *источником* появления в первой половине XVIII в. полных переводов Корана на русский язык, уже отличавшихся сравнительно высоким уровнем исполнения. Если такой вопрос ставился, то прежде всего исследователи обращали внимание на тот факт, что на становление традиции перевода Корана на русский язык решающее влияние оказало ознакомление россиян с достижениями европейской науки в рассматриваемый исторический период.

Однако несмотря на значительную роль западной учености в становлении российской традиции перевода Корана, ее история и генезис не могут быть удовлетворительно изучены и осмыслены в отрыве от *единого интеллектуального пространства Восточной Европы*, в рамках которого как минимум с XVI в. уже существовала *автохтонная традиция* переводов Корана на западнорусский/старобелорусский язык, зародившаяся среди татар Великого княжества Литовского, а затем — Речи Посполитой и царства Русского.

Таким образом, для осмысления генезиса традиции перевода Корана на русский язык¹ требуется концептуализация и соответствующее научное рассмотрение такого важнейшего феномена, как *традиции переводов Корана на славянские языки в интеллектуальном пространстве Восточной Европы XVI–XVIII вв.* Под славянскими языками в данном случае понимаются: западнорусские/старобелорусские письменные диалекты, использовавшиеся литовскими татарами (впоследствии также польский язык, о чем см. далее), а также русский язык в различных его письменных формах, бывших в ходу в царстве Русском и Российской империи в период XVI–XVIII веков. *Все это делает традицию перевода Корана на русский, украинский², белорусский и польский языки одной из старейших в Европе*, ставя ее в один ряд с традицией перевода Корана на романские диалекты Пиренейского полуострова, активно развивавшейся в контексте литературной традиции испанских мусульман в XVI–XVII веках.

Отметим, что данная работа по преимуществу опирается на сведения, накопленные историей, востоковедением, корановедением и другими научными дисциплинами в XIX — нач. XXI века. Не ставя задачу отразить весь массив научных и документальных данных, имеющих

¹ И, соответственно, многие другие языки, которые, развивая собственную традицию перевода Корана, в значительной степени опирались на имеющиеся русскоязычные образцы, а также накопленный духовный, научный и литературный опыт русскоязычного сообщества в данной области.

² История традиции перевода Корана на украинский язык излагается в работе: Якубович М. Переводы Корана на украинский язык: краткая история // Rocznik Tatarow Polskich. Seria 2. T. V (XIX). 2018. С. 45–60.

Заметим, что данная работа также содержит множество ценных сведений, касающихся развития традиции переводов Корана на восточноевропейском пространстве.

по данной теме, мы старались привести в едином контексте наиболее значимые из них, дабы реконцептуализировать их в новом, едином контексте. По нашему мнению, эта концептуальная работа необходима для столь насущной сегодня реактуализации многих из этих сведений, их включения в современную и будущую научную работу и всесторонней активизации этой последней.

Зарождение перевода Корана на славянские языки Восточной Европы в контексте письменной традиции литовских татар

Полагаем, что наше изложение должно быть предварено кратким повествованием об истории татарского сообщества Великого княжества Литовского и Речи Посполитой и его литературной традиции. В науке эта этническая группа называется «литовские татары». Литовские татары были преимущественно тюркского происхождения и мусульманского вероисповедания. В качестве отдельной этнической группы литовские татары заявили о себе уже к концу XIV — началу XVI века.

При этом важно отметить, что со временем литовские татары стали активно пользоваться письменным *западнорусским/старобелорусским языком*, а после Люблинской унии 1569 г. Великого княжества Литовского и Королевства Польского, ознаменовавшей рождение Речи Посполитой — *польским*, поскольку этот последний со временем вытеснил западнорусский язык из употребления. При этом татары, переходившие на службу к русскому царю, пользовались уже собственно русским языком соответствующей эпохи.

До нас дошло значительное число татарских манускриптов, датируемых XVI–XVII вв. Большинство рукописей составляют тексты религиозного содержания, в том числе тафсиры и переводы Корана; литературное наследие литовских татар поистине мультиязычно: среди рукописей представлены памятники на тюркском, персидском, западнорусском и польском языках. Примечательно, что тексты выполнены *арабской графикой*, что вновь роднит их письменную традицию с традицией испанских мусульман. Таким образом, письменные традиции испанских и литовских мусульман положили начало наиболее ранним европейским школам мусульманского перевода Корана и одной из старейших школ перевода Корана на разговорные европейские языки в целом. Рукописи литовских татар представлены в коллекциях библиотек и музеев многих европейских стран, в том числе и России. При этом часть наследия представлена в частных собраниях.

Важнейшей составляющей литературного наследия литовских татар являются рукописи, содержащие оригинальный текст Корана,

снабженный его *подстрочным переводом* на славянский — западнорусский/старобелорусский или польский — язык, а также комментариями на полях. Кроме того, в переводах нередок парафраз, а комментарий зачастую с трудом можно отличить от перевода. Эти особенности объясняются тем, что данные переводы рассматривались не в качестве собственно переводов, а в качестве *тафсиров*. Итак, данные переводы по манере своего исполнения напоминают соответствующие средневековые тюркские (среднеазиатские и анатолийские) или испанские подстрочные переводы-*тафсиры*. Кроме того, в начале и в самом конце татарских тафсиров обычно располагались дополнительные тексты, в которых излагались правила чтения Корана и подготовки к нему, а также молитвы. Согласно описанию, данному одним из исследователей литературного наследия литовских мусульман П. Сутером, «под каждой арабской строчкой находится написанный арабским алфавитом польско-белорусский дословный перевод. Между некоторыми частями польского перевода вставлены комментарии, которые непосредственно не относятся к тексту Корана. Их следует понимать как интерпретирующее дополнение или объяснение. Таким образом, мы встречаем тесное сплетение собственно перевода и интерпретирующих комментариев. Во многих местах их трудно отделить друг от друга, потому что перевод часто не является дословным и механическим, а скорее похож на отвлеченный и парафразирующий комментарий»¹. Также отметим, что тафсиры составлялись литовскими татарами не только на славянских языках, но и на тюркском.

Большинство *тафсиров* не датированы, в связи с чем относительно даты появления самых ранних переводов Корана на западнорусский язык исследователями выдвигались разные гипотезы, однако в современной науке утвердились две близкие друг к другу версии, согласно которым наиболее ранние образцы переводов могут быть датированы либо второй половиной XVI в.², либо концом XVI в. — началом XVII века³. Неизвестными остаются и авторы найденных переводов.

Ученые обратились к изучению наследия литовских татар начиная с середины XIX века⁴. Так, российский историк и востоковед Антон Осипович Мухлинский (1808–1877) явился автором пионерской работы на

¹ Сутер П. Литовско-татарские тефсиры как объект интерференциального исследования // Kip-ciaku tiurku. Orientas Lietuvoje. Istorija ir tyrimn perspektyva. Vilnius, 1994. С. 145.

² Там же.

³ Drozd A., Dziekan M., Majda T. Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI–XX w.). Zays problematyki // Drozd A., Dziekan M., Majda T. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Warszawa: Res Publica Multiethnica, 2000. S. 12–38.

⁴ Подробный историографический обзор по данной теме см. в работе: Кулинич Е. Перевод Корана в среде литовских татар: история и перспективы изучения // Четвертые Торчиновские чтения. СПб., 2007. С. 137–145.

В своем исследовании мы опирались как на представленные в данной работе выводы и факты, так и на некоторые другие источники, которые будут указаны ниже.

данную тему под названием «Исследование о происхождении и состоянии литовских татар» (1857)¹. По словам российского ученого «История Великого Княжества Литовского в свое время представляет нам необыкновенное событие. Когда вся Европа вооружилась мечом и ненавистию против мусульман, тогда благоразумная политика государей литовских, с любовью и гостеприимством, приглашала в свои владения татар, которые принуждены были от стечения разных обстоятельств оставлять свою родину, а добровольно переселялись в Литву»². Среди прочего А. О. Мухлинский приводит свидетельство, согласно которому у литовских татар уже в XVI в. использовались переводы Корана и в целом была очень развита книжная, ученая культура³. При этом он приводит образцы татарских переводов Корана как в оригинале, так и с транслитерацией на русский и польский языки⁴.

В следующий раз в науке эта тема будет подробно рассматриваться уже только в советский период. Так, в 1924 г. И. Ю. Крачковский публикует статью, посвященную литовско-татарской рукописи Корана, найденной в Пскове. По словам И. Ю. Крачковского, данная рукопись содержит оригинальный текст Корана с «приписками» на белорусско-польском языке, которые представляют собой перевод текста Корана⁵. Рассмотренная ученым рукопись Корана датируется 1682 г. (или же 1692 г.).

Уже в 1930-х годах переводы Корана литовских татар стали объектом изучения со стороны таких исследователей, как востоковед А. Е. Крымский (1871–1942)⁶ и славист Я. Станкевич (1891–1976)⁷. По мнению А. Е. Крымского, язык переводов является «белорусским»⁸. В 1935 г. польским тюркологом Якобом Шинкевичем была выдвинута гипотеза, согласно которой перевод Корана на славянские языки осуществлялся литовскими татарами не непосредственно с арабского текста, а через язык-посредник, в качестве которого выступил письменный тюркский. К этому выводу он пришел посредством изучения заметок на тюркском языке, содержащихся в рукописях литовско-татарских тафсиров⁹.

¹ Мухлинский А. О. Исследование о происхождении и состоянии литовских татар. СПб.: типография Э. Веймара, 1857.

² Там же С. 3.

³ Там же. С. 29.

⁴ Там же. С. 60–64.

⁵ Крачковский И. Ю. Рукопись Корана в Пскове // Крачковский И. Ю. Избранные сочинения: в 6 т. М. — Л., 1955–1960. Т. I. 1955. С. 162–165.

⁶ Кулинич Е. Перевод Корана в среде литовских татар: история и перспективы изучения // Четвертые Торчиновские чтения. СПб, 2007. С. 140.

⁷ Станкевич Я. Беларускія мусульмане і беларуская літаратура арабскім пісьмом. Вільня, 1933.

⁸ Кулинич Е. Перевод Корана в среде литовских татар: история и перспективы изучения // Четвертые Торчиновские чтения. С. 140.

⁹ Szykiewicz J. Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie // Rocznik Tatarski II. S. 138–143.

Особый вклад в изучение переводов Корана литовских татар во второй половине XX в. внес советский ученый, профессор Вильнюсского университета Антон Антонович¹. Он произвел подробный анализ сохранившихся переводов и пришел к выводу, что среди славянских переводов наиболее ранними являются переводы на западнорусский (старобелорусский) язык, а польские переводы могли появиться в позднейший период². Кроме того, на основании компаративного анализа употребления междометий в арабском оригинале и славянском переводе А. Антонович получил косвенные подтверждения гипотезы Я. Шинкевича, однако воздержался от того, чтобы дать окончательный ответ на вопрос о том, на каком именно языке/языках были написаны первоисточники славянских переводов Корана³.

Среди современных ученых следует отметить польского ученого А. Дрозда⁴, который активно занимается поиском и изучением рукописей литовских татар, а также швейцарского ученого П. Сутера, который занимается профильными исследованиями переводов Корана, созданных литовскими татарами. Одним из главных результатов его исследований стала фундаментальная монография по данной теме⁵.

На основании анализа фрагментов переводов суры 20, взятых из среднеазиатских тюркских тафсиров и тафсиров литовских татар, П. Сутер пришел к выводу, что перевод осуществлялся с арабского языка на западнорусский или польский напрямую⁶. При этом он не рассматривал образцы литовских тафсиров, в которых содержатся вышеупомянутые примечания на тюркском языке. Изучение этих памятников могло бы изменить результаты исследования и, напротив, подтвердить результаты проведенных ранее изысканий. Ответ на этот вопрос пока остается открытым.

Нерешенным также остается вопрос относительно собственно языка перевода, а именно являются ли в тех или иных случаях переводы написанными на западнорусском/старобелорусском языке или же на польском. Согласно наиболее раннему исследованию И. Ю. Крачковского, изученный им образец написан на своеобразном идиоме, сочетающем

¹ Кулинич Е. Перевод Корана в среде литовских татар: история и перспективы изучения // Четвертые Торчиновские чтения. С. 140.

² Антонович А. К. Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система. Вильнюс: Вильнюсский государственный университет им. В. Капсукаса, кафедра русского языка, 1968. С. 19–20.

³ Там же. С. 21.

⁴ Drozd A., Dziekan M., Majda T. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Warszawa: Res Publica Multiethnica, 2000.

⁵ Suter P. *Alfurkan Tatarski — Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau-Verlag GmbH, 2004.

См. перевод данной монографии на белорусский язык: Сутер П. Альфуркан татарски: Карантэфсір татараў Вялікага княства Літоўскага. Мінск, 2009.

⁶ Там же. Р. 126.

в себе черты старобелорусского и польского языков¹. Впоследствии белорусским исследователем Я. Станкевичем язык переводов был обозначен как белорусский², а польским исследователем А. Дроздом — как северо-восточный диалект польского языка³.

В свою очередь, советский исследователь А. Антонович признавал существование переводов Корана как на старобелорусский, так и на польский язык, причем, по его версии, все рассмотренные образцы восходят к единому источнику, который, вероятнее всего, был составлен именно на западнорусском/белорусском языке. Впрочем, А. Антонович подчеркивает гипотетический характер своего исследовательского вывода⁴. С этим выводом первоначально соглашался П. Сутер⁵. Однако впоследствии он изменил свое мнение, указывая на то, что в основе традиции лежал первоисточник на польском языке, и высказывая сомнения относительно первоначального существования тафсира на белорусском языке⁶. В качестве аргумента швейцарский исследователь приводит тот факт, что к настоящему времени так и не было обнаружено искомого перевода-первоисточника на западнорусском языке, а также результаты текстологического анализа соответствующих фрагментов перевода⁷. По сообщению Е. Кулинича, в ходе данного анализа П. Сутер показывает, что подстрочный перевод тождествен фрагментам комментариев, и, соответственно, рассматриваемый перевод коранического текста на западнорусский язык не может служить доказательством существования искомого прототипа⁸. Однако окончательный ответ на данный вопрос до сих пор не может считаться найденным, а его разработка остается одной из важнейших научных задач в рамках исследования по рассматриваемой теме.

В соответствии с критическим анализом текста перевода, проведенным П. Сутером в указанном исследовании 1994 года, было выделено три смысловых пласта славянского перевода коранического текста. Первый слой составляют те фрагменты славянского перевода, которые могут

¹ Крачковский И. Ю. Рукопись Корана в Пскове. С. 162–165.

² Станкевіч Я. Беларускія мусульмане і беларуская літаратура арабскім пісьмом. Вільня, 1933. С. 7 и далее.

³ Drozd A. Wotywy chrześcijańskie na literaturę, Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej // Pamiętnik literacki. Roczn. LXXXVIII. Zeszyt 3. Wrocław, 1997. S. 3–34.

⁴ Антонович А. К. Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система. С. 19–20.

⁵ Сутер П. Литовско-татарские тефсиры как объект интерференциального исследования. Vilnius, 1994. С. 147.

⁶ Сутер П. Существует ли белорусский перевод Корана (тефсир)? // Исламская культура татараў-мусульман Беларусі Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі. Другая міжнародная навукова-практычная канферэнцыя. Менск, 19–20 траўня 1995. № 4(1). С. 56.

⁷ Кулинич Е. Перевод Корана в среде литовских татар: история и перспективы изучения // Четвертые Торчиновские чтения. С. 142–143.

⁸ Сутер П. Существует ли белорусский перевод Корана (тефсир)? С. 56.

быть взаимно-однозначно (с известными в данной ситуации приближениями) отображены в соответствующие фрагменты арабского оригинала. Второй слой составляют интерполяции, чаще всего представляющие собой имена собственные. Третий слой образован основанным на буквальном переводе парафразом коранических аятов¹.

Помимо собственно текста перевода/парафраза, в рукописях тафсиров встречаются заметки на полях на славянском и тюркском языках. Славянские примечания по-преимуществу призваны объяснить значения тех слов, которые были незнакомы литовским мусульманам, а также поведать об обстоятельствах ниспослания тех или иных сур. Заметки же на тюркском языке почти всегда касаются указаний относительно правил чтения сур, а также, что примечательно, их применения в «магических практиках».

Исследователи высоко оценивают качество переводов Корана, выполненных литовскими татарами. Уровень их исполнения превосходит большинство существовавших в то время переводов Корана. По свидетельству советского востоковеда Владимира Павловича Демидчика (1930–1987), «традиция переводов, судя по установившимся правилам, была достаточно глубокой и хорошо разработанной»². В качестве одного из образцов высококачественного перевода Корана В. П. Демидчик приводит перевод первых аятов суры «Женщины»:

«И, людзи, бойтесь бога вашего, который створив вас из одной души адамовой и из того тела жену ему створив и рассыпав из двух людей мужчин и невест. Бойтесь Бога, который будет спрашивать на судилище своем о родителях и кровных. Того бойтесь — матерей своих, что лежали у животах их. Действительно, пан Бог над ними был пристальным стражем, и не давайте глупым людям сиротского имущества»³.

Приведем для сравнения перевод этих аятов на современный русский язык:

1. О человечество! Бойтесь вашего Господа, Который сотворил вас из одного человека, сотворил из него пару ему и от них обоих рассеял (как семена) множество мужчин и женщин. Бойтесь Аллаха, (именем) Которого вы требуете свои взаимные (права) и проявите заботу о тех, (кто вас родил), ведь Аллах всегда наблюдает за вами.

2. Сиротам отдавайте их имущество (когда они достигнут совершеннолетия) и не меняйте (свое) скверное на (их) хорошее. Не пожирайте их имущества, (смешивая его) со своим собственным. Воистину, это является великим грехом (Коран, 4: 1–2).

¹ Сутер П. Существует ли белорусский перевод Корана (тефсир)? С. 56.

² Демидчик В. П. Памятники белорусской литературы, писанной арабским письмом, и легенда о ночном вознесении Мухаммада // Проблемы арабской культуры. Памяти академика И. Ю. Крачковского. М.: «Наука». ГРВЛ, 1987. С. 245.

³ Там же.

На основании анализа литературных и филологических характеристик старобелорусского перевода исследователь приходит к выводу, что качество его было для своего времени высочайшим: «Известно, что первые русские переводы Корана были сделаны с европейских языков и при этом, по мнению И. Ю. Крачковского, неудачно. Непонятный, запутанный текст, неточные и даже нелепые комментарии характерны для первопечатных русских переводов. Белорусские рукописные переводы Корана отличаются большей ясностью и, безусловно, продуманностью. Это, как правило, подстрочный перевод, без разъяснения метафор, символов и намеков, потому что разъяснения их давались в тафсирах»¹. Если же вспомнить о том, что ранние переводы Корана на русский язык выполнялись на основании французского перевода А. дю Рье, который был создан примерно в тот же период, что и рассматриваемые переводы литовских татар, и от которого ранние русские переводы Корана унаследовали львиную долю своих недостатков, то можно сделать вывод, что переводы литовских татар превосходят практически все известные к тому времени переводы Корана на европейские языки (вплоть до выхода в свет латинского перевода Л. Мараччи в 1698 году). Это обстоятельство также роднит традицию переводов Корана литовских мусульман и соответствующую традицию мусульман испанских, поскольку переводы последних также отличаются высоким качеством исполнения².

Однако вопрос о том, на каких конкретных источниках основывается литовско-татарская традиция коранической литературы, остается открытым, поскольку в настоящий момент исследователям не известны ни первоисточники перевода, ни конкретные тафсиры, которые использовались при подготовке интерполяций и комментариев.

Тем не менее является научно установленным фактом то, что на протяжении нескольких столетий в восточноевропейском интеллектуальном пространстве существовала развитая традиция переводов Корана на различные письменные славянские языки и диалекты. По мере расширения Русского царства и Российской империи земли с многочисленным мусульманским населением включались в состав страны, а мусульмане, в том числе литовские татары, активно переходили на службу к русскому царю. Этот ключевой геополитический и культурный поворот послужил важнейшим фактором развития восточноевропейской традиции перевода Корана на славянские языки уже в контексте Российского государства и русского языка.

¹ Демидчик В. П. Памятники белорусской литературы, писанной арабским письмом, и легенда о ночном вознесении Мухаммада // Проблемы арабской культуры. Памяти академика И. Ю. Крачковского. М.: «Наука». ГРВЛ, 1987. С. 246.

² 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.

Традиция переводов Корана на русский язык в XVI–XVIII вв.: от фрагментарных рукописных парафразов к полным печатным переводам

Известно, что возникновение традиции переводов Корана на русский язык обычно датируется первыми десятилетиями XVIII вв. — именно тогда были созданы первые полные переводы Корана на современный русский язык. Как будет подробно показано далее, эти переводы появились в двойном социокультурном контексте.

С одной стороны — в контексте истории европейской традиции переводов, которая к тому времени была уже весьма развитой. Напомним, что центральной интенцией развития этой традиции, этой парадигмы перевода была *полемика* с исламом. При этом европейская традиция взяла на вооружение развивающийся *научный метод*, который, как это показывает уже перевод Роберта Кеттонского, был в значительной степени почерпнут у арабо-мусульманской филологическо-экзегетической мысли, а затем, в эпоху Возрождения и Нового времени, в значительной степени видоизменен ввиду зарождения западной науки, в т. ч. и гуманитарной¹.

С другой стороны, как уже отмечалось выше, Российское государство включило в себя многие земли, на которых исторически проживали мусульманские народы. В отличие от государств Западной Европы, великий князь московский, а затем русские цари и императоры правили страной, населенной не только христианскими, но и мусульманскими подданными. Таким образом, перевод Корана на русский язык изначально являлся вопросом не столько *полемики*, сколько выстраивания грамотной и взвешенной внутренней политики, которая была бы способна сохранить и приумножить межэтническое и межрелигиозное согласие в многонациональном государстве. Особенно ярко это проявилось в период, начиная с правления императрицы Екатерины II, когда российскими мусульманами был издан первый высококачественный печатный Коран и когда, в рамках проводимой политики веротерпимости, в свет вышли высококачественные переводы Корана на русский язык.

Вместе с тем имеющиеся научные и документальные сведения позволяют говорить о том, что эти процессы имели место и в период, предшествовавший XVIII веку. Например, параллельно с традицией перевода Корана, развиваемой литовскими татарами, развивалась также

¹ Подробнее о научном и полемическом векторе развития европейской традиции переводов Корана см. подробнее в нашем исследовании: 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.

и традиция перевода Корана на письменный русский язык, использовавшийся канцелярией Русского царства. Отдельные фрагменты этих переводов, дошедшие до наших дней, датируются серединой XVI в. — XVII в., что в принципе позволяет говорить о многовековой, почти пятисотлетней истории переводов Корана на русский язык.

Одно из самых ранних свидетельств изучения Корана и ислама в русскоязычном пространстве представлено в литературном и научном наследии русского князя Андрея Курбского (1528–1583), эмигрировавшего в 1564 г. на территорию Великого княжества Литовского. Как писал И. Ю. Крачковский, князь Андрей Курбский питал «достаточно глубокий теоретический интерес»¹ к Корану и исламу. В частности, под руководством князя Курбского был переведен труд христианского богослова Иоанна Дамаскина «Беседа сарацина с христианином», содержащий прямую цитату из Корана — аят 4: 171. Однако данный перевод так и не был опубликован².

Кроме того, в «Третьем послании князю Константину Острожскому» князь Курбский упоминает Коран, демонстрируя свою осведомленность относительно содержания Корана и вероучения ислама:

«...бо и Магмет во алкоране не таковых о Христе и о Рождшей его хуление не полагает, но сполу неяка исповедует»³.

В переводе А. А. Цехановича на современный русский язык:

«...даже у Магомета в Коране не найти подобных ругательств на Христа и Богородицу, которых он наполовину признает»⁴.

Эти и другие подобного рода ссылки на Коран в восточнославянской литературе данного периода также преимущественно относятся к историям Исы и Марьям. Этот факт объясняется тем, что христианские апологеты в первую очередь были заинтересованы в отображении в Коране тех тем, которые являются центральными в христианстве⁵.

Кроме того, как уже отмечалось, в этот период многие литовские татары переходят на службу к царю Ивану IV. Можно предположить, что с собой они принесли и книги, в т. ч. переводы Корана. В пользу этого, в частности, свидетельствует опись архива Посольского приказа, составленная в 1560 г., где упоминается «Куран татарский, на чом

¹ Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики // Избранные сочинения: в 6 т. М. — Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1955–1960. Т. V. 1958. С. 27.

² Weiher E. Zur sprachlichen Rezeption der griechischen philosophischen Terminologie im Kirchlenslavischen // Anzeiger für slavische Philologie. Graz, 1972. Bd. 6. S. 141.

³ Rozemond K. Kurbsky's Translation of the Works of St. John of Damascus // StPatr. 1966. Vol. 9. P. 590 и далее.

⁴ Курбский А. Третье послание князю Константину Острожскому // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. Т. 11: XVI век. СПб.: Наука, 2001. Электронный ресурс: URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=9876> (дата обращения: 02.09.2021).

⁵ Там же.

⁶ Якубович М. Переводы Корана на украинский язык: краткая история. С. 47.

приводят татар к шерти [т. е. «присяге». — Д. М.]»¹². За упоминанием следует приписка следующего содержания: «78-го (=1570) мая взял Куран ко Государю Петр Григорьев»⁵. Таким образом, в XVI в. Коран активно использовался в государственных делах, в т. ч. при заключении дипломатических соглашений⁴. В связи с этим появляются первые переводы фрагментов Корана на русский язык. Так, одним из наиболее ранних примеров прямого перевода фрагмента Корана на письменный русский язык Русского царства, вероятнее всего, выступает грамота султана Селима II, адресованная Ивану IV и доставленная в Москву в декабре 1572 года. В заголовке этой грамоты содержатся следующие строки:

«Государь един Бог, ни от кого родился, ни от него не родился никто, и товарища ему нет, никто на него не походит»⁵.

Очевидно, что данный текст является переводом 112-й суры Корана «Очищение веры» на русский язык и, по всей видимости, древнейшим образцом Корана на русском языке. См. перевод суры на современный русский язык:

1. Скажи: «Он — Аллах Единственный, Единый.
2. Аллах — Вечный, Абсолют.
3. Не родил Он и не был рожден,
4. и нет подобного равного Ему. (Коран, 112: 1–4).

Мы видим, что, несмотря на неизбежные в данном случае неточности, приведенный перевод XVI в. выполнен на высоком для своего времени уровне, поскольку в рассматриваемую эпоху всякий перевод фрагмента Корана, особенно целой суры, на живой европейский язык оставался уникальным, знаковым событием. Соответственно, недостатки перевода в данном контексте меркнут по сравнению с его достоинствами. Этот пример не является уникальным — в собрании Российского государственного архива древних актов (РГАДА) сохранился один из старинных списков Корана, использовавшийся для приведения к присяге мусульман. В рукописи имеется вклейка с текстом, выполненным московской скорописью, датированной XVII — началом XVIII в. При этом текст перевода айата выполнен чернилами золотого цвета. Текст вклейки гласит:

«В Куране на сей статье шертовать пристойно, а с той статьи перевод: Глава 15 О Пчеле именуемо(й) арапсю Аджиль Все аще по Бозе обещастеся исполняйте, и ничтоже противо клятвы своя да сотворите.

¹ Государственный архив России XVI столетия: опыт реконструкции: в 3 ч. / подгот. текста и коммент. А. А. Зимина; под ред. академика Л. В. Черепнина. М.: Институт истории СССР, 1978. Ч. 1. С. 93.

² Государственный архив России XVI столетия: опыт реконструкции. Ч. 3. С. 506.

³ Государственный архив России XVI столетия: опыт реконструкции. Ч. 1. С. 93.

⁴ *Зайцев И.* Из истории перевода Корана на русский язык в XVI–XVII вв.: первый перевод суры «Очищение веры» // *Ислам в современном мире.* 2016. Т. 12. № 2. С. 81–92.

⁵ РГАДА. Ф. 89 («Сношения с Турцией»). Оп. 1. Д. 2. Л. 224–227.

Убо Бога призвасте во свидетельство своего обещания, весть бо вся вами творимое»¹.

Что же касается более объемных источников, в которых коранический текст отразился на русском языке в более полном виде, то относительно периода XVI–XVII вв. должен быть упомянут перевод на русский язык сочинения знаменитого украинского православного церковного и общественного деятеля Иоанникия Галятовского (1620–1688) под названием «*Alkoran Machometow, nauką heretycką y żydowską y pogańską napętniony, od Koheletha Chrystusowego rozproszony y zgromadzony*» («Алкоран Магомета, наукой еретической, иудейской и языческой наполненный, Когелетом² Христовым разоблаченный и низвергнутый»), которое было издано в 1683 г. в Чернигове. Сочинение было написано на польском языке и посвящено царям-соправителям России Ивану и Петру Алексеевичам. Данное издание, однако, вопреки своему заглавию, является не Кораном или его переводом, а полемическим сочинением, написанным в форме диалога. Основной пафос сочинения обусловлен предсказыванием покорения Османской империи Русским царством и последующим обращением мусульман в христианство.

По выражению российского корановеда Е. Резвана, «Алкоран» не содержит в себе ни одной цитаты из собственно Корана³. Вместе с тем в работе имеются обширные пересказы фрагментов Корана и весьма точное для своего времени изложение основ вероучения ислама. Украинский корановед и автор перевода Корана на украинский язык М. Якубович сообщает о том, что подлинная цитата из Корана на староукраинском языке, а именно аят 45 суры 3, встречается в другом сочинении И. Галятовского под названием «Небо новое новыми звездами», изданном во Львове в 1665 году⁴.

В январе 1683 года два экземпляра работы «Алкоран» были отправлены И. Галятовским в Москву, куда они прибыли уже в августе 1683 года. Посольский приказ, которым тогда руководил князь В. В. Голицын, получил задание выполнить срочный перевод данного труда на русский язык⁵. Автором перевода выступил львовский шляхтич Стефан (Степан) Федорович Чижинский (ум. 1709), служивший в московском Посольском

¹ Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского государственного архива древних актов / сост. Д. А. Морозов. М.: Древлехранилище, 1996. С. 22.

² Древнееврейское слово *кохелет* (קָהֵלֶת), вошедшее и в христианский лексикон (чаще через перевод на греческий язык слова ἐκκλησιαστής — еkkлeсиаст), означает «проповедник», а в данном случае — «защитник христовой веры».

³ Резван Е. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 389.

⁴ Якубович М. Переводы Корана на украинский язык: краткая история // Rocznik Tatarow Polskich. Seria 2. T. V (XIX). 2018. С. 46–47.

⁵ Waugh D. C. Ioannikii Galiatovs'kyi's Polemics against Islam and Their Muscovite Translations // Eucharisterion: Essays presented to Omeljan Pritsak on His Sixtieth Birthday by His Colleagues and Students. Part 2. Cambridge, MA 1980 (Harvard Ukrainian Studies. Vol. 3. No. 4. 1979–1980). Pp. 909–910.

приказе переводчиком с латинского, польского и белорусского языков¹. О его работе над переводом, выполненным в год издания первоисточника, известно из сохранившейся челобитной, адресованной московскому государю и датируемой сентябрем того же года: «...а ныне, государь, перевел я с латинского Эзопа книгу, да книгу полскую Алкоран, да часть книги полской Коньституции»².

Впоследствии перевод был отредактирован переводчиком Посольского приказа уроженцем Вильны Стахией Ивановичем Гадзаловским³; работа выполнена в период до 1687 года⁴. Ранее первый перевод 1683 г. считался анонимным, однако новейшие исследования позволяют заключить, что автором его следует признать именно С. Ф. Чижинского⁵. Аргументом в пользу этого является совпадение названий и датировок: «Алкоран (челобитная 1683 г.), Алкоранъ Махметовъ (опись имущества Голицына), Alkoran Machometów (издание 1683 г.) при верном указании на польский язык оригинала (челобитная и опись) и его печатный характер (опись)»⁶.

Вышеприведенные сведения дают основание говорить о том, что в XVI–XVII вв. в Российском государстве происходила постепенная рецепция Корана. Среди прочего это проявилось не только в переводе прямых цитат из него, но и в различных парафразах. Указанные процессы свидетельствовали о растущей необходимости в переводе Корана на русский язык. Это привело к тому, что уже в период правления Петра I, в конце XVII — начале XVIII в., был создан первый полный перевод Корана на русский язык. Речь идет о переводе, опубликованном в 1716 г. по распоряжению императора в Санкт-Петербурге и озаглавленном как «Алкоран о Магомете или Закон турецкий»⁷.

Долгое время считалось, что автором данного перевода является молдавский и российский государственный деятель и ученый Дмитрий Кантемир (1673–1723) — ближайший сподвижник императора Петра I. Дмитрий Кантемир был виднейшим интеллектуалом Восточной Европы того времени, знаменитым востоковедом, много лет прожившим в Константинополе, знатоком языков и словесности. Одним из его важнейших трудов

¹ Буланин Д. М. Николаев С. И. Чижинский Степан Федорович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: XVII век. Ч. 4. СПб., 2004. С. 229–232.

² Лукичев М. П. Новые архивные документы о жизни и творчестве переводчика XVII в. С. Ф. Чижинского // Исследования по источникововедению истории России (до 1917 г.): сборник статей. М., 1997. С. 46.

³ Белоброва О. А. Гадзаловский (Гадзяловский) Стахий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: XVII век. Ч. 1 / под ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1992. С. 191.

⁴ Waugh D. C. Ioannikii Galiatovs'kyi's Polemics against Islam and Their Muscovite Translations. Pp. 908–919.

⁵ Tetčinas S. Какой польский печатный Коран перевел в московском Посольском приказе С. Ф. Чижинский в 1683 году: К рецепции произведений Иоанникия Галытовского // Tatarskie dziedzictwo kulturowe. Historia. Literatura. Sztuka. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2018. С. 67–76.

⁶ Ibid. С. 71.

⁷ Алкоран о Магомете или Закон турецкий: Переведенный с французского языка на российский. СПб., 1716.

является работа «Книга Систима, или О состоянии мухаммеданской религии»¹, в основе которой лежало сочинение Д. Кантемира под названием «Coranus» («Коран»), написанное на латинском языке². Вероятно, по этой причине Д. Кантемир и считался первым переводчиком Корана на русский язык. На самом же деле данная работа повествует только о содержании Корана, а также приводит множество сведений о вероучении ислама. Она была предназначена для просвещения зарождавшегося класса российских интеллектуалов относительно вопросов, касающихся ислама, который в ту пору был им еще недостаточно известен. По этой причине Д. Кантемир, с огромным интересом и уважением относившийся к культуре ислама, был вынужден резко и жестко обозначить свою «антиисламскую позицию», поскольку читатель не должен был и помыслить о том, что автор работы исповедует излагаемое им учение — в противном случае книга не была бы воспринята интеллектуальной элитой российского общества. При этом, несмотря на декларативную «антиисламскую» позицию, работа практически не содержала негативных выпадов в адрес ислама, о чем свидетельствует предисловие к ней:

«...Соизволил Его Императорское Величество и мне (яко к важнейшим или пером или мечом управляемым делам, по достоинству мне способному) рабу своему поручити, да бых о Мухаммеданской Религии, и о Политическом Муслиманскаго народа правлении, некое книжным стилем и просторечием издание, яко же у оных Варварских народов, повествуется и веруется, без притворства, без порицания, без приложения, и без всякаго умаления на свет произвел, да познает и узрит православныи Империи сея народ...»³

При сравнении подхода к изучению ислама, принятого в первой половине XVIII в. в среде российских исследователей, с таковым у западноевропейских ученых, становится очевидной коренная разница между тем и другим. Это объясняется причинами, которые были приведены выше.

Что касается версии о том, что Д. Кантемир является автором перевода Корана на русский язык, опубликованного в 1716 г. в Санкт-Петербурге, то она была опровергнута находкой известного историка, академика П. Пекарского (1827–1872). В начале 60-х гг. в Московском архиве иностранных дел им была найдена рукопись перевода Корана. При ее изучении было установлено, что ее текст полностью соответствует таковому изданию 1716 года. Данная рукопись содержала указание авторства: «переводил сию книгу Пётр Постников»⁴.

¹ Кантемир Д. Книга Систима, или О состоянии мухаммеданския религии. СПб., 1722.

² РГАДА, ф. 181 (Рукописный отдел библиотеки МГАМИД), оп. 15, ед. хр. 1325.

³ Кантемир Д. Книга Систима, или О состоянии мухаммеданской религии. СПб., 1722. С. 8.

⁴ Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом: в 2 т. СПб., 1862. Т. 2. С. 370.

Изложим некоторые факты биографии П. Постникова, поскольку они, с одной стороны, интересны с точки зрения изучения истории исламоведения в России, а с другой — важны для понимания контекста становления традиции переводов Корана на русский язык¹.

К сожалению, дошедшие до нас сведения о Петре Постникове очень отрывочны, что не позволяет установить точные даты его рождения и смерти. Известно, что семья Постниковых на протяжении жизни нескольких поколений находилась на дипломатической службе. Отцом Петра был дьяк Посольского приказа Василий Постников — видный государственный деятель, дипломат. Среди прочего, участвовал в заключении «вечного мира» с Речью Посполитой 1686 года и подписании Нерчинского договора с империей Цин в 1689 году.

Потому неудивительно, что в 1685 г. Пётр Постников поступил в Славяно-греко-латинскую академию — ведущее учебное заведение Восточной Европы. П. Постников достиг значительных успехов на образовательном поприще. Так, ему была дарована особая честь — на Рождество и Пасху произнести поздравительные речи на латинском и греческом языках перед патриархами Иоакимом и Адрианом. После окончания Славяно-греко-латинской академии, спустя 6 лет, в 1691 г., П. Постников был определен на службу при дворе, однако очень скоро, весной 1692 г., он был «по именному великого Государя указу отпущен с Москвы в Венецию для совершения свободных наук в Потавинскую Академию» (т. е. в Падуанский университет)² — одно из лидирующих учебных заведений Европы того времени. В 1694 г. Петру Постникову была присуждена учёная степень доктора философии и медицины: «9 (19) августа 1694 г. Постников был возведен в степень доктора медицины и философии с правом преподавать эти науки и удостаивать ученых степеней»³. В выданном ему дипломе значилось, что русский ученый обладал недюжинными дарованиями, отличился примерным поведением и успехами в освоении наук⁴. Таким образом, автор первого перевода Корана на русский язык является также одним из первых российских подданных, получивших высшее образование в Европе,

¹ При изложении биографических сведений о П. Постникове мы опирались на данные, приведенные в следующих работах: *Халаяв Н. В.* Постников (Петр Васильевич) // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXI Va. СПб., 1898. С. 710; *Шмурло Е.* Постников: Несколько данных для его биографии. Юрьев, 1894; *Цветаев Д. В.* Медики Московской России и первый русский доктор: Историко-биографический очерк. Варшава, 1896; *Богословский М. М.* Русское общество и наука при Петре Великом. Л., 1926; *Родюков М. В.* Новые источники о первом русском докторе медицины П. В. Постникове // Археографический ежегодник за 1985 год. М.: Наука, 1986; *Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г.* Коран в России: переводы и переводчики // Вестник Института социологии. 2012. № 5. С. 82–96; *Густерин П. В.* Первый переводчик и первое издание Корана на русском языке // Исламоведение. 2011. № 1. С. 84–92.

² *Халаяв Н. В.* Постников (Петр Васильевич). С. 710.

³ *Цветаев Д. В.* Медики Московской России и первый русский доктор: историко-биографический очерк. С. 25.

⁴ *Халаяв Н. В.* Постников (Петр Васильевич). С. 710.

а также одним из первых дипломированных врачей и дипломированных преподавателей медицины и философии в стране (за исключением приглашенных медиков).

Однако на этом П. Постников не прекратил свое образование. Напротив, в том же году он направляется в Париж, а по пути проезжает через Брюссель, Амстердам и Лейден, посещая при этом лекции в местных университетах, библиотеки и анатомические театры. Помимо естественно-научных знаний, П. Постников имел и внушительную гуманитарную подготовку, свободно владел как минимум четырьмя иностранными языками: древнегреческим, латынью, итальянским и французским.

Несмотря на интерес к профессии медика и приобретенные им значительные познания в этой области, П. Постников так и не смог посвятить себя медицине в полной мере. В 1697 г. его, как человека, блестяще владеющего иностранными языками и хорошо знакомого с западноевропейской жизнью, определили на службу в Посольский приказ. Он был отправлен с посольством за границу, где пробыл около 7 лет, посетив Австрию, Голландию, Англию, Италию и Францию, выполняя при этом различные поручения русского полномочного посла¹. Так, он осуществлял закупку лекарственных средств в Голландии, посещал учебные заведения Англии, осуществлял отбор венецианских корабельщиков для приглашения их на русскую службу. При этом его роль не ограничивалась гуманитарной активностью. П. Постников также занимался промышленным и военным шпионажем: выведывал состав венецианской смеси для зажигательных бомб, конструкцию иностранных военных кораблей и их вооружение, а также изучал общее состояние военно-морского флота европейских государств.

Как свидетельствует биограф П. Постникова Д. В. Цветаев, «жизнь и деятельность первого нашего доктора выпала на такую пору, когда количество специально подготовленных лиц было слишком мало в сравнении с количеством открывшихся дел... И медик по профессии неумолимо превращается, соответственно с неотложными государственными потребностями, в дипломатического помощника, в агента, в переводчика»².

По завершении посольства П. Постникову было не суждено оставить дипломатическую работу. В 1698–1699 гг. в Карловцах проходил международный конгресс по заключению мирного договора между Османской империей и «Священной лигой», куда входили Россия, Австрия, Венеция и Польша. П. Постникову было приказано выступить в качестве

¹ *Халяев Н. В.* Постников (Петр Васильевич). С. 710.

² *Цветаев Д. В.* Медики Московской России и первый русский доктор: историко-биографический очерк. С. 37.

секретаря и переводчика. Сохранилась переписка между П. Постниковым и русским дипломатом, князем П. Б. Возницыным (ум. 1702), из которой мы узнаем, что молодой ученый испрашивал разрешения отправиться в Неаполь для продолжения своих занятий наукой и получил от графа такой ответ: не время «живых собак мертвить, а мёртвых живить», поскольку без человека со знанием иностранных языков «дела делать будет некем»¹. Лишь после окончания конгресса П. Постникову было разрешено продолжить изучение наук. В период с 1699 по 1701 г. он жил в таких европейских государствах, как Голландия, Англия и Франция, успешно совмещая изучение медицины с дипломатической работой.

В 1701 г. он наконец возвратился в Россию, где ему была устроена почетная встреча (аналогичная тем, что устраивались видным иностранным докторам) и получил должность доктора при Аптекарском приказе со значительным для того времени жалованьем — 500 рублей. Помимо врачебной деятельности, в его обязанности входило переводить «в посольском приказе, как случатся, латинские, французские, итальянские нужные письма»².

Однако уже в следующем году П. Постников был снова отправлен за границу, в Париж, где он в течение почти 9 лет служил дипломатическим агентом, а также составителем известий о текущих делах в России для французского министра иностранных дел. Кроме того, известно, что в этот период среди прочего он занимался наймом на русскую службу докторов, садовников для царских садов, закупкой лекарств, а также множества книг: по «военно-сухопутному и морскому делу, технике, хозяйству, обычаям общежития, а более всего по международным, гражданским, воинским и церковным «правам и уложениям окрестных государств»»³. Окончательно возвратившись в Россию в 1710 году, Постников поступил на службу переводчиком в Посольский приказ. Дальнейшая его судьба неизвестна; возможно, вскоре он умер.

Среди книг, приобретенных П. Постниковым в Европе, был и перевод Корана на французский язык за авторством А. дю Рье, подробно рассмотренный нами выше. Именно с него и был выполнен первый перевод Корана на русский язык. Он был издан в 1716 г. в Санкт-Петербурге в типографии Священного Синода под заглавием «Алкоран о Магомете, или Закон турецкий, переведенный с французского языка на российский. Напечатан повелением Царского Величества в Санктпетербургской типографии 1716 году, в месяце Декамврии». Текст перевода предваряет небольшое вступление «К читателю», занимающее три четверти страницы

¹ Шмурло Е. Постников: Несколько данных для его биографии. Юрьев, 1894. С. 33.

² Халев Н. В. Постников (Петр Васильевич). С. 710.

³ Там же.

и находящееся на обороте титульного листа (титульный лист отсутствует в большинстве экземпляров перевода, см. далее), а также краткое сочинение «О вере турецкой»¹, которое, очевидно, является переводом работы под названием «*Sommaire de la religion des turcs*» за авторством А. дю Рье, и считается первым западным сочинением об исламе, изданном на русском языке. Издание перевода П. Постникова насчитывает 350 страниц, из которых собственно перевод занимает 348 страниц².

П. Пекарский отзываясь об этой работе следующим образом: «Что же касается до перевода Постникова, то он сделан без пропусков; замечна только неловкость переводчика при передаче некоторых французских слов и оборотов, что уже видно из заглавия; «*Alcoran de Mahomet*» вышел в русском переводе «Алкоран о Магомете», следовательно, частица *de* принята не в смысле члена для означения родительного падежа, но как предлог *de*»³.

Историк и библиограф Я. Ф. Березин-Ширяев (1824–1898) приводит ценные сведения о судьбе этого издания:

«В “Опыте” Сопикова, ч. 2, под № 1926 помещено следующее заглавие этой книги: “Алкоран о Магомете, или Закон Турецкий, пер. с франц. Князем Д. Кантемиром. СПб. 1716 г. в л.”. В описании книг графа А. Толстого, составленном Строевым и изданном в 1829 году, на стр. 522, напечатано: “Алкоран о Магомете, пер. с франц. Кн. Д. Кантемира. Заглавный лист утрачен; напечатан в СПб. в 1716 году”»⁴. Помимо этого Я. Ф. Березин-Ширяев сообщает о том, что в Росписи Академии наук, датированной 40-м г. XVIII в., также значится, что у книги отсутствует титульный лист. Не было титульного листа и у экземпляра из Императорской публичной библиотеки в Санкт-Петербурге. Это обстоятельство, скорее всего, объясняется тем, что титульный лист был уничтожен вместе с предисловием «К читателю» по приказу Петра I, поскольку оно было оскорбительным для мусульман⁵.

Несмотря на ошибочный перевод заглавия, в целом текст перевода соответствует французскому оригиналу и выполнен на достойном уровне. Недостатки русского перевода объясняются тем, что П. Постников был не ученым-востоковедом, а врачом и дипломатом. Незнание П. Постниковым исторического и религиозного контекста приводило подчас к курьезам: так, в повествовании о ночном переносе пророка Мухаммада говорится о некоем чудесном животном «Бюрабланке», тогда как

¹ В рукописи сочинение озаглавлено «Краткое предисловие о вере Турецкой». См. рукопись: РГАДА. Ф. 181. Оп. 1 (ч. 1). Ед. хр. 148/217. Л. 3 об.

² Густерин П. В. Первый переводчик и первое издание Корана на русском языке // Исламоведение. 2011. № 1. С. 86.

³ Пекарский П. Наука и литература при Петре Великом. Т. II. С. 370.

⁴ Густерин П. В. Первый переводчик и первое издание Корана на русском языке // Исламоведение. 2011. № 1. С. 86.

⁵ Там же.

речь идет о Бурাকে¹. Кроме того, и сам французский перевод А. дю Рье во многих отношениях является неточным, ввиду чего надежность первого русского перевода по отношению к арабскому оригиналу с современной точки зрения также считается низкой.

Как уже отмечалось, имеются все основания полагать, что перевод Корана был осуществлен задолго до его издания². В пользу этого свидетельствует отсутствие информации о П. Постникове после его прибытия в Россию, а также то, что для перевода Корана им был избран именно перевод А. дю Рье, хотя в 1698 г., и именно в Падуе (!), был издан перевод Корана Л. Мараччи, который по своим характеристикам значительно превосходил перевод А. дю Рье. По всей видимости, работа над ним началась до 1698 г., и, возможно, к этому времени перевод был уже завершен. Об этом говорит и то, что работа над переводом, скорее всего, была вызвана не научным интересом, а политической необходимостью — участием российской делегации в вышеупомянутом Карловицком конгрессе 1698 года. Русским дипломатам требовалось иметь степень осведомленности об османах не меньшую, чем у европейских партнеров, дабы быть в состоянии приводить цитаты из Корана в качестве аргументов, а также уметь произвести на участников обсуждения общее положительное впечатление. Возможно, именно перевод П. Постникова использовался при заключении Константинопольского мирного договора с Османской империей в 1700 году³. Кроме того, не исключено, что издание перевода П. Постникова (как и труда Д. Кантемира), так же как и изъятие из него оскорбительного предисловия, является следствием подготовки Петром I Персидского похода (1722–1723), в результате которого к Российской империи были присоединены земли со значительным мусульманским населением⁴.

Примечательно, что перевод П. Постникова не является единственным переводом, выполненным в эпоху правления Петра I. Так, в 1913 г. известный историк В. Срезневский (1849–1937) обнаружил в Северной коллекции Рукописного отдела Библиотеки Академии наук в Санкт-Петербурге рукопись под заглавием «Алкоран, или Закон магометанский. Переведённый с арапского на французский язык через господина дю Рие». Происхождение и авторство этой рукописи до сих пор неизвестны, однако палеографический анализ позволяет приблизительно датировать рукопись первой четвертью XVIII века⁵.

¹ Гаврилов Ю.А., Шевченко А. Г. Коран в России: переводы и переводчики // Вестник Института социологии. 2012. № 5. С. 86.

² Густерин П. В. Первый переводчик и первое издание Корана на русском языке // Исламоведение. 2011. № 1. С. 87.

³ Там же.

⁴ Там же. — С. 88.

⁵ Гаврилов Ю.А., Шевченко А. Г. Коран в России: переводы и переводчики // Вестник Института социологии. 2012. № 5. С. 86.

Рукопись состоит из перевода предуведомления «К читателю», «Краткого предисловия о вере турецкой», а также собственно перевода двадцати сур Корана под заглавием «Закон Магометанский»¹. По свидетельству И. Крачковского, сравнившего между собой все переводы Корана на русский язык, выполненные с издания А. дю Рье, данный перевод является более качественным, нежели перевод П. Постникова, и его можно назвать «промежуточным эволюционным звеном» между переводами П. Постникова и М. Веревкина (1790 г.)².

Факт обнаружения анонимной рукописи особенно ценен тем, что служит убедительным доказательством неслучайного характера появления перевода П. Постникова; напротив, за этим событием стоит стойкий интерес элиты российского общества к религии своих соседей и, что еще более важно, своих многочисленных мусульманских подданных.

Следующие в хронологическом отношении переводы Корана вышли в свет в период правления императрицы Екатерины II, которая стремилась проводить веротерпимую политику. В рамках этой политики, помимо высококачественного издания Корана на арабском языке в 1787 г., в свет вышло также два его перевода на русский язык — в 1790 и 1792 гг., поскольку переводы, выполненные в первой половине XVIII в., к тому времени перестали быть доступными.

Наиболее популярный из двух указанных переводов, изданный в 1790 г., принадлежит перу литератора и переводчика Михаила Ивановича Веревкина (1732–1795). Перевод был издан под заглавием «Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков Божиих. Перевод с Аравскаго на Французский язык Андрея дю-Рюэра-де-ла-Гард Малезера»³.

Несмотря на то, что в заглавии перевода специально подчеркивается, будто составители не признают Коран Священным Писанием, а Мухаммада — Пророком, тем не менее в соответствии с самыми прогрессивными гуманитарными тенденциями эпохи, и даже во многом значительно превосхищая их, издание выполнено в духе подчеркнутой веротерпимости и инклюзивности. Об этом красноречиво свидетельствует цитата из «Жалованной грамоты»⁴ императрицы

¹ Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Коран в России: переводы и переводчики // Вестник Института социологии. 2012. № 5. С. 86.

² Крачковский И. Ю. Русский перевод Корана в рукописи XVIII в. // Избранные сочинения: в 6 т. М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1955–1960. Т. 1. 1955. С. 175–181.

³ Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков Божиих: Перевод с аравского на французский язык Андрея дю-Рюэра-да-ла-Гард-Малезера <...> Печатана в Амстердаме и Лейпциге в 1770 году, по-российски же переложена, Московского наместничества, Клинской округи, в сельце Михалево. СПб., 1790. Ч. 1–2.

⁴ Имеется в виду *Грамота на права и выгоды городам Российской империи*, утвержденная 21 апреля и напечатанная 24 апреля 1785 г. См.: *Екатерина II. Грамота на права и выгоды городам*

Екатерины II, размещенная на оборотной стороне титульного листа данного издания:

«Да все народы, в России пребывающие, славят Бога Всемогущего различными языками по закону и исповеданию праотцов своих, благословляя Царствование НАШЕ и моля Творца Вселенной об умножении благоденствия и укреплению силы Империи Всероссийской»¹.

Немаловажной деталью, свидетельствующей об общей настроенности издания, явилось и то, что в него не был включен перевод оригинального французского предисловия под заглавием «К читателю», которое, возможно, как раз в силу своего оскорбительного характера было изъято еще из перевода Корана 1716 года.

Приведем краткие сведения о жизненном пути М. Веревкина и обстоятельствах создания перевода². Отец переводчика И. Веревкин был флигель-адъютантом Петра I и служил в Преображенском полку. Вышел в отставку в 1728 г. в чине капитана. Сам М. Веревкин получил образование в Сухопутном шляхетском, а затем в Морском корпусе в Санкт-Петербурге, позже проходил службу на Балтийском флоте. Именно во время службы он впервые обратился к переводческому делу — первым переводом М. Веревкина было французское сочинение «Сказание о мореплавании: Как оно началось и возростало; какая время от времени приносило пользы; как находимы были, помощью онаго, неизвестныя до того места земли». Вероятно, что также во время службы на флоте он перевел французский трактат по морской тематике «Фарватеры, мели, надводные и подводные камни, буруны, якорные места, приливы, отливы морские на всей поверхности земной», а также труд «Универсальная история» — с немецкого языка.

В 1755 г., после учреждения Московского университета, он ушел в отставку с морской службы и был назначен одним из помощников куратора университета И. И. Шувалова. После этого в 1758 г. 26-летний М. Верёвкин стал первым директором казанской гимназии, которой он успешно руководил на протяжении нескольких лет. Среди первых четырнадцати учеников этой гимназии был будущий великий русский поэт

Российской империи // Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. СПб.: Типография II отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830. Т. XXII, 1784–1788. № 16187. С. 358–384.

¹ Книга Аль-Коран аравлинина Магомета... См. титульный лист *recto*. Цитата снабжена следующей ссылкой, расположенной ниже: Жалованныя грамоты, состоявшейся 1785 апреля в 24 день, напечатанной в Санкт-Петербурге при Сенате, пункт 124.

² Сведения даются по следующим работам:

Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. Коран в России: переводы и переводчики // Вестник Института социологии. 2012. № 5. С. 88–91.

Тушков Н. Михаил Иванович Верёвкин: Историко-литературный очерк. СПб., 1895.

Мазаев М. Н. Веревкин (Михаил Иванович) // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. VI. СПб., 1892. С. 20.

Густерин П. В. Первый переводчик и первое издание Корана на русском языке // Исламоведение. 2011. № 1. С. 84–92.

Г. Р. Державин. М. Веревкин сделал очень много для развития гимназии, которая поначалу находилась в бедственном материальном и техническом положении. Примечательно, что в 1759 г. он хотел инициировать преподавание в стенах гимназии татарского языка, однако этот замысел удалось воплотить в жизнь позднее, а именно после издания указа Екатерины II об учреждении в рамках Казанской гимназии специального «татарского класса»¹. Впоследствии эта инициатива сыграла важную роль в развитии российского востоковедения².

В 1763 г. М. Верёвкин получил должность переводчика зарубежных изданий при кабинете Екатерины II. В 1773–1775 гг. он по собственной инициативе участвовал в подавлении восстания Е. Пугачева и, занимая должность начальника канцелярии, принимал участие в «опасных проездах»³. С 1776 г. М. Верёвкин находился на государственной службе в Новгородской и Тверской губерниях, при этом не прекращая заниматься литературной и просветительской деятельностью. Затем, после выхода в отставку в чине действительного статского советника в 1781 г., он полностью посвятил себя литературной, научной и просветительской деятельности и, кроме того, в 1782 г. был избран членом-корреспондентом Российской академии наук, а уже в 1785 г. — ее действительным членом. Среди важнейших научных достижений М. Веревкина следует назвать его участие в составлении «Толкового словаря русского языка» 1789–1794 гг., в рамках которого им была написана филологическая работа «Опыт выбора нарочитых словенских слов из Священного Писания». В ней он произвел сравнительный анализ русской библейской терминологии с латинской, немецкой и французской. Данная работа свидетельствует о том, что деятельность М. Веревкина в Академии наук была весьма активной и заметной, за что ему было даже назначено вознаграждение — 200 рублей в год⁴. Кроме того, широкой популярностью пользовались поэтические и драматические произведения Верёвкина⁵.

Однако наибольшее значение для интеллектуальной жизни Российской империи имела переводческая деятельность М. Веревкина. Переводы Верёвкина играли важную просветительскую роль⁶. Они содействовали росту интеллектуального уровня российского общества и были широко распространены в читательских кругах⁷. Всего библиография

¹ Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. Коран в России: переводы и переводчики. С. 89.

² Туников Н. Михаил Иванович Верёвкин: Историко-литературный очерк. С. 7.

³ Там же. С. 9.

⁴ Там же. С. 14.

⁵ См. подробный обзор литературного творчества М. Веревкина: Туников Н. Михаил Иванович Верёвкин: Историко-литературный очерк. С. 15–31.

⁶ Там же. С. 31.

⁷ Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. Коран в России: переводы и переводчики. С. 90.

переводов М. Веревкина насчитывает 146 томов, причем тематика переведённых им книг самая разнообразная: исторические, юридические и педагогические трактаты, биографии (в числе которых значится первая в России книга о Конфуции, переведённая с французского языка), книги по естественным наукам и сельскому хозяйству¹.

В контексте нашего рассмотрения стоит упомянуть, что М. Веревкин переводил и книги по исламоведческой тематике. Так, среди выполненных им переводов значатся такие важнейшие востоковедческие труды эпохи, как сочинение аббата Миньона «История Оттоманской империи» и трактат Игнаса д'Оссона «Полная картина Оттоманской империи»². Последнее упомянутое сочинение являлось для российских читателей источником уникальных сведений об этой стране и, в частности, о религиозной жизни мусульман³. Отсюда можно заключить, что М. Веревкин проявлял значительный интерес к востоковедению, и к исламскому миру в частности. Пожалуй, в этом отношении он был одним из самых эрудированных российских интеллектуалов.

Потому видится весьма закономерным, что именно он выполнил перевод Корана на русский язык (в глазах современников этот перевод являлся, по сути, первым, поскольку более ранние переводы не были распространены среди читателей). Перевод М. Веревкина был издан в Санкт-Петербурге в 1790 году. Как уже было упомянуто выше, основой для него послужил французский перевод А. дю Рье. Этим объясняются многочисленные недостатки русского перевода. Однако куда важнее упомянуть о его достоинствах. Во-первых, он характеризуется высокой степенью соответствия французскому оригиналу. Во-вторых, он обладает высокими литературными достоинствами, его стиль отличается простотой и ясностью, что выгодно выделяет его среди многих позднейших переводов Корана на русский язык.

Перевод Корана М. Веревкина в целом повторяет структуру издания А. дю Рье. Так, издание содержит краткое жизнеописание пророка Мухаммада, а затем перевод работы А. дю Рье «*Sommaire de la Religion des Turcs*», название которой было переведено М. Веревкиным как «Оглавление догматов веры магометанской по толку так у турков называемой Сунны». Затем было помещено «Вступление», принадлежащее перу самого М. Веревкина. В нем русский переводчик дает собственную характеристику Корана. При написании он пользовался европейскими научными работами, а также доступными ему цитатами из классиков арабской мысли. Среди европейских работ он также упоминает знаменитый очерк Г. Придо «Жизнь Магомета» («*Life of Mahomet*»).

¹ Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Коран в России: переводы и переводчики. С. 90.

² Тупилов Н. Михаил Иванович Верёвкин: историко-литературный очерк. С. 12.

³ Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. Коран в России: переводы и переводчики. С. 90.

Во «Вступлении» М. Веревкин положительным образом отзывается о поэтических достоинствах Корана. При этом переводчик смело отмежевывается от подхода, принятого на вооружение в европейских работах, посвященных жизнеописанию Пророка¹, что, вероятно, определило его выбор для перевода на русский язык уже к тому моменту довольно старого французского издания. В целом критические суждения о Коране и Магомете в издании М. Веревкина носят «дежурный» характер. Положительная настроенность переводчика по отношению к переводимому тексту способствовала привлечению внимания российского читателя к Корану. В частности, именно перевод М. Веревкина послужил основой поэтического цикла А. С. Пушкина «Подражания Корану»². По известному замечанию русского поэта, Коран в переводе М. Веревкина стал первой в его жизни книгой религиозного содержания, которая произвела на него колоссальное впечатление. Позволим себе привести здесь несколько строк, на наш взгляд свидетельствующих об этом наиболее ярко:

«В пещере тайной, в день гоненья,
Читал я сладостный Коран,
Внезапно ангел утешенья,
Влетев, принес мне талисман.
Его таинственная сила
Слова святые начертила
На нем безвестная рука».

Пользуясь переводом М. Веревкина, русский поэт, переводчик восточной поэзии и политический деятель М. Л. Михайлов (1829–1865) опубликовал фрагменты Корана в стихотворном переводе³.

Ввиду того, что М. Веревкин не владел арабским языком и не имел возможности аутентично передать стилистические особенности оригинала, он принял решение воспроизвести возвышенное, торжественное настроение текста Корана с помощью широкого использования церковнославянской лексики. Это переводческое решение передалось

¹ Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков Божиих: перевод с аравского на французский язык Андрея дю-Рюэра-да-ла-Гард-Малезера <...> Печатана в Амстердаме и Лейпциге в 1770 году, по-русийски же переложена, Московского наместничества, Клинской округи, в сельце Михалева. Ч. 1. С. XXVIII.

² *Капиталёва К. С.* «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. Л., 1930. Т. 5. С. 243–270.

Сафуллин Я. Г. Об источниках «Подражаний Корану» Пушкина // А. С. Пушкин и взаимодействие национальных литератур и языков. Тез. Междунар. науч. конф., посвящ. 200-летию со дня рожд. А. С. Пушкина. Казань, 1998. С. 65–66.

³ *Михайлов М. Л.* Переводы и подражания // Избранное. М.: Художественная литература, 1979. С. 84.

«по наследству» всем переводам Корана на русский, выполненным в XIX веке (интересно, что эта особенность распространяется и на переводы, выполненные напрямую с арабского языка).

Второй из переводов Корана на русский язык, изданных в период правления Екатерины II, был выполнен на основе знаменитого перевода Корана на английский язык за авторством Джорджа Сейла и издан в 1792 году типографией Императорской академии наук под заглавием «Ал Коран Магомедов, переведённый с арабского языка на английский с приобщением к каждой главе на все тёмные места изъяснительных и исторических примечаний, выбранных из самых достовернейших историков и арабских толкователей Ал Корана Георгием Сейлем»¹. Спонсором издания выступил издатель и библиограф В. Сопиков (1765–1818)².

Автором данного перевода выступил российский литератор и переводчик Алексей Васильевич Колмаков (ум. в 1804 г.)³. Он специализировался на переводах с английского языка. Его основной профессиональной специализацией был перевод технической литературы, поскольку местом его службы была Адмиралтейская коллегия. Кроме того, он занимался литературной деятельностью: как оригинальной (в 1791 г. опубликовал сборник стихотворений «Стихотворения»), так и переводческой (переводил актуальные произведения английской литературы)⁴.

Еще раз обратим внимание на тот факт, что данный перевод был выполнен на основе английского перевода Корана Дж. Сейла 1734 года. Отметим, что по своим литературным характеристикам и филологической надежности он в значительной степени превзошел французский

¹ Колмаков А. В. Ал Коран Магомедов, переведенный с арабского языка на английский: в 2 ч. Ч. 1. С приобщением к каждой главе на все темные места изъяснительных и исторических примечаний, выбранных из самых достовернейших историков и арабских толкователей Ал Корана Георгием Сейлем, и с присовокуплением обстоятельного и подробного описания жизни лжепророка Магомеда, сочиненного славным доктором Придо // Д. Сейл; с англ. на рос. пер. А. Колмаков. СПб.: При Императорской академии наук, 1792.

Колмаков А. В. // *Геннадии Г. Н.* Ал-Коран Магомедов... Ч. 2. СПб., 1792.

Текст первой части перевода доступен онлайн на сайте электронной библиотеки «Научное наследие России». [Электронный ресурс] // URL: <http://books.e-heritage.ru/book/10002926>

² Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800: в 5 т. М., 1962–1966. Т. 1. С. 26–27.

³ Сведения о жизни и деятельности А. В. Колмакова даются в соответствии с работами: Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. Коран в России: переводы и переводчики // Вестник Института социологии. 2012. № 5. С. 87–88.

Колмаков А. В. // *Геннадии Г. Н.* Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях, и Список русских книг с 1725 по 1825 г. Т. 1–3. Т. 2. Берлин: Тип. Розенталя и К°, 1880. С. 150–151.

Колмаков А. В. // *Половцев А. А.* (сост.). Русский биографический словарь. Т. 9. СПб., 1903. С. 72.

⁴ Библиографию работ А. В. Колмакова см.: Колмаков А. В. // *Геннадии Г. Н.* Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях, и Список русских книг с 1725 по 1825 г. Т. 2. С. 150–151.

перевод А. дю Рье¹. Помимо того, перевод Дж. Сейла включал в себя многочисленные комментарии, выполненные на основе таковых латинского перевода Л. Мараччи², включенных в его перевод 1698 года. Эти комментарии были включены в русское издание 1792 г. в полном объеме. Тексту перевода предшествует «Предисловие Английского Переводчика»³. Кроме того, в издание также был включен перевод вышеупомянутой работы Г. Придо (в том же году ее перевод вышел отдельным изданием). Автором данного перевода являлся П. С. Андреев.

Таким образом, данное издание стало первым научно комментированным изданием Корана на русском языке, в некоторых отношениях выполненным уже в соответствии с научными результатами, достигнутыми только зарождавшимся в Европе исламоведением и корановедением. С другой стороны, настроенность перевода А. Колмакова, в отличие от такового М. Веревкина, является значительно более полемичной; кроме того литературные качества данного перевода в целом ниже, нежели у перевода М. Веревкина. По этой причине перевод А. Колмакова не снискал такой популярности, как перевод М. Веревкина, и не повлиял на духовную жизнь страны так, как это удалось сделать этому последнему.

Подведем итог нашему изложению. Мы видим, что уже к концу XVIII — началу XIX в. традиция перевода Корана на русский язык являлась весьма развитой: Коран был представлен в русскоязычном пространстве и в научном, и в литературном, и в духовном контекстах. Однако при изучении причин и следствий ее столь быстрого и впечатляющего по масштабам развития следует обязательно принимать во внимание то, что традиция переводов Корана на русский язык была изначально укоренена в интеллектуальном пространстве Восточной Европы, где рецепция Корана на славянских языках уже на протяжении нескольких веков осуществлялась как литовскими, а затем российскими и польскими татарами, так и государственными деятелями и учеными Великого княжества Литовского — Речи Посполитой, Русского царства, Молдавского княжества.

При этом традиции переводов Корана на старобелорусский/польский языки не связаны между собой напрямую в филологическом отношении, поскольку переводы на русский язык осуществлялись с европейских изданий. Однако рецепция Корана в Российском государстве

¹ Этот вопрос мы уже рассматривали подробнее в работе:

Мухетдинов Д. В. Исторический анализ развития традиции перевода Корана на французский язык: в поиске синтеза эстетики и науки // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 2. С. 91–118.

² Данный перевод рассматривался нами подробнее в контексте изложения истории традиции переводов Корана на латинский язык: 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.

³ Колмаков А. В. Ал Коран Магомедов, переведенный с арабского языка на английский. Ч. 1. С. I–V.

в XVI–XVII вв. осуществлялась под значительным влиянием мусульманских подданных русского царя, активно переходивших к нему на службу в этот период. Это влияние и соответствующая рецепция Корана выразились в том числе в попытках прямого перевода Корана на русский язык, которые мы привели выше; имеются основания предположить, что в действительности подобного рода памятников существовало значительно больше. Надеемся, что некоторые из них в будущем будут обнаружены и изучены учеными. Так или иначе, появлению перевода П. Постникова, вероятно созданного уже к концу XVII в., предшествовал именно этот процесс длительного культурного и интеллектуального обмена, без которого столь ранний полный перевод Корана на русский язык едва ли бы мог появиться — как и остающийся анонимным перевод, выполненный несколько лет спустя. В свою очередь, этот опыт способствовал созданию двух современных на конец XVIII в. русскоязычных изданий Корана, в одном из которых были отражены наиболее прогрессивные и гуманистические тенденции эпохи и где Коран был представлен в качестве одного из прекраснейших образцов словесности, а в другом — были воплощены результаты научного изучения Корана стремительно развивавшейся в тот период гуманитарной науки. Таким образом, все рассмотренные в данной статье памятники должны исследоваться в том числе и в контексте единого интеллектуального пространства Восточной Европы XVI–XVIII веков.

Источники

- РГАДА. Ф. 89 («Сношения с Турцией»). Оп. 1. Д. 2. Л. 224–227.
РГАДА. Ф. 181 (Рукописный отдел библиотеки МГАМИД). Оп. 15.
Ед. хр. 1325.
РГАДА. Ф. 181. Оп. 1 (ч. 1). Ед. хр. 148/217. Л. 3 об.

Литература

Алкоран о Магомете, или Закон турецкий: Преведеный с французского языка на российский. СПб., 1716. 350 с.

Антонович А. К. Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система. Вильнюс: Вильнюсский государственный университет им. В. Капсукаса, кафедра русского языка, 1968. 418 с.

Белоброва О. А. Гадзаловский (Гадзяловский) Стахий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: XVII век. Ч. 1 / под ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1992. 410 с.

Богословский М. М. Русское общество и наука при Петре Великом. Л., 1926. 28 с.

Буланин Д. М., Николаев С. И. Чижинский Степан Федорович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: XVII век. Ч. 4. СПб., 2004. С. 229–232.

Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. Коран в России: переводы и переводчики // Вестник Института социологии. 2012. № 5. С. 81–96.

Государственный архив России XVI столетия: опыт реконструкции: в 3 ч. / подг. текста и коммент. А. А. Зимина; под ред. академика Л. В. Черепнина. М.: Институт истории СССР, 1978. Ч. 1–3. 631 с.

Густерин П. В. Первый переводчик и первое издание Корана на русском языке // Исламоведение, 2011. № 1. С. 84–92.

Демидчик В. П. Памятники белорусской литературы, писанной арабским письмом, и легенда о ночном вознесении Мухаммада // Проблемы арабской культуры. Памяти академика И. Ю. Крачковского. М.: «Наука», ГРВЛ, 1987. С. 238–253.

Екатерина II. Грамота на права и выгоды городам Российской империи // Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. СПб.: Типография II отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830. Т. XXII, 1784–1788. № 16187. С. 358–384.

Зайцев И. Из истории перевода Корана на русский язык в XVI–XVII вв.: первый перевод суры «Очищение веры» // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 2. С. 81–92.

Кантемир Д. Книга Систима, или О состоянии мухаммеданския религии. СПб., 1722. [4], 5, [1], 12, 8, 379, [1] с.

Капиталёва К. С. «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. Л., 1930. Т. 5. С. 243–270.

Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков Божиих: Перевод с аравского на французский язык Андрея дю-Рюэра-да-ла-Гард-Малезера <...> Печатана в Амстердаме и Лейпциге в 1770 году, по-русски же переложена, Московского наместничества, Клинской округи, в сельце Михалева. СПб., 1790. Ч. 1–2. Ч. 1–1790. [4], XXXIV, [2], 224 с.; Ч. 2–1790. [2], 372, [17] с.

Колмаков А. В. Ал Коран Магомедов, переведенный с арабского языка на английский: в 2 ч. Ч. 1. С приобщением к каждой главе на все темные места изъяснительных и исторических примечаний, выбранных из самых достовернейших историков и арабских толкователей Ал Корана Георгием Сейлем, и с присовокуплением обстоятельного и подробного описания жизни лжепророка Магомеда, сочиненного славным доктором Придо // Д. Сейл; с англ. на рос. пер. А. Колмаков. СПб.: при Императорской академии наук, 1792. Ч. 1 [Текст]. [2], XXXII, 120, 194, 164 с.

Колмаков А. В. Ал-Коран Магомедов, переведенный с арабского языка на английский: в 2 ч. Ч. 2. СПб., 1792. Ч. 2 [Текст]. [2], 293, 192 с.

Колмаков А. В. // *Геннади Г. Н.* Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях, и Список русских книг с 1725 по 1825 г. Т. 1–3. Т. 2. Берлин: тип. Розенталя и К°, 1880. С. 150–151.

Колмаков А. В. // *Половцев А. А.* (сост.) Русский биографический словарь. Т. 9. «Кнаппе — Кюхельбекер». СПб., 1903. С. 72.

Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского государственного архива древних актов / сост. Д. А. Морозов. М.: Древлехранилище, 1996. 109 с.

Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики // *Избранные сочинения*: в 6 т. М. — Л.: Издательство Академии наук СССР. 1955–1960. Т. V. 1958. С. 9–192.

Крачковский И. Ю. Рукопись Корана в Пскове // *Избранные сочинения*: в 6 т. М. — Л.: Издательство АН СССР, 1955–1960. Т. I. 1955. С. 162–165.

Крачковский И. Ю. Русский перевод Корана в рукописи XVIII в. // *Избранные сочинения*: в 6 т. М. — Л.: Издательство АН СССР, 1955–1960. Т. I. 1955. С. 175–181.

Кулинич Е. Перевод Корана в среде литовских татар: история и перспективы изучения // *Четвертые Торчиновские чтения*. СПб., 2007. С. 137–145.

Курбский А. Третье послание князю Константину Острожскому // *Библиотека литературы Древней Руси* / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. Т. 11: XVI век. СПб.: Наука, 2001.

Лукичев М. П. Новые архивные документы о жизни и творчестве переводчика XVII в. С. Ф. Чижинского // *Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.): сборник статей* / Российская академия наук, Институт российской истории. М., 1997. С. 42–49.

Мазаев М. Н. Веревкин (Михаил Иванович) // *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*. Т. VI. СПб., 1892. С. 20.

Михайлов М. Л. Переводы и подражания // *Михайлов М. Л.* Избранное. М.: Художественная литература, 1979. С. 80–232.

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.

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. Исторический анализ развития традиции перевода Корана на французский язык: в поиске синтеза эстетики и науки // *Ислам в современном мире*. 2021. Т. 17. № 2. С. 91–118.

Мухлинский А. О. Исследование о происхождении и состоянии литовских татар. СПб.: Типография Э. Веймара, 1857. 70 с.

Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом: в 2 т. Т. 2. Описание славяно-русских книг и типографий 1698–1725 гг. СПб., 1862. II, 694, XXV с.

Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 608 с.

Родюков М. В. Новые источники о первом русском докторе медицины П. В. Постникове // Археографический ежегодник за 1985 год. М.: Наука, 1986. С. 209–212.

Сафиуллин Я. Г. Об источниках «Подражаний Корану» Пушкина // А. С. Пушкин и взаимодействие национальных литератур и языков. Тез. Междунар. науч. конф., посвящ. 200-летию со дня рождения А. С. Пушкина. Казань, 1998. С. 65–66.

Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800: в 5 т. М., 1962–1966. Т. 1. 1962. 436 с.

Станкевич Я. Беларускія мусульмане і беларуская літаратура арабскім пісьмом. Вільня, 1933. 33 с.

Сутер П. Альфуркан татарскі: Каран-тэфсір татараў Вялікага княства Літоўскага. Мінск, 2009. 530 с.

Сутер П. Литовско-татарские тefsиры как объект интерференциального исследования. // Kipciaku tiurku. Orientas Lietuvoje. Istorija ir tygirng perspektyva. Vilnius: Danielius, 1994. Pp. 145–152.

Сутер П. Существует ли белорусский перевод Корана (тефсир)? // Исламская культура татараў-мусульман Беларусі Литвы и Польшчы и яе узаемадзеянне з беларускай и іншымі культурамі. Другая міжнародная навукова-практычная канферэнцыя. Менск, 19–20 траўня 1995. № 4(1). С. 50–56.

Тупиков Н. Михаил Иванович Верёвкин: Историко-литературный очерк. СПб., 1895. [2], 31 с.

Халяев Н. В. Постников (Петр Васильевич) // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIVa. СПб., 1898. С. 710.

Цветаев Д. В. Медики в Московской России и первый русский доктор: Историко-биографический очерк. Варшава, 1896. 64 с.

Шмурло Е. П. В. Постников: Несколько данных для его биографии. Юрьев, 1894. 167 с.

Якубович М. Переводы Корана на украинский язык: краткая история // Rocznik Tatarow Polskich. Seria 2. T. V (XIX). 2018. С. 45–60.

Drozd A., Dziekan M., Majda T. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polskolitewskich. Warszawa: Res Publica Multiethnica, 2000. 84 p.

Drozd A. Piśmiennictwo Tatarów polskolitewskich (XVI–XX w.). Zays problematyki // Drozd A., Dziekan M., Majda T. Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polskolitewskich. Warszawa: Res Publica Multiethnica, 2000. S. 12–38.

Drozd A. Wotywy chrześcijańskie na literature, Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej // *Pamiętnik literacki. Rocznik. LXXXVIII. Zeszyt 3.* Wrocław, 1997. S. 3–34.

Rozemond K. Kurbsky's Translation of the Works of St. John of Damascus // *St. Patr.* 1966. Vol. 9. Pp. 588–593.

Suter P. *Alfurkan Tatarski – Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir.* Köln, Weimar, Wien: Böhlau-Verlag GmbH, 2004. xx, 555 p.

Szynkiewicz J. Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie // *Rocznik Tatarski II.* S. 138–143.

Temčinas S. Какой польский печатный Коран перевел в московском Посольском приказе С. Ф. Чижинский в 1683 году: К рецепции произведений Иоанникия Галатовского // *Tatarskie dziedzictwo kulturowe. Historia. Literatura. Sztuka.* Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2018. С. 67–76.

Waugh D. C. Ioannikii Galiatovs'kyi's Polemics against Islam and Their Muscovite Translations // *Eucharisterion: Essays presented to Omeljan Pritsak on His Sixtieth Birthday by His Colleagues and Students. Part 2.* Cambridge, MA 1980 (Harvard Ukrainian Studies, Vol. 3/4, 1979–1980). Pp. 908–919.

Weiher E. Zur sprachlichen Rezeption der griechischen philosophischen Terminologie im Kirchenslavischen // *Anzeiger für slavische Philologie.* Graz, 1972. Bd. 6. S. 138–159.

Archive sources

The Russian State Archive of Ancient Acts (RGADA). F. 89 (“Relations with Turkey”). List 1, Iss. 2, Pp. 224–227.

The Russian State Archive of Ancient Acts (RGADA). F. 181 (Manuscripts Department of the Moscow State Archive of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation). List 15, 1325.

The Russian State Archive of Ancient Acts (RGADA). F. 181. List. 1 (part 1), 148/217. P. 3.

References

Alkoran o Magomete ili Zakon tureckij: Prevedenyj s francuzskogo yazyka na rossijskij [The Qur'an Translated from French into Russian] (1716). Saint Petersburg. 350 p.

Antonovich A. K. (1968). *Belorusskie teksty, pisannye arabskim pis'mom, i ih grafiko-orfograficheskaya sistema* [The Arabographic Belorussian Texts: Graphics and Orthography]. Vilnius. Vilnius State University named after V. Kapuskas. 418 p.

Belobrova O. A. (1992). Gadzalovskij (Gadzyalovskij) Stahij. *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnej Rusi.* Iss. 3: 17th Century. Part 1. Saint Petersburg. 410 p.

Bogoslovskij M. M. (1926). *Russkoe obshchestvo i nauka pri Petre Velikom* [The Russian Society and Science During Peter the Great's Epoch]. Leningrad. 28 p.

Bulanin D. M. Nikolaev S. I. (2004). Chizhinskij Stepan Fedorovich. *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnej Rusi*. Iss. 3: 17th Century. Part 4. Saint Petersburg. Pp. 229–232.

Gavrilov Yu. A., Shevchenko A. G. (2012). Koran v Rossii: perevody i perevodchiki [Translations and Translators of the Qur'an in Russia]. *Vestnik Instituta sociologii*. 2012. No. 5. Pp. 81–96.

Gosudarstvennyj arhiv Rossii XVI stoletija: opyt rekonstrukcii [The Russian State Archive of the 16th Century: An Attempt of Reconstruction] (1978). Moscow: II SSSR. Part 1–3. 631 p.

Gusterin P. V. (2011). Pervyj perevodchik i pervoe izdanie Korana na russkom yazyke [The First Russian Qur'an Translator and Translation]. *Islamovedenie*. 2011. No. 1. Pp. 84–92.

Demidchik V. P. (1987). Pamyatniki beloruskoj literatury, pisannoj arabskim pis'mom, i legenda o nochnom voznesenii Muhammada [The Arabographic Belorussian Literary Monuments and the Legend on the Muhammad's Night Journey]. *Problemy arabskoj kul'tury. Pamyati akademika I. Yu. Krachkovskogo*. Moscow: Nauka. Pp. 238–253.

Empress Catherine II. (1830). Gramota na prava i vygody gorodam Rossijskoj imperii [The Instruments on the Rights and Benefits of the Cities of the Russian Empire] *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii s 1649 goda*. Saint Petersburg: Tipografija II otdelenija Sobstvennoj Ego Imperatorskogo Velichestva kancelyarii. Vol. 22. Pp. 358–384.

Zajcev I. V. (2016). Iz istorii perevoda Korana na russkij yazyk v XVI–XVII vv.: pervyj perevod sury «Ochishchenie very» (1572) [History of the Translations of the Qur'an into Russian Before Peter the Great: The First Translation of Sūrat al-Ikhlās (sūrat al-tawhīd) (1572)]. *Islam v sovremennom mire*. 2016. Vol. 12 (2). Pp. 81–92.

Kantemir D. (1722). *Kniga Sistima, ili O sostoyanii muhammedanskija religii* [The System Book or on the State of Muhammad's Religion]. Saint Petersburg. 379 p.

Kashtalyova K. S. (1930). «Podrazhaniya Koranu» Pushkina i ih pervoishtochnik [On the Primary Source of A. S. Pushkin's "Imitations of the Qur'an"]. *Zapiski Kollegii vostokovedov pri Aziatskom muzee Akademii nauk SSSR*. Leningrad. Vol. 5. Pp. 243–270.

Kniga Al'-Koran aravlyanina Magometa, kotoryj v shestom stoletii vydal onuyu za nisposlannuyu k nemu s nebes, sebya zhe poslednim i velichajshim iz prorokov Bozhiih: Perevod s aravskogo na francuzskij yazyk Andrey a dyu-Ryuera-da-la-Gard-Malezera <...> Pechatana v Amsterdame i Lejpcige v 1770 godu, po-rossijski zhe perelozhena, Moskovskogo namestnichestva, Klinskoj okrugi, v sel'ce Mihaleve [The Russian Translation of the French Qur'an Translation *Coran. L'alcoran de Mohamet* Made by André de Ryer and Printed in 1770 in Amsterdam and Leipzig] (1790). Saint Petersburg. In 2 vols. 224+372 p.

Al Koran Magomedov, perevedennyj s arabskogo yazyka na anglijskij: v 2 ch. Ch. 1. S priobshcheniem k kazhdoj glave na vse temnye mesta iz'yasnitel'nyh i istoricheskikh primechanij, vybrannyh iz samyh dostovernejshih istorikov i arab-skih tolkovatelej Al Korana Georgiem Sejlem, i s prisovokupleniem obstoyatel'no-go i podrobnogo opisaniya zhizni Izheproroka Magomeda, sochinennogo slavnym doktorom Prido [The Russian Translation of the English Qur'an Translation Koran, Commonly Called The Alcoran of Mohammed, Made by George Sale, 1734. Part 1, with Commentaries] (1792). Saint Petersburg. In 3 vols. 120+194+164 p.

Al-Koran Magomedov, perevedennyj s arabskogo yazyka na anglijskij [The Russian Translation of the English Qur'an Translation] (1792). In 2 vols. Saint Petersburg. 293+192 p.

Kolmakov A. V. In: Gennadi G. N. (1880). *Spravochnyj slovar' o russkikh pisatelyah i uchenyh, umershih v XVIII i XIX stoletiyah, i Spisok russkikh knig s 1725 po 1825 g.* In 3 vols. Vol. 2. Berlin: Rosenthal&Co. Pp. 150–151.

Kolmakov A. V. (1903). In: Polovcev A. A. (Ed.) *Russkij biograficheskij slovar'*. Vol. 9. Saint Petersburg. P. 72.

Morozov D. A. (Ed.) (1996). *The Short Catalogue of Arabic Manuscripts and Documents of the Russian State Archive of Ancient Acts (RGADA)*. Moscow: Drevlehranilishche. 109 p.

Krachkovskij I. Yu. (1958). Oчерki po istorii russkoj arabistiki [Outlines on History of the Russian Arabistic Studies]. *Izbrannye sochineniya*. In 6 vols. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 1955–1960. Vol. 5. Pp. 9–192.

Krachkovskij I. Yu. (1955). Rukopis' Korana v Pskove [The Pskov Qur'anic Manuscript]. *Izbrannye sochineniya*. In 6 vols. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 1955–1960. Vol. 1. Pp. 162–165.

Krachkovskij I. Yu. (1955). Russkij perevod Korana v rukopisi XVIII v. [The Russian Qur'an Translation in a Manuscript of the 18th Century]. *Izbrannye sochineniya*. In 6 vols. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 1955–1960. Vol. 1. Pp. 175–181.

Kulinich E. (2007). Perevod Korana v srede litovskih tatar: istoriya i perspektivy izucheniya [The Lithuanian Tatar Qur'an Translations: History and Perspectives of Study]. *Chetvertye Torchinovskie chteniya*. Saint Petersburg. Pp. 137–145.

Kurbckij A. (2001). Tret'e poslanie knyazyu Konstantinu Ostrozshskomu [The Third Message to the Prince Konstantin Ostrozshskij]. *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*. Vol. 11: XVI vek. Saint Petersburg: Nauka.

Lukichev M. P. (1997). Novye arhivnye dokumenty o zhizni i tvorchestve perevodchika XVII v. S. F. Chizhinskogo [New Archive Documents on Life and Work of the Russian Translator of the 17th Century S. F. Chizhinskij]. *Issledovaniya po istochnikovedeniyu istorii Rossii (do 1917 g.): sbornik statej*. Moscow: IRI RAN. Pp. 42–49.

Mazaev M. N. (1892). Verevkin (Mihail Ivanovich). *Enciklopedicheskij slovar' Brokgauza i Efrona* [The Brockhaus and Efron Encyclopaedic Dictionary]. Vol. 6. Saint Petersburg. P. 20.

Mihajlov M. L. (1979). *Perevody i podrazhaniya* [Translations and Imitations]. In: Mihajlov M. L. *Izbrannoe*. Moscow: Hudozhestvennaya literatura. Pp. 80–232.

Mukhetdinov D. V. (2021). *Istoriya tradicii perevoda Korana na ispanskij yazyk v XV–XX vv. v kontekste processa stanovleniya multireligioznoj ispan-skoy 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]. *Islam v sovremennom mire*. 2021. Vol. 17 (1). Pp. 27–58.

Mukhetdinov D. V. (2020). *Transformaciya paradigmy perevoda Korana na latinskij yazyk: mezhdru polemikoj i naukoj* [The Latin Translation of the Qur'an Between Controversy and Research]. *Islam v sovremennom mire*. 2020. Vol. 16 (4). Pp. 27–50.

Mukhetdinov D. V. (2021). *Istoricheskiy analiz razvitiya tradicii perevoda Korana na francuzskij yazyk: v poiske sinteza estetiki i nauki* [French Translations of the Qur'an Between Aesthetics and Scholarly Accuracy]. *Islam v sovremennom mire*. 2021. Vol. 17 (2). Pp. 91–118.

Muhlinskij A. O. (1857). *Issledovanie o proiskhozhdenii i sostoyanii litovskih tatar* [Inquiry on Origin and Current State of Lithuanian Tatars]. Saint Petersburg: Tipografiya E. Vejmara. 70 p.

Pekarskij P. (1862). *Nauka i literatura v Rossii pri Petre Velikom: v 2 t. T. 2. Opisanie slavyano-russkih knig i tipografij 1698–1725 gg.* [Science and Literature in Russia During Peter the Great's Epoch. In 2 vols. Vol. 2. Description of Slavic-Russian Printing Houses. 1698–1725]. Saint Petersburg, 694+XXV p.

Rezvan E. A. (2001). *Koran i ego mir* [The Qur'an and Its World]. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. 608 p.

Rodyukov M. V. (1986). *Novye istochniki o pervom russkom doktore mediciny P. V. Postnikove* [New Sources on the First Russian Doctor P. V. Postnikov]. *Arheograficheskij ezhegodnik za 1985 god*. Moscow: Nauka. Pp. 209–212.

Safiullin Ya. G. (1998). *Ob istochnikah «Podrazhanij Koranu» Pushkina* [On Sources of A. S. Pushkin's "Imitations of the Qur'an"]. *A. S. Pushkin i vzaimodejstvie nacional'nyh literatur i yazykov. Abstracts of the conference*. Kazan. Pp. 65–66.

The Integrated Catalogue of Russian Civil Printed Book of the 18th Century. 1725–1800. In 5 vols. Moscow. Vol. 1. 1962. 436 p.

Stankevich Ya. (1933). *Belaruskaya musul'mane i belaruskaya litaratura arab-skim pis'mom* [The Muslims of Belarus and the Arabographic Belorussian Literature]. Wilno. 33 p.

Suter P. (2009). *Al'furkan tatarski: Karan-tefsir tatarau Vyalikaga knyastva Litouskaga* [The Tatar Al-Furqan. The Tatar Tafsir from the Grand Duchy of Lithuania]. Minsk. 530 p.

Suter P. (1994). *Litovsko-tatarskie tefsiry kak ob'ekt interferencial'nogo issledovaniya* [Lithuanian-Tatar Tafsirs as Object of Interferencial Analysis]. *Kipčiakų tiurkų Orientas Lietuvoje: istorija ir tyrimų perspektyva*. Vilnius: Danielius. Pp. 145–152.

Suter P. (1995). Sushchestvuet li belorusskij perevod Korana (tefsir)? [Does The Belorussian Qur'an Translation Exist?]. *Islamskaya kul'tura tata-
rau-musul'man Belarusi Litvy i Pol'shchy i yae uzaemadzeyanne z belaruskaj i
inshymi kul'turami. Drugaya mizhnarodnaya navukova-praktychnaya kanferen-
cyua*. Minsk. Iss 4 (1). Pp. 50–56.

Tupikov N. (1895). *Mihail Ivanovich Veryovkin: Istoriko-literaturnij ocherk*
[M. I. Veryovkin: A Biographical Outline]. Saint Petersburg. 31 p.

Halyaev N. V. (1898). Postnikov (Petr Vasil'evich). *Enciklopedicheskij slovar'
Brokgauza i Efrona* [The Brockhaus and Efron Encyclopaedic Dictionary]. Vol.
XXIVa. Saint Petersburg. P. 710.

Cvetaev D. V. (1896). *Mediki v Moskovskoy Rossii i pervij russkij doktor:
Istoriko-biograficheskij ocherk* [Doctors in Moscow Russia and the First of Them:
A Biographical Outline]. Warsaw. 64 p.

Shmurlo E. (1894). *P. V. Postnikov: Neskol'ko dannyh dlya ego biografii* [Some
Data for P. V. Postnikov's Biography]. Yuryev. 167 p.

Yakubovich M. (2018). Perevody Korana na ukrainskij yazyk: kratkaya
istoriya [A Short History of Ukrainian Qur'an Translations]. *Rocznik Tatarow
Polskich*. Seria 2. Vol. V (XIX). Pp. 45–60.

Drozd A., Dziekan M., Majda T. (2000). *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów pol-
sko-litewskich*. Warszawa: Res Publica Multiethnica. 84 p.

Drozd A. (2000). Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI–XX w.).
Zarys problematyki. In: Drozd A., Dziekan M., Majda T. *Piśmiennictwo i muhiry
Tatarów polsko-litewskich*. Warszawa: Res Publica Multiethnica. Pp. 12–38.

Drozd A. (1997). Wotywy chrześcijańskie na literature, Tatarów w dawnej
Rzeczypospolitej. *Pamiętnik literacki*. Rocznik. LXXXVIII. Zeszyt 3. Wrocław. Pp. 3–34.

Rozemond K. (1966). Kurbsky's Translation of the Works of St. John of
Damascus. *StPatr*. 1966. Vol. 9. Pp. 588–593.

Suter P. (2004). *Alfurkan Tatarski — Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*.
Köln, Weimar, Wien: Böhlau-Verlag GmbH. xx, 555 p.

Szynkiewicz J. (1935). Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pocho-
dzenie. *Rocznik Tatarski II*. Pp. 138–143.

Temčinas S. (2018). Kakoj pol'skij pechatnyj Koran perevel v moskovskom
Posol'skom prikaze S. F. Chizhinskij v 1683 godu: K recepcii proizvedenij Ioan-
nikiya Galyatovskogo [On Reception of I. Galyatovski's Work. Which Polish
Printed Qur'an Did S. F. Chizhinskiy Translate in 1683 in Moscow Posol'ski
Prikaz]. *Tatarskie dziedzictwo kulturowe. Historia. Literatura. Sztuka*. Toruń:
Wydawnictwo Adam Marszałek. Pp. 67–76.

Waugh D. C. (1980). Ioannikii Galiatovs'kyi's Polemics against Islam and
Their Muscovite Translations. *Eucharisterion: Essays presented to Omeljan
Pritsak on His Sixtieth Birthday by His Colleagues and Students*. Part 2. Cam-
bridge (Harvard Ukrainian Studies, Vol. 3/4, 1979–1980). Pp. 908–919.

Weiher E. (1972). Zur sprachlichen Rezeption der griechischen philoso-
phischen Terminologie im Kirchenslavischen. *Anzeiger für slavische Philologie*.
1972. Bd. 6. S. 138–159.

THE SLAVIC QUR'AN TRANSLATION OF THE 16TH–18TH CENTURIES: POLAND AND RUSSIA

Abstract. This paper aims to continue and develop the research cycle on history of Qur'an translations in Europe. The paper deals with rethinking of possible background of Russian Qur'an translations, commonly traced back up to the first half of the 19th century. Ca. 1800 the tradition of Qur'an translating in Russia was already rich and varied in its scientific, literary and religious contexts. However, its origin could be found in the earlier similar tradition of Lithuanian Tatars, which was developed at least from the 16th century in intellectual space of the three states, namely Grand Duchy of Lithuania, Rzeczpospolita and Tsardom of Russia. This Muslim ethnocultural group shaped their own Qur'an translation school in the West Russian (Ruthenian, Old Belorussian) language closely related to modern Russian.

Keywords: the Qur'an, Russian Qur'an translations, Lithuanian Tatars' literary heritage, Petr Postnikov, Mihail Veryovkin, East European intellectual space.

Damir V. MUKHETDINOV,

D. Sci. (Theol.), rector,

Moscow Islamic Institute

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

professor, head of Centre of Islamic Studies,

Saint Petersburg State University

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

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ







24.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-85-106

И. Р. Насыров

Институт философии РАН, г. Москва

ГАСАН АЛКАДАРИ — МЫСЛИТЕЛЬ ДАГЕСТАНА

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. Статья посвящена философским аспектам творчества Гасана Алкадари (1834–1910), одного из видных представителей интеллектуальной элиты народов дореволюционного Дагестана. Современные исследователи пишут о нем как о мусульманском просветителе и историке. Пытаясь пересмотреть традиционное понимание его научной и общественной деятельности, автор статьи обращается к творческому наследию Гасана Алкадари как мыслителя. Показано, что в ряде своих работ он размышлял о социальных, философских и этических проблемах, которые он считал актуальными для мусульманской общины. Рассмотрены его социально-философские и этические воззрения. Указаны перспективные направления дальнейших исследований его творческого наследия.

Ключевые слова: Гасан Алкадари, Россия, Запад, мусульманский мир, философия, этика.

Для цитирования: *Насыров И. Р.* Гасан Алкадари — мыслитель Дагестана // Ислам в современном мире. 2021; 3: 85–106;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-85-106

Статья поступила в редакцию: 23.06.2021

Статья принята к публикации: 10.08.2021

В последние десятилетия растет интерес к творчеству мусульманских ученых дореволюционной России, долго пребывавших в забвении. Общество постепенно уходит от идеологических штампов и клише в отношении религиозно-просветительской деятельности видных представителей исламской общины бывшей Российской империи. Современные исследователи выявляют все новые аспекты их творческого наследия. До последнего времени имя лезгинского ученого и общественного деятеля Гасана Алкадари (полное имя Хасан-эфенди ибн 'Абдаллах ибн Курбан-'Али ал-Алкадари ад-Дагистани) (1834–1910) прежде всего было связано с просвещением в родном краю и обновлением исторической науки мусульман дореволюционного Дагестана. Отдавая должное обширным знаниям и духовному и нравственному авторитету этого видного дагестанского религиозного ученого, современные специалисты концентрируют внимание на его деятельности как просветителя и историка. Мы же полагаем, что Гасан Алкадари до сих пор недооценен в качестве мыслителя, внесшего вклад в рассмотрение философской и этической проблематики. Подготовка настоящей статьи была продиктована необходимостью выявить место Гасана Алкадари в культурной традиции и истории общественной мысли мусульман в поздней Российской империи.

Гасан Алкадари родился в селении Балахани (сегодня относится к Унцукульскому району Республики Дагестан) в 1834 году. Его отец, мусульманский религиозный ученый и педагог *ал-хаджжи* Абдаллах-эфенди, уроженец села Алкадар (ныне расположено в Сулейман-Стальском районе Дагестана), переселился в Балахани вслед за своим тестем и учителем, Магомедом Ярагским (1771–1838), крупнейшим религиозным ученым и шейхом суфийского братства-тариката накшбандийа. Известно, что у последнего учились имамы Дагестана Гази-Мухаммад и Шамиль, военные и духовные руководители национально-освободительного движения на Северном Кавказе в XIX в. Отец Гасана, *ал-хаджжи* Абдаллах-эфенди, открывший мусульманские учебное заведение (медресе) в Алкадаре, куда он вернулся после смерти своего тестя и наставника Магомеда Ярагского, дал сыну хорошее по тому времени образование.

С ранних лет Гасана отличала тяга к знаниям об окружающем мире — географии, истории, астрономии и т. д. К пятнадцати годам он изучил не только традиционные дисциплины (кораническая экзегетика (*тафсир*), мусульманское предание (хадисоведение), право (*фикх*)) и арабскую филологию, но и арабо-мусульманскую философию, геометрию и астрономию. Помимо родного лезгинского языка, Гасан Алкадари великолепно владел арабским, персидским и тюркским (азербайджанским) языками, хорошо знал русский язык. Любознательный и одаренный от природы Гасан рос в окружении наиболее образованных

людей Дагестана XIX в., носителей лучших традиций национальной и арабо-мусульманской культур. На его духовное развитие серьезно повлиял Мирза-Али Ахтынский (1770/75–1859), видный лезгинский религиозный ученый и поэт, его духовный наставник в период обучения в медресе села Ахты. Свою благодарность учителю Гасан Алкадари выразил в следующем стихотворении:

О, брат, весь я помыслами в селе Ахты,
Со знаменитым шейхом [Мирзой-Али-эфенди],
Милость оказал мне обучением своим благодатным,
Наукам — астрономии, устройства земли и мира...

Я собрал книги по сим дисциплинам,
Дважды просмотрел труды по смежным отраслям,
Нашел, что старые сочинения полны ошибок,
Тогда как новые труды приводят в восхищение,
И более достойны внимания, в том нет сомнения...

Усваивай знание, просветись основами наук
Астрономии и естествознания, а также знай их разницу,
Ибо если последовательно и с усердием вникнешь в них,
То найдешь столь много нового и полезного
От правды мужей ученых...¹

В молодости Гасан хотел продолжить свое образование в Турции, чтобы по возвращении учительствовать в одном из дагестанских медресе. Возможно, что со временем он бы разделил судьбу многих своих товарищей по учебе и всю жизнь проработал простым преподавателем в сельском медресе. Вместе с тем важной составляющей религиозной жизни Дагестана того периода являлся исламский мистицизм (суфизм)². Потому не исключено, что Гасан Алкадари, будучи внуком Магомеда Ярагского, мог занять высокое положение в дагестанском ответвлении братства (тариката) накшбандийа, шейхом которого был его дед. Но судьба распорядилась иначе: Гасан Алкадари получил предложение от Юсуф-хана, правителя Кюринского округа, занять должность главы его канцелярии и стать домашним учителем его сыновей. Служба

¹ Гасан Алкадари. Диван ал-Мамнун / пер. с араб. И. Р. Насырова; вступ. ст. А. А. Гусейнова; предисл. А. К. Аликберова и И. Р. Насырова; отв. ред. А. К. Аликберов; Институт востоковедения РАН. М.: Наука — Вост. лит., 2020. С. 102 (стихотворение приводится в сокращении. — И. Н.).

² Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII вв.). М.: Вост. лит., 2003. С. 684–686.

в окружной канцелярии в качестве секретаря-делопроизводителя в течение нескольких лет помогла Гасану Алкадари построить карьеру чиновника в Южном Дагестане. Он добился серьезных успехов на государственной службе, последовательно пройдя путь от простого секретаря до наиба — чиновника, возглавлявшего административную единицу (наибство) округа в Дагестанской области Российской империи¹. В период с 1866 по 1877 г. он занимал должность наиба в Южном Табасаране (Южный Дагестан). Весной 1879 г. Гасан Алкадари был отправлен в ссылку в Тамбовскую губернию за недонесение властям о подготовке восстания 1877 г. в Дагестане.

После возвращения на родину из ссылки в 1883 г. он восстановил в селе Алкадар основанное его отцом медресе и занялся преподавательской деятельностью, которую продолжал почти до конца своей жизни. Будучи плодовитым автором, Гасан Алкадари также составил несколько сочинений и множество личных писем, посвященных рассмотрению различных вопросов исламского права (*фикх*), богословия (*калам*), философии и этики. Он подписывал свои трактаты, письма и поэмы псевдонимом «ал-Мамнун» («Облагодетельственный [Богом]»). Он внес вклад в изучение родного края, составив историческое произведение «Асари Дагистан» («Исторические сведения о Дагестане»). Три сочинения Гасана Алкадари изданы на арабском языке: *Ал-‘Урда ал-махдийа ли-р-равда ан-надийа ли-л-фадилан ад-Дагистанийайн. Сахиб ал-асл... ‘Абд ал-Латиф-афанди ал-Хузи... ва-л-мухаммас... Мирза Хасан-афанди ал-Алкадари* («Стремление в восхвалении изобильного сада. Труд двух достохвальных мужей Дагестана — ‘Абд ал-Латифа-эфенди ал-Хузи и Мирзы Хасана-эфенди ал-Алкадари») (Петровск, 1905 г.), *Джираб ал-Мамнун* («Хурджин ал-Мамнуна») (Темир-Хан-Шура, 1912 г.) и *Диван ал-Мамнун* («Сборник стихов ал-Мамнуна») (Темир-Хан-Шура, 1913 г.). Его историческое произведение — *Асари Дагестан* («Исторические сведения о Дагестане») — было издано на языке «тюрки», в данном случае на азербайджанском, в Баку в 1903 г. Русский перевод этого труда вышел в Махачкале в 1929 г. На русском языке также издано его сочинение *Диван ал-Мамнун* (Москва, 2020 г.). Письменное наследие Гасана Алкадари до сих пор не опубликовано полностью. Перед исследователями его творчества стоит задача провести большую работу по обнаружению других его сочинений и их изучению.

При оценке многогранного творчества Гасана Алкадари необходимо учитывать исторические условия, в которых протекала его деятельность

¹ Применительно к Северному Кавказу, термин *наиб* (араб. «заместитель») имеет два значения: 1. заместитель главы Северокавказского Имамата в Дагестане и Чечне, теократического исламского государства, которое последовательно возглавляли имамы Гази-Мухаммад (1829–1832), Гамзат-бек (1832–1834) и Шамиль (1834–1859), духовные и военные лидеры национально-освободительного движения на Северном Кавказе в XIX в.; 2. чиновник военно-народного управления, возглавлявший административную единицу (наибство) округа в Дагестанской области (дата образования — 1860) Российской империи.

как педагога и ученого. Это было время интеграции Северного Кавказа в состав Российской империи после завершения Кавказской войны (1817–1864) и перехода народов этого региона к современности. Народы Дагестана и Северного Кавказа приступили к освоению новых форм социальной жизни и общественного устройства, связанных с развитием науки, знаний и технологий¹. Все эти события получили осмысление в творчестве Гасана Алкадари, как и процессы, происходившие в обществе и культуре Дагестана и в мире в целом.

К сожалению, его философские и этические воззрения, изложенные в сочинениях *Джираб ал-Мамнун* и *Диван ал-Мамнун*, оказались вне поля зрения научных исследователей. Внимание специалистов, изучающих духовную и интеллектуальную традицию мусульманской общины России в конце XIX — начале XX века, как правило, сосредоточено на исследовании роли немногочисленных российских мусульманских деятелей в развитии джадидизма, разновидности общемульманского модернизма². Джадиды вдохновлялись идеями Джамал ад-дина ал-Афгани (1838/39–1897) и Мухаммада Абдо (1849–1905), стоявших у истоков исламского модернизма. Джадидизм, будучи общественно-политическим и интеллектуальным движением за обновление различных сторон жизни мусульман Внутренней России (образование, экономика, право, религия и политика), противостоял кадимизму, консервативному течению в российском исламе в конце XIX — начале XX века. Исследователи оправдывают свой повышенный интерес к джадидизму, подчеркивая его роль в национальном возрождении мусульманских общин в поздний период существования Российской империи в ходе складывания самостоятельных современных наций (татары, азербайджанцы, казахи, башкиры, узбеки и т. д.).

Ограниченность такого подхода заключается в том, что он приводит не только к забвению культуры подавляющего большинства населения мусульманских регионов России в указанный период (в то время как оно (население) сохраняет традиционные и более устойчивые представления для самоидентификации в качестве отдельной общности³), но и, как мы полагаем, к схематичному, упрощенному представлению о российских мусульманских реформаторах конца XIX — начала XX века как о богословах более и менее влиятельных.

Конечно, нельзя не признать, что Гасан Алкадари принадлежал к тем мусульманским религиозным ученым поздней Российской империи,

¹ Гусейнов А. А. Уроки Гасана Алкадари: размышления о книге «Диван ал-Мамнун» // *Гасан Алкадари. Диван ал-Мамнун*. С. 8.

² Frank, J. Allen. Islamic Shrine Catalogues and communal Geography in the Volga-Ural Region: 1788–1917 / *Journal of Islamic Studies*. Vol. 7. Issue 2. July 1996. P. 265.

³ Frank, J. Allen. Islamic Shrine Catalogues and communal Geography in the Volga-Ural Region: 1788–1917. P. 265.

которые были мало вовлечены в общественно-политические процессы. В таких своих сочинениях, как, например, *Диван ал-Мамнун* и *Джираб ал-Мамнун*, где дана широкая панорама духовной жизни и исторических событий Дагестана второй половины XI — начала XX века, он не ссылается на Джамал ад-дина ал-Афгани и Мухаммада Абдо, основоположников исламского модернизма. Но среди мусульманских религиозных деятелей Кавказа, Урало-Поволжья, Казахстана и Средней Азии, открыто не позиционировавших себя джадидами, несомненно, были влиятельные сторонники обновления жизни мусульманской общины, как, например, Зейнулла Расулев (1833–1917), видный исламский религиозный деятель и суфийский шейх Урало-Поволжья.

Это не означает, что Гасан Алкадари и вышеупомянутый Зейнулла Расулев относились ко второму эшелону сторонников исламского модернизма. Напротив, влияние обоих мусульманских ученых было гораздо глубже и обширнее, чем это могло казаться. Настоящая их заслуга состоит в создании условий для восприятия массовым сознанием мусульман идей исламских реформаторов в частности и принятия достижений современной цивилизации в целом. Они оба пользовались большим авторитетом среди единоверцев благодаря тому, что обучали в своих медресе огромное количество студентов и были лично знакомы с видными представителями мусульманской общины, которым оказывали поддержку. Гасан Алкадари вел оживленную переписку с мусульманскими религиозными учеными и общественными деятелями не только Дагестана, как, например, Нажмудин Гоцинский¹, но и Астрахани и Центральной России. Зейнулла Расулев защищал своим авторитетом крымскотатарского общественного деятеля Исмаила Гаспринского (1851–1914), основоположника джадидизма, издателя и просветителя, от нападков кадимистов, оказывал поддержку российскому мусульманскому историку Мураду Рамзи (1854–1934)², а также содействовал инициативам джадидов Поволжья, Урала и Казахстана, в частности выдающегося татарского религиозного ученого Галимджана Баруди (1857–1921)³. Наконец, многие выпускники медресе, где трудились Зейнулла Расулев и Гасан Алкадари, приняли самое активное участие в процессах модернизации советского образца в период Гражданской войны в России (1917–1921) и в первые десятилетия

¹ Нажмудин Гоцинский (1859–1925) — видный политический деятель и духовный лидер мусульман Дагестана и Северного Кавказа. В 1917 г. был избран муфтием и имамом горцев Северного Кавказа. Являлся одним из руководителей борьбы против советской власти в Дагестане в 1917–1921 гг.

² *Algar, Hamid. Shaykh Zaynullah Rasylev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Ural Region / Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change.* Ed. by Jo-Ann Gross. Durham and London: Duke University Press, 1992. Pp. 125–126.

³ *Каишаф ад-дин.* Олуг дайа' / Шейх Зейнулла-ишан хазратнын тарджима хале. Оренбург: Типография газеты «Вакт», 1917. С. 43.

существования СССР в различных областях (политика, образование, экономика, культура и т. д.).

В свете вышеизложенного приходится констатировать, что Гасан Алкадари вошел в историю и культуру Дагестана как просветитель и историк и остался мало известен как философ. Нужно признать, что общеизвестная сторона деятельности этого выдающегося представителя дагестанской интеллектуальной элиты конца XIX — начала XX в. как просветителя и педагога долгое время заслоняла область его творчества как мыслителя, поднявшегося до уровня философского осмысления проблем культурного и социального развития родного Дагестана, мусульманского Востока и Запада. Хотя исторические исследования и литературное наследие Гасана Алкадари очень рано стали предметом внимания ученых, однако все еще остаются малоизученными темы, связанные с философским и научным аспектами его творчества, мыслителя со своими философскими воззрениями на общество и культуру.

Причиной тому ряд обстоятельств. Во-первых, засилье советской идеологии в СССР выработало у отечественных научных специалистов привычку рассматривать философское наследие исламского Востока с точки зрения изучения формирования и развития атеистической, антирелигиозной и рационалистической мысли в интеллектуальных традициях мусульманских народов. Понятно, что следствием такого подхода к деятельности религиозных мыслителей исламского мира стало доминирование фрагментарности в способах рассмотрения их творчества. Во-вторых, арабоязычные произведения подавляющего большинства мусульманских религиозных ученых, в том числе и Гасана Алкадари, с изложением их правовых, теологических, этических и философских воззрений длительное время оставались недоступными представителям гуманитарных наук.

Для полноценного анализа мировоззрения Гасана Алкадари необходимо обратиться к двум его работам, составленным на арабском языке и изданным уже после его смерти, — *Джираб ал-Мамнун* (1912) и *Диван ал-Мамнун* (1913) (последняя переведена и опубликована на русском языке в 2020 г.). Эти сочинения дают возможность полнее увидеть масштаб его вклада в дореволюционную общественную мысль Дагестана и России. Это труды зрелого периода его творчества, когда он пользовался авторитетом у простого народа и образованных религиозных и общественных деятелей Северного Кавказа, а также других частей Российской империи. В этих произведениях Гасан Алкадари предстает и как мыслитель, исследующий различные философские и этические проблемы, и как видный представитель ашаритской школы исламской рациональной теологии и шафиитского правового толка (*мазхаба*), предлагающий свои решения по богословским и правовым вопросам.

Эти сочинения составлены Гасаном Алкадари в эпоху открытого кризиса на Северном Кавказе. Молодость и начало его карьеры на государственной службе пришлось на последние годы Кавказской войны, итогом которой стало присоединение Дагестана и Чечни к России. Ему довелось быть свидетелем такого важнейшего события, как пленение имама Шамиля в Гунибе в 1859 г. На его глазах Дагестан превратился во внутреннюю область Российской империи. После завершения войны с ее тяжелыми для Северного Кавказа последствиями (сокращение населения в результате боевых действий и эмиграции (переселение кавказских мусульман в Турцию (мухаджирство), утрата прежней северокавказской элитой власти, смена традиционных форм уклада общественной и бытовой жизни) началась экспансия в этот регион российского капитализма. Как раз тогда мусульманские народы Северного Кавказа, Поволжья, Среднего и Южного Урала, Казахстана и Средней Азии оказались втянутыми в бурные процессы модернизации России, ее перехода в современность, сопровождавшегося внедрением во все области жизни научных и технических достижений западных стран.

Идейная жизнь жителей Северного Кавказа и других регионов дореволюционной России, в которых проживали мусульманские народы, служила «местом встречи» традиционного ислама, фактически сплавленного с национальными культурами этих народов, одновременно с западными и русскими идеологическими, политическими и философскими течениями и с идеологией мусульманского обновленчества (джадидизм). Как было выше сказано, сторонники джадидизма руководствовались идеями исламских реформаторов Джамал ад-дина ал-Афгани и Мухаммада Абдо о необходимости привести мусульманскую религию в соответствие с требованиями современной эпохи, бороться с культурной и социально-экономической отсталостью единоверцев и обновлять все области их общественной жизни.

Согласно исследованиям отечественных специалистов, в начале XX в. в Дагестане появились три течения исламского модернизма. Сторонники первого течения, оставаясь строгими последователями шафитского богословско-правового толка в суннитском исламе, ратовали за необходимость реформ в области мусульманского образования. Что же касается представителей второго направления, то они, поддерживая реформу образования в мусульманских общинах, полагали, что следует расширить границы решения ряда богословско-правовых вопросов в рамках шафиизма. Сторонники третьего направления, также настаивая на необходимости проведения реформ мусульманского образования, критиковали все четыре суннитских богословско-правовых толка и считали, что следует с опорой на Коран и Сунну (мусульманское предание) выносить решения по вопросам мусульманского права вне рамок этих четырех толков. Исламское реформаторство в Дагестане

отличало то, что местные религиозные ученые ориентировались на мусульманских модернистов Египта и в целом были аполитичны. Желание дагестанских сторонников исламского реформаторства использовать достижения Запада во благо единоверцев объяснялось ими не как стремление механически заимствовать чужие готовые социальные институты и научно-технические новшества, а как возвращение мусульманам их же научного наследия, заимствованного европейцами в эпоху Крестовых походов в XI–XIII вв.¹

В сочинениях *Джираб ал-Мамнун* и *Диван ал-Мамнун* Гасана Алкадари можно обнаружить отражение синтеза идей сторонников выше-названных течений дагестанского исламского реформаторства. Автор этих трудов был убежден, что для избавления своих единоверцев от отсталости следует широко развивать просвещение и науку по западным образцам. Знание не только помогает духовному росту конкретной личности, но и служит залогом силы и процветания народов и государств. Гасан Алкадари буквально поёт гимн современному знанию, благодаря которому Запад достиг небывалого прогресса.

В других краях сотворены невидные доселе вещи,
Создание которых [, увы,] не наших дело рук.
Удивительные вооруженные силы, сухопутные и морские,
Что заставят забыть человека «Двурогого» с [его] стеной².

<...>

Заводы из колонн стеклянных искрятся, огромные здания, они,
Сияют ночами, словно солнце, пылают огнем, не обжигая³.
Страны, от которых надеются пользу получить, но не вред и с ними
Не торговлей меновой⁴ заняться, все больше увеличиваются в числе —
Франция, Англия, Пруссия, Россия, Австрия, Италия, Голландия,
Япония со своими устремлениями поднялась, более того,
К ним присоединилась, словно свет Бета в созвездии Медведицы.
Говорят, что новый мир — Америка, схожа с ними, даже больше их.

<...>

Их купцы со всяким народом на его же языке
Общаются на всех собраниях, [на рынках].

¹ Шихалиев Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) / Государство. Религия. Церковь. 2017. № 3(35). С. 134–169.

² «Двурогий» (Зу-л-карнайн) — прозвище коранического персонажа (Коран: 18: 82–102). Одни комментаторы Корана считают, что он — Александр Македонский, для других он — некий царь древнего Йемена и т. д. См. Пиотровский М. Б. Зу-л-карнайн // ИЭС. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 78–79.

³ Речь идет об освещении с помощью электричества.

⁴ То есть не торговлей посредством примитивного обмена продуктами.

Их искусственные средства передвижения
Скользят по воде, паром в движение
Приводимые, что создается [мотора] железом,
Быстро направляют их по суше, животных
Не впрягают, есть [механическая] в них сила.
Вести как молния [по телеграфу] доходят в один миг
До страны самых крайних ее пределов, к адресатам,
По телеграмме кого-то, как громом пораженного,
Вмиг накажут, поступят с ним согласно предписанию¹.
Извлекают из пластов земли руду железную, минералы,
Что сотворил Творец и разместил там [со дня творения],
Лалы и кораллы с глубин морей и прочее, вверенные им [Богом].
Некоторые из [европейцев] поднимаются в небо
И на подъемных средствах² там перемещаются куда пожелают.
Благодаря хитроумию достались им мощь и силы
Беспредельные, безграничные, их не перечесть...³

На возможный вопрос читателя: «Как западным народам удалось добиться столь небывалых успехов в области науки, промышленности и технологий?» — он дает следующий ответ.

О, дорогой брат, что же тебе даст знать, благодаря чему
Они достигли таких небывалых высот и достижений?
С помощью науки. Затем наука. Затем наука
И деньги. Затем деньги. Затем вложение денег.
Основа этих двух [науки и денег], несомненно, едина —
Изучение каждого нового изобретения, все они
Вместе проявляют заботу об этом с самого начала века.
Стараются детей своих направить на разума обретения путь,
Воспитывают их, все силы человеческие выжимая,
И не жалеют в расходах на них (на обучение) золота.
Увеличивают плату заработную преподавателям и учителям,
Побуждая их усердствовать в наставлении [ищущих знание].
У их молодежи знаний переизбыток, они изобретательнее, чем отцы,
[205] Другие также приходят им на смену,
Соревнуйся, и обретая так величие и славу.
Там делами управляют искушенные, знающие,
Действующие со здравым умом, без волокиты.
Глава государства у них возносится [к высшей власти]

¹ Автор выражает положительное отношение к единообразию судебной практики, сводящей к минимуму произвол, допускаемый местными судьями.

² Речь идет о воздушных судах.

³ *Гасан Алкадари*. Диван ал-Мамнун. С. 288–290.

Со знанием того, чего требует положение дел¹,
Также и высшие чины их армий [растут по должности] —
Без письменного пера не вложится в ножны сабля...²

При этом Гасан Алкадари не ратовал за кардинальные реформы в области богословской мысли и религиозной ортопраксии и настаивал на укреплении моральных ценностей ислама. В данном случае не следует делать поспешных выводов о его идейной непоследовательности. Он призывал активно усваивать научные и технические достижения Запада в полном соответствии с максимой мусульманской культуры, выраженной в высказывании пророка Мухаммада: «Ищите знание даже в Китае»³.

Нет сомнений, что, с точки зрения Гасана Алкадари, Европа и исламский мир являются двумя частями одного целого, объединенными единой (авраамической) религиозной традицией и античным научным и философским наследием. Надо полагать, что он, как и вышеупомянутые российские реформаторы, рассматривал те регионы мусульманского мира, где в VIII–XIV вв. сформировалась его классическая культура, как часть Запада в широком смысле (Европа, Северная Африка и Передняя Азия). Опираясь на такое понимание природы взаимоотношений европейских стран и исламского Востока, Гасан Алкадари призывал активно усваивать научные и технические достижения Запада, внедрять в программу школ на Северном Кавказе такие дисциплины, как математика, естествознание, история, география и т. д.

Причины социально-экономической и культурной отсталости родного края он видел не в мусульманской религии, а в покорном следовании местным архаичным традициям, слабом приобщении к ценностям науки и достижениям цивилизации Запада и пренебрежении делом усвоения современного знания. С его точки зрения, для развития общества необходимо разумное сочетание религии и передового знания, как это было в период расцвета мусульманского Востока в XI — начале XIII в. Гасан Алкадари полагал, что нравственные ценности играют в жизни людей огромную роль. Для выведения общества из отсталого состояния следует осуществлять его оздоровление путем воспитания человека, его нравственного совершенствования, культивирования в нем таких высоких этических качеств, как самопожертвование, достоинство, мужество и т. д.

Призывая к усвоению передовых достижений России и западных стран, Гасан Алкадари одновременно предостерегал единоверцев от

¹ Автор выражает одобрительное отношение к народовластию.

² *Гасан Алкадари*. Диван ал-Мамнун. С. 289–290.

³ *Ал-Байхаки*. Шу'аб ал-иман. Т. 2. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1989. С. 253.

бездумного перенимания чужого опыта и образа жизни. Он полагал, что слепое копирование чужих культурных образцов может привести людей к пренебрежению предписаниями мусульманской морали и в итоге к неведению. Но он считал, что вредные привычки и дурные склонности пагубны не потому, что являются плохими склонностями представителей других культур и религий, а потому что такие повадки и манеры безнравственны сами по себе. Из этого можно заключить, что он был привержен универсализму и убежден в единстве человечества. На страницах *Дивана ал-Мамнуна* Гасан Алкадари открыто выступает против фанатизма и слепой приверженности к авторитетам и учениям и т. д.

О, горе, знание в наши дни исчезло, не видно книг,
 Что читают на уроках, люди знания умерли от потери сил.
 Из достойных мужей остались лишь в роскоши
 Живущие, жаждущие неги люди,
 И на основу¹ опирающиеся косные [книжники].

Люди стали безвольными рабами, слугами
 Обладателей богатств, нажитых насилием.
 О, мой дорогой, пусть [Всевышний Аллах]
 Облегчит ему пребывание в могиле²,
 Мой господин, я отказываюсь чужую руку лобызать,
 Лучше отрезать свою руку, чем чужие лобызать³.

Здесь обнаруживается влияние на Гасана Алкадари выдающегося исламского мыслителя, ашаритского богослова и правоведа Абу Хамида ал-Газали (1058–1111). Последний был разочарован претензиями представителей исламской теологии, права, арабо-мусульманского перипатетизма (*фалсафа*) и суфизма на обладание конечной истиной, что вело их к нетерпимости, доктринерству, профессиональной замкнутости, узости мышления и фанатизму. Ал-Газали отвергал любые претензии такого рода, всякий авторитаризм, даже рядящийся в тогу философа⁴.

Вне всякого сомнения, автор разделял мысль ал-Газали о том, что неразрешимые с позиций разума богословские и философские вопросы следует решать посредством их рассмотрения в этической плоскости.

¹ 'Асл (основа). Имеется в виду письменное наследие классической эпохи культуры мусульманского Востока. Автор выражает свое критическое отношение к эпигонству и начетничеству, к духовному застою в исламском обществе.

² Молитва автора стихотворения за дагестанского религиозного ученого, шейха ал-Варди ал-Бакри, отца судьи (*кади*) Зейн ад-дина, одного из друзей Гасана Алкадари.

³ *Гасан Алкадари*. *Диван ал-Мамнун*. С. 359.

⁴ *Ал-Джаноби М. М.* Теология и философия ал-Газали. М: ИД Марджани, 2010. С. 27–93.

Единственным надежным мерилom действий человека и суждения о нем является нравственное состояние души. Отсюда следует его вывод о том, что единство знания и действия является источником счастья человека в двух мирах. Руководствуясь этим нравственным принципом, Гасан Алкадари подвергал критике мусульманских религиозных ученых, жаждущих мирских благ и идущих в услужение к несправедным людям во власти. Он следовал ал-Газали, неуклонно проводившему линию по идейному размежеванию с «дурными учеными» — исламскими правоведом, использовавшими мусульманское право (*фикх*) как средство для приобретения дешевой популярности, мирских благ и обслуживания корыстных интересов властей преобладающих¹.

На страницах сочинений *Диван ал-Мамнун* и *Джираб ал-Мамнун* Гасан Алкадари демонстрирует неприятие религиозной нетерпимости и фанатизма. Это можно проиллюстрировать следующим примером. Он был сторонником ашаризма, пришедшего после X в. на смену мутазилизму в качестве ведущей школы мусульманской теологии. В то же время в отдельных местах вышеуказанных трактатов он фактически разделяет некоторые важнейшие положения этики мутазилизма — утверждение о свободе воли человека и тезис, что Аллах должен совершать по отношению к людям «самое пригодное» (*аслах*) для них. Гасан Алкадари, сторонник преодоления единоверцами отсталости посредством обновления различных сторон их жизни, выступал за социальный активизм, основывающийся на идее о свободе воли человека. Поэтому он считал возможным и допустимым совмещение ашаризма с ключевыми положениями мутазилитской этики о свободе воли человека и примате разума над верой.

[217] Вопрос двадцать пятый: Разъясняя качества Всевышнего Аллаха, [исламские теологи (мутакаллимы)] утверждают, что он — волящий (желающий) добра и зла, но что он не испытывает удовольствия от зла. Разве воля вызывает необходимость удовольствия и в чем разница между ними?

Ответ: В [сочинении] «Собрание собраний» (*Джам' ал-джавами'*) [Тадж ад-дина ас-Субки]² и комментарии на него [Джалал ад-дина ал-Махалли]³, [работе Са'д ад-дина ат-Тафтазани⁴ Шарх] *ал-'ака'ид* [*ан-насафийа*]⁵ и комментариях к ней и в других книгах по теологии (*калам*)

¹ Ал-Джанаби М. М. Теология и философия ал-Газали. С. 64–73.

² Тадж ад-дин ас-Субки (1327–1370) — видный мусульманский теолог-мутакаллим ашаритской школы и шафиитский правовед-факих.

³ Джалал ад-дин ал-Махалли (1389–1459) — крупнейший мусульманский теолог-мутакаллим, правовед-факих, Толкователь Корана, соавтор комментария (*тафсир*) к Корану под названием *Тафсир ал-Джалалайн*.

⁴ Са'д ад-дин ат-Тафтазани, (1322–1390) — крупнейший поздний мусульманский богослов-мутакаллим, знаток геометрии, логики, поэтики и грамматики арабского языка.

⁵ Данная работа Са'д ад-дина ат-Тафтазани является комментарием к сочинению Ал-'Акида *ан-насафийа* («Насафиев символ веры»), принадлежащему перу Наджм ад-дина ан-Насафи (1067–1142), исламского богослова-мутакаллима, правоведа-ханафита, хадисоведа и комментатора Корана.

говорится, что ашариты утверждают, что воля Всевышнего в действиях его рабов (людей) следует его знанию, его же знание следует тому, что он знает, а то, что он знает, — это то, что делает человек в соответствии со своим выбором в меру своей силы (*кудра*)¹, которую сотворил Всевышний Аллах в нем (в человеке). А потому человеку воздается по делам его — за добро добром (наградой от Бога. — *И. Н.*), а за зло — злом (божьем наказанием. — *И. Н.*). [И в этих книгах говорится, что они, ашариты], из-за отсутствия вменения [Аллахом], Всевышний Он, человеку совершения одного, (например, доброго поступка. — *И. Р.*), и отказа от другого, (например, злого поступка. — *И. Р.*), утверждают, что он, Всевышний, — волящий (желающий) добра и зла, но что он не испытывает довольства от зла. Например, один из праведных рабов Божьих (а таких примеров Всевышний Аллах приводит во множестве) благодаря интуитивному раскрытию узнает, что Зайд² завтра совершит некий поступок, и не препятствует ему в совершении этого его поступка, даже если это является чем-то, что вызывает у него отвращение, — в точности следуя смыслу слов Всевышнего Аллаха: «Чтобы испытать вас, кто из вас лучше в деле»³. [Также в вышеупомянутых книгах исламских теологов говорится о том], что мутазилиты утверждают, что воля Всевышнего Аллаха следует его повелению, а потому он желает от человека только того, что Он (Аллах. — *И. Н.*) повелевает ему совершить.

Если вдумчивый читатель внимательно рассмотрит оба (ашаритское и мутазилитское. — *И. Н.*) рассуждения, то тогда ему станет ясно, что разница между этими двумя (теологическими. — *И. Н.*) течениями является чисто словесной⁴.

Одновременно Гасан Алкадари при обсуждении вопроса о свободе воли человека и Божественном предопределении подчеркивает свою последовательную приверженность ашаризму, исторически складывавшемуся как «срединный путь» между исламским традиционализмом и мутазилизмом.

Я так скажу — тот, кто отрицает «присвоение» (*касб*)
Человеком [действий, сотворенных Богом]⁵,

¹ *Кудра* (араб.) — сила, мощь, могущество.

² Зайд (наряду с 'Амром) — имя, используемое в классической мусульманской мысли для выдвижения тезисов или формулировки примеров.

³ Коран, 11:9(7) (пер. И. Ю. Крачковского).

⁴ *Гасан Алкадари*. Джераб ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура: исламская типография Мухаммада-Мирзы Мавраева, 1912. С. 217.

⁵ Для решения проблемы моральной ответственности человека 'Абу ал-Хасаном ал-Аш'ари (873–935), основоположником ашаритской школы исламской рациональной теологии (*калам*) была разработана концепция «присвоения» (*касб*). Ал-Ашари считал, что человеческое действие фактически совершается Богом и лишь «присваивается» человеком. «Присвоение» (*касб*) является основанием для придания человеку статуса существа, обладающего свободой морального выбора, а потому подпадающего под суд Бога. См. статьи «ал-Аш'ари», «ал-аш'арийа», «ал-джабрийа»

Как и джабриты, проявляет высокомерие к человеку.
 [211] А кто считает его (человека) творцом действий,
 Тот, как мутазилиты, наделяет [человека волей
 Неограниченной и способностью творить свои поступки].
 А тот, кто выступает против этих двух учений,
 Вместе взятых, спасется от лжи и обмана,
 Ибо смысл слова «творение» (*халк*) —
 Свойство высокое (божественное),
 Требующее могущества (*кудра*) совершенного.
 [Также] недостойно приписывать человеку
 Бессилие и нехватку [способности творить поступки].
 Утверждение, что человек есть тварь дрожащая,
 Отвергают люди чувства [здорового смысла], даже старухи.
 Напротив, он (человек) — присваивающий (*касиб*).
 «Ей – то, что она приобрела»¹ — это стих-айат Корана,
 Не позволяется менять [смысл сего айата].
 В его (человека) присвоении для Аллаха —
 Желание предоставить выбор, а не принуждение.
 Нет у первого и второго (джабрита и мутазилита)
 Довода, третий (ал-Аш‘ари) подробно истолковал.
 [Решающее] слово — его слово, ибо оно срединное²,
 А две стороны³ полны чрезмерностей и крайностей.
 Пусть держится его слова тот, кто желает истины
 Придерживаться, а не просто упорствовать,
 Пусть он избегает исламу ущерба причинения,
 Вместо должного усердия делом порицаемым занимаясь⁴.

Тем самым автор этих стихотворных строк демонстрирует свою приверженность духу историко-культурной умеренности ислама, яркой иллюстрацией которой может служить высказывание пророка Мухаммада: «Лучшее из деяний — срединное»⁵.

Немало страниц своей книги *Диван ал-Мамнун* Гасан Алкадари посвятил истории антиколониальной борьбы народов Северного Кавказа против Российской империи. По его мнению, военное

и «ал-му‘тазила» в: Ислам: энциклопедический словарь /отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991.

¹ «Не возлагает Аллах на душу ничего, кроме возможного для нее. Ей — то, что она приобрела, и против нее — то, что она приобрела для себя» (Коран, 2: 286 (пер. И. Ю. Крачковского)).

² Хадис от Мутаррафа «Лучшее из деяний — срединное» (*хайр ал-‘умур авсату-ха*) приводит ал-Байхаки (см.: *ал-Байхаки*. Шу‘аб ал-иман. Т. 5. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмия, 1989. С. 261).

³ То есть позиции джабритов и мутазилитов.

⁴ Гасан Алкадари. *Диван ал-Мамнун*. С. 297–298.

⁵ Хадис от Мутаррафа «Лучшее из деяний — срединное» (*хайр аль-‘умур авсату-ха*) приводится в: *ал-Байхаки*. Шу‘аб ал-иман. Т. 5. С. 261.

превосходство России и ее гигантские экономические ресурсы стали главными причинами поражения северокавказских горцев. Однако он считал, что их борьба не была напрасной, что им удалось отстоять многие свои права и старинные вольности (личная свобода, местное самоуправление и т. д.). Административные и экономические мероприятия в Дагестанской области (прокладка дорог, открытие путей на общероссийский рынок и т. д.), осуществленные властями после завершения Кавказской войны, стимулировали развитие местного производства, что было критически важно для восстановления разрушенного многолетними военными действиями народного хозяйства этого региона.

Вы видите те края похожими на райские вечные сады,
Что украшены домами высокими и просторными.
Дороги их прямые, по плану построенные,
Следуют по ним люди быстро и в безопасности.
Для них везде созданы условия для торговли
И поиска благ Аллаха на земле, их зарабатывания.
А потому сейчас содействуйте им приобрести
Вид приятный, бедность среди них на достаток переменить¹.

<...>

Завершение сего дела — наше местопребывание, Дагестан,
Чудны дела его, достойны того, чтобы их упомянуть.
Жителям его Российское государство предоставило возможность
Полную в обретении всего того, что прежде воспрещалось², —
Строительство медресе в их селениях, обучение детей
Всему полезному, зарабатывать ремеслами на жизнь себе,
На увеличение благ количества на день грядущий³.

Как и большинство дагестанских ученых рассматриваемого периода, Гасан Алкадари не проявлял политического активизма. Кроме непосредственных причин такого поведения (контроль царской администрации над краем, где недавно велась полномасштабная война), была и другая объективная причина — более слабая политическая ангажированность дагестанской образованной элиты. Имела место асимметрия в социально-экономическом развитии различных регионов России, где проживали народы, традиционно исповедовавшие ислам.

¹ Гасан Алкадари. Диван ал-Мамнун. С. 372.

² В правление российской императрицы Екатерины II стала проводиться политика религиозной терпимости. Властями было разрешено запрещенное прежде строительство мечетей, при которых открывались мусульманские учебные заведения (медресе).

³ Гасан Алкадари. Диван ал-Мамнун. С. 292.

Например, то, что среди депутатов-мусульман в Государственной думе Российской империи было больше всего татар, говорило о возросшем экономическом влиянии татарского торгового капитала. На Северном же Кавказе в результате войн и восстаний в XIX в. в местных обществах сохранялись кризисные явления¹, экономика только восстанавливалась.

Гасан Алкадари постоянно анализировал глубокие социально-экономические и политические изменения на Северном Кавказе. Он дал объективные оценки результатам интеграции Дагестана в состав России. Гасан Алкадари положительно относился к тому, что его родной край, оказавшись в составе России, стал развиваться вместе с ней на путях усвоения достижений современной цивилизации. Оказавшись в ссылке в Тамбовской губернии, он, прекрасный знаток истории Кавказа и арабо-мусульманского Востока, сразу приступил к сбору интересного материала о новом месте. Он приводит в сочинении *Диван ал-Мамнун* весьма ценные сведения о жизни местных татарских общин и социальном, экономическом и культурном состоянии городов восточной части центрального региона Европейской России.

В начале 1297 г. произошла встреча сего несчастного (автора) с известным мусульманским ученым Средней России *ал-хаджжи* Фахр ад-дином-*эфенди*, сыном покойного муллы Муртазы, из села Большой (Нижний) Пишляй² Темниковского уезда Тамбовской губернии, во время его посещения Спасска при возвращении с паломничества-хаджжа. Он был пожилым человеком, достигшим возраста около семидесяти лет, много раз совершившим паломничество-хаджж и получившим разрешение на распространение [традиции] братства-тариката накшбандийа от проживавшего в Лучезарной Медине шейха [этого братства] Мухаммада Мазхара ал-Фаруки ал-Ахмади ан-Накшбанди, да возвысит Всевышний Аллах их степени в обоих мирах! Потом этот шейх [*ал-хаджжи* Фахр ад-дин-*эфенди*] часто посещал нас благодаря близости его села от Спасска, общался с нами и выказывал нам свою доброту и щедрость. У него было два сына, также учителя, проживавшие с ним в том селении, одного из которых звали Ибрахим-*эфенди*, а другого Мифтах ад-дин-*эфенди*. Они также [156] приезжали к нам и стали почти моими родственниками, разделяя со мной все дела и заботы там, да будет доволен ими Аллах!³

¹ Урушадзе, Амиран. Кавказ в конце XIX — начале XX в.: проблемы управления и организации на южной окраине Российской империи / Quaestio Rossica. 2015. № 2. С. 144–157.

² Нижний Пишляй (тат. *Түбән Пишли*) — татарское село в Атюрьевском районе Республики Мордовия. До советской административно-территориальной реформы деревня Нижние Пишляи (Большие Пишляи) относилась к Стрельниковской волости Темниковского уезда Тамбовской губернии.

³ Гасан Алкадари. Диван ал-Мамнун. С. 234.

<...>

Рядом со Спасском находится село мусульман, состоящее из двухсот домов, с тремя мечетями. Между религиозными учеными и влиятельными людьми этого селения и нами установились хорошие и дружеские отношения. Название села — Сыркыды (Сургодь)¹. Факихами-правоведами этого села были мулла Мирзаджан, сын муллы Абд ал-Фатиха, мулла Абу Бакр, сын муллы Хусн ад-дина, и мулла Абу Бакр, сын Мусы. Другое село, расположенное чуть подальше, называется Юна (يونا), в котором есть мусульманская община, имам которой — мулла Садр ад-дин, сын муллы Абд ар-Рахмана.

В этом селе есть ученый мулла 'Иззат Аллах, сын муллы 'Усмана. Также в мусульманском селении Тетюш (تاتش) — факих-правовед Ни'мат Аллах, сын муллы Ихсана, в селе Первые Юнки (ينكي الاول) — факих мулла Абу Бакр, сын Йахьи, также в селе Кичатувка (كچاتوفكه)² — факих, мулла Наср ад-дин, сын Мухаммад-Рахима, в селе Тара (تارا) — досточтимый мулла Джалал ад-дин, сын Мухаммада, также в селении Горенки (غورنكه) — мулла Салим ал-Джавхар, сын муллы Дамир-Пулата, в селе Айды (آیدی) — досточтимый потомок из знатного рода князь Абд ал-Хаким, сын покойного ал-хаджи Ни'мат Аллаха Янакаева. Они часто встречались с нами и оказывали нам помощь, ведь если Всевышний Аллах, да возвысится Его величие, предопределит что-нибудь, то приготовит для его осуществления и средства оттуда, откуда не знают обладатели [разумов]³, да возвысится Его величие, а Его благодеяние будет общим!⁴

Гасан Алкадари до самых преклонных лет продолжал активно заниматься педагогической, научной и просветительской деятельностью. О степени его влияния на общественную мысль мусульман дореволюционной России мы можем судить по кругу его общения, куда входили видные ученые Кавказа и Поволжья. В своей переписке с ними он поднимал самые животрепещущие вопросы общественной жизни и предлагал способы их решения. Его добрые деяния оказывали влияние на культурную жизнь родного края Гасана Алкадари и после его смерти. Многие его ученики в 20–30-х гг. XX в. активно включились в работу новой советской образовательной системы и сыграли большую роль в становлении и развитии современной культуры народов Дагестана. Тут в пору привести слова пророка Мухаммада «Когда умирает человек, то его дела прерываются, кроме трех: садака джарийа (милостыня,

¹ Сургодь (тат. Сыркыды) — татарское село в Торбеевском районе Республики Мордовия. До советской административно-территориальной реформы село относилось к Зарубинской волости Спасского уезда Тамбовской губернии.

² Предположительно речь идет о селе Кочетовка Zubovo-Полянского района Республики Мордовия.

³ «Малик [ал-Аштар] сказал: “Когда Аллах пожелает что-нибудь, то приготовит для его осуществления средства”» (см. *Ал-Вакиди*. Футух аш-Шам. Т. 1. Бейрут: Дар ал-джил, б. г. С. 278).

⁴ *Гасан Алкадари*. Диван ал-Мамнун. С. 239–240.

приносящая пользу и после его смерти), [его] знания, которые приносят пользу [остающимся], и хороший сын, который молится за него»¹.

Пока можно говорить лишь о подступах к исследованию философского творчества Гасана Алкадари. Но уже сейчас видно, что в ходе поиска путей приобщения народов Дагестана к достижениям современной цивилизации он поднимал подлинно социально-философские и этические проблемы, волновавшие мыслителей разных эпох. Более тщательная текстологическая работа — еще одна перспективная область изучения наследия мыслителя, историка и просветителя Гасана Алкадари.

Литература

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

Ал-Байхаки. Шу'аб ал-иман. Т. 2. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1989. 552 с.

Ал-Байхаки. Шу'аб ал-иман. Т. 5. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1989. 485 с.

Ал-Вакиди. Футух аш-Шам. Т. 1. Бейрут: Дар ал-джил, б. г. 312 с.

Гасан Алкадари. Джираб ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура: исламская типография Мухаммада-Мирзы Мавраева, 1912. 306 с.

Гасан Алкадари. Диван ал-Мамнун / пер. с араб. И. Р. Насырова; вст. ст. А. А. Гусейнова; предисл. А. К. Аликберова и И. Р. Насырова; отв. ред. А. К. Аликберов; Институт востоковедения РАН. М.: Наука — Вост. лит., 2020. 391 с.

Гусейнов А. А. Уроки Гасана Алкадари: размышления о книге «Диван ал-Мамнун» / пер. с араб. И. Р. Насырова; вст. ст. А. А. Гусейнова; предисл. А. К. Аликберова и И. Р. Насырова; отв. ред. А. К. Аликберов; Институт востоковедения РАН. М.: Наука — Вост. лит., 2020. С. 5–27.

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

Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.

Кашиаф ад-дин. Олуг дайа'. Шейх Зейнулла-ишан хазратнын тарджима хале. Оренбург: Типография газеты «Вакт», 1917. С. 41–44.

Муслим. Сахих Муслим. Т. 3. Бейрут: Дар 'ихйа' ат-турас ал-'араби, б. г. 1700 с.

Пиотровский М. Б. Зу-л-карнайн // ИЭС. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 78–79.

¹ *Муслим.* Сахих. Т. 3. Бейрут: Дар 'ихйа' ат-турас ал-'араби, б. г. С. 1255.

Урушадзе А. Т. Кавказ в конце XIX — начале XX в.: проблемы управления и организации на южной окраине Российской империи // *Quaestio Rossica*. 2015. № 2. С. 144–157.

Шухалиев Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // *Государство. Религия. Церковь*. 2017. № 3(35). С. 134–169.

Algar, Hamid. Shaykh Zaynullah Rasylev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Ural Region // *Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change*. Ed. by Jo-Ann Gross. Durham and London: Duke University Press, 1992. Pp. 112–133.

Frank, J. Allen. Islamic Shrine Catalogues and communal Geography in the Volga-Ural Region: 1788–1917 // *Journal of Islamic Studies*. Vol. 7. Issue 2. July 1996. Pp. 265–286.

References

Algar, Hamid (1992). Shaykh Zaynullah Rasylev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Ural Region. *Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change*. Ed. by Jo-Ann Gross. Durham and London: Duke University Press. Pp. 112–133.

Alikberov A. K. (2003). *Epoha klassicheskogo islama na Kavkaze: Abu Bakr ad-Darbandi i ego sufijskaya enciklopediya «Rayhan al-haqa'iq» (XI–XII vv.)* [The Period of Classical Islam in Caucasus. Abu Bakr al-Darbandi and his Sufi Encyclopaedia *Rayhan al-Haqa'iq* (11th – 12th centuries)]. Moscow: Vostochnaya literatura. 847 p.

Al-Bayhaqi (1989). *Shu'ab al-'iman* [The Abridgement of the Branches of Faith]. Vol. 2. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya. 552 p.

Al-Bayhaqi (1989). *Shu'ab al-'iman* [The Abridgement of the Branches of Faith]. Vol. 5. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya. 485 p.

Frank, J. Allen (1996). Islamic Shrine Catalogues and Communal Geography in the Volga-Ural Region: 1788–1917. *Journal of Islamic Studies*. Vol. 7. Iss. 2. July 1996. Pp. 265–286.

Hasan Alqadari. *Jirab al-Mamnun* [Al-Mamnun's Swag-Bag] (1912). Temir-Khan-Shura: Muhammad-Mirza Mavraev. 312 p.

Hasan Alqadari (2008). *Divan al-Mamnun*. Translation from Arabic into Russian, introduction and commentary by I. R. Nasyrov. Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. 391 p.

Guseinov A. A. (2020). Uroki Gasana Alkadari: razmyshleniya o knige «Divan al-Mamnun» [Hasan Alqadari's Teaching: Thoughts on «Divan al-Mamnun»]. In: Hasan Alqadari. *Divan al-Mamnun*. Moscow: Nauka. Pp. 5–27.

Islam: Entsiklopedicheskii slovar' [Islam: Encyclopaedic Dictionary] (1991). Moscow: Vostochnaya literatura. 315 p.

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

Kashshaf al-Din (1917). Olug daja' [A Great Loss]. *Shaykh Zaynullah ishan hazratnyn tarjima hale* [The Biography of Shaykh Zaynullah-ishan]. Orenburg: Vaqt Newspaper. Pp. 41–44.

Muslim (n. d.). *Sahih al-Muslim*. Vol. 3. Beirut: Dar 'Ihya' al-turas al-'arabi. 1700 p.

Piotrovskii M. B. (1991). Dhu al-Qarnayn [“He of the Two Horns”]. *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'*. Moscow. Pp. 78–79.

Shihaliyev Sh. (2017). Musul'manskoe reformatorstvo v Dagestane (1900–1930 gg.) [Islamic Modernism in Dagestan (1900–1930)]. *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov v Rossii i zarubezhom*. 2017. No. 3 (35). Pp. 134–169.

Urushadze A. T. (2015). Kavkaz v konce XIX — nachale XX vv.: problemy upravleniya i organizacii na yuzhnoj okraine Rossijskoj imperii [The Caucasus in the Late 19th — Early 20th centuries: Problems of Governance and Modernization on the Southern Outskirts of the Russian Empire]. *Quaestio Rossica*. 2015. No. 2. Pp. 144–157.

THE DAGESTANI THINKER HASAN ALQADARI

Abstract. The author of this article shortly describes the philosophical aspects of the thought of Hasan Alqadari. A Lezghian Sunni Muslim scholar Hasan Alqadari (1834–1910) is widely regarded as one of the prominent and impressive jurist and historian in Imperial Russia’s Caucasian Dagestani region. Contemporary Islamic scholars present him as Shafi’i jurist, historian, teacher and enlightener. This article sets out to reconsider Hasan Alqadari’s legacy and to study his representative writings such as *Divan al-Mamnun* and *Djirab al-Mamnun* that allow rethinking Hasan Alqadari as a Muslim thinker. It demonstrates that Hasan Alqadari developed ideas on philosophical issues and topics. The article analyzes those ideas of Hasan Alqadari that he considered the most important for Muslim community. It examines his philosophical and social views and ethical thought. The author outlines specific directions for future research on Hasan Alqadari’s legacy.

Keywords: Hasan Alqadari, Russia, the West, the Islamic world, philosophy, ethics.

Ilshat R. NASYROV,

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



23.00.02 Политические институты, процессы
и технологии

УДК 94

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-107-120



А. Ю. Хабутдинов

Казанский филиал Российского государственного университета правосудия,
Казанский федеральный университет, г. Казань

РИЗАЭТДИН ФАХРЕТДИН (1859–1936) О МОДЕЛИ ГОСУДАРСТВА НОВОГО ВРЕМЕНИ

ХАБУТДИНОВ Айдар Юрьевич —

д-р ист. наук, проф.

Казанский филиал Российского государственного
университета правосудия

(420053, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, Ново-Азинская ул., д. 7а),
зав. каф. гуманитарных дисциплин, Московский исламский институт
(109382, г. Москва, пр. Кирова, 12).

E-mail: aihabutdinov@mail.ru

Аннотация. Настоящая статья посвящена идеям Ризаэддина Фахретдина (1859–1936 гг.) относительно государственности Нового времени. Р. Фахретдин принадлежал к числу выдающихся мусульманских богословов той эпохи, был муфтием Центрального духовного управления мусульман России (ЦДУМ в 1923–1936 гг.), казием (*кади*) Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС, в 1891–1906 гг.), редактором журнала «Шура» («Совет», 1908–1917). В первой трети XX в. он стал виднейшим улемом, занимавшимся вопросами богословского обоснования национальных реформ, выступил идеологом мусульманской модернизации в России. Его основным богословским сочинением считается изданная в 1914 г. книга *Дини вэ иджтимагий мэсьэлэлэр* («Религиозные и общественные вопросы»), посвященная обоснованию реформ Нового времени и исследующая позицию правоверных мусульман по отношению к этим преобразованиям. Р. Фахретдин проанализировал вопросы реформирования политико-правового строя, введения

конституции, построения правового государства, создания парламента. Он обосновывал необходимость и легитимность этих реформ с точки зрения Корана и Сунны.

Ключевые слова: Ризаэтдин Фахретдин, российские мусульмане, Новое время, конституция, правовое государство, парламент, Коран, Сунна, иджма.

Для цитирования: *Хабутдинов А. Ю.* Ризаэтдин Фахретдин (1859–1936) о модели государства Нового времени // Ислам в современном мире. 2021; 3: 107–120;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-107-120

Статья поступила в редакцию: 15.06.2021

Статья принята к публикации: 31.07.2021

Постановка проблемы

В конце XIX — начале XX в. в странах мусульманского мира начинаются реформы Нового времени, что выражается в принятии конституций и созыве парламентов. В XX — начале XXI в. в мусульманском мире мы видим целый ряд революций и переворотов, изменяющих политические и правовые режимы. Российские мусульмане, одновременно являясь гражданами Российской Федерации и членами умма исламия, подвержены влиянию политической ситуации в обеих политико-правовых системах. Поэтому в последние годы происходит актуализация богословского и политико-правового наследия российских мусульман с целью развития российской уммы и противостояния радикальным и экстремистским течениям. Ризаэтдин б. Фахретдин б. Сайфетдин, или Риза-казый, являлся выдающимся мусульманским богословом Нового времени. Ризаэтдин Фахретин был муфтием Центрального духовного управления мусульман России (ЦДУМ в 1923–1936 гг.), казыем (кади) Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС, в 1891–1906 гг.), редактором журнала «Шура» (Оренбург, 1908–1917). Поставленные им прежде всего в труде *Дини вэ иджтимагый мэсвэлелэр* («Религиозные и общественные вопросы», Оренбург, 1914)¹ проблемы политико-правового развития государственности в Новое время (правовой строй, конституция, парламентаризм, сочетание религиозных и светских элементов) во многом сохранили свою актуальность и в наши дни.

¹ *Фахреддин Р.* Дини вэ иджтимагый мэсвэлелэр. Оренбург, 1914.

Методика исследований

В исследовании использовались общенаучные теоретические методы анализа, синтеза, аналогии, а также специальные методы: типологизации, историко-сравнительный метод, историческая антропология, история ментальностей.

Результаты исследований

Лидеры российских мусульман в конце XIX — начале XX в., как и большинство российских политических деятелей, понимали нестабильность ситуации в российском обществе, необходимость реформирования политико-правового строя самодержавия, введения конституции и построения правового государства. Политический кризис абсолютной монархии в Османской империи и Персии, экономическая и военная слабость этих государств усиливали понимание необходимости реформ в России. Выход на политическую арену трудящихся масс, возможность социальной революции, что впервые показала Парижская коммуна 1871 г., также способствовали осознанию своевременности таких преобразований. Российская революция 1905–1907 гг. показала возможности мобилизации народных масс (особенно в период политической стачки в октябре 1905 г.) и незначительность поддержки самодержавия.

В конце XIX — начале XX в. мусульманский мир переживал период утраты своей государственности. В 1880-е гг. Российская империя окончательно присоединила к себе территории Средней Азии, которые пребывали под ее контролем до падения режима, а затем находились в составе СССР вплоть до распада страны в 1991 г.

В 1882 г. Великобритания взяла под контроль Египет, что раскололо османские владения в Африке. К началу прошлого века окончательно оформилось присоединение большей части Магриба (Марокко, Алжира и Туниса) к Франции, в 1911 г. Ливия была оккупирована Италией. В 1907 г. Россия и Великобритания разделили Персию на сферы влияния, а в 1914 г. осуществили оккупацию страны. В 1912–1913 гг. в ходе Первой Балканской войны Османская империя потеряла почти все европейские владения, включая Эдирне, который был возвращен в ходе Второй Балканской войны.

Иранская революция (1905–1911) и младотурецкая революция (1907–1908) стали попытками реформировать эти монархии по образцу правовых государств и конституционных монархий Европы, чтобы обеспечить их военную и экономическую конкурентоспособность и сохранить независимость. Эти две революции и последовавшие за

ними вооруженные конфликты вызвали глубокий интерес оренбургских изданий, прежде всего газеты «Вақыт».

Редактором этой газеты был племянник Р. Фахретдина Фатих Карими. «Шура» и «Вақыт» выходили в типографии «Вақыт» в Оренбурге. Фатих Карими провел в Стамбуле несколько месяцев в 1912–1913 гг. в дни I Балканской войны. В книге *Истанбул мәктүпләре* («Стамбульские письма») он подробно рассказывает о своих связях и встречах с лидерами партии «Иттихад вэ тараккый» («Единство и прогресс») и турецкими чиновниками. Карими вынес критическое впечатление о Турецком государстве, потерявшем свои европейские владения в результате наступления армий балканских государств, он показал всю неправомерность сравнения динамично прогрессирующей Японии с агонизирующей Оттоманской империей¹.

В редакционном разделе журнала «Шура» «Машхур адамнар ве олуг хадиселәр» («Знаменитые люди и великие события») иранской революции посвящены две статьи: «Музаффар ад-дин шах»² и «Мухаммад-Али шах и история свободы в Иране»³. Р. Фахретдин указывает, что Музаффар ад-дин (прав. 1896–1907) по своему образованию и опыту готов был стать конституционным монархом. Наряду с арабским и фарси он владел английским и французским языками. В 1900 г. шах посетил Европу, включая Санкт-Петербург и Париж, где получил представление о конституционном режиме в западноевропейских странах. Р. Фахретдин показывает, что основу иранской революции составил союз алимов и буржуазии. После смерти Музаффар ад-дин шаха на престол вступил его сын, Мухаммад-Али шах (прав. 1907–1909), который вопреки обещаниям соблюдать конституцию, при военной и политической поддержке России и Великобритании, совершил государственный переворот, и, по словам Р. Фахретдина, разогнал Меджлис с помощью пушек и винтовок в июне 1908 г. Р. Фахретдин описывает современное ему состояние общества (журнал вышел 1 августа 1908 г.) как войну шаха со своими подданными (*райат*), стоявшими за свободу, справедливость и равенство⁴.

В 1909 г. Р. Фахретдин в статье «Мухаммад-Али шах и история свободы в Иране»⁵ анализирует ход событий, отражающих борьбу народа Ирана за свои права. Родоначальниками иранской идеи свободы он называет выдающегося теоретика мусульманской политико-правовой мысли Джамал ад-дина ал-Афгани и просветителя, прогрессивного

¹ Карими Ф. Истанбул мектүпләре. Оренбург: Вақыт матабагасы, 1913.

² Фахреддин Р. Музаффар ад-дин шах // Шура. 1908. № 15. С. 432–435.

³ Фахреддин Р. Мухаммад-Али шах ве Иранда хуррият тарихы // Шура. 1909. № 11. С. 222–225.

⁴ Фахреддин Р. Музаффар ад-дин шах. С. 432–435.

⁵ Фахреддин Р. Мухаммад-Али шах ве Иранда хуррият тарихы. С. 222–225.

писателя и публициста Малком-хана¹. Р. Фахретдин описывает переход оппозиции в бест (убежище) в британском посольстве, бест муджтахидов в Куме, что дало возможность светской оппозиции подтолкнуть шаха Музаффар ад-дина к подписанию 5 августа 1906 г. указа о созыве Меджлиса. Р. Фахретдин особо отмечает, что для Меджлиса одним из ключевых вопросов была организация Национального банка, то есть обеспечение экономического суверенитета страны². В июне 1908 г. Меджлис был распущен, но 12 сентября Мухаммад-Али шах подписал указ о созыве нового Меджлиса и Сената³.

Риза Фахретдин создает свою политико-правовую концепцию, опираясь на труды Мухаммада Абдо. Великий муфтий Египта полагал, что в основе справедливой власти лежат три начала — свобода, исламский принцип совещательности и правовой закон. Основой существующей власти выступает принцип «аш-шура» (консультация), который Абдо считал синонимом демократизма в решении государственных дел и антиподом деспотизма⁴.

«Аш-шура», по мысли М. Абдо, предполагает наличие специально представительного органа, дающего советы правителю, ограничивающего его всевластие и гарантирующего непринятие ошибочных или субъективных решений. Египетский мыслитель последовательно отстаивал необходимость введения в своей стране указанного института, с помощью которого представители народа могли бы отличать дурное от хорошего, блюсти интересы нации, защищать справедливость и равенство. Вместе с тем М. Абдо настаивал на том, что эту функцию должны выполнять лишь «знающие» представители просвещенной элиты⁵. Состав этой элиты он понимал достаточно широко:

«В наше время вершителями (государственных) дел являются выдающиеся ученые, военачальники и судьи, крупные торговцы и земледельцы, хозяева имеющих общественную пользу предприятий, руководители ассоциаций и компаний, лидеры партий, наиболее одаренные литераторы, врачи, адвокаты... те, кому доверяет нация и к кому она обращается со своими проблемами... Поскольку жители каждой страны хорошо знают тех, кто пользуется у них доверием и уважением, то для правителя этой страны также не составляет труда познакомиться с ними и собрать их для консультаций, если он только этого пожелает»⁶.

¹ Анаркулова Д. М. Общественно-политическая деятельность Малком-хана. Душанбе: Дониш, 1984.

² Фахреддин Р. Мухаммад-Али шах ве Иранда хуррият тарихы. С. 223–225.

³ Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М.: ИВРАН, 1998. С. 88–120.

⁴ Сюкияйнен Л. Р. Политическая и правовая мысль Арабского Востока // История политических и правовых учений: учебник для вузов / под общ. ред. В. С. Нерсесянца. М.: Норма-Инфа М, 2002. С. 148.

⁵ Там же.

⁶ Цит по: Сюкияйнен Л. Р. Политическая и правовая мысль Арабского Востока. С. 148–149.

Свои взгляды относительно политического и правового строя, органически присущего Новому времени, Р. Фахретдин высказал прежде всего в труде *Дини вэ иджтимагый мэсьэлелэр* («Религиозные и общественные вопросы»). Риза-казый был сторонником конституционной монархии. В реформе права, согласно Фахретдину, «основные правила» необходимо создавать с опорой на суннитскую доктрину, заключающуюся в том, что «Коран и Сунна напрямую должны быть потребностью и доказательством для мусульманских правителей». Основным источником реформы права становилась *иджма*, что «выражается в согласованном вынесении решений по реформам своего времени». При этом наряду с мнениями улемов *иджма* учитывает позиции «глав благотворительных обществ, воинских командиров и глав других организаций, адвокатов и докторов, инженеров и торговцев, редакторов и писателей, рабочих». Шура–Совет, принимающий правовые решения, превращается в орган мусульманской общины Нового времени. Шура должна действовать в соответствии с реалиями экономики и культуры и представлять собой союз всех классов и обществ. После принятия законов в парламенте и подписания их правителем (*хукемдар*), нация (*миллет*) должна их выполнять. Р. Фахретдин указывает, что и в Российской империи законы после принятия в Государственной думе поступают в Государственный совет, а затем утверждаются императором¹. Характерно, что, как и во французской традиции, Р. Фахретдин понимает под нацией нацию политическую, т. е. коллектив сограждан.

Он считает, что верховенство законов должны признавать и правители. При этом в качестве примера выдающегося теоретика права и борца за верховенство права Р. Фахретдин называет С. А. Муромцева, который в 1906 г. был председателем I Госдумы. В. В. Леонтович в «Истории либерализма в России» так объясняет всероссийскую популярность скромного профессора гражданского права:

«Уже во вступительной речи своей Муромцев придал изящную форму мнению большинства. Он сказал, что работа Думы должна совершаться “на почве совершенного осуществления прав Государственной думы, истекающих из самой природы народного представительства”... Согласно толкованию кадетов и правых социалистов, из самой природы народного представительства неизбежно вытекает необходимость установления абсолютной демократии, т. е. сосредоточения всей нераздельной государственной власти в руках нижней палаты (т. е. Думы), или, точнее, ее большинства»².

И сам Р. Фахретдин понимает под депутатами тех, кто избран народом, то есть депутатов Госдумы в противовес депутатам Госсовета,

¹ Фахреддин Р. Дини вэ иджтимагый мэсьэлелэр. Б. 67–68.

² Леонтович В. В. История либерализма в России: 1762–1914. М: Русский путь, 1995. С. 494.

половина которых назначалась императором, а половина избиралась корпорациями. Ни один из депутатов Госсовета не был мусульманином. Р. Фахретдин подчеркивает тот факт, что в самодержавной России власти иногда сами не соблюдают свои законы¹. В «Уставе духовных дел иностранных исповеданий» 1857 г. в книге пятой «Об управлении духовных дел магометан» (статья 1236), в «Положении об ОМДС» утверждалось, что «кандидаты для занятия места муфтия избираются магометанским обществом, и один из них по представлению министра внутренних дел утверждается верховной властью»². Однако в 1862 г. и в 1885 г. муфтии были назначены императором. А с 1892 г. согласно «Своду законов Российской империи» (Т. XI, Ч. 1, ст. 1421) муфтий ОМДС уже официально стал назначаться императором³. Для Р. Фахретдина такое положение дел было неправовым.

Р. Фахретдин утверждал, что «в парламенте и Государственном совете... нужно выполнять решения, согласные с Кораном и Сунной». Он считал, что главная реформа предстоит в сфере права. В итоге должна быть разработана Конституция как «очень полезная вещь для исламского мира»⁴. Ислам должен сохранять значение как система мировоззренческих и моральных устоев: «Ислам, будучи универсальной религией, пригоден для всех времен, всех мест и государств, всех народов и наций». Мусульмане должны вернуться к путям чистой религии (*саф дингэ юллары*) времен асхабов. Улем отрицал позитивистскую доктрину об отсталости религии по сравнению с наукой, популярную среди социалистов и младотурок⁵. Образование для Р. Фахретдина неразрывно связано с религиозным воспитанием. Он также указывал на потребность развития военной сферы, говоря, что «нам нужны... пушки Круппа, железные дороги, юнкерские училища, кадетские корпуса, военные академии, броненосцы, миноносцы»⁶. Конечный идеал Р. Фахретдина — это появление единого мусульманского правителя в лице халифа⁷. Здесь он повторил позицию Дж. ал-Афгани и М. Абдо⁸.

10–15 апреля 1905 г. в Уфе при ОМДС под председательством муфтия Мухаммедъяра Султанова прошло совещание «Голяма жэмгыяте» («Общества улемов»). Совещание было созвано по указанию председателя

¹ Фахреддин Р. Дини вэ иджтимагый мэсьэлелэр. Б. 182.

² Об Управлении духовных дел магометан // Свод законов Российской империи. СПб., 1857. Т. XI. Ч. 1. С. 210–228.

³ Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001. С. 104.

⁴ Фахреддин Р. Дини вэ иджтимагый мэсьэлелэр. С. 67–69.

⁵ Там же. С. 131, 145, 160, 199.

⁶ Там же. С. 137.

⁷ Там же. С. 183.

⁸ Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX века. Казань: Идель-Пресс, 2001. С. 234.

Кабинета министров Сергея Юльевича Витте для составления официального доклада, касающегося проблемы мусульманской общины. Собранные улемы представляли огромное пространство империи от Петербурга до Томска и от Астрахани до Перми. Основным докладчиком был казый ОМДС Р. Фахретдин. Он предложил учредить пост шейх-ул-ислама как единого лидера российских мусульман, избираемого ими самими, в ранге имперского министра. Единый религиозный орган российской уммы — Собрание (Управление) во главе с шейх-ул-ислама — должно располагаться в столице и состоять из казыев-улемов. Представители всех мазхабов должны быть консультантами Управления духовных дел иностранных исповеданий. На местном уровне предлагалось действие губернских правлений по образцу Закавказья. В то же время Р. Фахретдин выступил противником возможной концентрации власти на уровне губернских меджлисов, возглавляемых в ОМДС ахунами (по примеру Закавказья). Р. Фахретдин был сторонником сосредоточения власти в руках непосредственно Духовного собрания в лице муфтия и трех казыев (членов ОМДС). В муфтии он видел посредника между миллетом и правителем (*хукемдар*) с правительством.

Риза Фахретдин представил детальный проект реформы ОМДС. Во введении он указывает, что «1) Религиозные дела российских мусульман находятся в ведении их духовного управления». В примечании он уточняет, что религиозные дела включают в себя: «все обязанности духовенства в мечетях и медресе, контроль за мектебами и медресе, шакирдами, муаллимами, мударрисами, инспекторами (*назир*), рассматриваемые в религиозных судах семейные вопросы: бракосочетание, развод, алименты, наследство и другое».

В п. 14 говорится, что «Собрание считается инстанцией одного уровня с губернскими правлениями, поэтому оно составляет отношения в губернское правление, донесения в Министерство внутренних дел, канцелярию». В п. 16 определяются полномочия муфтия — «председатель Собрания, религиозный руководитель мусульман, их представитель перед правительством, доводящий религиозные, национальные (*милли*) нужды мусульман до министров, Совета министров, Государственного совета, даже лично до самого императора».

Собрание сочетает в себе полномочия двух ветвей власти: судебной и исполнительной. В главе 1, п. 7 указывается, что Собрание контролирует вопросы семейного права. При этом гл. 4, п. 23 гласит: «сторона, неудовлетворённая решением Собрания, может в течение двух месяцев подать через Собрание прошение в Сенат». В п. 24 указывается, что в «вопросах, помимо судебных, Собрание подчиняется Министерству внутренних дел, все отчёты направляет прямо в министерство».

Глава 5 регламентирует назначение духовных лиц на должности. При этом согласно п. 46 «ученые назначаются на духовные должности,

на религиозную службу не временно, а пожизненно». Высшей точкой являются выборы муфтия (п. 53): «определяются по три кандидата, набравшие большинство голосов, от имени муфтията представляются в МВД, а затем императору, один из представленных утверждается». Состав списка выборщиков оговаривается в п. 55: «1) мударрисы высших медресе, 2) ахунды городов, 3) военные или гражданские чиновники с 7-го класса, 4) дворянские предводители на службе, 5) почетные мировые судьи, 6) присяжные поверенные, 7) земские начальники, 8) председатели, члены земств уездов, округов, 9) гласные земских собраний уездов, округов, 10) председатели, почетные члены всех исламских благотворительных обществ, 11) люди, пожертвовавшие в одно из благотворительных обществ одновременно не меньше 3000 рублей, 12) люди, завещавшие в вакф медресе имущества на сумму 3000 рублей, 13) люди, организовавшие на свои средства приют и воспитывающие не менее 10 сирот, 14) члены городских дум, 15) один из членов мутаваллията деревни»¹.

Согласно Р. Фахретдину, полномочия Собрания должны включать в себя существовавшие полномочия ОМДС: назначение духовенства, строительство и ремонт мечетей. К ним автор проекта добавляет контроль над вакфами, религиозной литературой, издание нормативно-правовых актов. В сфере просвещения Собрание берет на себя систему частного религиозного образования и назначение вероучителей в государственные школы. Делопроизводство, наряду с ведением метрических книг, списков мечетей и духовенства, должно дополниться составлением списков школ и учителей. Полномочия Собрания распространяются на социальную сферу, в том числе на заботу о сиротах и вдовах. Его решения, включая судебные и в сфере контроля, проводятся в действие с помощью губернского или областного правления, полиции. Духовное собрание превращается в орган религиозной автономии Нового времени². Как уже говорилось, выборы муфтия проводятся общественно активными членами округа ОМДС, занимающимися как религиозной, так и светской деятельностью, включая государственную службу. Три кандидата, набравшие большинство голосов, представляются в МВД, а затем императору, и один из представленных им утверждается. Аналогично, по статье 114 Городового положения 1892 г. «в С.-Петербурге и Москве городские головы назначаются высочайшей властью, по представлению министра внутренних дел. Столичным Думам предоставляется избирать для сего двух кандидатов из числа гласных»³.

¹ Биги М. Ислахат асаслары. Пг., 1917. Б. 39–47.

² Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. Ислам в России в XVIII — начале XXI в.: модернизация и традиции. Н. Новгород: изд-во ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 2011. С. 115–120.

³ Городовое Положение // Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. Т. XII. 1892. № 8708. СПб.: Гос. типография, 1895. С. 450.

Обсуждение результатов

Концепция Р. Фахретдина по реформированию Духовных собраний российских мусульман и ее анализ приводится в труде Мусы Бигиева *Ислахат асаслары* («Основы реформ»)¹, который считается основным источником по истории российского мусульманского общественно-политического движения в начале XX в. Концепция Р. Фахретдина относительно реформы политического и правового строя, изложенная в *Дини вэ иджтимагый мэсьэлелэр*, проанализирована в книге А. Ю. Хабутдинова «Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX века»². Д. В. Мухетдинов и А. Ю. Хабутдинов исследовали план реформ Духовных собраний, предложенный в 1905 г. Р. Фахретдином³. А. Н. Юзеев в труде «Просветительская мысль татарского народа» отмечает влияние идей Дж. Афгани на Р. Фахретдина⁴.

Выводы

В начале прошлого века Р. Фахретдин уделил большое внимание проблеме реформ Нового времени, как в теоретической их части, так и в практической. В качестве казья ОмДС в 1905 г. он выдвинул план превращения Духовных собраний мусульман России в автономные органы с избираемыми муфтиями (при условии выбора императором одного из трех избранных кандидатов). Р. Фахретдин анализировал опыт иранской революции 1905–1911 гг., роль в ней парламента, шаха и алимов. Основным богословским сочинением Р. Фахретдина стала книга *Дини вэ иджтимагый мэсьэлелэр* («Религиозные и общественные вопросы»), посвященная обоснованию реформ Нового времени и рассмотрению позиции правоверных мусульман по отношению к реформам. В вопросах участия в парламенте, создания собственного парламента или съезда, провозглашения конституции, реформы права, совмещения религиозного и светского образования Р. Фахретдин в целом дает теологическое обоснование программы либеральной партии «Иттифак ал-муслимин»⁵, в вопросе военного обучения и единого халифа он не

¹ Биги М. Ислахат асаслары.

² Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX века. Казань: Идель-Пресс, 2001. С. 232–234.

³ Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. Ислам в России в XVIII — начале XXI в.: модернизация и традиции. Н. Новгород: изд-во ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 2011. С. 56–61.

⁴ Юзеев А. Н. Просветительская мысль татарского народа (XIX — нач. XX в.): монография. Казань: Татар. кн. изд-во, 2014. С. 321–323.

⁵ «Иттифак ал-муслимин» («Союз мусульман») — политическая организация мусульманских либералов России, оформившаяся вначале как общественное движение, затем как партия

совпадает с программой «Иттифака», сближаясь с позицией Абдурашида Ибрагима¹ и Джамал ад-дина ал-Афгани. Р. Фахретдин написал книгу, принимая во внимание запросы всего мусульманского мира. Он определил миллет мусульман России как часть мусульманской уммы. Эти идеи в 1917 г. во многом легли в основу создания Миллет Меджлисе, местных мусульманских комитетов и бюро, которые представлял союз всех вышеупомянутых групп национальной элиты.

Литература

Анаркулова Д. М. Общественно-политическая деятельность Мальком-хана. Душанбе: Дониш, 1984. 148 с.

Биги М. Ислахат асаслары. Пг., 1917. 585 б.

Городовое Положение // Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3-е. Т. XII. 1892. № 8708. СПб.: Гос. типография. 1895. С. 430–456.

Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М.: ИВ РАН, 1998. 240 с.

Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001. 366 с.

Карими Ф. Истанбул мактүпләре. Оренбург: Вақыт матабагасы, 1913. 316 б.

Леонтович В. В. История либерализма в России: 1762–1914. М.: Русский путь, 1995. 550 с.

Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. Ислам в России в XVIII — начале XXI в.: модернизация и традиции. Н. Новгород: Издательство ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 2011. 282 с.

Об управлении духовных дел магометан // Свод законов Российской империи. СПб., 1857. Т. XI. Ч. 1. 266 с.

Сюкияйнен Л. Р. Политическая и правовая мысль Арабского Востока // История политических и правовых учений: учебник для вузов / под. общ. ред. В. С. Нерсисянца. М.: Норма-Инфра М, 2002. С. 145–154.

Фахраддин Р. Музаффар ад-дин шах // Шура. 1908. № 15. Б. 432–435.

Фахраддин Р. Мухаммад-Али шах ве Иранда хуррият тарихы // Шура. 1909. № 11. Б. 222–225.

в результате трех Всероссийских мусульманских съездов 1905–1906 гг., функционировала в 1906–1908 гг. «Иттифаку» было отказано в официальной регистрации. Лозунг возрождения «Иттифака» просуществовал до Февральской революции 1917 г.

¹ Абдурашид Ибрагим, Рашид-казый (1857–1944) — выходец из сибирских татар, мусульманский религиозный деятель, казый (судья Оренбургского магометанского духовного собрания), проповедник, публицист. Теоретик национальной автономии мусульман в составе империи, с периода Первой мировой войны — сторонник государственной независимости мусульманских народов Российской империи и единства тюркских народов, союза исламских государств.

- Фахрaddin P. Дини вэ иджтимагыт мэсьэлелэр. Оренбург, 1914. 336 б.
- Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX века. Казань: Идель-Пресс, 2001. 383 с.
- Юзеев А. Н. Просветительская мысль татарского народа (XIX — нач. XX в.): монография. Казань: Татар. кн. изд-во, 2014. 415 с.

References

- Anarkulova D. M. (1984). *Obshchestvenno-politicheskaya deyatel'nost' Malkom-hana* [Malkom Khan's Social and Political Activities]. Dushanbe: Donish. 148 p.
- Bigi M. (1917). *Islahat asaslari* [The Basis of Reform]. Petrograd. 585 p.
- Gorodovoe Polozhenie [City Regulations] (1883). *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. Sobranie 3-e*. St.-Petersburg: Gos, tipografija. Vol. 12. No. 8708. Pp. 430–456.
- Doroshenko E. A. (1998). *Shiitskoe duhovenstvo v dvuh revolyuciyah: 1905–1911 i 1978–1979 gg.* [The Shi'ite Clergy in Two Revolutions: 1905–1911, and in 1978–1979]. Moscow: IV RAN. 240 p.
- Islam v Rossijskoj imperii (zakonodatel'nye akty, opisaniya, statistika)* [Islam in the Russian Empire: Legislative Acts, Descriptions, Statistics] (2001). Moscow. 366 p.
- Kerimi F. (1913). *Istanbul mektuplere* [The Letters from Istanbul]. Orenburg: Vakyt matabagasy. 316 p.
- Leontovich V. V. (1995). *Istoriya liberalizma v Rossii: 1762–1914* [The History of Liberalism in Russia: 1762–1914]. Moscow: Russkij put'. 550 p.
- Muhetdinov D. V., Khabutdinov A. Yu. (2011). *Islam v Rossii v XVIII — nachale XXI vv.: modernizaciya i tradicii* [Islam in Russia in the 18th — Early 21st Centuries: Modernization and Tradition]. Nizhnij Novgorod: Izdatel'stvo NNGU im. N. I. Lobachevskogo. 282 p.
- Ob upravlenii duhovnyh del magometan* (1857) [On the Management of Muslim Spiritual Affairs]. *Svod zakonov Rossijskoj imperii*. Saint Petersburg. 266 p.
- Syukiyajnen L. R. (2002). *Politicheskaya i pravovaya mysl' Arabskogo Vostoka* [Political and Legal Thought of the Arab East]. *Istoriya politicheskij i pravovyh uchenij*. Moscow: Norma-Infra. Pp. 145–154.
- Fakhretdin R. (1908). Muzaffar al-Din Shah. *Shura*. 1908. No. 15. Pp. 432–435.
- Fakhretdin R. (1909). Muhammad-Āli Shah ve Iranda hurriyat tarihy [Muhammad-Āli Shah and the History of Liberty in Persia]. *Shura*. 1909. No. 11. Pp. 222–225.
- Fakhraddin R. (1914). *Dini ve ijtimagyj meseleler* [Religious and Social Issues]. Orenburg. 336 p.

Khabutdinov A. Yu. (2001). *Formirovanie nacji i osnovnye napravleniya razvitiya tatarskogo obshchestva v konce XVIII — nachale XX vekov* [The Formation of Nation and Main Trends of Development of the Tatar Society in the Late 18th — Early 20th Centuries]. Kazan: Idel-Press. 383 p.

Youzeev A. N. (2014). *Prosvetitel'skaya mysl' tatarskogo naroda* [The Tatar Enlightenment Thought]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 415 p.

RIZAETDIN FAKHRETDIN (1859–1936) ON MODEL OF STATE OF THE MODERN EPOCH

Abstract. This article is devoted to the ideas of Rizaetdin Fakhretdin (1859–1936) concerning the statehood of the Late Modern (19th century) period. His main theological work “*Dini ve ijtimagy meseleleri*” (“*Religious and Social Issues*” (1914)) was devoted to the justification of the modernization reforms as well as to ways of their understanding from the Muslim point of view. R. Fakhraddin analyzed reforms of the political and legal system, the introduction of the Constitution, the construction of the rule of law, the creation of Parliament. He justified the necessity and legitimacy of these reforms from the point of view of the Qur’an and the Sunnah.

Keywords: Rizaetdin Fakhretdin, Muslims of Russia, modernity, constitution, rule of law, parliament, Qur’an, Sunnah, ijma’.

Aidar Yu. KHABUTDINOV,

Dr. Sci. (Hist.), Russian State University of Justice (7a, Novo-Azinskaya str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420053, Russian Federation); head of the chair of humanities, Moscow Islamic Institute (12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).



*ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*





07.00.02 Отечественная история

УДК 93/94

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-123-144



Д. З. Хайретдинов

Центр исламских исследований Московского исламского института, г. Москва

ЭПИДЕМИЯ ЧУМЫ 1770–1771 ГГ. В ИСТОРИИ ТАТАРСКОЙ СЛОБОДЫ Г. МОСКВЫ

ХАЙРЕТДИНОВ Дамир Зинюрович —

канд. ист. наук, рук. Центра исламских исследований.

Московский исламский институт

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

E-mail: khair2009@yandex.ru

Аннотация. Статья рассказывает об истории Татарской слободы в Москве в конце XVIII в., когда небольшая татарская мусульманская община второй российской столицы переживала потрясения в связи с эпидемией чумы 1770–1771 гг. В результате «моровой язвы» значительно сократилась численность общины и татарских домовладений в Москве; у татар было отобрано старинное кладбище за Калужскими воротами. Кроме того, эта группа населения, развивавшаяся как этноконфессиональная, лишилась своего сакрального центра — мечети в Овчинной слободе на Татарской улице. Научная новизна статьи связана с публикацией архивных документов из хранилищ Москвы, в т. ч. впервые публикуемого документа из Российского государственного архива древних актов с данными переписи Татарской слободы 1773 г.

Ключевые слова: Москва, татары, мусульмане, Татарская слобода, эпидемия чумы.

Для цитирования: *Хайретдинов Д. З.* Эпидемия чумы 1770–1771 гг. в истории Татарской слободы г. Москвы // *Ислам в современном мире.* 2021; 3: 123–144;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-123-144

Статья поступила в редакцию: 14.04.2021

Статья принята к публикации: 01.07.2021

Найти новый источник по истории московских татар — дело невероятно сложное, именно по этой причине такие источники вводятся в научный оборот примерно раз в десять лет. Сама постановка вопроса о научном изучении исторического прошлого татар-мусульман Москвы возникла только в годы перестройки: в 1987 г. в рамках сборника «Этнические группы в городах европейской части СССР (формирование, расселение, динамика культуры)» появились две научные статьи (одна за авторством Л. И. Розенберга, другая — В. Г. Садура)¹, исследующие татарскую общину Москвы с XVII по начало XX в.; до этого тема татаро-мусульманской общины Москвы никогда в историографии не изучалась целостно. Затем разными авторами было издано несколько книг и статей, в которых последовательно раскрывались те или иные стороны жизни этой важной для столицы и всей России этноконфессиональной общины, которой удавалось в течение более четырех столетий в центре православного города сохранять свое общинное ядро — Татарскую слободу. На протяжении нескольких веков в Москве существовали лишь две общины, которые «носили не столько этнический, сколько конфессиональный характер», — это Немецкая (для лютеран) и Татарская (для мусульман) слободы². И если первой посвящено огромное количество научных и публицистических материалов — главным образом потому, что порядки и бытовой уклад жителей Немецкой слободы были восприняты царями из династии Романовых, Алексеем Михайловичем и Петром Алексеевичем, в качестве эталонных, — то Татарская слобода все еще остается на периферии внимания научного сообщества.

В конце 2018 г. в ходе работы в читальном зале Российского государственного архива древних актов (РГАДА) нами был обнаружен не опубликованный прежде архивный документ, имеющий непосредственное отношение к истории столичных татар-мусульман. Речь идет о переписи жителей Татарской слободы Москвы, проведенной в ходе IV Всероссийской ревизии 1773 г.³ Переписи предшествовала эпидемия чумы, которая только в Москве унесла жизни, по разным данным, от 57 до более

¹ Розенберг Л. И. Татары в Москве XVII — середины XIX века // Этнические группы в городах европейской части СССР (формирование, расселение, динамика культуры). М., 1987. С. 16–26; Садура В. Г. Татарское население Москвы (1860–1905 гг.) // Там же. С. 26–39.

² Ларюшкин О. В. Лица иноэтничного происхождения среди московских горожан в 1719–1811 гг.: от интеграции к ассимиляции: автореферат дис. ... канд. ист. наук. М., 2014. С. 29.

³ РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. 1773 г. Д. 1872. Л. 918–920.

чем 100 тысяч человек. В результате эпидемии самая маленькая и самая древняя этноконфессиональная община города потеряла 9 из 41 татарина — жителя Татарской слободы, как об этом свидетельствуют данные IV ревизии. Впоследствии численность татаро-мусульманской общины Москвы постепенно увеличивалась, однако этот процесс длился долго. Кроме того, в ходе потрясений, связанных с чумой, община лишилась двух важных объектов: мечети в Овчинной слободе и Татарского кладбища за Калужскими воротами (ТККВ). Новое Даниловское татарское кладбище вместо утраченного появилось сразу же, хотя легализовать этот землеотвод удалось лишь спустя десятилетия. А вот со строительством новой мечети дело затянулось, так как власти не давали на это разрешения (вопреки распространившимся в наши дни мифам о том, что строительство Замоскворецкой мечети в начале 1820-х гг. проходило под покровительством императора).

Первое следствие чумы: утрата Татарского кладбища за Калужскими воротами

Чума, или, в терминологии той эпохи, «морская язва», распространилась в русских войсках в Валахии и Молдавии в ходе Русско-турецкой войны; первые проявления болезни в армии были зафиксированы весной–летом 1770 г. Уже в октябре того же года в Москве скончалось от болезни несколько привезенных из Бендер пленных турок¹. Видимо, тогда же будущий обер-полицмейстер Москвы, генерал-поручик Н. П. Архаров распорядился передать землю, принадлежавшую коллежскому асессору Михаилу Милютину, для захоронения умерших мусульман; приказ, датируемый 1770 годом, выполнил полицейский капитан Пыпин². Еще более массовая вспышка произошла в декабре среди больных Генерального сухопутного госпиталя, «но эти случаи не вызвали серьезных опасений у московских властей»³.

В марте 1771 г. эпидемия «вырвалась» из карантинных помещений наружу; одним из крупных очагов смертельной болезни стал Большой суконный двор в Замоскворечье, где погибло более ста рабочих; кому-то удалось сбежать и тем самым разнести заразу по домам обывателей. Меры по сдерживанию эпидемии предпринимались правительством с большим опозданием. Например, только в конце 1791 г. были запрещены захоронения на кладбищах в черте города. Это решение привело

¹ Жирнов Е. Люди часто умирают, а иногда в ночное время погребаются // «Коммерсантъ». 29.02.2020.

² Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф. 16. Оп. 1. Д. 104. Л. 16 об.

³ История Москвы с древнейших времен до наших дней: в 3 т. Т. 1.: XII–XVIII века. М., 1997. С. 344.

к запустению земли Татарского кладбища за Калужскими воротами, действовавшего до этого на протяжении нескольких столетий: «После ж заражённого времени... на том Татарском кладбище [ТККВ] им погребать умерших не велено»¹. Однако достоверно известно, что мусульмане при этом не имели намерения передавать или продавать кому бы то ни было свои древние святыни. По-видимому, основание нового Даниловского мусульманского погоста стало лишь поводом для того, чтобы отобрать у татар кладбище за Калужскими воротами.

В ноябре 1785 г. граф Иван Григорьевич Орлов обратился к городским властям с просьбой отдать ему «впусте лежащую землю, называемую Татарским кладбищем». Однако жители Татарской слободы несколько лет не давали своего согласия на передачу кладбища графу Орлову: «тогда объявлен был от него [представителя Татарской слободы мурзы Абдрахмана Семенеева] с прочими татары спор и подана просьба о удержании за ними того кладбища с обязательством их исправления всякой полицейской должности и постройки каменной мостовой»². В январе 1787 г. Управа благочиния возобновила свою просьбу в адрес генерал-губернатора Москвы П. Д. Еропкина учинить приказ об «отдаче оного места сказанному просителю Его сиятельству графу Ивану Григорьевичу»³. Проситель земли граф Орлов делал упор на то, что «сказанное Татарское кладбище есть пустое место и находится внутри предместия здешнего города и между владельческих дворов, к тому ж вместо его отведено другое кладбище»⁴. Но жители Татарской слободы — мурза Абдрахман Семенеев, Ибрагим и Рамазан Асановы, Алюй Акмаев, Кутломамат Дяушев, Ибрагим Богданов «с товарищи» — ответственно заявили, что кладбище «загорожено дощатым забором, а не пустопорожнее место», что они готовы исправлять полицейскую должность — то есть осуществлять охрану, следить за соблюдением порядка; а также вымостить мостовую напротив этой земли «и не предвидят никакой себе тягости»⁵. Дело затянулось...

Неожиданно в феврале 1789 г. объявился прежний хозяин земли нового кладбища — Даниловского мусульманского участка. Коллежский ассессор Михаил Милютин перестал допускать татар до этого погоста, на котором они производили захоронения, так как у него были документы на эту землю от 1756 г. Хотя в 1770 г. по приказу скорого на решения генерала Н. П. Архарова этот участок был передан московским татарам под захоронения, письменных документов на него они тогда не получили (в условиях беспорядков, связанных с эпидемией, Чумным

¹ ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 104. Л. 2.

² Там же. Л. 9, 9 об.

³ Там же. Л. 2 об.

⁴ Там же. Л. 12.

⁵ Там же. Л. 4.

бунтом и его подавлением, властям было не до того). В жизни московской татарской общины возникла серьезнейшая проблема.

Гражданский губернатор Москвы П. В. Лопухин свёл два вопроса воедино. Он предложил передать Милютину «в вечное и потомственное владение» участок из Серпуховского поля, соразмерный взятой у него земле. Даниловское мусульманское кладбище, соответственно, надлежало «утвердить за ними, татарами, навсегда». А что касается земли ТККВ, которую граф И. Г. Орлов «просит об отдаче ему по прикосновенности во владение... — взять в казну»¹.

В итоге в январе 1790 г. мурза Абдрахман Семенеев, который являлся ведущим лицом Татарской слободы, дал согласие на передачу земли старого кладбища И. Г. Орлову. «Ныне он, Семенеев, с прочими той слободы жители, осмотрясь, находят себя по малоимуществу своему не в состоянии как то кладбище обгородкою забором, так и содержанием всякой полицейской должности, а паче по обширности улицы, постройки каменной мостовой исправлять; и иметь того кладбища за собою отныне и впредь не желают и от владения его на вечность отказываются», — радостно информировала П. Д. Еропкина Управа благочиния².

Это резкое изменение позиции московских татар дало возможность исследователям указать: «...граф А. Г. Орлов-Чесменский [фаворит Екатерины II, родной брат просителя, графа Ивана Орлова] **добился** [выделено нами. — Д. Х.] передачи ему территории старого кладбища»³.

Уже после передачи земли ТККВ в ведение города Управа благочиния вновь просит генерал-губернатора: «Извольте ль приказать упомянутое, прежде бывшее Татарское кладбище, речённому господину гвардии капитану графу Ивану Григорьевичу Орлову, по смежности к его двору, для распространения оногo, а притом из выстройки регулярного строения и исправления полицейских должностей — в вечное потомственное владение отдать»?⁴ Следует обратить внимание, что городская власть почему-то не упоминает о возможной продаже земли графу И. Г. Орлову, а настаивает на безвозмездной передаче, да еще в вечное потомственное владение. Почему управа не захотела обогатить казну, в то время как могла бы совершить выгодную сделку с бесплатно полученным участком? На этот вопрос мы вновь не получим ответа, но логика подсказывает, что в управе благочиния были люди, лично заинтересованные в положительном для Орловых исходе дела. Пользуясь современной терминологией, мы бы сказали, что в деле явно усматривается коррупционная составляющая.

¹ ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 104. Л. 16–16 об., 18.

² Там же. Л. 9 об.

³ Сьтин П. В. Из истории московских улиц. М., 1958. С. 549.

⁴ ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 104. Л. 21.

Однако мы до сих пор так и не ответили на вопрос: отказались в итоге татары от земли ТККВ или нет? В последнем документе из папки о ликвидации кладбища, который хранится в Центральном историческом архиве Москвы, ответ на этот вопрос отрицательный. В нем сказано, что все остальные жители Татарской слободы, кроме мурзы А. Семенева, подписки о своем отказе от ТККВ не дали¹. Впоследствии, в XIX в. на месте старого Татарского кладбища было выстроено Мещанское училище и богадельня Купеческого общества, а ныне располагается Горный университет (современный адрес — Ленинский проспект, дом 6); один из углов кладбища заходит на территорию Центрального парка культуры и отдыха им. Горького.

К сказанному следует добавить, что память об утраченном сакральном мусульманском месте сохранялась в исторической памяти московских татар вплоть до середины XX в. В предреволюционные годы, затем с начала 1930-х гг. и после войны, в 1948–1952 гг., московские татары собирались на свои ежегодные сабантуи (традиционный праздник весны) как раз на территории нынешнего Парка культуры, ближе к Нескучному саду. По сведениям наших информантов, именно там передавались из уст в уста предания о том, что где-то на этой земле находится древнее кладбище. Кроме того, в конце 1940-х — начале 1950-х гг. в московской татарской общине ходила рукопись, написанная современным татарским языком, в которой рассказывалась история захоронения татарами на ТККВ казненного «еретика» Степана Разина в 1670-х гг. В наши дни научные статьи о ТККВ публиковались Д. З. Хайретдиновым, О. А. Ивановым, И. В. Зайцевым и др.²

Второе следствие чумы: утрата мечети в Овчинной слободе

Во многих современных публикациях, посвященных теме нынешней Исторической мечети в Москве, писалось следующее. В результате прошедшего по Москве «мора» — эпидемии чумы начала 1770-х гг. — большинство прихожан мечети в Замоскворечье и сам хозяин участка, во дворе которого существовала мечеть, переводчик Коллегии иностранных

¹ ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 104. Л. 20.

² Зайцев И. В. В надежде на посмертное воздаяние... // Восточная коллекция. 2005. № 1(20). С. 140; Он же. Мусульманское кладбище у Калужской заставы // Ислам на территории бывшей Российской империи. энциклопедический словарь. Вып. 5 / сост., отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2012. С. 95; Маслов Ал. [Иванов О. А.] Древние урочища Замоскворечья: Крымский двор // Московский журнал. 1992. № 11. С. 36–44; Он же. Крымский луг // Московский журнал. 1993. № 5. С. 18–23; Хайретдинов Д. З. Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX в. Н. Новгород, 2002; Он же. Татарское кладбище за Калужскими воротами // Ислам в Москве: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. Н. Новгород, 2008. С. 256–257; Он же. Старинные мечети и мусульманские объекты юга Москвы. М.: Медина, 2015.

дел князь Сулмамит-мурза Сименей, умерли, а его наследник продал дом купцу Шукину. При этом сама мечеть была снесена. Впоследствии молитвенные собрания проводились в домах татарских купцов, проживавших в Татарской слободе.

Эти сообщения базировались не на оригинальных документах, а на статье археографа М. К. Кустовой «Полумесяц над Москвой», опубликованной в приложении к «Литературной газете» в 1991 г.¹ Это был один из первых материалов, посвященных истории московской мусульманской общины. Автор сделала попытку ввести в научный оборот ряд неизвестных до той поры документов из Центрального исторического архива Москвы (ЦИАМ), раскрывающих историю появления Исторической мечети, однако в статье не были указаны их архивные адреса. Впоследствии многие положения этой статьи вошли в работы по истории мусульман Москвы.

Речь идет о документации, возникшей вследствие нескольких просьб московских мусульман от начала XIX в. разрешить им строительство мечети в Татарской слободе. В частности, в 1816 г. городские власти в лице генерал-губернатора графа А. П. Тормасова дали поручение чиновникам разобраться в вопросе: была ли прежде в Татарской слободе мечеть, и если была — то когда и при каких обстоятельствах она прекратила свое существование. В целях исполнения этого поручения частный пристав Матвеев тогда же собрал ряд свидетельских показаний по этому вопросу.

В рапорте московского обер-полицмейстера генерал-майора Шульгина от 26 ноября 1816 г. на имя графа А. П. Тормасова говорится: «...честь имею представить с донесением таковым, что показуемый ими [жителями Татарской слободы] дом купца Шукина, в котором существовала та мечеть... действительно на том месте была, а ныне стоит обгорелое пустопорожнее место и принадлежит татарину купцу Абдикееву»². В действительности же, запутавшиеся обыватели или сотрудник полиции указывают на два разных места, где в разные десятилетия XVIII в. располагалась мечеть. Так, согласно Переписной книге 1744 г., где перечислены все жители Татарской слободы и размеры их участков, одно из владений указано как Татарская мечеть³. Это здание находилось на углу Большой Татарской улицы и Старо-Голмачевского переуллка (современный адрес: Большая Татарская улица, дом 20, строение 2). Землевладение принадлежало асессору Муртазе Рамазановичу Тевкелеву. В 1751 г. Ахмет Муртазин сын Тевкелев продал двор князю Ивану Васильевичу

¹ Кустова М. К. Полумесяц над Москвой // ЛГ-Досье. 1991. № 7.

² ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 6. Д. 2442. Л. 8.

³ Переписные книги города Москвы 1737–1745 гг. Т. VII. М., 1891. С. 220; Схема Татарской слободы 1744 г. // Хайретдинов Д. З. Старинные мечети и мусульманские объекты юга Москвы. С. 273–278.

Мансыреву; при этом здание Старо-Толмачевской мечети было названо Татарской караульней¹ — то есть имело высокую башню (минарет), который официальными властями считался оборонной или дозорной башней или пожарной каланчой. Именно это земельное владение было приобретено в 1811 г. московским купцом (прежде — казанским купцом 3-й гильдии) Абдул-Гафаром Абдикеевым². После пожара 1812 г. домовладение относилось к числу обгоревших³.

Однако еще в середине XVIII в. после продажи Тевкелевыми землевладения другим хозяевам мечеть была перенесена на новое место. Владелец этого участка значится в документах как переводчик, или толмач Коллегии иностранных дел, мурза Мамет Валишев сын Семеев, он же комиссар Василий Яковлевич Семеев. Его домовладение, описанное в Переписной книге 1744 г. под № 248, располагалось севернее Старо-Толмачевской мечети с восточной стороны Татарской улицы. Эта местность являлась частью Овчинной слободы, иначе — Конюшей Овчинной слободы (нынешний микрорайон Овчинники в Замоскворечье представляет собой северную часть этой обширной слободы). Очевидно, что мечеть в Овчинной слободе была небольшой, поскольку ее статус существенно отличался от Старо-Толмачевской караульни: участок М. В. Семеева был не столь большим, как земля Тевкелевых. И все-таки, судя по воспоминаниям очевидцев от 1816 г., которые ее посещали, это было отдельно стоящее здание, а не часть дома Семеевых: «Был в... Татарской слободе **дом** ...князя Сулмамита мурзы Симееня, **на дворе** которого в старину была **состроена мечеть**»⁴. Логично предположить, что Мамет Семеев выстроил здание мечети с выходом на улицу для удобства прихожан, оставив своей семье здание, лежащее внутри участка; такая перестройка состоялась в 1760 г.⁵ Здание было, очевидно, деревянным, как и большая часть строений в Замоскворечье. В этой мечети имамом был некий казанский мулла, имени которого старожилы не запомнили.

В Актовых книгах XVIII столетия мы обнаружили сведения о судьбе этого домовладения⁶. В 1780 г. московский купец 2-й гильдии Иван Никитич Щукин приобрел данный участок, который принадлежал к тому

¹ Москва. Актовые книги XVIII столетия. Т. VIII. М., 1898. С. 21. Зап. 259.

² ЦИАМ. Ф. 32. Оп. 11. Д. 10723.

³ Алфавитные списки всех частей столичного города Москвы домам и землям, равно казённым зданиям, с показанием, в котором квартале и на какой улице или переулке состоят. М.: Тип. Селивановского, 1818. Пятницкая часть. № 281 (прежний номер этого же домовладения, в источниках начала XIX в. — № 270).

⁴ ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 6. Д. 2442. Л. 9 об.

⁵ РГАДА. Ф. 931. Оп. 2. 1760 г. Д. 2786. Челобитье комиссара Коллегии иностранных дел Василия Семеева о разрешении ему произвести перестройку в доме своем в 12-й команде в приходе ц. Пятницы Параскевы.

⁶ Расположение участка см.: Схема Татарской слободы 1760-х гг. // *Хайретдинов Д. З.* Старинные мечети и мусульманские объекты юга Москвы. С. 279–281.

времени синодальному ризничему иеромонаху Порфирию, он же бывший священник Успенского собора Петр Федотов. Ему, в свою очередь, двор достался по купчей от татарина из касимовских мурз Волиш Тохтарова сына Чеменева¹.

Современный адрес мечети в Овчинной слободе: Большая Татарская улица, дом 9А — точнее, трехэтажный особняк, который выходит непосредственно на улицу и отделен от основной части этого огромного здания коридором. Сейчас здесь располагаются офисы различных компаний, а в советское время размещались промышленные предприятия.

Свидетели в 1816 г. дали показания о роли чумы в ликвидации мечети в Овчинной слободе. Так, «крестьянина Московской губернии и уезда села Голенищево [жена] Зулейха Ишмаметова дала сие сведение в том, что **до времени в Москве мору** была в сией части мечеть в доме татарина князя Сулмамита мурзы Симиenea, Иностранной коллегии переводчика, точно была, в коей отправляли богослужение, которые она, верно, едва помнит, поелику ей в то время было не более 12 лет от роду»². «Московская мещанка Алямша дала сие сведение в том, что **до времени мору** был в сией части в Татарской слободе дом переводчика в Иностранной коллегии татарина князя Сулмамита мурзы Сименя, на дворе которого в старину была построена мечеть, в коей отправлялось богослужение казанским муллою — имени коего она не припомнит. **Во время ж мору означенный Сименей помер**, и после его оный дом от наследников Сименя поступил в продажу купцу Шукину, а чей оный ныне — о том неизвестно. И с того-то времени она мечеть уничтожилась»³.

Наконец, «переводчик Азиатских языков мулла Абдулла Узбеков дал сие сведение в том, что жительство свое здесь в Москве с 1782 года имеет, что службу отправляет заместо муллы и много хоронил из стариков татар, которые во время еще при жизни показывали ему место мечети, где она существовала и где они отправляли богослужение, принадлежащее купцу Шукину ныне»⁴.

Итак, наследники М. В. Семенеева продали здание мечети в Овчинной слободе вместе со всем участком, но не сразу купцу И. Н. Шукину, как считали жители Татарской слободы спустя почти 40 лет, а вначале — священнику П. Федотову. Впоследствии попытки получить разрешение на строительство новой мечети предпринимались в конце XVIII – XIX в. несколько раз. В частности, муфтий Оренбургского магометанского духовного собрания

¹ Москва. Актовые книги XVIII столетия. Т. XII. М., 1893. С. 305. Зап. 224.

² ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 6. Д. 2442. Л. 10.

³ Там же. Л. 9 об.

⁴ Там же. Л. 10 об.

Мухаммед-Джан Хусаин (Гусейнов) по этому поводу писал генерал-губернатору Москвы в 1805 г.: «Ибо я сам, с 1784-го года бывая в Москве... неоднократно находил в богослужении сих магометан в неудобстве без учрежденного храма, которые мне об исходатайствовании **построения оного издавна убедительные просьбы приносили...**»¹ Поскольку все эти попытки оказались бесплодны, местные татары долгие годы организовывали частные молельные дома на своих участках. О некоторых из них, начала 1820-х гг., сохранилась отрывочная информация, в частности — об Общественном молитвенном Татарском доме на участке купца Абдул-Карима Исакова² и Магометанском молитвенном доме на участке мурзы Хасана Мангушева³. Одной из таких частных молелен, возникшей на средства бухарского купца 1-й гильдии Назарбая Хошалова в середине 1820-х гг., повезло: это здание доныне существует в качестве Исторической мечети; однако ее история — тема отдельного исследования.

Третье следствие чумы: человеческие потери среди жителей Татарской слободы

Наконец вернемся к обнаруженному в РГАДА документу — переписи жителей Татарской слободы Москвы 1773 г. — с целью проанализировать его данные с разных позиций. Чтобы понять демографический урон, нанесенный общине эпидемией чумы, вначале сосчитаем число домов, владельцами которых были мусульмане. Если в первой половине — середине XVIII в. последователи ислама являлись хозяевами 16–18 домовладений в Татарской слободе (примерно из 40–45 участков, имевшихся в этом районе), то в 1760-е гг. таковых оставалось только 11 (при этом в каждом доме проживало по 3–5 членов семьи, и, кроме того, на многих участках по несколько лет жили отдельные лица или семьи, не имевшие собственной недвижимости, а также временно приезжающие лица⁴). Вероятно, на уменьшение численности членов общины, помимо ассимиляционных процессов, повлиял также переезд в более престижную по сравнению с Москвой имперскую столицу — Санкт-Петербург. По результатам переписи 1773 г. становится понятно,

¹ ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 3. Д. 1217. Л. 5.

² Табель о домах Пятницкой части [г. Москвы]. М., [182-]. С. 22. Зап. № 294.

³ Указатель жилищ и зданий в Москве, или Адресная книга. М., 1826. С. 141.

⁴ Можно предположить проживание в домах обывателей Татарской слободы мусульманских депутатов Уложенной комиссии во время их проезда из регионов в Санкт-Петербург; так, известно о пребывании в Москве в 1767 г. автора первого русского пособия по татарской азбуке Сагита Хальфина с наказом мурз и служилых татар Казани (см.: Газиз Г. История татар. М., 1994. С. 138). Выходцы из Мензелинского уезда Уфимского наместничества Ялчыгул бин Маматкул и его сын, впоследствии знаменитый богослов, автор популярного труда «Рисаля-и Газиза» Таджуддин в 1780-е гг. жили в Москве полгода, возвращаясь из Стамбула к себе на родину (см.: Фахруддин Р. Асар. Т. 1. Казань, 2006. С. 326).

что в Татарской слободе осталось только 6 участков, принадлежащих мусульманам, а три домовладения исчезли вследствие смерти хозяев. Спустя 20 лет в этой местности насчитывалось всего 9 участков, владельцами которых были мусульмане — татары и бухарцы¹.

Из 19 лиц мужского пола, зафиксированных предыдущей III ревизией 1763 г., убыло 8 человек, из них двое умерло от чумы; из 22 человек женского пола умерло от эпидемии семеро. В масштабах Москвы, где в ходе «моровой язвы» каждый день умирало более 1000 человек, эти цифры незначительны; но маленькой татаро-мусульманской общине был нанесен серьезный урон. Отметим также, что данные переписи не содержат сведений о семействе Семеневых — возможно, по причине их «приписки» к Овчинной слободе; в любом случае приведенные в архивном документе показатели — не полные.

Разумеется, со временем община отошла от этой беды: появились новорожденные младенцы, из других местностей приехали невесты и новые домовладельцы. Источник 1781 г. указывает, что в Москве проживает 25 татар². Муфтий М.-Дж. Хусаин сообщал в 1805 г., что «в столице Москве издревле состоит Татарская... слобода, и жительствоуют в оной непрерывно немалое число магометан, а притом иногда из Азиатских стран нередко проезжает чрез Москву посольство, и особенно бывают по коммерческим делам азиатские магометанского исповедания веры, как то: Бухарские, Хивинские, Турецкие, Киранские и прочие народы; но храма для богослужения по закону своему не имеют»³. В рапорте московского обер-полицейстера А. Д. Балашова генерал-губернатору Москвы А. А. Беклешеву от 1805 г. говорится, что «в сей столице... в урочище, называемом Татарская слобода, находится 12 домов, принадлежащих людям магометанского исповедания, в них жителей мужеска 57, женска 45; временно ж оставяющихся, приезжающих по торгам и проезжающих чрез столицу по примерному исчислению бывает в год от 250 до 300 человек, большею частию мужеска пола»⁴. Дальнейший ход развития изучаемой общины был прерван уничтожением Москвы в результате пожара 1812 г.

Региональные и, следовательно, локально-субэтнические контакты московской татарской общины обозначены в переписи 1773 г. семь раз при указании на брачные связи ее членов. Две невесты прибыли в семью Сафаровых из Касимова, единственная крепостная татарка также была из Касимова, из Касимовского же уезда прибыла невеста к Кутушевым. Семья Байциных, известных потомственных москвичей-переводчиков

¹ Хайретдинов Д.З. Старинные мечети и мусульманские объекты юга Москвы. Схема Татарской слободы 1793 г. С. 282–284.

² «От судьбы Российской монархии столицей предопределенной...» / Рябенко Л. // Источник. Документы русской истории. № 1. 1993. С. 116.

³ ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 3. Д. 1217. Л. 5.

⁴ Там же. Л. 3.

Посольского приказа с начала XVII в., взяла невесту из села Торопово Кадомского уезда (ныне Ермишинского района Рязанской области), где проживали татары-мишари. Дочь Кутломамета Дяужева — выходца из Касимова, обосновавшегося в Москве в 1752 г.¹, была отдана замуж за абыза (имама) в далекую Исетскую провинцию Оренбургской губернии (ныне территория Челябинской и Курганской областей). Дочь Усейна Айдарова была выдана за оренбургского татарина в возрасте 15 лет (такая практика имела место до XX в.).

В социальном плане члены общины приближались к мещанам; хотя некоторые из них и писались мурзами, этот дворянский титул среди татар практически никогда не признавался властями и не имел никакого практического значения для жизни в Москве. В одной семье — возможно, самой зажиточной (Байцины) — мы видим дворовых крепостных. Вероятно, крепостная Алямша Сапуева дочь, 1753 года рождения, и была той самой мещанкой, которая в 1816 г. рассказала полиции про существование мечети в Овчинной слободе.

Без учета крепостного, детей и подростков община насчитывала всего 8 мужчин в возрасте 18–53 лет; некоторые из них впоследствии станут подписантами документов, в которых решалась судьба Татарского кладбища за Калужскими воротами, о чем мы говорили выше. Семейству Акмая Кутушева, которое после смерти отца от чумы возглавил 36-летний Алмамет (он же Алюй, Альмухамет, Акмамет) Акмаев, и вовсе суждено было дожить до революционных событий 1917 г.² А на момент проведения переписи требовались новые лидеры общины взамен умерших отцов; ими стали староста Татарской слободы 33-летний Исмаил Асанов сын Сендюков и один из немногих владевших русским языком жителей этой слободы 26-летний мурза Юсуп (Юсуф) Сулейманов сын Байцин. Последний известен тем, что представлял интересы Татарской слободы как коллективного собственника земли ТККВ в 1768 г., когда подавал документы размежевания этой территории от 1757 г. в Межевую канцелярию, чтобы приложить к ним государственную печать³. Исмаил Асанов продаст свой дом, «доставшийся ему после деда, московского жителя татарина Бермилея Сендюкова», Алмамету Акмаеву в 1778 г.⁴

О религиозной жизни общины в этот период никаких данных нет. Неофициальный имам Татарской слободы Абдулла Узбеков (он же Хусейн Абдулла Габейдуллин, родом из деревни Аметеевой, Мухаметовой сотни, Уржумской округи, Малмыжского уезда Вятской губернии)

¹ Москва. Актовые книги XVIII столетия. Т. VIII. М., 1898. С. 69–70.

² ЦИАМ. Ф. 2200. Оп. 1. Д. 2. Л. 143; *Исхаков С. М.* Московский мусульманский национальный совет // *Ислам в Москве: энц. словарь.* С. 148.

³ ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 104. Л. 2, 9.

⁴ Москва. Актовые книги XVIII столетия. Т. XII. М., 1893. С. 154.

попал в Москву в возрасте 29 лет только в 1782 г.¹ Кто до него исполнял обязанности имама — неизвестно. Предполагаем, что это был старший по возрасту из выживших мужчин, 53-летний Кутломамбет Дяушев, дочь которого вышла замуж за религиозного деятеля на Урале. В отсутствие мечети молитвы совершались в одном из тех немногих частных домов, которые остались у членов общины.

Таковы предварительные выводы, которые можно сделать из анализа поданных И. Асановым и Ю. Байциным «сказок» (документальных показаний) о жителях Татарской слободы по переписи 1773 г. Этот архивный документ пополнит наше представление об истории маленькой общины в центре Москвы, компактно просуществовавшей до начала XX в.

Сказки о татарах Татарской слободы г. Москвы²

1773 году октября _ дня московской Татарской слободы староста Исмаил Асанов по силе состоявшегося в прошлом 1772-м году ноября 16 дня Правительствующего Сената указу дал сию сказку о положенных в той Татарской слободе по последней 1762-м году третьей ревизии в подушном окладе состояло и с того числа разными случаи убыло бы до заразы³ и заразою умерших и после того вновь рожденных; объявляю по самой истине без всякой утайки, а буде впредь кем обличен — явлюся в том, по вине буду положен бить по указам тяжкого штрафа без всякого милосердия.

Московские татары	по последней ревизии* в подушном окладе положен	из оных после ревизии донныне разными случаи убыли	затем остались налицо, кто вновь рожденные
[1] Асан Сафаров	55	умре в 1764 г.	
> у него жена Саима Досмаметева дочь, умре в 1771 г. заразою			

¹ ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 6. Д. 2442. Л. 10 об.

² РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. 1773 г. Д. 1872. Л. 918–920.

Годы передаются в современной датировке; слово «год» сокращено; жирным выделены главы семейств; генеалогические связи в рамках одного семейства переданы через знаки: > (супруги главы семейства и первое поколение детей), >> (второе поколение), * (дворовые люди).

³ Речь идет об эпидемии чумы, разразившейся в Москве в конце 1770–1771 гг.

* Третья ревизия проходила в Москве в 1763 г.

Московские татары	по последней ревизии* в подушном окладе положен	из оных после ревизии донными разными случаи убыли	затем остались налицо, кто вновь рожденные
	года		
> у них дети Ибраим	30	–	40
> Ромазан	15	–	25
> дочь девка Зулейха 11 лет			
> у Абраима жена Канифа Абдулова дочь, умре в 1771 г. заразою			
> вторая [жена] Хадича Шабанова дочь, взята [из] города Касимова, татарская дочь			
>> у него дочь девка Рухъя 11 лет			
> у Рамазана жена Хадича Юнусова дочь 20 лет, взята [из] города Касимова, татарская дочь			
>> у них сын новорожденный Араслан	–	–	9 месяцев
[2] мурза Сулейман Резепов сын Байцин	59	умре в 1764 г.	
> у него жена Алямша Махметова дочь, 60 лет			
> у них дети: Юсуп	16	–	26
>Абдрахман	8	–	18
> у Юсупа жена Зулейха Смаилова дочь, 30 лет, взята Кадомского уезду из сельца Торпова, мурзинская дочь			
* у них дворовой крепостной человек Кулчюр Богданов; а по третьей ревизии в сказке написан Исен Супоев сын Кончурка — ошибкою сказка подателей	21	–	31
* у него жена Алямша Сапуева дочь, 20 лет, взята [из] города Касимова, татарская дочь			
* у них сын новорожденный Искендер	–	–	2 года
[3] вдова Котлосултан Айдорова дочь Мурзашева, 50 лет, умре в 1764 г.			

Московские татары	по по- следней ревизии* в подуш- ном окладе положен	из оных после реви- зии доньне разными случаи убыли	затем остались налицо, кто вновь рож- денные
	лета		
> у нее сын Ибраим Исупов сын Мурзашев	35	умре в 1765 г.	
> у него жена Зулейха Тахтарова дочь, умре в 1771 г. заразою			
>> у них дочь Фотма, умре в 1771 г. заразою			
[4] вдова Алямша Романова дочь, умре в 1771 г. заразою			
[5] Усеин Сулейманов сын Айдаров	41	–	51
> у него жена Марья Мухамметева дочь, 55 лет			
> у них дети: Ромазан, вдов	16	умре в 1771 г. заразою	
> дочери: Разия 15 лет, выдана в замужество за оренбургского татарина			
> новорожденная Гульжупар, 3 лет			
[6] Асан Баримелеев* * Он же по другим документам: Асан Костяев, сын домовладельца Беремелея Сундукова (указан в переписи 1744 г.).	47	умре в 1766 г.	
> у него сын Измаил* * Староста Татарской слободы на момент проведения IV ревизии (1773 г.).	23	–	33
> у него жена Бегжан Кутушева, 35 лет			
>> у них дочери девки: Зюлейха, 15 [лет]			
>> Хадеча, 12 лет			
>> вновь рожденная Фатма, 6 лет			
[7] Девлет-Мамет Ишметев, вдов	52	умре в 1764 г.	
> у него сын Хабибулла	14	бежал в 1765 г.	

Московские татары	по последней ревизии* в подушном окладе положен	из оных после ревизии донные разными случаи убыли	затем остались налицо, кто вновь рожденные
	лета		
[8] Кутломамет Дяшев*	43	–	53
* Он же по другим документам: татарин города Касимова Кутлу-Мамет Маметов, Далмамметев.			
> у него жена Зюлейха Мухаева дочь, 40 лет			
> у них дети: Ибраим	3	–	13
> новорожденной Мухамет-Амин	–	–	3
> дочери: Аминя, 20 лет, выдана в замужество Исетской провинции за абыза			
> Зюльбухар, 17 [лет]			
> Кутлобика, 15 лет			
> новорожденные: Фотма, 6 [лет]			
> Рахима, 4 лет			
[9] Акмай Кутушев	55	умре в 1771 г. заразою	
> у него жена Асалбек Бикмаева дочь, умре в 1764 г.			
> у него дети: Алмамет*	26	–	36
* Он же по другим документам: Аллюй, Альмухамет, Акмамет Акмаев или Тугеев.			
> Роман	5	–	15
> дочери: Маржина, умре в 1771 г. заразою			
> Малеи, умре в 1766 г.			
> Фатма, умре в 1771 г. заразою			

Московские татары	по последней ревизии* в подушном окладе положен	из оных после ревизии донные разными случаи убыли	затем остались налицо, кто вновь рожденные
	лета		
<p>> у Алмамета жена Канифа Елмакаева дочь, 25 лет, взята Касимовского уезду из деревни Меликовой*, мурзинская дочь</p> <p>* [Возможно, это дер. Мелехово ныне Чучковского района Рязанской области; на карте Рязанской губернии из Российского атласа 1792 г. обозначена как Мелихово, самый южный населенный пункт Касимовского уезда — однако нет никаких указаний, что там жили татары. По другому варианту, имеется в виду дер. Мунтово (татар. Мылтык) из Черного аймака под Касимовом (ныне Касимовского района Рязанской области).]</p>			

Итого по третьей ревизии [1763 г.] в подушном окладе состояло: мужеска полу — 19 душ. И с того числа разными случаи убыло: до заразы померло — 5, заразою — 2, бежал — 1; итого — 8. За тою убылью осталось 11 душ. К тому вновь рожденных — 3 души. Итого ныне налицо и с новорожденными — 14 душ.

Женска полу по ревизии состояло — 22 души. И с того числа разными случаи убыло: до заразы померло — 3, заразою — 7, выдано в замужество — 2; итого — 12. За тою убылью осталось 10 [душ]. К тому вновь рожденных — 3, прибылых — 6¹. Итого ныне налицо с новорожденными и с прибылыми — 19 душ.

Мурза Юсуп Сулейманов сын Байцин вместо вышеписанного сказкоподателя старосты Исмаила Асанова по его прошению руку приложил, ибо он грамоты и писать сам не умеет.

Источники

Российский государственный архив древних актов. Ф. 350. Оп. 2. 1773 г. Д. 1872. Л. 918–920; Ф. 931. Оп. 2. 1760 г. Д. 2786.

Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф. 16. Оп. 1. Д. 104; Ф. 16. Оп. 3. Д. 1217; Ф. 16. Оп. 6. Д. 2442; Ф. 32. Оп. 11. Д. 10723; Ф. 2200. Оп. 1. Д. 2.

¹ Данные в таблице и в описании расходятся: в таблице указаны 4 новорожденные девочки и 5 «прибылых» женщин, «взятых» из других регионов; однако на общий итог это не влияет.

- Москва. Актовые книги XVIII столетия. Т. VIII. М., 1898. 350 с.
Москва. Актовые книги XVIII столетия. Т. XII. М., 1893. 480 с.
Переписные книги города Москвы 1737–1745 гг. Т. VII. М., 1891. [3] с., 334 стб.
Табель о домах Пятницкой части [г. Москвы]. М., [182-]. 48 с.
Указатель жилищ и зданий в Москве, или Адресная книга. М., 1826. 2, II, IX, [1], 3–372, 269, [3] с.

Литература

- Алфавитные списки всех частей столичного города Москвы домам и землям, равно казенным зданиям, с показанием, в котором квартале и на какой улице или переулке состоят. М.: Тип. Селивановского, 1818. 1 т. (разд. паг.)
Газиз Г. История татар. М.: Московский лицей, 1994. 190 с.
Жирнов Е. Люди часто умирают, а иногда в ночное время погребаются // Коммерсантъ. 29.02.2020.
Зайцев И. В. В надежде на посмертное воздаяние... // Восточная коллекция. 2005. № 1(20). С. 134–141.
Зайцев И. В. Мусульманское кладбище у Калужской заставы // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. Вып. 5 / сост., отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2012. С. 95.
История Москвы с древнейших времен до наших дней: в 3 т. Т. 1.: XII–XVIII века. М., 1997. 432 с.
Исхаков С. М. Московский мусульманский национальный совет // Ислам в Москве: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. Н. Новгород: Медина, 2008. С. 147–149.
Кустова М. К. Полумесяц над Москвой // ЛГ-Досье. 1991. № 7.
Ларюшкин О. В. Лица иноэтничного происхождения среди московских горожан в 1719–1811 гг.: от интеграции к ассимиляции: автореферат дис. ... канд. ист. наук. М., 2014. 31 с.
Маслов Ал. [Иванов О. А.] Крымский луг // Московский журнал. 1993. № 5. С. 18–23.
Маслов Ал. [Иванов О. А.] Древние урочища Замоскворечья: Крымский двор // Московский журнал. 1992. № 11/12. С. 36–44.
Рябченко Л. «От судьбы Российской монархии столицей предопределенной...» // Документы русской истории. № 1. 1993. С. 108–127.
Розенберг Л. И. Татары в Москве XVII — середины XIX века // Этнические группы в городах европейской части СССР (формирование, расселение, динамика культуры). М., 1987. С. 16–26.

Садур В. Г. Татарское население Москвы (1860–1905 гг.) // Этнические группы в городах европейской части СССР (формирование, расселение, динамика культуры). М., 1987. С. 26–39.

Сытин П. В. Из истории московских улиц. М.: Московский рабочий, 1958. 843 с.

Табель о домах Пятницкой части [г. Москвы]. М., [182-]. 48 с.

Фахруддин Р. Асар. Т. 1. Казань: Рухият, 2006. 359 с.

Хайретдинов Д. З. Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX в. Н. Новгород, 2002. 248 с.

Хайретдинов Д. З. Старинные мечети и мусульманские объекты юга Москвы. М.: Медина, 2015. 333 с.

Хайретдинов Д. З. Татарское кладбище за Калужскими воротами // Ислам в Москве: энциклопедический словарь. Н. Новгород, 2008. С. 256–257.

Sources

Russian State Archive of the Ancient Acts. N 350–2–1773–1872, p. 918–920; N 931–2–1760–2786.

Central Historical Archive of Moscow. N 16–1–104; N 16–3–1217; N 16–6–2442; N 32–11–10723; N 2200–1–2.

Alphabetical lists of all parts of the capital city of Moscow to houses and lands, equal to state buildings, with an indication in which quarter and on which street or lane they are. Moscow: T. Selivanovsky, 1818. 1 vol.

Moscow. Act books of the 18th century. Vol. VIII. Moscow, 1898.— 350 p.

Moscow. Act books of the 18th century. Vol. XII. Moscow, 1893.— 480 p.

Census books of the city of Moscow of 1737–1745. Vol. VII. Moscow, 1891. [3] p., 334.

Table of houses of the Pyatnitskaya part [of Moscow]. Moscow, [182-]. 48 p.

Index of dwellings and buildings in Moscow, or the Address Book. Moscow, 1826. P. 2, II, IX, [1], 3–372, 269, [3] p.

References

Gaziz G. (1994). *Istoriya tatar* [History of the Tatar People]. Moscow: Moskovskii litsey. 190 p.

Zaitsev I. V. (2005). V nadezhde na posmertnoe vozdayanie... [Hoping for the Posthumous Retribution]. *Vostochnaya kolleksiya*. 2005. No. 1 (20). Pp. 134–141.

Zaitsev I. V. (2012). Musulmanskoje kladbishche na Kaluzhskoj zastave [Muslim Cemetery at Kaluzhskaya zastava]. *Islam na territorii byvshej Rossijskoj imperii: enciklopedicheskiy slovar'*. Vol. 5. Moscow: Vostochnaya literatura. 232 p.

Istoriya Moskvy s drevnejshih vremen do nashih dnei: v 3 t. T. 1.: XII–XVIII veka [History of Moscow from Ancient Times to the Present Time] (1997). Vol. 1.: 12th–18th Centuries. Moscow. 432 p.

Iskhakov S. M. (2008). Moskovskij musul'manskij nacional'nyj sovet [Muslim National Council of Moscow]. *Islam na territorii byvshej Rossijskoj imperii: enciklopedicheskiy slovar'*. Nizhni Novgorod: Medina. Pp. 147–149.

Kustova M. K. (1991). *Polumesyac nad Moskvoy* [The Crescent over Moscow]. LG-Dossier. 1991. No. 7.

Laryushkin O. V. (2014). *Lica inoetnichnogo proiskhozhdeniya sredi moskovskih gorozhan v 1719–1811 gg.: ot integracii k assimilyacii* [Persons of Foreign Ethnic Origin Among Moscow Citizens in 1719–1811: From Integration to Assimilation]. Abstract of thesis. Moscow. 31 p.

Maslov Al. [Ivanov O. A.] (1992). Drevnie urochishcha Zamoskvorech'ya: Krymskij dvor [Ancient Tracts of Zamoskvorechye: The Crimean Yard]. *Moskovskii zhurnal*. 1992. Iss. 11/12. Pp. 36–44.

Maslov Al. [Ivanov O. A.] (1993). Krimskij lug [Crimean Meadow]. *Moskovskii zhurnal*. 1993. Iss. 5. Pp. 18–23.

Ryabchenko L. (1993). «Ot sud'by Rossijskoj monarhii stoliceyu predopredelennoj...» [“The City Predestined by Destiny of the Russian Monarchy To Be A Capital”]. *Dokumenty russkoj istorii*. 1993. No. 1. Pp. 108–127.

Rosenberg L. I. (1987). Tatory v Moskve XVII — serediny XIX veka [Tatars in Moscow in the 17th — mid. 19th Century]. *Etnicheskie gruppy v gorodah evropejskoj chasti SSSR (formirovanie, rasselenie, dinamika kul'tury)*. Moscow. Pp. 16–26.

Sadur V. G. (1987). Tatarskoje naselenie Moskvy (1860–1905 gg.) [The Tatar Population of Moscow (1860–1905)]. *Etnicheskie gruppy v gorodah evropejskoj chasti SSSR (formirovanie, rasselenie, dinamika kul'tury)*. Moscow. Pp. 26–39.

Sytin P. V. (1958). *Iz istorii moskovskih ulic* [From the History of Moscow Streets]. Moscow: Moskovsky rabochiy. 843 p.

Fakhruddin R. (2006). *Asar* [Works]. Vol. 1. Kazan: Ruhiyat. 359 p.

Khairtdinov D. Z. (2002). *Musul'manskaya obshchina Moskvy v XIV — nachale XX v.* [Muslim community of Moscow in the 14th — early 20th centuries]. Nizhniy Novgorod. 248 p.

Khairtdinov D. Z. (2015). *Starinnye mecheti i musul'manskije ob'ekty yuga Moskvy* [Ancient Mosques and Muslim Objects of the South of Moscow]. Moscow: Medina. 333 p.

Khairtdinov D. Z. (2008). Tatarskoe kladbishche za Kaluzhskimi vorotami [Tatar Cemetery Behind the Kaluga Gate. *Islam na territorii byvshej Rossijskoj imperii: enciklopedicheskij slovar'*. Nizhniy Novgorod, 2008. Pp. 256–257.

PLAGUE EPIDEMIC OF 1770–1771 AND THE TATAR SLOBODA IN MOSCOW

Annotation. The article deals with the history of the Tatar Sloboda in Moscow at the end of the 18th century, when a small Tatar Muslim community of the second Russian capital experienced upheavals in connection with the plague epidemic of 1770–1771. As a result of the epidemic, the number of the community and of the Tatar households in Moscow has significantly decreased; the old cemetery behind the Kaluga Gate was taken from the Tatars. In addition, this group of the population, which developed as an ethno-confessional one, lost its sacred center — a mosque in Ovchinnaya Sloboda on Tatarskaya Street. The scientific novelty of the article consists in the publication of archival documents from the repositories of Moscow, including the first published document from the Russian State Archive of Ancient Acts with the data of the census of the Tatar Sloboda in 1773.

Keywords: Moscow, Tatars, Muslims, Tatar Sloboda, plague epidemic.

Damir Z. KHAYRETDINOV,

Cand. Sci. (Hist.), head of the Centre for Islamic Studies, Moscow Islamic Institute (12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).



07.00.02 Отечественная история

УДК 93.297

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-145-164



А. Г. Хайрутдинов

ГБУ Институт истории им. Ш. Марджани АН Республики Татарстан, г. Казань

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУСЫ БИГИЕВА И ЕЕ ТУРКЕСТАНСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В ПИСЬМАХ К ЭНВЕРУ-ПАШЕ

ХАЙРУТДИНОВ Айдар Гарифутдинович —

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

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

E-mail: khaidar67@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена ранее неизвестным страницам общественно-политической деятельности выдающегося татарского богослова и религиозного мыслителя Мусы Джаруллаха Бигиева (1875–1949). В публикации в научный оборот впервые вводятся сведения о недавно обнаруженном документе, проливающим свет на участие Бигиева в общественных и политических процессах, происходивших в Туркестане в 1917–1923 годах и его контактах с Энвером-пашой.

Ключевые слова: Муса Джаруллах Бигиев, Энвер-паша, Мунаввар Кары, Садриддин Шарифходжаев, Туркестан, басмачество.

Для цитирования: Хайрутдинов А. Г. Общественно-политическая деятельность Мусы Бигиева и ее туркестанская составляющая в письмах к Энверу-паше // Ислам в современном мире. 2021; 3: 145–164;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-145-164

Статья поступила в редакцию: 01.06.2021

Статья принята к публикации: 10.08.2021

Введение

Общественно-политическая активность Мусы Бигиева остается малоисследованной областью. В настоящей статье предпринята попытка сделать краткий обзор этой стороны деятельности ученого на основе уже имеющихся данных. Кроме этого, представлены материалы, позволяющие получить более глубокое представление о его вовлеченности в политические процессы в Туркестане в 1917–1923 гг. Туркестанский вектор общественно-политической деятельности ученого представлен на основе документальных свидетельств, обнаруженных в ходе поисковой работы в архивах и книгохранилищах Турецкой Республики, организованных под эгидой Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан. Обнаруженные ценные рукописные документы проливают свет на доселе неизвестные факты биографии Мусы Бигиева. Речь идет о собственноручно написанных письмах Бигиева, которые он адресовал Энвер-паше — одному из наиболее ярких лидеров борьбы мусульман Туркестана против большевизма.

Сам факт общения Бигиева с политическим лидером такого масштаба, как Энвер-паша, открывает новые горизонты бигиевистики и создает почву для дальнейшего изучения и осмысления общественно-политической деятельности татарского религиозного мыслителя. Обнаруженные документы могут помочь понять взгляды Бигиева на происходившие в то время эпохальные события, понять мотивы и устремления, которые привели его к участию в них, расширить сведения о круге людей, с которыми ученый общался в те годы, получить представление о практических шагах и действиях Бигиева, которые он предпринимал, будучи участником формирования новой картины мира. И, наконец, свидетельства Бигиева способны стать источником ценной информации об отдельных моментах истории антисоветской борьбы мусульман Туркестана, биографиях ее видных представителей, и истории политики советской власти на Востоке.

Однако прежде чем перейти к вступительной и основной частям статьи, позволим себе, забежав вперед, представить вниманию читателя одну короткую дневниковую заметку Бигиева, которую он сделал в 1927 году, когда политическое устройство Советского Туркестана уже успело приобрести достаточно четкие контуры. В мае указанного года,

почти сразу же после окончания срока трехлетней московской ссылки, о которой будет сказано ниже, Бигиев отправился в хаджж. По пути в Аравию он написал в своем дневнике такие слова: «Трудное дело красным проникать куда-нибудь. Мы очень много упустили, проиграли, возместить уже поздно»¹.

На первый взгляд начало фразы выглядит как мимолетное сожаление о провале, который молодая Советская республика претерпела в восточном секторе своей внешней политики. Однако уже из второй фразы становится понятным, что ее автор не дистанцируется от этого поражения, но воспринимает его как личную драму.

Чем были вызваны эти слова Бигиева, в коих чувствуется явное самоосуждение? Ведь он мог со спокойным сердцем списать внешнеполитические неудачи государства Советов на некомпетентность ее лидеров, на их предвзятость и ограниченность во взглядах и на прочие недостатки. В связи со сказанным выше возникает еще один вопрос: а на кого еще, помимо себя самого, Бигиев взваливает груз ответственности за непоправимые неудачи, говоря «мы»: на т. н. «красных»? На советскую власть? Может быть, на политических лидеров Туркестана и вождей басмаческого движения? И, вообще, с какой из перечисленных сил отождествлял себя сам Бигиев?

На каждый из поставленных вопросов, конечно же, можно дать тот или иной ответ, исходя из предположений и имеющихся на данный момент времени отрывочных и зачастую непроверенных или же недостоверных данных, накопленных в арсенале отечественной бигиевистики. Надеемся, что информация, представленная в настоящей статье, позволит понять, что на самом деле стоит за приведенной фразой Бигиева.

Муса Бигиев и его политическая деятельность

Изучение жизненного пути Мусы Бигиева и, в частности, оставшихся неизвестными до наших дней документов, имеющих отношение к событиям 1917–1923 гг. в Туркестане, показывает, что он пребывал в эпицентре бурных социально-политических процессов, начавшихся на южных окраинах Российской империи после Февральской и Октябрьской революций 1917 года.

Период 1917–1923 выбран не случайно. Нижняя хронологическая граница нашего исследования относится к 1917 г. В тот год в Российской

¹ Хайрутдинов А. Г. Муса Бигиевның хажнамәсе. Казан: ТФА Ш. Мәржани ис. Тарих институты, 2018. Б. 203.

империи не только произошли две революции (вторая из которых в самом зачатке уничтожила возможность установления демократического правления), но и начался процесс вооруженного установления советской власти, который привел к кровопролитной гражданской войне и интервенции иностранных государств.

Упомянутые трагические события быстро вовлекли в свою орбиту и российский Туркестан. После Февральской революции наряду с Советами рабочих и солдатских депутатов здесь были созданы общественно-политические организации, представляющие коренное мусульманское население. Наиболее прогрессивная его часть с воодушевлением встретила новую власть, видя в ней гаранта прав и свобод, которые смогут обеспечить получение туркестанской автономии. Однако приход к власти большевиков в Туркестане сразу после Октябрьской революции показал, что у этой идеи есть не только сторонники в лице демократически настроенных мусульманских организаций, но и противники в лице Туркестанского совета народных комиссаров. Противостояние этих сил привело к отказу от создания коалиционного правительства, с одной стороны, и к ответным действиям в виде провозглашения Туркестанской автономии — с другой. Реакцией на создание автономии стал ее вооруженный разгром и дальнейшее преследование ее сторонников. Последовавший за этим кризис власти вызвал, в свою очередь, подъем антибольшевистского вооруженного сопротивления под национальными и религиозно-консервативными знаменами, известного как басмачество, которое было подавлено только в 1930-е гг.¹

Верхняя хронологическая рамка исследования приходится на осень 1923 г. Установление этой границы вызвано тем, что в ноябре указанного года Бигиев был буквально вырван из туркестанского политического процесса по причине ареста и заключения в московскую тюрьму ОГПУ².

В свете сказанного упомянутая фраза, которую Бигиев вписал в свой дневник на русском языке, является важным выводом очевидца трагических событий. Этой фразой ученый подвел черту под целым десятилетием восточной политики большевизма и историей столкновения двух миров: русского империализма в новом большевистском обличье и тюрко-мусульманского традиционализма. Упомянутая фраза отражает огромный личный опыт непосредственного участия ученого не только

¹ См.: *Абдуллаев К.* От Синьцзяна до Хорасана. Из истории среднеазиатской эмиграции XX века». Душанбе: «ИРФОН», 2009. С. 105–115.

² Бигиев был арестован ГПУ НКВД (Государственное политическое управление при Народном комиссариате внутренних дел РСФСР). Однако решение по его вопросу принималось уже ОГПУ, поскольку постановлением Президиума ЦИК СССР от 15 ноября 1923 г. ГПУ НКВД было преобразовано в ОГПУ при СНК СССР (Объединенное государственное политическое управление при Совете народных комиссаров СССР). Поводом для реорганизации и переподчинения службы безопасности стало образование в 1922 году СССР. (См.: [Электронный ресурс] // URL: <https://protivpytok.org/sssir/osnovnye-vexi-razvitiya-organov-gosudarstvennoj-bezopasnosti/ogpu>

в туркестанских событиях, но и в целом в общественно-политической деятельности и национально-освободительной борьбе мусульман России и мира.

В действительности общественная деятельность Бигиева и его участие в национально-освободительном движении российских мусульман имеют достаточно долгую историю. Эта деятельность ученого пришлась на последние годы существования Российской империи (1905–1917), годы Гражданской войны (1917–1922) и первые годы существования СССР (1922–1927). Даже находясь в эмиграции, начавшейся в 1930 г., Бигиев не отстранялся от работы в этой области.

Если говорить об общественной деятельности Бигиева в хронологическом порядке, то он влился в ряды активных участников борьбы за национальные и религиозные права мусульман Российской империи буквально сразу после своего возвращения на родину из зарубежья в 1904 году¹. Во время Первой русской революции 1905–1907 гг. молодой религиозный ученый с самого ее начала выбрал местом своего пребывания столицу империи, чтобы быть в центре происходящих событий.

Огромную роль в становлении Бигиева как общественного деятеля сыграло его знакомство и сотрудничество с основоположником политического движения среди российских мусульман Абдрашитом Ибрагимовым². По мнению турецкого исследователя А. Канлыдере, М. Бигиев перебрался в Санкт-Петербург именно с целью быть поближе к этому, тогда уже известному и уважаемому в среде российских мусульман неординарному религиозному и общественному деятелю. По мнению другого турецкого исследователя, И. Тюркоглу, Ибрагимов являлся самым крупным политическим деятелем всего тюркского мира первой половины XX в. Находясь рядом и сотрудничая с человеком такого масштаба, Бигиев быстро включился в подготовку первых политических съездов российских мусульман и принимал участие в их работе. Так, Первый Всероссийский съезд мусульман состоялся уже в августе 1905 г. Бигиев взял на себя доведение до российских мусульман материалов и документов этого и последующих мусульманских съездов, публикуя их на страницах национальной периодики. Например, в декабре 1905 г. в С.-Петербурге начала выходить основанная и издаваемая А. Ибрагимовым общероссийская татарская газета «Ульфат»³, в которой

¹ *Kanlıdere, Ahmet*. Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah. Hayatı/Eserleri/Fikirleri. İstanbul: Dergah Yayınları. 2005. S. 32.

² *Абдрашит Ибрагимов* (1857–1944) — выдающийся религиозный, общественный и политический деятель российского и мирового ислама, религиозный судья-кадий ОМДС (1892–1894 гг.); издатель нескольких татарских газет и журналов, публицист, яркий проповедник, автор многочисленных книг; в эмиграции — влиятельный религиозный деятель Турции, основатель мусульманской общины Японии.

³ «Ульфат» («Дружба») — еженедельная 8-страничная газета, выходившая с 11 декабря 1905 г. по 30 мая 1907 г.

активно печатался Бигиев, выступая со статьями, отражающими ход работы мусульманских съездов, деятельность объединений петербургских мусульман и другие события¹.

В дальнейшем Бигиев опубликовал еще три сборника документов мусульманских конгрессов: *Русия мөселманнары иттифакының програмы* («Программа союза российских мусульман») (СПб., 1906), *Русия мөселманнарының өченче нәдвәсе* («Третий форум российских мусульман») (Казань, 1906), *Русия мөселманнарының өченче нәдвәсенәң забыт жәридаләре* («Протоколы Третьего форума российских мусульман») (Казань, 1906). Итоговым сборником документов мусульманских форумов стал объемный труд Бигиева под названием *Ислахат әсасләре* («Основы реформирования». Пг., 1915. 288 с.).

Из сказанного выше, однако, не следует, что на этом этапе своей жизни Бигиев стремился стать заметным на политической арене и предпринимал попытки занять место среди видных деятелей татарского политического движения. Лично знавший его А. Баттал-Таймас так написал в своей книге о Мусе Бигиеве: «Если не считать обязанности секретаря мусульманских съездов, коими он занимался в первые семь-восемь лет после возвращения в Россию, то он всегда сторонился принятия на себя ответственных общественных обязанностей»².

Подобное поведение можно было бы объяснить скромностью молодого ученого. Однако эта очевидная скромность моментально испарялась, когда дело касалось острейших религиозных проблем. В этой области Бигиев бесстрашно и во весь голос заявлял о своих взглядах и своем понимании самых разных аспектов мусульманской действительности и смело критиковал сложившееся положение дел. В основном эта его деятельность находила отражение в религиозных трудах и публицистике. Показательна в этом отношении уже самая первая изданная в России его книга *Тарих ал-Кур'ан ва ал-масахиф*³ («История Корана и его списков»), в которой он подверг критике традиционную систему мусульманского образования. Вся последующая деятельность Бигиева в качестве религиозного ученого была нацелена на преодоление многовековой стагнации мусульманского социума и переоценку казавшихся незыблемыми вещей. Достаточно вспомнить нашу шумевшую историю с его заявлением о наличии ошибок в казанских изданиях

¹ Всего в 83 номерах газеты «Ульфат» было опубликовано более двух десятков статей за подписью Бигиева. Возможно, их было и больше, т. к. многие материалы печатались без его подписи.

² *Battal-Taymas. Kazanla Türk Meşhurlarından II. Musa Carullah Bigi: kişiliği, fikir hayatı ve eserleri.* İstanbul, 1958. S.14.

³ См.: *Ростофдони, Муса Джаруллах.* Тарих аль-Кур'ан ва аль-масахиф. М.—СПб.: Тип.-Лит. И. Бораганского и К°, 1905. 38 б. Эта работа ученого была переведена на русский язык и издана под эгидой ДУМ РФ. См.: *Бигиев, Муса.* История Корана и его сводов / Муса Бигиев; пер. с араб.; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова М.: ИД «Медина», 2016. 88 с.

Корана, скандальную эпопею, связанную с коротким периодом его преподавательской деятельности в оренбургском медресе «Хусаиния», фетву о необязательности поста для мусульман, проживающих в высоких географических широтах, и др.

Однако вернемся к общественно-политической деятельности ученого. Действительно, на определенном этапе, т. е. до начала революционных событий 1917 г., Бигиева нельзя было назвать выдающимся политическим деятелем российских мусульман. Однако с Февральской революции 1917 г. начинается, на наш взгляд, качественно новый этап в общественно-политической биографии Мусы Бигиева. Демократические перемены дали российским мусульманам надежду на лучшее будущее. Эти настроения нашли отражение в сотнях приветственных телеграмм, которые рядовые мусульмане, мусульманские махалли, организации и духовные лидеры¹ посылали в адрес сформированного Временного правительства. В отношении мусульман же *«духовные лица посчитали своим долгом обратиться к своей пастве с призывом соблюдать порядок и всемерно поддерживать новую власть»*².

Бигиев также испытывал эмоциональный подъем по поводу наступивших в России перемен. Его отношение к происходящему отражено во вступительном слове к изданной в марте 1917 г. книге *Шәригәт әсаслары* («Основы шариата») — фундаментальном труде по теории мусульманского закона. Воодушевленный политическими событиями и находящийся их созвучными идеям, которые он изложил в своем сочинении, ученый писал: *«Несомненно, эта великая революция не останется в границах России, но распространится по всему миру; нынешняя политическая революция станет прелюдией к величайшей социальной революции; после повсеместной замены права, сложившегося порядка и закона, конечно же, и исламская методология права не останется в своем нынешнем состоянии; возможно, исламский шариат во всем своем совершенстве, с его досточтимым Кораном и его пророческой Сунной выйдет к цивилизованному человечеству; силой ислама будет реформировано общественное состояние исламского мира и его политический статус; политическая степень и могущество, соответствующее преимуществу ислама среди других религий будут обеспечены во имя достоинства мусульман»*³.

Такие же его настроения нашли отражение во вступительном слове, которое Бигиев написал ко второму изданию сборника *Ислахат*

¹ Усманова Д. Трансформация исламских институтов в революционной России: Оренбургское магометанское духовное собрание и мусульманское духовенство Волго-Уральского региона в 1917-м — начале 1918 г. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2. С. 436–437.

² Там же. С. 445.

³ Жаруллаһ, Муса. Шәригәт әсасләре. Пг.: Типография М-А. Максүтова, 1917. С. 4 обложки.

эсасларе, увидевшему свет в марте 1917 г. (первый тираж этого сборника, изданного в 1915 г., был уничтожен по распоряжению органов цензуры)¹.

Действительно, падение монархии, победа демократической революции и внутренняя политика Временного правительства давали большие надежды на то, что условия жизни российских мусульман кардинально изменятся. На фоне общенационального подъема активно работали и депутаты мусульманской фракции Государственной думы IV созыва. Буквально в первые же дни после февральского переворота в Петроград стали прибывать политические деятели мусульманских народов из Казани, Крыма, с Кавказа, из Казахстана и Туркестана. Они добивались созыва всероссийского мусульманского съезда² и, засучив рукава, брались за дело. В итоге уже в начале марта в Петрограде группой мусульманских общественных деятелей, связанных прежде всего с мусульманской фракцией Государственной думы, было образовано «Временное центральное бюро российских мусульман» во главе с популярным публицистом Ахмет-беком Цаликовым (1882–1928)³. В число членов этой организации входил и Муса Бигиев. Задачей бюро была подготовка Первого Всероссийского мусульманского съезда, который состоялся в Москве 1–11 мая 1917 г. при участии 900 делегатов⁴.

На примере вовлеченности Бигиева в работу этого форума виден возросший уровень его общественно-политической активности. Он работал в составе президиума форума и был избран секретарем съезда, а также произнес торжественную речь по поводу открытия мероприятия. Кроме того, доклад по женскому вопросу, с которым Бигиев выступил на этом форуме, был положен в основу резолюции, принятой съездом по этой теме. Также кандидатура Бигиева была выдвинута на пост муфтия наряду с такими видными мусульманскими лидерами России, как Галимджан Баруди, Садри Максуди, Хасан-Гата Габяши и Габдулла Нигматуллин (Буби). Нужно также отметить, что для решения поставленных задач в период между мусульманскими форумами съезд выбрал Всероссийский мусульманский совет (ВМС), в который вошли 30 человек, из которых 12 персон, проживавших в Петрограде (и в их числе Муса Бигиев), были выбраны в состав Исполнительного комитета ВМС (ИКОМУС)⁵.

¹ См.: *Жаруллаһ, Муса*. Ислахат эсасларе. Пг., 1917. Титульный лист.

² См.: *Заки Валиди Тоган*. Воспоминания: Кн. I. Уфа: Башкирское издательство «Китап», 1994. С. 170.

³ *Усманова Д.* Трансформация исламских институтов в революционной России: Оренбургское магометанское духовное собрание и мусульманское духовенство Волго-Уральского региона в 1917 — начале 1918 г. С. 439.

⁴ *Набиев Р., Хабутдинов А.* Форумы российских мусульман: ответ на вызов времени. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.islamrf.ru/news/culture/history/909/> (дата обращения: 18.05.2020).

⁵ *Тагирджанова А. Н.* Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. Казань, 2010. С. 124.

На 3-м заседании (22 мая 1917 г.) ИКОМУС обсуждалась просьба мусульман Хивы об отправке к ним комиссии, включающей в себя соответствующих специалистов, для проведения там необходимых религиозных реформ. После продолжительного обмена мнениями было принято решение отправить в Хиву Бигиева как компетентного богослова и еще двух специалистов — финансиста-экономиста и государствоведа¹.

Таким образом, с первых дней демократических перемен Бигиев был привлечен к делу государственного строительства в одном из регионов Туркестана, что также важно отметить ввиду представленных в настоящей публикации новых данных о деятельности ученого в Туркестане.

Туркестан в общественно-политической биографии Мусы Бигиева

Туркестанский период в биографии Бигиева не получил должной разработки до настоящего времени. Более тщательное его изучение позволило бы не только пролить свет на ранее неизвестные страницы жизни ученого, но и лучше понять процессы, которые происходили на обширном геополитическом пространстве, где случилось крушение Российской империи и складывалось новое государство — Советский Союз.

Чудом сохранившиеся документы, в том числе письма, официального и частного характера в наследии Бигиева, равно как и массив соответствующих рукописных свидетельств, оставленных другими участниками событий тех далеких лет, дают нам возможность взглянуть на этот большой исторический этап изнутри, глазами очевидцев.

Интерес Бигиева к Туркестану, где ему еще по молодости довелось постигать премудрость исламских наук в медресе Бухары, сохранялся на протяжении всей его жизни. Конечно, внимание ученого к этому региону стало особенно острым после государственного переворота в октябре 1917 г. В стране вспыхнула Гражданская война, началась иностранная интервенция, пришли голод и разруха. Эти события не миновали и Туркестан — в августе 1918 г. регион подвергся военной британской интервенции. Вторжение явилось составной частью общего плана государств Антанты, нацеленного на уничтожение Советской Республики и свержение большевистского правительства.

¹ Протокол 3-го заседания Исполнительного комитета Всероссийского мусульманского совета. [Электронный ресурс] // URL: <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/10510> (дата обращения: 20.05.2020).

В этот период Бигиев был занят фактически выживанием. Позже он напишет: «В 1919–1920 гг. мы¹ на протяжении нескольких месяцев вместе путешествовали по просторам России. Я искал такие необходимые вещи, как мука и соль...»²

В конце 1920 г. Бигиев совершил поездку в Бухару, где провел три дня³. Ученый приехал в этот древний город уже после того, как тот был взят штурмом в ходе Бухарской операции частями Красной Армии Туркестанского фронта под командованием М. В. Фрунзе. Состояние города произвело на ученого удручающее впечатление: великолепные средневековые медресе, мечети, минареты, дворцы были осквернены и разрушены, богатства разграблены.

В очередной раз Бигиев посетил Туркестан весной 1921 г. Во время пребывания в Ташкенте он был арестован местными чекистами. Поводом для ареста, по версии турецкого исследователя М. Гёрмеца, стали контакты Бигиева с представителями турецкой парламентской делегации, совершавшей поездку по России и Туркестану. Гёрмец пишет, что Бигиев пытался передать через одного из членов делегации письмо, адресованное Мустафе Кемалю⁴. Однако, по мнению А. Канлыдере, причина ареста заключалась в другом. Канлыдере ссылается на воспоминания татарского писателя Галимджана Ибрагимова (1887–1938), который свидетельствовал, что Бигиев приехал в Туркестан для участия в национально-освободительной борьбе туркестанцев против советской власти и был арестован при попытке передать послу Великобритании в Кюльдже, что находится в Восточном Туркестане, письмо, адресованное премьер-министру Великобритании Ллойд Джорджу⁵.

На самом деле доставка письма была возложена на других людей, и Бигиев в этом не участвовал⁶. Некоторую ясность в этот вопрос вносят материалы следственного дела, составленные во время ареста Бигиева, случившегося позже — в ноябре 1923 г. Эти документы подтверждают скорее версию М. Гёрмеца, чем Г. Ибрагимова. Так, из текста Заключения за

¹ Муса Бигиев имеет в виду свое совместное путешествие по России с индийским мусульманским политическим деятелем Мавляной Баракатуллахом (Абдулхафиз Мухаммад Баракатуллах, 1854–1927) — известным индийским деятелем национального-освободительного движения. Баракатуллах был выбран премьер-министром первого Временного правительства Индии, созданного в Афганистане в 1915 году. Память о Баракатуллахе увековечена в названии университета Бхопала, который с 1988 г. носит его имя — Barkatullah University.

² *Муса Жаруллах*. Корьэн кәрим айәт кәримәләренең нурлары хозурынды хатын. Берлин: [Zonna], 1933. Б.14 (на татаро-османском яз.).

³ *Джаруллах М.* Аль-Ваши'а фи накд 'ака'ид аш-ши'а. Лахор: Матба'ат Сухайл аль-Кияни, 1983. С. 9. (на арабск. яз.).

⁴ *Görmez M.* Musa Carullah Bigief. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994. S. 34.

⁵ *Kanlıdere A.* Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah. Hayatı/Eserleri/Fikirleri. Ankara: Dergâh Yayınları: 2005. S. 103.

⁶ См.: *Sartori P.* When a Mufti Turned Islamism into Political Pragmatism: Sadreddin-Khan and the Struggle for an Independent Turkestan // Cahiers d'Asie centrale. 2007. 15/16. [Электронный ресурс] // URL: <https://journals.openedition.org/asiacentrale/61> (дата обращения: 18.05.2020).

подписью начальника 2-го отделения Восточного отдела ОГПУ Т. Дьякова от 16 января 1924 г. следует, что в годы, предшествовавшие его аресту в ноябре 1923 года (т. е. с 1920 года), Бигиев неоднократно встречался с послом Турции Ахмедом Мухтар Беем¹, а также имел встречи с Энвером-пашой и рядом других турецких общественных деятелей². Сам Бигиев, давая показания, не отрицал, что встречался, в частности, с Исмаилом Субхи Суйсаллы — членом комитета Великого национального собрания Турции (ВНСТ) по изучению России. Суйсаллы путешествовал по России в 1920–1921 гг. и в ходе знакомства со страной Советов посетил Ташкент, где нашел возможность пообщаться с Бигиевым. В ходе общения с депутатом турецкого парламента у Бигиева возникла идея написать обращение к ВНСТ, которое он и передал через Субхи, чтобы оно было зачитано перед турецкими законодателями³. Из показаний, которые Бигиев давал в ГПУ, действительно следует, что в конце марта 1921 года он был арестован Ташкентской ЧК и оставался в заключении в течение 50 дней, пока шло следствие, а затем был выпущен, дав обязательство не покидать Ташкент до конца сентября⁴ того же года.

Приведенные выше факты были необходимы в качестве небольшого пояснения к тому документу, который был обнаружен в ходе нашей поисковой работы в хранилищах Турции. Ниже будет представлен обзор письма Мусы Бигиева, которое он адресовал Энверу-паше. По нашему предположению, оно было написано во время пребывания Бигиева в Ташкенте под подпиской о невыезде. Наше предположение строится на том, что 50 дней, прошедших с момента ареста Бигиева в конце марта и до окончания следствия, должны закончиться приблизительно в первой декаде мая.

Письменное обращение Бигиева к Энверу-паше выглядит понятным в свете приведенных выше свидетельств того, что эти два человека были знакомы друг с другом и даже общались. По свидетельству Г. Баруди⁵, их знакомство состоялось летом 1920 г. во время пребывания Энвера-паши в Москве, куда он впервые прибыл 16 августа 1920 года⁶ и где находился до отъезда на знаменитый Первый Съезд народов Востока в Баку⁷, работавший с 1 по 8 сентября 1920 г.

¹ Ахмед Мухтар бей (1870–1934) — турецкий политический и государственный деятель, дипломат, глава МИД Турции (1921 г.), посол в Москве, в 1927–1934 гг. — первый посол Турции в США, депутат ВНСТ.

² ЦА ФСБ РФ. Дело по обвинению Бигеева Муса Джарулла. Р-46032. 1924. Заключение. С. 74.

³ См.: ЦА ФСБ РФ. Протокол допроса от 13 ноября 1923 г. / Дело по обвинению Бигеева Муса Джарулла. Р-46032. 1924. С. 19/б.

⁴ См.: Там же. С. 25/б.

⁵ Баруди Г. Хәтирә дәфтәре: 1920 елның 12 июненнән алып сентябрь ахырына кадәр / Басмага әзерләүче А. Гайнетдинов. Казан: ТР ФА Ш. Мәржани исемдәге Тарих институты, 2017. Б. 176–177.

⁶ İrfan Ülkü. KGB Arşivlerinde Enver Paşa. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2016. S. 41.

⁷ Первый Съезд народов Востока был организован большевиками и Коминтерном. Работой съезда руководил Г. Зиновьев. В нем приняли участие более двух тысяч делегатов из тридцати

Во время пребывания в Москве интересы Энвера-паши и принимавших его представителей советской власти пересекались. Обе стороны пытались наладить сотрудничество. Однако в июне 1921 г., когда Бигиев отправлял письма Энверу-паше с просьбой помочь ему и другим заключенным, последний уже находился в Берлине. К тому времени турецкий политический деятель уже отказался от идеи сотрудничества с большевиками, поэтому даже при желании не мог бы ходатайствовать перед властями за Бигиева. Что касается последнего, то он, вероятно, не владел информацией ни о перемещениях Энвера-паши, ни о его идеологическом дрейфе от идеи сотрудничества с большевиками к решению бороться с ними.

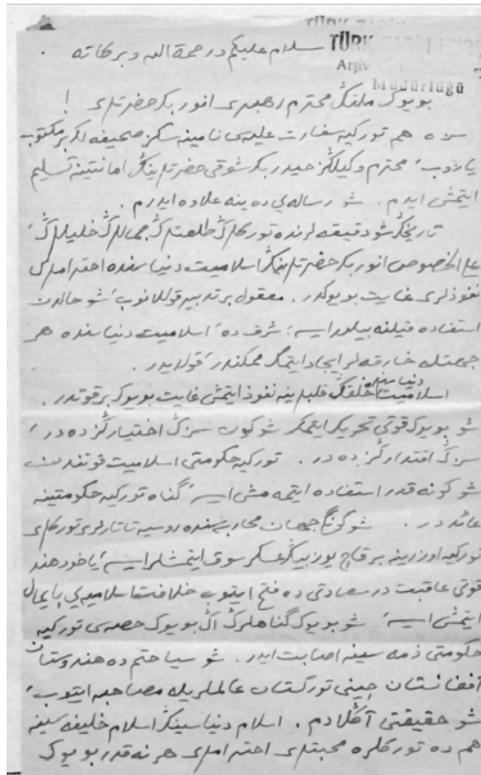
Таков хронологический и содержательный контекст обнаруженного документа.

Вопрос о том, каким образом письмо Бигиева Энверу-паше сохранилось до наших дней, остается открытым. Возможно, что оно все-таки было доставлено адресату. Об этом свидетельствует тот факт, что ценный документ был обнаружен в том же архиве оцифрованных документов, где хранится архив самого Энвера-паши — в архиве Türk Tarih Kurumu.

Возникает вопрос, почему этот документ не попал в поле зрения исследователей? Мы полагаем, тому есть две причины. Во-первых, до последнего времени турецкая историография республиканского периода относилась к фигуре Энвера-паши весьма осторожно, стараясь обойти ее стороной. Дело в том, что Энвер-паша принадлежал к кругу оппонентов Мустафы Кемаля, представляя собой равнозначный ему центр силы, который, при благоприятном стечении обстоятельств, мог стать точкой сборки новой постимперской Турции. Поэтому документы, касающиеся Энвера-паши, по нашему мнению, сознательно не поднимались и не вводились в оборот в течение десятилетий. Однако в наши дни внутривнутриполитическая ситуация в Турции заметно изменилась, благодаря чему фигура Энвера-паши стала предметом серьезных исследований со стороны турецких ученых. По этой теме уже увидели свет более десятка научных и научно-популярных трудов.

Вторая причина кроется в том, что обнаруженное письмо Бигиева Энверу-паше относится к категории анонимных документов. Иначе говоря, при поиске в электронных базах данных по ключевым словам подобные документы попросту не обнаруживаются. При этом исследователь, как правило, не имеет физического допуска непосредственно к материальным носителям, которые можно было бы взять в руки. Таковы особенности хранения документов и допуска к работе с ними в турецких архивах, которые, к слову сказать, за редким и обоснованным исключением полностью оцифрованы.

стран Востока, которые представляли 44 разные национальности и этнические группы. Были рассмотрены два вопроса: 1) борьба с эксплуатацией и капиталом буржуазных стран, 2) вопросы соотношения религии, в частности ислама, и коммунистического движения в странах Востока.



Илл.1. Первая страница документа

Несмотря на то, что обнаруженный нами документ относится к анонимным с точки зрения электронного поиска, на нем тем не менее имеется подпись автора — Муса Джаруллах. Однако по какой-то причине этот факт не стал поводом для исключения данного письма из числа анонимных единиц хранения, и оно, таким образом, осталось без внимания турецких исследователей творчества Бигиева.

Как бы там ни было, до сих пор об этом документе не было какого-либо упоминания ни в изысканиях, посвященных жизни и деятельности Мусы Бигиева, ни в просмотренных нами работах турецких ученых, посвященных биографии и деятельности Энвера-паши. Так что обнаружение этого ценного документа представляет собой редкую исследовательскую удачу.

В настоящей статье будет рассмотрено содержание обнаруженно-го нами письма за подписью Бигиева¹. Его объем составляет восемь тетрадных страниц (см. ил. 1).

¹ Место хранения документа: Türk Tarih Kurumu Arşivi. EP_6_1_1 MB.

Страницы, начиная со второй, пронумерованы, возможно, самим автором цифрами в арабском начертании. Письмо датировано 09 июня 1921 г. и начинается словами: *«Саламун галәйкүм вә рәхмәтүллаһи в әбәрәкәтүһ. Бәек милләтнең мөхтәрәм рәһбәре Әнвәр бәк хәзрәтләре!»* (т. е.: «Мир вам, милость Аллаха и Его благодать. Уважаемый лидер великой нации хазрат Энвер Бек!». В конце текста, как уже говорилось, стоит автограф Бигиева — Муса Джаруллах.

Из первых слов Бигиева становится ясно, что он возлагал на Энвер-пашу большие надежды в деле организации и подъема мусульманского мира на борьбу с империалистическим колониальным угнетением. Ученый отмечает, что Энвер Бек и другие столь же авторитетные турецкие лидеры (в первую очередь Бигиев подразумевал Мустафу Кемалю) имеют в мире ислама огромное уважение и влияние и что, пользуясь этим, они легко могли бы совершить в мире ислама *«паразитические дела»*. При этом Бигиев не только демонстрирует свою убежденность в политическом потенциале ислама, но и показывает причины сохранения в мире ислама плачевной общественно-политической ситуации. Он пишет¹: *«Ислам является колоссальной силой, оказывающей влияние на сердца людей. Приведение этой огромной силы в движение сегодня зависит от Вашей воли и Ваших способностей. И если турецкое правительство до сегодняшнего дня не использовало силу ислама, то грех лежит на самом правительстве Турции. Несмотря на то, что в нынешней мировой войне татары — тюрки России — послали на Турцию войско в несколько сот тысяч штыков, или мощь Индии в конце концов бросила под ноги исламский халифат, наибольшая доля этих грехов лежит на правительстве Турции»*.

Я осознал эту истину во время... моего путешествия, в ходе общения с учеными Индии, Афганистана и Китайского Туркестана. Сколь бы ни была велика любовь мира ислама к исламскому халифу и к туркам, столь же сильно и велико их порицание турков за проявленную ими беспечность относительно исламского мира. Один великий индийский ученый сказал мне открыто: “Мы напали на Обитель счастья, на центр исламского Халифата, желая отомстить за беспечность, которую турки проявили относительно исламского мира!” И хотя такие слова никогда нельзя признать оправданием за содеянное, тем не менее они являются правдой! Я и сам подтверждаю эти слова индийцев. Их порицание верно. Несмотря на то, что беспечность турков относительно исламского мира не может служить оправданием мерзких и внушающих отвращение поступков исламского мира, и в особенности российских татар и индийцев, вы — нынешнее турецкое правительство — признайте верность критики, примите упреки мусульман, взгляните трезвым взглядом на эту печальную правду и после этого поступайте осознанно и дальновидно».

¹ Цитаты приводятся в переводе с татаро-османского языка.

Другой интересный момент в письме Бигиева заключается в том, что он предлагает свою помощь в деле национального пробуждения мусульманских народов: *«Если пожелает Аллах, то и я смогу стать для Вас и для турецкого правительства компетентным и надежным служителем в деле выполнения этой обязанности. Если, применяя умную политику в Восточных движениях, в общих революционных движениях Вы сможете использовать большую силу ислама и мусульман, то могли бы в самой востребованной форме реализоваться и интересы Советов, и интересы Турции. Если Советы будут действовать на Востоке в одиночестве, ни одна сила не будет успешной. На Востоке невозможно осуществить революцию силами Советов. Если после объединения с Советским правительством Вы, иными словами, Турецкое правительство и турецкие лидеры, будете действовать на Востоке, опираясь на силу ислама, то и интересы Советов, и интересы Востока, и интересы Турции, конечно же, будут обеспечены весьма разумным и очень легким путем. Если Энвер Бек станет лидером, то все мусульмане соберутся под знаменем Энвер Бека. Я тоже смогу быть значимым и компетентным спутником».*

Как видим, в момент написания письма Бигиев был абсолютно убежден в том, что советская власть и революционное правительство Турции в восточном направлении могут и должны действовать сообща, поскольку имеют общие политические интересы, а именно — борьбу с мировым империализмом.

Интересно также и то, что Бигиев порицает действия, которые революционное турецкое правительство, а также туркестанские органы советской власти предпринимали в тот момент. Он утверждает, что подобные действия не только не способствуют распространению влияния Советов и революции на Востоке, но, напротив, вызывают у мусульман лишь ненависть к Советам, превращая жителей Востока в самых больших врагов Москвы. В подтверждение своих слов ученый ссылается на драматические реалии тех дней: *«Совершенно очевидным доказательством этого является движение курбаши в Фергане, а также заключение в тюрьму ста шестидесяти уважаемых персон, которое произошло за последние месяцы в Ташкенте. Крайне деспотическое, совершенно невежественное и глупое поведение Туркестанского правительства привело к боевым действиям, начатым курбаши, а также усилило недовольство всех мусульман Туркестана. Мне известно точно, что действия дамеллы Садриддина-ходжи¹,*

¹ *Садриддин-ходжа* — речь идет о представителе туркестанских джадидов, педагоге, религиозном ученом и муфтии *Садриддин-хане Шарифходжаеве* (1878–1921), организаторе националистической организации *Милли иттихад*. По данным П. Сартори, Шарифходжаев и его соратники, в числе которых был Гариф Каримов (брат Фатиха Карими. — А. Х.), Курбанов, Умаров и Ниязбеков, были арестованы в 1921 году политическим сектором ТурЧК как члены контрреволюционной группы, которая 9 марта 1921 года во время незаконного собрания подготовила два контрреволюционных и подстрекательских письма, адресованных представителям Японии и Великобритании, с просьбой об оружии и деньгах от имени Комитета *Милли Иттихад*, чтобы поддержать их в борьбе против советской власти в Туркестане. Заверив вышеупомянутые письма печатью организации *Милли Иттихад*, Каримов и Курбанов по

Мунаввара Кары¹ направлены не против советской власти, а скорее против деспотичных и невежественных действий правительства Туркестана.<...> Знайте, что Садриддин Ходжа, Мунаввар Кары, ферганские курбаши не являются врагами Советов, но являются врагами правительства Туркестана, которое действует глупо и тиранически».

Пользуясь случаем, Бигиев просит Энвера-пашу проявить заступничество по отношению к Мунаввару Кары и его товарищам, оказавшимся в застенках, с целью их освобождения. Для этого Бигиев предлагает паше воспользоваться поддержкой турецкого посольства в Москве. При этом Бигиев подчеркивает, что этот шаг является для Энвера-пашы «необходимым», если он намерен возглавить антиимпериалистическую борьбу мусульман Востока.

И только после всего сказанного выше Бигиев обращается в Энверу-паше с личной просьбой: *«Моя первая просьба: будучи заточенным в тюрьму я провел в крайне грязных застенках пятьдесят дней. И несмотря на то, что в результате благодаря своей невиновности я и был освобожден, мне было вменено строгое унижительное нахождение под наблюдением в городе Ташкенте вплоть до начала суда. Я прошу у Вас и у [турецкого.— А. Х.] посольства заступничества относительно защиты моей чести, достоинства и прав. Я имею право и требую: услышав и вняв Вашему призыву, я стал Вашим соратником в восточных делах. Комиссариат по внешним сношениям² предоставил мне гарантию личной безопасности. Я не бизнесмен и не имею заработка. Я человек веры и убеждения; я очень надежный человек, который не предаст ни словами, ни делом. Моя деятельность в Туркестане в течение пяти-шести месяцев, мои перемещения и пребывание здесь принесли ощутимую пользу как турецкому правительству, так и авторитету Советов.*

просьбе Шарифходжаева отправились в городок Аулие-Ата с целью незаконного пересечения границы с Китаем и с намерением передать эти послания представителям Японии и Великобритании. Каримов и Курбанов были задержаны в городе Аулие-Ата сотрудниками ЧК, и вышеупомянутые документы были конфискованы. Шарифходжаев и Зия-Мухамедов нашли убежище в группе басмачей Рахманкула. Услышав об аресте единомышленников, они стали подстрекать басмачей к активным действиям. Шарифходжаев признал себя виновным в ходе следствия. Остальные, несмотря на то, что против них имелись конкретные доказательства, отказались признать себя виновными. 23 декабря 1921 года Верховный революционный суд Центрального исполнительного комитета Туркестанской Советской Республики публично рассмотрел это дело приговорил Шарифхожаева, Каримова и Зия-Мухамедова к расстрелу. Однако на основании амнистии, объявленной Туркциком 7 ноября 1921 года, расстрел С. Шарифходжаева и Г. Каримова был заменен на 5 лет каторжных работ. Источник: *Paolo Sartori, When a Mufti Turned Islamism into Political Pragmatism: Sadreddin-Khan and the Struggle for an Independent Turkestan. Cahiers d'Asie centrale, 15/16 | 2007.* [Электронный ресурс] // URL: <https://journals.openedition.org/asiacentrale/61> (дата обращения: 18.05.2020).

¹ *Мунаввар Кары (Мунаввар кори Абдурашидхонов; 1878–1931)* — узбекский просветитель, основатель национально-просветительского движения туркестанских джадидов. С идеями джадидизма познакомился благодаря газете «Тарджуман» И. Гаспринского. Основатель и руководитель организации Шура-и Ислам в Туркестане, выступавшей за создание национально-религиозной автономии Туркестана в составе России. В ноябре 1929 года был арестован по обвинению в участии в контрреволюционной организации и антисоветской агитации. 25 апреля 1931 года был приговорен к расстрелу. Реабилитирован (посмертно) 16 января 1989 г.

² Официальное название внешнеполитического ведомства Советской России, а затем РСФСР в 1917–1923 гг. — Народный комиссариат по иностранным делам. — *Примеч. ред.*

Поэтому, имея на то право, я прошу Вас: предпримите решительные меры в деле защиты моей чести, прав и всесторонней безопасности перед лицом невежественной политики правительства Туркестана. Прошу также решительно защитить мои права перед правительством, заседающим в Москве. На мне нет греха, моя служба крайне полезна: поэтому в целях уважительного оправдания меня и реабилитации моего имени распорядитесь, чтобы правительство Туркестана издало строгое распоряжение, или отправьте специального курьера. Этого требует достоинство Священного Корана, достоинство исламского шариата и достоинство Турции.

Я человек Священного Корана, представитель исламского шариата, соратник вождей Турции, я пользуюсь уважением во всех уголках исламского мира. Поэтому прошу Вас непременно защитить это».

Обращает на себя внимание еще одно интересное обстоятельство, связанное с письмом: дело в том, что на момент его написания Бигиев, судя по всему, не знал о том, что политические пути Энвера-паши и Мустафы Кемала уже разошлись. Это видно из его совета, который он в контексте просьбы о спасении и оправдании Мунаввара Кары и его соратников дает турецким лидерам с целью «усилить и укрепить в исламском мире степень влияния Энвер Бека и Мустафы Кемала и увеличить уважение к ним». Поскольку Бигиев полагал, что Энвер-паша и Мустафа Кемаль представляют одну и ту же внешнюю силу, он призывал их вместе добиться оправдания и освобождения Мунаввара Кары и его товарищей. Это, по его мнению, привело бы к возрастанию их авторитета и влияния в исламском мире. Вместе с тем он предупреждает, что расправа над узниками, случись она, не сулит ничего хорошего ни Советам, ни ведущим турецким политическим деятелям: «...если персоны, содержащиеся вместе со мной в тюрьме, в этот раз станут жертвами неразумной политики Туркестанского правительства, то от этого советской власти не будет пользы. Кроме того, на Востоке уменьшится, либо вовсе исчезнет уважение к турецким лидерам и их влияние».

Заключение

Рассмотренный выше документ позволяет получить определенное представление о политических взглядах Мусы Бигиева, его отношении к процессам, происходившим в Туркестане в период установления советской власти, а также об отношении к силам, принимавшим в них участие. Кроме этого, подтверждается факт знакомства Мусы Бигиева с видными деятелями повстанческого движения в этом регионе, в частности с Энвером-пашой, Садриддином Шарифходжаевым и Мунавваром Кары.

Что касается вопроса, поставленного в начале статьи, можно с уверенностью ответить, что хотя в 1927 году Бигиев и считал Советское государство

виновным в провале восточной политики, он тем не менее не снимал ответственности за это ни с турецкого правительства, ни с себя самого, ни с других единомышленников, которые могли бы возглавить борьбу мусульман в союзе с Москвой против империализма и колониализма.

В заключение хотелось бы отметить, что туркестанский период в общественно-политической деятельности Мусы Бигиева предоставляет широкое поле для дальнейшего изучения творческого наследия этого выдающегося религиозного мыслителя.

Литература

Абдуллаев К. От Синьцзяня до Хорасана. Из истории среднеазиатской эмиграции XX века. Душанбе: «ИРФОН», 2009. 572 с.

Тагирджанова А. Н. Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. Казань, 2010. 576 с.

Тоган З. В. Воспоминания: Кн. I. Уфа: Башкирское издательство «Китап», 1994. 400 с.

Усманова Д. Трансформация исламских институтов в революционной России: Оренбургское магометанское духовное собрание и мусульманское духовенство Волго-Уральского региона в 1917 — начале 1918 г. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2. С. 434–462.

Хайрутдинов А. Г. Марьям Губайдулловна Нигматуллина: неизвестная представительница династии Буби // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2020. № 10. Т. 1. С. 114–132.

ЦА ФСБ РФ. Дело по обвинению Бигеева Мусы Джаруллы. Архивно-следственное дело Р-46032. 1924.

Баруди Г. Хәтирә дәфтәре: 1920 елның 12 июненән алып сентябрь ахырына кадәр / Басмага әзерләүче А. Гайнетдинов. Казан: ТРФА Ш. Мәржани исемендәге Тарих институты, 2017. 236 б.

Жаруллаһ М. Шәригать әсасләре. Пг.: Типография М.-А. Максүтова, 1917. С. 74.

Жаруллаһ М. Коръән кәрим айәт кәримәләренән нурлары хозурында хатын. Берлин, 1933. 112 б.

Хәйретдинов А. Г. Муса Бигиевның хажнамәсе. Казан: ТФА Ш. Мәржани ис. Тарих институты, 2018. Б. 203.

Battal-Taymas A. Kazanla Türk Meşhurlarından II. Musa Carullah Bigi: kişiliği, fikir hayatı ve eserleri. İstanbul, 1958. 64 s.

Görmez M. Musa Carullah Bigief. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994. 228 s.

Kanlıdere A. Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah. Hayatı/Eserleri/Fikirleri. İstanbul: Dergah Yayınları. 2005. S. 32.

Sartori P. When a Mufti Turned Islamism into Political Pragmatism: Sadreddin-Khan and the Struggle for an Independent Turkestan // Cahiers d'Asie centrale. 2007. 15/16. Pp. 118–139.

Ülkü İ. KGB Arşivlerinde Enver Paşa. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2016. 176 s.

References

Abdullaev K. (2009). *Ot Xinjiang'a do Horasana. Iz istorii sredneaziatskoy emigracii XX veka* [From Xinjiang to Khorasan. From the History of the Central Asian Emigration of the 20th century. Dushanbe: Irfon. 572 p.

Tagirjanova A. (2010). *Kniga o Muse-efendi, ego vremeni i sovremennikah* [On Musa Effendi, His Epoch and Contemporaries]. Kazan. 576 p.

Togan Z. V. (1994). *Vospominaniya* [Memoirs]. Vol. 1. Ufa: Kitap. 400 p.

Usmanova D. (2019). Transformaciya islamskih institutov v revolyucionnoj Rossii: Orenburgskoe magometanskoe duhovnoe sobranie i musul'manskoe duhovenstvo Volgo-Ural'skogo regiona v 1917 — nachale 1918 g. [The Transformation of Islamic Institutions in Revolutionary Russia: the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly and the Muslim Clergy of the Volga-Ural Region in 1917 — Early 1918]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i zarubezhom*. 2019. Iss. 1–2. Pp. 434–462.

Khairutdinov A. G. (2020). Maryam Gubajdullovna Nigmatullina: neizvestnaya predstavitel'nica dinastii Bubi [Maryam Gubaidullova Nigmatullina: an Unknown Representative of the Bubi Dynasty]. *Iz istoriy i kul'tury narodov Srednego Povol'jya*. 2020. No. 10. Vol. 1. Pp. 114–132.

CA FSB RF (1924). *The Case Against Bigeyev Musa Jarulla*. Archival investigation file R-46032. 1924.

Barudi G. (2017). *Hätirə dəftəre: 1920 elhyn 12 iyunennən alyp sentyabr ahryna kadə r* [Notebook: June 12, 1920 to the End of September. Kazan: TFA Sh. Marjani isemendəge Tarih Instituty. 236 p.

Jarullah M. (1917). *Shərigat' əsasləre* [Fundamentals of the Shari'a]. Petrograd: Tipografiya M. A. Maksutova. 74 p.

Jarullah M. (1933). *Kor'an kərim ajət kərimələrenen nurlary hozurynda hatyn* [Woman in Context of the Qur'anic Verses]. Berlin. 112 p.

Khairutdinov A. G. (2018). Musa Bigievnen hajnaməse [Hajname of Musa Bigiev]. Kazan: TFA Marjani isemendəge Tarih Instituty. 203 p.

Battal-Taymas A. (1958). *Kazanla Türk Meşhurlarından H. Musa Carullah Bigi: kişiliği, fikir hayatı ve eserleri*. İstanbul. 64 p.

Görmez M. (1994). *Musa Carullah Bigief*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 228 s.

Kanlıdere A. (2005). *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah. Hayatı/Eserleri/Fikirleri*. İstanbul: Dergah Yayınları. 2005. 278 p.

Sartori P. (2007). When a Mufti Turned Islamism into Political Pragmatism: Sadreddin-Khan and the Struggle for an Independent Turkestan. *Cahiers d'Asie centrale*. Vol. 15/16, 2007, Pp. 118–139.

Ülkü İ. (2016). *KGB Arşivlerinde Enver Paşa*. İstanbul: Milenyum Yayınları. 176 p.

Islam in the Social and Political Life of Countries and Peoples

MUSA BIGEEV'S SOCIAL-POLITICAL ACTIVITY AND HIS CORRESPONDENCE WITH ENVER PAŞA

Abstract. The paper is devoted to the description of Musa Bigeev's social and political activity. The research deals with Musa Bigeev's correspondence (1917–1923) with highly controversial Turkish politician Enver Paşa, which was unstudied earlier.

Keywords: Musa Carullah Bigeev, Enver Paşa, Munavvar Qori, Sadriddin Sharifhocayev, Turkestan.

Aidar G. KHAYRUTDINOV,

senior researcher, Department of History of Religions, Institute of History named after Sh. Marjani, Academy of Sciences of Republic of Tatarstan (7, Baturina str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420014, Russian Federation).



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-165-176



Ф. Р. Хуснутдинов

Институт востоковедения имени Абу Райхана Бируни АН Республики Узбекистан,
г. Ташкент, Узбекистан

«ЧЕЛОВЕК, КОТОРОГО НЕЛЬЗЯ ЗАБЫВАТЬ»: К ИСТОРИИ ЗНАКОМСТВА МУСЫ БИГЕЕВА И САЙИДА МАХМУДА ТАРАЗИ

ХУСНУТДИНОВ Филипп Романович —

аспирант.

Институт востоковедения имени Абу Райхана Бируни

Академии наук Республики Узбекистан

(100170, Узбекистан, г. Ташкент, пр. Мирзо Улугбека, 79).

E-mail: filipp_husnutdinov@mail.ru

Аннотация. В биографиях знаменитых исламских богословов XIX–XX вв. — российских и туркестанских — имеется ещё множество белых пятен, восполнить которые порой удастся обратившись к жизнеописаниям тех персоналий, с которыми эти ученые могли поддерживать профессиональные и (или) социальные связи. Настоящая статья посвящена описанию двух эпизодов из истории знакомства крупного татарского мыслителя Мусы Бигеева и видного туркестанского теолога Сайида Махмуда Тарази, который был вынужден эмигрировать из Средней Азии, когда в ней окончательно установилась советская власть, и впоследствии стал одним из лидеров туркестанской диаспоры на Ближнем Востоке. В статье приводятся сведения из биографий обоих учёных, позволившие автору предположить, что, в силу принадлежности к одним и тем же эмигрантским кругам, они, по всей вероятности, могли иметь личное знакомство. Анализ имеющихся материалов также показал, что Бигеев и Тарази, скорее всего, не только встречались в Бомбее, будучи там в 1930-х гг., но и имели возможность быть знакомы практически за двадцать лет до эмиграции, во время пребывания в Бухаре. Таким образом,

рассматриваемый в статье сюжет обретает определённую значимость в отношении реконструкции истории знакомства российского и туркестанского богословов как в эмиграции, так и в предшествующий ей период.

Ключевые слова: Муса Бигеев, Саййид Махмуд Тарази, биография, эмиграция, Кабул, Бомбей, Бухара.

Для цитирования: Хуснутдинов Ф. Р. «Человек, которого нельзя забывать»: к истории знакомства Мусы Бигеева и Саййида Махмуда Тарази // Ислам в современном мире. 2021; 3: 165–176;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-165-176

Статья поступила в редакцию: 09.05.2021

Статья принята к публикации: 01.08.2021

Введение

Личности и письменному наследию Мусы Бигеева¹ (ок. 1875, Ростов-на-Дону — 1949, Каир) посвящено довольно большое количество исследований, что делает необязательным особое представление этого знаменитого татарского богослова и философа. Обычно его характеризуют как одного из оригинальных мыслителей исламского модернизма в России конца XIX — начала XX в., получившего название *джадидизм*. Бигеев полагал, что истинно интеллектуальное возрождение ислама обеспечит этой религии и мусульманской *умме* новое великое будущее. Что касается Саййида Махмуда Тарази (ок. 1895, Аулие-Ата — 1991, Медина), то его имя, видимо, не относится к числу тех, которые часто бывают на слуху даже у специалистов по «советскому исламу» в Средней Азии. И это при том, что Тарази не только написал около двадцати произведений по различным мусульманским наукам, но и был автором первого полного подстрочного комментированного перевода Корана на среднеазиатский тюрки², а также видным лидером туркестанской диаспоры на Ближнем Востоке. Основная задача этой статьи заключается в том, чтобы показать историю взаимоотношений Бигеева и Тарази, которая до сих

¹ Следуя примеру современных бигееведов, в написании фамилии Мусы Ярулловича я придерживаюсь относительно недавней позиции, обозначенной Альмирой Тагирджановой, которая на основе аутентичных источников доказывает правильность написания фамилии учёного как Бигеев, а не Бигиев. См.: Тагирджанова А. Н. Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. Казань: [б. и.], 2010. С. 4; Тагирджанова А. Н. Из опыта изучения проблемы искажения фамилии Мусы Бигеева // Гасырлар авазы — Эхо веков. 2016. № 1/2. С. 280–284.

² Тарази называл этот язык «туркестанским языком/наречием» (араб. *ал-луга ат-туркистанийя* / узб. *Туркистон тили/шеваси*).

пор не была широко известна и может заинтересовать тех, кто занимается биографиями обоих учёных и исследованием их социально-профессиональных контактов.

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению обозначенного вопроса, мы дадим краткое описание основных вех жизненного пути Тарази, которое строится на архивных материалах и сведениях из интервью с его родственниками. Затем сообщим о том, как возникло наше предположение о возможном личном знакомстве Бигеева и Тарази, а также расскажем о фото- и других материалах, благодаря которым оно получило подтверждение.

Некоторые сведения из биографии Тарази

Около 1895 г., когда Муса Бигеев проходил обучение в Бухаре у местных *мударрисов*, в городе Аулие-Ата (ранее Тараз)¹ в семье Саййида Назира Ишан-хана, *имама* городской соборной мечети, и его супруги Амины, дочери местного *кади* Ахмад-хана-тура, родился первенец, которого назвали Махмудом. Будучи выходцем из знатной семьи религиозных деятелей, он пошёл по их стопам: ему довелось обучаться у видных учёных ('*улама*') своего времени в *мадрасах* Худжанда (Ходжента), Намангана, Бухары и Ташкента, а по окончании учёбы — стать в родном городе *мударрисом* в *мадраса* при мечети Абд ал-Кадир-бай и служить там *имамом*. Считается, что в годы учёбы за проявленные успехи и обширные познания в области религиозных наук Махмуд Тарази получил свой почётный титул (*лакаб*) Алтын-хан-тура (узб. *Олтинхон тўра*), под которым он затем прославился в мусульманских интеллектуальных кругах и среди обывателей².

Вероятно, в середине 1930 г. на фоне усиливающейся антиклерикальной пропаганды и гонений на религиозных деятелей, развернувшихся на государственном уровне, Тарази был вынужден оставить семью и эмигрировать из советской Средней Азии. Здесь, в Туркестане, он поддерживал близкие отношения со своим наставником Саййидом Насир-ханом-тура Касани (он же Носырхонтур Комолхонтурев,

¹ Город в Южном Казахстане, который в рассматриваемое время являлся центром Аулиеатинского уезда Сырдарьинской области Туркестанского генерал-губернаторства (1867–1917). В советские времена город был известен как Джамбул (1938–1993), затем — Жамбыл, а в 1997 г. получил своё первоначальное наименование, предшествовавшее Аулие-Ата, — Тараз.

² Даже в архивных материалах ОГПУ и в официальных отчётах о зарубежных поездках членов делегаций советских мусульман (особенно в отношении поездок в Саудовскую Аравию и Индию) Тарази в основном фигурирует под этим именем, правда, в разных его вариантах: Олтинхон, Алтынхантюря, Алтун-Хан, Алтанхан и пр. См., напр.: *Шамсутдинов Р.* Катагон қилинган юрдошларни хотирлаб. Тошкент: Akademnashr, 2018. Б. 209–210; архивные материалы из Национального архива Узбекистана, фонд Р-2456 «Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Узбекской ССР» (особенно, дела за 1962–1963 и 1972 гг.).

1873–1938), крупным *ишаном*¹ и *мударрисом*, идейным врагом советской власти, одним из лидеров басмачества, занимавшим в своё время должности руководителя наманганского филиала «Шура-йиислами» и министра просвещения Туркестанской/Кокандской автономии (ноябрь 1917 — февраль 1918)². По всей видимости, эти отношения не могли не повлиять на судьбу Тарази. Особенно если принять во внимание, что арест самого Насир-хана-тура и целой группы его сподвижников (более 90 человек)³ совпал по времени с исчезновением Тарази, когда тот вынужден был скрываться от советской власти в течение нескольких месяцев, а потом уехал в эмиграцию.

Из Туркестана Тарази отправился сначала в Афганистан, где в Кабуле удостоился аудиенции у короля Надир-шаха (1929–1933). Здесь он пробыл приблизительно год, работая в Министерстве культуры (по другим данным, в Министерстве просвещения). Затем Тарази переехал в индийский Бомбей, где служил имам-хатибом в соборной мечети в одном из мусульманских кварталов и занимался преподавательской деятельностью. По-видимому, свои первые трактаты он начал издавать именно в Бомбее. За 15–16 лет, в течение которых учёный пребывал в Индии, ему удалось несколько раз осуществить паломничество (*хаджж*). Около 1946–1947 гг. Тарази оставил Бомбей и перебрался в Саудовскую Аравию. Первоначально он поселился в Таифе, затем — в Мекке, а через некоторое время обосновался в Медине. В Саудовской Аравии Тарази установил прочные контакты с местными элитами, работал преподавателем (*мударрис*) в Мечети Пророка (*ал-Масджид ан-Набавийй*) и со временем стал духовным лидером не только для 20-тысячной туркестанской диаспоры в Королевстве, но и для четырёх миллионов туркестанских эмигрантов, признавших его верховным муфтием народного Туркестана (араб. *ал-муфтий ал-акбар ли-т-Туркистан ал-каумиа* / англ. *the Grand Mufti of National Turkestan*)⁴. Согласно большинству источников, Тарази окончил свой жизненный путь там же, в Медине, в 1991 г. и был погребён на старейшем городском мусульманском кладбище [*Джаннат*] *ал-Баки*.

¹ Ишан — титул или прозвание, которым в Средней Азии наделяют уважаемых и почитаемых духовных лиц — руководителей (разного уровня) суфийских братств и их потомков. Подробнее о термине *ишан* см.: *Абашин С. Н. Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Т. 1 / сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 164–166.*

² Подробнее о биографии Насир-хана-тура Касани см.: *ал-Бухари М. ‘Улама’ Ма вара’ ан-нахр ал-мухаджирин ли-л-Харамайн. Стамбул: Дар ал-мирас ан-набавийй ли-д-дирасат ат-тахкик ва хидмат ат-турас, 1434/2013. С. 64–66; Шамсутдинов Р. Катагон қилинган юртдошларни хотирлаб. С. 199–244.*

³ Там же. С. 211.

⁴ *Osman J. Moscow and Turkestan // Problems of the Peoples of the USSR / Publ. by the League for the Liberation of the Peoples of the USSR. 1963. № 17. P. 32.* Как указано в журнале, статья представляет собой перепечатку из газеты *Daily Telegraph* от 25 сентября. Поскольку год оригинальной публикации в ней не указан, а сама газета оказалась нам не доступна, содержание статьи позволяет предположить, что она относится к 1961–1962 гг.

Возможные пути пересечения Бигеева и Тарази в эмиграции

Насколько известно, Бигеев отправился в эмиграцию из Москвы в ноябре 1930 г.¹ Его 40-дневный визит в Афганистан, где он оказался после нескольких месяцев пребывания в Восточном Туркестане, пришёлся на первую половину 1931 г. Здесь, в Кабуле, являвшемся, по словам Бигеева, «самым хорошим местом, самым красивым городом и самой лучшей столицей Востока», знаменитого учёного принимал сам Надир-шах, который помог ему с получением паспорта для дальнейшего продолжения пути в Бомбей². В Бомбее он также оставался непродолжительное время и в том же году отправился из Индии в Египет. Согласно биографам Бигеева, судьба снова приведёт его в Бомбей еще дважды — в 1937 и 1946 гг.³

Таким образом, сопоставление жизненных путей Бигеева и Тарази, в частности их возможное одновременное пребывание в Кабуле и (или) Бомбее, дает основание предполагать, что в силу их принадлежности к одним и тем же эмигрантским интеллектуальным кругам по крайней мере в течение определённого времени они имели возможность завести личное знакомство. Как показали дальнейшие изыскания, пути двух богословов действительно пересеклись, о чём свидетельствует их совместная фотография.

Совместная фотография

Когда Тарази покинул Туркестан, у него там остались дочь и супруга, ожидавшая рождения второго ребёнка — сына Тарази, Мухаммад-хана (ок. 1930–2018). В эмиграции у него появилась новая семья⁴, однако Тарази не переставал искать возможности для встречи с детьми от первого брака, которые после его отъезда перебрались сначала к родственникам в Ташкент, а в 1941 г. переехали в Ташкентскую область (г. Янгиюль). Как следует из интервью его сына, Мухаммад-хана Махмудова, отец, будучи в Саудовской Аравии, встречался с советскими паломниками⁵ и через них обращался ко второму муфтию Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ, 1943–1992)

¹ Гёрмез М. Муса Джаруллах Бигиев / пер. с тур. А. Г. Хайрутдинова. Казань: [б. и.], 2010. С. 34; Тагирджанова А. Н. Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. С. 235, 238.

² Там же. С. 238.

³ Гёрмез М. Муса Джаруллах Бигиев. С. 34–40; Тагирджанова А. Н. Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. С. 251–252 (со ссылкой на Гёрмеза).

⁴ В эмиграции Тарази был женат ещё четырежды, и у него было тринадцать детей.

⁵ См. также: *Tasar E. Soviet and Muslim: the Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991.* New York: Oxford University Press, 2017. Pp. 270–271.

Зияуддину (Дийа' ад-дину) Бабаханову (1908–1982; *муфтий* 1957–1982) с просьбой оказать содействие в организации встречи с семьёй. Бабаханов нашёл способ помочь своему бывшему соотечественнику, и в 1978 г. Мухаммад-хан, почти 50-летний сын Тарази, отправился в 15-дневную туристическую поездку в Адану (Турция) для встречи с отцом. Там ему оказал приём близкий соратник Тарази — Гулам Мухаммад Санджар (тур. *Gulam Muhammet Sancar*), в доме которого и произошла долгожданная встреча¹.

Именно Гуламу Мухаммаду во время своего приезда в Адану Махмуд Тарази показал фотографию, где он стоит вместе с Мусой Бигеевым, сказав при этом, что на ней запечатлён человек, которого нельзя забывать. На оборотной стороне фотографии имеется надпись на среднеазиатском тюрки: «ас-Саййид Махмуд ат-Тарази // Хазрат Муса Джару (!) Аллах // Бумбай» (рис. 1–2). Эту фотографию и историю, с ней связанную, а именно рассказ о встрече Тарази с сыном, 29 декабря 2014 г. опубликовал на своей странице в социальной сети Facebook внук Гулама Мухаммада — Аттила Кунтуз (тур. *Attila Küntüz*)². В частности, Кунтуз пишет, что после того как Тарази продемонстрировал фотографию, его отец Рахмат Аллах Санджар (тур. *Rahmetullah Sancar*) сделал с неё четыре или пять копий, одну из которых оставил себе. По информации Кунтуза, «фотография была сделана в Бомбее в 1935 г. Человек в очках слева — Муса Джар Аллах. Человек справа — ташкентский³ учёный и *муфассир* Саййид Махмуд Тарази» («*Fotoğraf 1935 yılında Bombay'da çekilmiş. Sol taraftaki gözlüklü kişi Musa Carullah. Sağdaki kişi ise Taşkentli alim ve müfessir Seyyid Mahmud Terazi*»)⁴.

¹ Во время встречи Тарази просил сына передать письмо от его имени З. Бабаханову. После этого в относительно короткий срок, буквально через два года, Мухаммад-хан был включён в число советских *хаджиев* (очевидно, не без личного участия *муфтия* САДУМ). Так он смог посетить отцовский дом в Медине и увидеть своих младших сводных братьев и сестёр. Это была вторая встреча Тарази с сыном, которая оказалась и последней. См.: *Жалилов С. Сайид Махмуд Тарозий — Олтинхон Тўра / Масъул мухаррир Юсуфхон Шокиров. Тошкент: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 1997. С. 20–21; Қосимов Э. Олтинхон тўра васияти. Ислом оламида донг таратган машхур ватандошимиз ва унинг оила аъзолари саргузаштлари // Тошкент ҳақиқати. 1991. № 221 (10.217). 15 ноябрь. С. 4.*

² [Электронный ресурс] // URL: <https://www.facebook.com/attila.kuntuz/posts/10152630184309372> (дата обращения: 10.03.2021). По словам Кунтуза, он увидел это фото у друга семьи и предложил его обнародовать.

³ Видимо, Кунтуз называет Тарази «ташкентским» учёным, потому что Мухаммад-хан проживал близ Ташкента.

⁴ Об этой фотографии мы узнали благодаря казанским историкам Азату Ахунову и Ильшату Гимадееву, за что глубоко им признательны.



Рис. 1. Муса Джараллах Бигеев (слева) и Саййид Махмуд Тарази (справа).
Бомбей (Индия), ок. 1937 г. Имя фотографа неизвестно

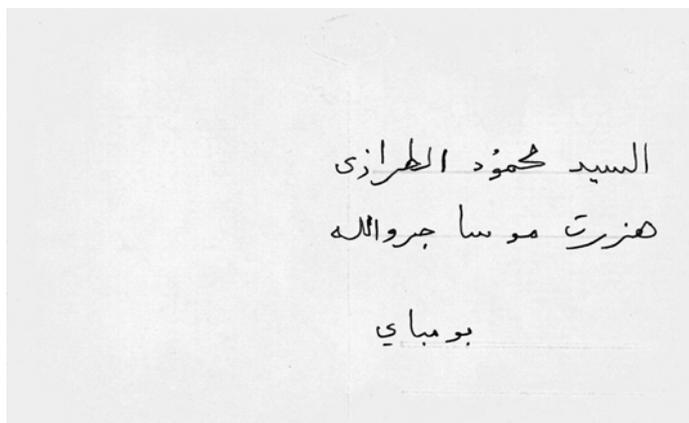


Рис. 2. Надпись на обратной стороне фотографии,
сделанная на среднеазиатском тюрки

Судя по сведениям, которыми располагают биографы Бигеева, в 1935 г. в Бомбее он не был. Скорее всего, эта фотография относится к 1937 г. Вряд ли её можно отнести к 1946 г., когда Бигеев снова оказался в Бомбее. В пользу версии о второй половине 30-х гг. свидетельствуют имеющиеся в нашем распоряжении фотографии Тарази начала 1950-х гг., на которых он уже заметно старше и полностью седой (рис. 3)¹.

¹ Andican, A. *Ahat. Turkestan Struggle Abroad (From Jadidism to Independence)*. Haarlem: SOTA, 2007. P. 571.



Рис. 3. Слева направо (в первом ряду): Захир ад-дин Туркистанни, Саййид Махмуд Тарази, Баймирза Хайит и др. Турне заместителя председателя Национального комитета объединения Туркестана (НКОТ) Баймирзы Хайита по странам Ближнего Востока. Таиф (Саудовская Аравия), 1953 г. Фото из личного архива Ахата Андиджана

Не только фотография, или Бухарские истоки знакомства

В 1997 г. в Ташкенте была опубликована брошюра, принадлежащая перу андижанского историка Сайфиддина Джалилова (1924–2019), которая содержала биографию и краткий обзор письменного наследия Тарази¹. В ходе своих изысканий автор брошюры неоднократно посещал Саудовскую Аравию, где встречался с сыновьями учёного, а также его знакомыми и учениками. Выше мы уже упоминали, что Тарази учился в Бухаре, но об этом периоде его жизни имеется весьма скудная информация. Однако даже, казалось бы, мелкие подробности могут пролить свет на некоторые важные детали его пребывания в этом городе. Именно благодаря Джалилову, установившему переписку с мекканскими учениками Тарази, нам стало известно приблизительное время окончания его учёбы в Бухаре — оттуда он вернулся в Аулие-Ата с «дипломом высшей степени» (узб. *олий шаҳодатнома*) в 1333 году хиджры, т. е. в 1914–1915 г. Кроме того, один из его учеников (Мухаммад-Амин Касим-афанди) сообщил Джалилову, что Тарази в бытность свою в Бухаре оказался замечен «известным татарским учёным Мусой Джар Аллахом» и был слушателем его лекций².

¹ Жалилов С. Сайид Махмуд Таразий — Олтинхон Тўра / Масъул мухаррир Юсуфхон Шокиров. Тошкент, 1997.

² Там же. Б. 11.

Этот эпизод из жизни Бигеева почти не упоминается авторитетными биографами¹, однако в опубликованных фрагментах дневника Асьмыханум (1884–1975) — его супруги — имеется запись следующего содержания: «17 ноября 1912 г. — Муса поехал в Туркестан, а потом собирается на Кавказ»². Это свидетельство вполне можно рассматривать в качестве косвенного подтверждения поездки Бигеева в Бухару.

Оставляя научную трактовку изложенных фактов бигееведам, мы выдвинем лишь предположение, что «невнимание» к поездке Бигеева в Бухару в указанный период (если она действительно имела место), можно объяснить тем, что визит туда (скорее всего, недлительный³) не стал для богослова большим событием и в дальнейшем не отразился на его судьбе так явно, чтобы быть достойным отдельного упоминания им самим или его родными. С другой стороны, приезд Бигеева в Бухару мог оказаться значимым событием для его знакомых или студентов, с которыми он, вероятно, проводил занятия. Можно предположить, что соответствующая информация нашла отражение в бухарской периодике того времени⁴ или в биографиях и мемуарах бухарских *мударрисов* или студентов. Однако к положительным результатам её поиск пока не привёл и сведений, отличных от вышеупомянутых, нам до сих пор не встречалось.

Заключительные замечания

Таким образом, изложенный нами случай знакомства Бигеева и Тарази красноречиво подтверждает слова казанского историка и бигееведа Айдара Хайрутдинова о том, что «не все события биографии Бигеева установлены, описаны и приведены в порядок. Работы ещё много»⁵. Очевидно, эти слова еще в большей степени справедливы в отношении Тарази.

¹ См, напр.: *Гермес М.* Муса Джаруллах Бигиев; *Хайрутдинов А. Г.* Введение // *Бигиев Муса*. Избранные труды: в 2 т. Т. I / пер. с осман., введ. и примеч. А. Г. Хайрутдинова. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 16–38; *Фархатов М. Н.* Бигиев Муса // *Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь*. Т. I / сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 67–70; *ал-Бухари М.* 'Улама' Ма вара' ан-нахр ал-мухаджирин ли-л-Харамайн. С. 46–48.

² *Тагирджанова А. Н.* Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. С. 58.

³ Уже 10 апреля 1913 г. Бигеев оказывается на «берегу Волги» — эти дата и локация обозначены им в статье-некрологе по случаю кончины поэта Габдуллы Тукая (14 (26) апреля 1886–2 (15) апреля 1913). Статья была опубликована 27 апреля 1913 г. в оренбургской газете «Вақыт». См.: *Тагирджанова А. Н.* Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. С. 425–427.

⁴ Это, например, такие газеты, как «Бухара-йи шариф» (на таджикском языке) и «Туран» (на узбекском языке), издававшиеся в Бухарском эмирате в последней четверти 1912 г. *Абдирашидов З.* Исмаил Гаспринский и Туркестан в начале XX века: связи — отношения — влияние. Ташкент: Akademnashr, 2011. С. 314–315. Экземпляры этих периодических изданий практически в полном объеме представлены в Национальной библиотеке Узбекистана им. Алишера Навои.

⁵ Из письма автору от 05.05.2020 г. Пользуясь случаем, выражаем благодарность Айдару Гарифутдиновичу за консультацию по интересующим вопросам.

Разумеется, многие вопросы относительно представленного сюжета остаются открытыми. Мы не знаем, как отразилось на Тарази знакомство с таким именитым богословом, как Бигеев, поддерживали ли они знакомство (велась ли, например, между ними переписка), была ли их встреча в Бомбее случайной и почему они решили запечатлеть её на фото? Кроме того, в данном контексте может иметь смысл продолжение этого исследования и сравнение идей двух учёных о том, каким они видели будущее ислама для мусульман, в том числе для своих бывших соотечественников. Возможно, ответы на эти вопросы откроют исследователям дополнительную перспективу для размышлений о взаимодействии российских и туркестанских богословов в эмиграции.

Литература

Абашин С. Н. Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Т. I / сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 164–166.

Абдирашидов З. Исмаил Гаспринский и Туркестан в начале XX века: связи — отношения — влияние. Ташкент: Akademnashr, 2011. 384 с.

Ал-Бухари Мансур б. Абд ал-Баки ал-Андиджани. ‘Улама’ Ма вара’ ан-нахр ал-мухаджирин ли-л-Харамайн. Стамбул: Дар ал-мирас ан-набавийй ли-д-дирасат ат-тахкик ва хидмат ат-турас, 1434/2013. 324 с.

Гёрмез М. Муса Джаруллах Бигиев / пер. с тур. А. Г. Хайрутдинова. Казань: [б. и.], 2010. 169 с.

Жалилов С. Сайид Махмуд Тарозий — Олтинхон Тўра / Масъул мухаррир Юсуфхон Шокиров. Тошкент: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 1997. 58 с.

Қосимов Э. Олтинхон тўра васияти. Ислом оламида донг таратган машхур ватандошимиз ва унинг оила аъзолари саргузаштлари // Тошкент ҳақиқати. 1991. № 221 (10.217). 15 ноябрь. С. 4.

Тагирджанова А. Н. Из опыта изучения проблемы искажения фамилии Мусы Бигеева // Гасырлар авазы — Эхо веков. 2016. № 1/2. С. 280–284.

Тагирджанова А. Н. Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. Казань: [б. и.], 2010. 560 с.

Фархшатов М. Н. Бигиев, Муса // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. Т. I / сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С. 67–70.

Хайрутдинов А. Г. Введение // Бигиев Муса. Избранные труды: в 2 т. Т. I / пер. с осман., введ. и примеч. А. Г. Хайрутдинова. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 6–76.

Шамсутдинов Р. Қатағон қилинган юрт дошларни хотирлаб. Тошкент: Akademnashr, 2018. 304 с.

Andican A. Turkestan Struggle Abroad (From Jadidism to Independence). Haarlem: SOTA, 2007. 776 p.

Osman J. Moscow and Turkestan // Problems of the Peoples of the USSR / Publ. by the League for the Liberation of the Peoples of the USSR. 1963. № 17. Pp. 32–33.

Tasar E. Soviet and Muslim: the Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991. New York: Oxford University Press, 2017. 409 p.

References

Abashin S. N. (2006). Ishan [Ishan]. *Islam na territorii byvshey Rossiiskoi imperii: Entsiklopedicheskii slovar'*. Ed. S. M. Prozorov. Vol. 1. Moscow: Vostochnaya Literatura. Pp. 164–166.

Abdirashidov Z. (2011). *Ismail Gasprinskii i Turkestan v nachale XX veka: svyazi — otnosheniia — vliianie* [Isma'il Gasprinski and Turkistan in the Early 20th Century: Networks and Influence]. Tashkent: Akademnashr. 384 p.

Al-Bukhari M. (1434/2013). *'Ulama' Ma Wara' al-Nahr al-Muhajirin lil-Haramayn* ['Ulama' from Central Asia Emigrated to Saudi Arabia]. Istanbul: Dar al-Mirath al-Nabawiyy lil-dirasat al-tahqiq wa-khidmat al-turath. 324 p.

Andican A. (2007). *Turkestan Struggle Abroad (From Jadidism to Independence)*. Haarlem: SOTA. 776 p.

Farkhshatov M. N. (2006) Bigiev, Musa. *Islam na territorii byvshey Rossiiskoi imperii: Entsiklopedicheskii slovar'*. Ed. S. M. Prozorov. Vol. 1. Moscow: Vostochnaya Literatura. Pp. 155–156.

Germez M. (2010). *Musa Dzharullah Bigiev*. Kazan. 169 p.

Jalilov S. (1997). *Sayid Mahmud Taroziy — Oltinxon To'ra*. Tashkent: Abdulla Qodiriy nomidagi xalq merosi nashriyoti. 58 p.

Khairutdinov A. G. (2005). Vvedenie. In: Bigiev Musa. *Izbrannye trudy*. In 2 Vols. Vol. 1. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. Pp. 6–76.

Osman J. (1963). Moscow and Turkestan. *Problems of the Peoples of the USSR*. Publ. by the League for the Liberation of the Peoples of the USSR. No. 17. Pp. 32–33.

Qosimov E. (1991, November 15). Oltinxon to'ra vasiyati. Islom olamida dong taratgan mashhur vatandoshimiz va uning oila a'zolari sarguzashtlari [Heritage of Oltinhon Tura. Adventures of Our Compatriot Renowned in the Islamic World and of His Family]. *Toshkent haqiqati*. № 221 (10.217). P. 4.

Shamsutdinov R. (2018). *Qatag'on qilingan yurtdoshlarni xotirlab* [In Memory of the Oppressed Compatriots]. Tashkent: Akademnashr. 304 p.

Tagirdzhanova A. N. (2010). *Kniga o Muse-efendi, ego vremeni i sovremennikakh* [On Musa Bigiev, His Epoch and Contemporaries]. Kazan. 560 p.

Tagirdzhanova A. N. (2016). Iz opyta izucheniia problem iskazheniia familii Musy Bigeeva [Concerning the Misrepresentation of Musa Bigiev's Surname]. *Gasyrlar avazy — Ėkho vekov*. No. 1/2. Pp. 280–284.

Tasar E. (2017). *Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991*. New York: Oxford University Press. 409 p.

'A PERSON TO BE REMEMBERED': ON THE HISTORY OF ACQUAINTANCE OF MUSA BIGEEV AND SAYYID MAHMUD TARAZI

Abstract. There are still many lacunae in the biographies of the Russian and Turkestan prominent religious scholars of the 19th and 20th centuries. In some cases, the biographies of their acquaintances and counterparts could provide some important data which are missing elsewhere. The present article describes two episodes from the history of acquaintance of the renowned Tatar theologian Musa Bigeev and Sayyid Mahmud Tarazi, a prominent scholar from Turkestan, who was forced to emigrate from early Soviet Central Asia and later became one of the leaders of the Turkestan diaspora in the Middle East. The author cites information from the biographies of both scholars and argues that they may have temporarily belonged to the same émigré circles, and were acquainted with each other. A research of their respective biographies indicates that Bigeev and Tarazi met in Bombay in the 1930s and also may have known each other for twenty years prior to their emigration. The subject addressed in this article is of particular significance in reconstructing the history of contacts between the Russian and Turkestan religious scholars during their emigration and in the period preceding it. **Key words:** Musa Bigeev, Sayyid Mahmud Tarazi, biography, emigration, Kabul, Bombay, Bukhara.

Keywords: Musa Bigeev, Sayyid Mahmud Tarazi, biography, emigration, Kabul, Bombay, Bukhara.

Filipp R. KHUSNUTDINOV,

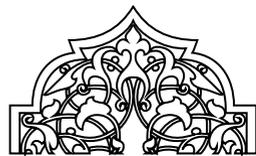
Ph. D. student,

al-Biruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan
(79, Mirzo Ulug'bek Lane, Tashkent, 100170, Uzbekistan).

E-mail: filipp_husnutdinov@mail.ru



ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ





26.00.01 Теология

УДК 299.2; 297; 22.07

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-179-194



Ф. О. Нофал

Институт философии РАН, г. Москва

«САМАРИТЯНСКИЙ ШЕСТОДНЕВ» КАК АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МАНИФЕСТ. ЧТЕНИЕ ПЕРВЫХ ГЛАВ ТОЛКОВАНИЯ САДАКИ АЛ-ХАКИМА НА КНИГУ БЫТИЯ

НОФАЛ Фарис Османович —

магистр философии, науч. сотр.

Институт философии РАН

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

E-mail: faresnofal@mail.ru

Аннотация. Предлагаемая вниманию читателя статья исследует первые главы монументального толкования Садаки б. Мунаджжа ал-Хакима на книгу Бытия (XIII вв.). Основываясь на проведенном анализе сочинения средневекового арабоязычного богослова, философа и врача, автор делает вывод о генетической зависимости ранней самаритянской мысли от важнейших достижений мысли мусульманской — в частности, от мутазилитских и перипатетических натурфилософских и метафизических теорий, не потерявших своей актуальности вплоть до заката классической эпохи арабской культуры. Впервые в истории мирового востоковедения показывается, что основные положения антропологических теорий ал-Хакима воспроизводят концепции мутазилита Му‘аммара б. ‘Аббада ас-Сулами, файласуфа ал-Кинди и «Главного шейха», Ибн Сины. Отдельно прослеживается связь «Шестоднева» Садаки с работами других самаритянских богословов: автор отмечает, что отдельные антропологические справки теолога легли в основу неопубликованного комментария Муслима

б. Мурджана и Ибрахима ал-‘Аййи (XVIII в.) к «гримизскому» Пятикнижию. В заключение работы обсуждается общий эклектический характер ранней и поздней экзегетической традиции самаритян, принявшей мусульманские учения о Боге и человеке в качестве важнейшей своей части.

Ключевые слова: самаритяне, арабо-мусульманская философия, мутазилизм, фалсафа, ал-Кинди, Ибн Сина, Садака ал-Хахим, Му‘аммар б. ‘Аббад ас-Сулами, Библия, экзегетика.

Для цитирования: *Нофал Ф. О.* «Самаритянский Шестоднев» как арабо-мусульманский антропологический манифест. Чтение первых глав толкования Садаки ал-Хакима на книгу Бытия // *Ислам в современном мире.* 2021; 3: 179–194;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-179-194

Статья поступила в редакцию: 21.06.2021

Статья принята к публикации: 01.09.2021

Выносимая на суд читателя статья — пожалуй, первое размышление о самаритянской религиозно-философской мысли в отечественной науке и одно из первых — в мировой. Этим объясняется (и отчасти даже оправдывается) некоторая ее фрагментарность, обрывочность, имеющая место в работе историка идей только в том случае, когда изучаемый им предмет на протяжении десятилетий умышленно оставался его коллегами «за бортом» научного знания. *Samaritan studies* и впрямь представляют собой ярчайший из возможных пример пренебрежения академического востоковедения — религиозоведческого ли, философского ли — интеллектуальным наследием некогда многочисленной общины «гримизцев», творившей сразу на нескольких языках классического средневекового знания. Отставив разнородные доктринальные и физические теории самаритян, западное ученое сообщество озаботилось лишь историческим и историографическим анализом их судеб — и стоит ли упоминать о том, что ввиду именно этих причин «реоткрытие» самаритянского богословия так и не состоялось ни в XX, ни в XXI в.?. Показателен уже тот факт, что автор этих строк, равно как и немногочисленные его единомышленники, полагался в своей работе преимущественно на рукописные фонды библиотек, и поныне ожидающие первых самаритологов-философов, способных систематизировать основные достижения «гримизского» гения XI–XVIII вв.

С другой стороны, те немногие работы, которыми располагает заинтересованный англо- или франкоязычный обыватель, вряд ли способны представить хоть сколько-нибудь полную картину

традиционной самаритянской философско-религиозной культуры. Единственная книга, посвященная последней, принадлежит перу Дж. Макдональда — специалиста-семитолога, уже несколько десятилетий кряду не представлявшего публике новых работ по интересующей нас тематике. Его монография «The Theology of the Samaritans»¹, увидевшая свет ровно пятьдесят семь лет тому назад, кажется тем более устаревшей, чем очевиднее в свете новых исследований становится пренебрежительное отношение ее автора к основным рукописным источникам, составленным классиками самаритянской литературы на арабском языке. Иначе говоря, богатство самаритянского «галахического» комментария к Пятикнижию и вовсе обходится Макдональдом стороной за счет немногочисленных доктринальных сочинений «гризимцев». Единственное исключение из этого правила *damnatio memoriae*² было сравнительно недавно представлено в Бергене Ф. Вейгельтом в виде посвященной богословию Садаки ал-Хакима диссертации³. При том что работа Вейгельта принципиально непоследовательна, противоречива, а во многом даже произвольно реконструирует связь «Шестоднева» ал-Хакима с раввинистической и мусульманской литературой, ее появление, на наш взгляд, можно только приветствовать: «промахи» немецкоязычного ученого, не являющегося профессиональным историком арабо-мусульманской философии или исламского богословия, ценны уже тем, что ставят вопрос о степени исследованности самаритянской мысли (как в ее внутренней целостности, так и в широком историко-культурном контексте) перед всеми востоковедами, претендующими на всестороннее освещение закономерностей расцвета и падения ближневосточной цивилизации Средних веков.

Тот же самый вопрос был поставлен нами в 2019-м г. в ходе работы над пока что неизданной монографией «Очерки по самаритянскому богословию XVIII в.», состоявшей в анализе концепций самаритянского писателя из Газы, автора обширного толкования на книги Бытия и Исход⁴, шейха ал-Газзала б. 'Абу Сурура (ум. после 1755). Нам удалось показать, что книжник, творивший в годы упадка газской самаритянской общины, не только отказался от названной Макдональдом традиционной для «гризимцев» мессианской идеи, но и прибегнул

¹ Macdonald, J. The Theology of the Samaritans. London: Westminster Press, 1964.

² Проклятие памяти (*лат.*). Здесь латинское выражение используется в буквальном смысле. Хотя под *damnatio memoriae* обычно подразумевается особая форма посмертного наказания, применявшаяся в Древнем Риме к государственным преступникам и означавшая уничтожение всякого о них упоминания. Постановление об этом выносилось уголовным судом римского Сената. — *Примеч. ред.*

³ Weigelt, F. Der Genesiskommentar des Samaritaners Šadaqa b. Munağğā (gest. nach 1223): Einleitung, Übersetzung, Anmerkungen zu Gen 1–3. Bergen: University of Bergen, 2015.

⁴ Ал-Газзи, ал-Газзал. Кашф ал-гайахиб 'ала асрап ал-Вахиб. Британская библиотека, Add MS 19657.

для решения многих теологических проблем к сочинениям арабо-мусульманских авторов, имевшимся в его личной библиотеке. Плод многолетнего труда ал-Газзала, его оригинальная религиозно-философская концепция, объединил раввинистические и околоторанические предания о пророках с отдельными концепциями ас-Сухраварди, адептов Ширазской школы *'ирфана* и мутазилитов. В своем желании уяснить для себя этос других теологических систем самаритян мы обратились к изучению комментариев Муслима б. Мурджана (ум. ок. 1738) и Ибрахима ал-Аййи (ум. 1787) к книге Бытия¹, а также к недавно опубликованному Х. Шехаде критическому тексту толкования Садаки ал-Хакима на ту же книгу Самаритянского Пятикнижия². Первым промежуточным итогом нашего исследования и стала предлагаемая вниманию читателя статья.

Наконец, последним пунктом наших пролегомен к рассмотрению сочинения Садаки и его связи со средневековой арабо-мусульманской литературой должна стать краткая биография его автора — биография, сохранившаяся в скупых справках библиографов-медиков XIII ст. Так, Ибн 'Абу 'Усайби 'а (ум. 1270) сообщает, что Садака родился в семье философа Мунадджи б. Садаки ас-Самири и, в юном возрасте освоив искусство врачевания, впоследствии поступил на службу к правителю аййубиду ал-Ашрафу Мусе (ум. 1237)³. Скончался же дамаский придворный врач в Харране около 1223 г., «не оставив после себя наследника весьма богатого имущества»⁴. Из всех упомянутых биографами трудов Садаки до нас дошли только «Книга о вероучении» (*Китаб 'акидат ад-дин*)⁵ и «Комментарий к двум благословениям [Иакова]»⁶, а также толкование на книгу Бытия — самый древний из известных нам образчик самаритянской арабоязычной экзегетики. Что до медицинских трактатов Садаки, то сегодня они считаются безвозвратно утраченными.

¹ Ал-Аййа, Ибрахим б. Йа'куб. Перуш ха-Тора ха-Шомронит. Британская библиотека, Add MS 7925/1–2.

² Текст комментария дошел до нас в двух списках — «оксфордском» (R. Huntington, 301) и «петербургском» (Sam. III, 14). Здесь и далее мы будем ссылаться на электронную версию толкования, подготовленную к печати Х. Шехаде: Шарх Садака ал-Хакима 'ала сифр ат-Таквин // The Samaritan Update. Jul.-Aug. 2014. <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa1.pdf> (дата обращения: 26.03.2020); Nov.-Dec. 2014. <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa2.pdf> (дата обращения: 26.03.2020); May-Jun. 2015. <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa3.pdf> (дата обращения: 26.03.2020); Jul.-Aug. 2015. <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa4.pdf> (дата обращения: 26.03.2020); Jan.-Feb. 2016. http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa_5.pdf (дата обращения: 26.03.2020).

³ Поскольку Ибн 'Абу 'Усайби 'а умалчивает о путешествиях Садаки или о странствиях его семейства, мы вправе предположить, что будущий самаритянский книжник родился в столице Аййубидского султаната — в Дамаске.

⁴ Ибн 'Абу 'Усайби 'а. 'Уйун ал-анба' фи табакат ал-атибба'. Бейрут: Дар мактабат ал-хайат, 1995. С. 717–718. См. также: ал-'Умари, Шихаб ад-Дин. Масалик ал-абсар. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2010. Т. 5, с. 289–290.

⁵ As-Samiri, Sadaqah b. Munajja. Kitab 'Aqidat ad-Din. Ms. Leiden Academy, 218, 4.

⁶ As-Samiri, Sadaqah b. Munajja. Sharh al-Barakatayn. Ms Nablus, Library of Samaritan High Priest, 180.

Предварительно отметим, что «Шестоднев» ал-Хакима является, вне всякого сомнения, сложным по своей структуре текстом, состоящим из нескольких тесно связанных друг с другом семантических уровней — собственно космогонического, натурфилософского и антропологического; в последний смысловой пласт толкования Садака включает и прото-политическую концепцию, безусловно, заимствованную из мусульманских неоплатонических источников. Несмотря на то, что здесь нашей целью остается реконструкция учения книжника о человеке, мы по возможности полно попытаемся передать важнейшие детали повествования ал-Хакима о сотворении мира, отсылающие нас к арабоязычной рецепции античных идей (например, к воспринятой арабскими медиками и философами галеновской теории темпераментов).

Итак, свой экскурс в *historia naturae* Садака начинает с рассказа о сотворении первоэлементов (*'устиксам*). Отделенная от «тверди» воды земля, согласно мыслителю, была окружена «двумя шарами» (*куратайн*), или сферами — воздуха и огня¹. Из четырех элементов созданы все «тонкие» (*латиф*) и «плотные» (*касиф*) тела²; исключенным не стало и человеческое тело, сложенное из разнородных элементов и обладающее уникальным «складом», темпераментом (*мизадж*), который между тем является причиной смертности Адамова рода. Ал-Хаким подчеркивает: предвидевший падение Адама, Всевышний изначально устроил его тело поддающимся распаду, а мир — сотканным из противоположностей, побуждающих правообязанного (*мукаллаф*) индивида не только к молитве Вседержителю, но и к совершению этически-значимого выбора³. Отметим также, что самаритянский философ неслучайно именует Бога «Свободным Действителем» (*фа'ил мухтар*) — актором, не нуждающимся в тварном *могуществе-к-действию* (*кудра, истита'а*)⁴.

Последнее замечание Садаки необходимо понимать и как важнейшую теоретическую предпосылку богопознания; в пользу нашей догадки свидетельствует и сам автор толкования, отмечавший: «Тот, чья самость (*зат*) не явлена вовне, не имеет следа (*асар*), — а значит, и существования (*вуджуд*)»⁵. Познающий Господа «действием наставляется к Действителю»⁶, учится узнавать за наблюдаемыми акциденциями самости вещей, в т. ч. и «Вещи вещей», Господа миров. Особым

¹ Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. Р. 21.

² Ibid.

³ Ibid. Р. 18. Интересно, что ряд поздних самаритянских авторов отвергнут веру Садаки в свободу человеческого действия и займут крайние фаталистические позиции.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. Р. 32.

⁶ Ibid.

видом действия, *действием-стремлением* (*са'ий*), Бог наградил животных, обладающих душой (*нафс*)¹; человек же, созданный по образу и подобию Первого Действателя, есть благороднейшее животное², извлекающее пользу (*мунтафи*) из других живых существ и неодушевленных предметов³. К слову, упоминающийся в тексте Пятикнижия «образ» (*сура*) Творца ал-Хаким объясняет как общий для Него и человека «внутренний образ» (*сура ма'навиййа*), конституируемый атрибутами знания (*'илм*), жизни (*хайат*) и воления (*'ирада*)⁴. Адам — волеющая, бытийствующая и знающая самость, как мы убедимся ниже, не тождественная своему созданному из земли⁵ телу (пуская и пригодному к «принятию» жизни с точки зрения физиолога⁶).

Следующие пассажи из толкования Садаки в значительной мере проясняют связь антропологии автора с достижениями античной и средневековой медицины. Так, придворный лекарь пишет:

Всевышний Творец даровал [человеку] разум... сделав его душу подобной властелину, управляющему добродетельным градом — телом; Он развеял по нему [душевные] силы — помощников [властелина], чьи действия и движения во всем подобны подданным [царя]. Зная о том, что град живет единственно благодаря средствам своего обновления, Он создал в [человеческом теле] вожделеющую силу (*кувва шахваниййа*), которой служат хранящая индивидов питающая (*газиййа*) сила, сила роста (*намиййа*), придающая [телу] совершенство, и рождающая (*муваллида*) сила, сохраняющая вид. Питающая сила является предпосылкой, питающая и рождающая силы суть ее цели, а сила роста связывает предпосылку с целью. Питающая сила несводима к рождающей, ибо ранние плоды, равно как и мальчики, питают свои тела, не производя [новых]; также и питающая сила не является силой роста, коль скоро старцы питаются, но не растут. А поскольку животное более совершенно, нежели растение, ему принадлежит сила, движущая (*мухаррика*) им в соответствии с его же волей (*'ирада*). Движения либо привлекают нечто полезное посредством вожделеющей силы, либо отвращают от чего-то вредного через посредство силы гнева (*гадабиййа*). И польза, и вред воспринимаются пятью чувствами⁷.

¹ Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. Р. 41.

² Ibid. Р. 44.

³ Ibid. Р. 42.

⁴ Ibid. Р. 45. Той же апофатической логики держались и поздние толкователи. См.: *ал-'Аййа, Ибрахим б. Йа'куб*. Перуш ха-Тора ха-Шомронит. Британская библиотека, Add MS 7925/1. L. 35v.

⁵ Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. Р. 44. Интересно, что имя Адам, согласно Садаке, присвоено Богом не только первому человеку, но и всему его потомству как «родовое» (Ibid.).

⁶ Ibid. Рр. 58, 60.

⁷ Ibid. Р. 45. Уже здесь обратим внимание читателя на типично мутазилитскую идею, выраженную в последнем пассаже приведенной цитаты — тезис об объективном существовании благих (*хасан*) и безобразных (*кабих*) характеристик вещей.

Ниже Садака развивает приведенную аналогию: в то время как пять чувств сравниваются им с соглядатаями, «в ведении которых находятся отдельные районы города»¹, головной мозг и печень по своей важности сопоставляются с визирями, служащими правителю — сердцу, «первому созданному [Богом] члену» («печень... воссоздает разрушенное... а мозг... ставит правителя в известность о вестях царства»²). Дух (*пух*) же ал-Хакима рассматривает во вполне библейском ключе как воздушно-огненную субстанцию, влитую в сердце — вместилище животной (*хайаваниййа*) силы и «естественного жара» (*харара гаризиййа*)³. В целом философ различает дух и душу (*нафс*); однако в некоторых местах своего трактата⁴ он все-таки отождествляет их с единым имматериальным началом человеческого бытия, подлинным «Я» индивида.

Учение Садаки о душе мы раскроем несколько позже. Здесь же отметим следующий факт: самаритянский экзегет настаивает на сложности человеческого тела, сложенного не только из разных элементов, но из разных членов. Анатомическая неоднородность человека, это начало половой дифференциации, противоположна, согласно ал-Хакиму, монадичности имматериальных существ. Из этого своего тезиса мыслитель выводит категориальную пару «сотворенное» (*мубда‘*) — «сложенное» (*мураккаб*): в то время как сотворенными *ex nihilo*⁵ им объявляются «простые», но бессмертные ангелы, «сложенными» из земли, воды, воздуха и огня он называет тела человека, животных и растений⁶. Адам, постулирует Садака, был приведен в движение «дуновением» (*нафха*) Всевышнего — «через сотворение вышней, прозрачной, благородной материи», по-видимому, так или иначе соотносимой с духом; что до «плотной» телесной оболочки, то и она, будучи уникальным сочетанием первоэлементов, признается богословом «чистейшим веществом»⁷.

Изложенным, безусловно, не исчерпывается «теология пола» ал-Хакима, во всей своей полноте раскрывающаяся в контексте рассуждений о «грехопадении» первой человеческой четы, — рассуждений тем более примечательных, чем дальше они отстоят от традиционных самаритяно-иудейских интерпретаций сущности проступка прародителей и его последствий. По мнению Садаки, вкушение плодов Древа познания добра и зла привело к торжеству вождедеющей силы

¹ Шарх Садака ал-Хакима ‘ала сифр ат-Таквин. Р. 46.

² Ibid. Р. 47.

³ Ibid. Р. 47–48.

⁴ Ibid. Р. 58.

⁵ Из ничего (*лат.*). — *Примеч. ред.*

⁶ Ibid. Р. 50. Вейгельт же ошибочно противопоставляет друг другу два синонимичных концепта Садаки — *мубда‘* и *махлук* (*Weigelt F. Der Genesiskommentar des Samaritaners Šadaqa b. Munagga. S. 120–123*).

⁷ Шарх Садака ал-Хакима ‘ала сифр ат-Таквин. Р. 51.

человеческой души и послужило источником тяги к чадорождению и любви к потомству¹. Помещенные «в благороднейшее место нижнего мира»² Адам и Ева были научены Богом, через посредство ангела³, ивриту⁴ и постигали смыслы (*ма'ани*)⁵ вещей «необходимым» (*дарурийй*), «умозрительным» (*назарийй*) и «подражательным» (*таклид*) путями⁶, а также с помощью ниспосылаемого свыше вдохновения (*'илхам*)⁷; изойдя из рая, они лишились как светового покрыва, скрывавшего их наготу⁸, так и «света священной силы, даровавшего им боговдохновенное знание»⁹.

Наконец, рассматривая метафизическую структуру человеческого действия, самаритянский философ описывал ее с позиций трансцендентального дуализма. С одной стороны, свобода антропоса, имеющая божественное происхождение, гарантируется его автономной волей (*'ирада*); с другой же, *способность-к-действию*, или могущество (*кудра*), творится самим Всевышним и лишь присваивается актором. Суть процесса присвоения (*касб*) тварного могущества заключается, по ал-Хакиму, в том, что «смысл» действия, его *чтойность* создается Господом в соответствии с изначально известным Ему выбором человека и направляется в тело последнего в момент совершения акта *ad hoc* или за мгновение до него¹⁰.

Теперь же вернемся к психологии Садаки, обсуждение которой было отложено нами ввиду ее сложности, — обстоятельства, поставившего в тупик не одного исследователя наследия самаритянского экзегета. К сожалению, ни Х. Шехаде, ни Ф. Вейгельту так и не удалось установить происхождение внутренне противоречивой, откровенно антиномической теории дамасского врача о душе, следующим образом изложенной в «Толковании...» богослова:

Душа именуется «формой» (*сура*) в ее отношении к телу... также ее называют «осуществленностью» (*камал*); последнее имя более других ее достойно, ибо форма пребывает в теле, а душа — нет... Душа есть осуществленность, а осуществленность бывает двух видов; первая

¹ Ibid. P. 93. Впоследствии ал-Аййа категорически отвергнет взгляд Садаки на антропологическое начало сексуальности, отрицая связь запретного райского плода с половой жизнью человека (*ал-Аййа, Ибрахим б. Йа'куб*. Перуш ха-Тора ха-Шомронит. 1, Л. 37v, 48r).

² Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. P. 62.

³ Ibid. p. 86. Несомненно, в духе мусульманских теологов Садака учит о тварности божественной речи, состоящей из букв (*хуруф*) и звуков (*асват*) (ср.: Ibid. Pp. 89–90).

⁴ Ibid. P. 74. Та же мысль нашла отражение в: *ал-Аййа, Ибрахим б. Йа'куб*. Перуш ха-Тора ха-Шомронит. 1, Л. 51r.

⁵ Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. P. 74.

⁶ Ibid. P. 68.

⁷ Ibid. P. 88.

⁸ См. также: *ал-Аййа, Ибрахим б. Йа'куб*. Перуш ха-Тора ха-Шомронит. 1, Л. 52r.

⁹ Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. P. 88.

¹⁰ Ibid., p. 71.

осуществленность — это актуальное поддержание вида, а вторая — действие как таковое. Итак, душа — это первая осуществленность природного тела (*камал 'аввал ли-джисм таби 'аийй*). Дух — не тело, иначе ему были бы присущи количественность и объем; его познавали бы посредством органов чувств... Он не из чего не состоит, он не гибнет — именно потому, что смерть есть разложение на составляющие... Он не является также и акциденцией, которая ежемгновенно меняется; будь он таковым, [присвоенные] им интеллигибелии менялись бы... Он создается одновременно с телом. Учащие так считают, что дух, существуй он прежде тела, был бы либо единым, либо множественным. Единая душа была бы либо телом, либо не-телом. Однако мы доказали, что он не является телом, да и знания Зайда, будь душа единой для всех, были бы знаниями и 'Амра... А вот если бы дух был множественным... он был бы неопределим ввиду различия, существующего между его чтойностями. Следовательно... дух возникает одновременно с телом... и не пребывает ни в теле, ни вне тела; он связан с телом так же, как капитан корабля связан с управляемым им кораблем... Ведь и пальцем мы шевелим благодаря воле, безусловно, не пребывающей в самом пальце¹.

Психологическое учение Садаки, исчерпывающе представленное в последней объемной цитате, разительно отличается от концепций поздних самаритянских экзегетов, настаивавших на материальном характере связи тела с пребывающим в нем духом². Нетипичное как для самаритянского, так и для иудейского, христианского и даже мусульманского богословия толкование образа единения «самости» человека и его телесных «орудий» (*алат*), пожалуй, придает антропологии ал-Хакима вид завершенной теории, построенной на прочном фундаменте трансцендентно-имманентного дуализма. Универс духовных самостей, уверен мыслитель, не только не «располагается» в пространственном, материальном универсе, но и не является логическим или онтологическим началом последнего; ангелы и человеческие души, созидаемые Богом отдельно от видимого мира вещей, не подвержены каузальности «субстанциальных» начал, равно как и не могут считаться причиной возникновения неодушевленных предметов, растений или животных. Понятый таким образом библейский текст есть не что иное, как рассказ о сотворении материи, обходящий молчанием как характеристики имматериальной действительности, так и взаимосвязь духовного и физического; «Шестоднев» Садаки, следовательно, призван восполнить онтологическую «лакуну» Бытописателя, не нарушая, при этом

¹ Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. Рр. 49, 58–60.

² Ал-'Аййа, Ибрахим б. Йа'куб. Перуш ха-Тора ха-Шомронит. 1. Л. 37г; ал-Газзи, ал-Газзал. Кашф ал-гайахиб 'ала асрар ал-Вахиб. Л. 116г.

смысловой герметичности простого, трансцендентного, — иными словами, не восставая против главной посылки «авраамической» спекуляции о существовании единого, вечного, неизменного, непознаваемого и всемогущего Вседержителя. Трансцендентная душа человека так же далека от тварного разума, как и самость Бога, и, руководствуясь этой интуицией, самаритянский книжник остерегается использовать положительные формулировки при определении сущности Божественного и человеческого.

Таково, в общих чертах, учение Садаки ал-Хакима о человеке. Наша последняя задача состоит в том, чтобы выявить генетическую связь этого учения с арабо-мусульманскими теориями, эксплицировав, тем самым, принципы самаритянского религиозно-философского эклектизма.

Безусловно, первой, самой очевидной из проводимых нами параллелей по праву можно считать близость теории Садаки о силах души психологии ал-Кинди (ум. 873). Как и первый арабский перипатетик, самаритянский философ не знает точного числа *кива ан-нафс*, хотя и выделяет «вождедеющие», «гневные» и «разумные» силы¹. В том же ключе уместно рассмотреть и аналогию ал-Хакима, уподобляющую человеческое тело политическому устройству полиса, — аналогию, имеющую античное происхождение и встречаемую арабским читателем в знаменитой «Книге о воззрениях жителей Добродетельного града» (*Китаб ара' ахл ал-мадина ал-фадила*) ал-Фараби (ум. 950). Согласно «Второму учителю», сердце, «складывающееся прежде других членов», является главой (*ра'ус*) органов, воплощающим словесную силу души; печень же и пять чувств, в свою очередь, «служат» сердцу в качестве помощников, в меру питательных и чувственных душевных сил содействующих «правителю» в деле управления градом-телом². Наконец, приведенное выше определение души как «первой осуществленности природного тела» также имеет перипатетические корни и, восходя к аристотелевскому учению об энтелехии (араб. *камал'истикмал'аввал*), задолго до рождения Садаки было зафиксировано в трудах *файласуфов* Востока³, — как и категориальное различение «животной», субстанциальной души и имматериального духа⁴.

Переняв терминологию, типичную для школ мусульманского калама, ал-Хаким удачно инкорпорировал многие каламические концепции в собственную систему взглядов. Так, категориальная триада

¹ Ал-Кинди, 'Абу Йусуф. Раса'ил фалсафийа. Каир: Дар ал-фикр ал-'арабий, 1950. Т. 1. С. 270–280.

² Ал-Фараби, 'Абу Наср. Китаб ара' ахл ал-мадина ал-фадила. Бейрут: Мактабат ал-хилал, 1995. С. 82–96; 116–122.

³ Ал-Кинди, 'Абу Йусуф. Раса'ил фалсафийа. С. 165; ал-Фараби, 'Абу Наср. Китаб ара' ахл ал-мадина ал-фадила. С. 100.

⁴ Ибн Туфайл. Хайй б. Йакзан. Доха: Вазарат ас-сакафа, 2014. С. 41–42.

«субстанция» (*джавхар*) — «акциденция» (*'арад*) — «смысл» (*ма'на*), разработанная мутазилистами для объяснения основных натурфилософских идей «басрийской» и «багдадской» школ, используется Садакой в традиционном своем значении: согласно философу, субстанция является сущим, производящим акциденции посредством «привходящих» в нее (и доступных разуму субъекта познания) смыслов. Кроме того, книжник заимствует из метафизического арсенала мутазилитов и ашаритов две важнейшие онтологические модели. Первая из них постулирует «привхождение» смысла «жизнь» только в определенном образом сложенное тело животного¹; вторая же свидетельствует о медиативном значении творимого Аллахом и присваиваемого человеком смысла «могущество» в процессе совершения того или иного акта. Говоря о присвоении (*касб*) деяний, ал-Хаким разделяет основные положения матуридитской теории действия, в соответствии с которой Бог, зная о свободном выборе раба, творит способность к желаемому последним деянию².

Однако наиболее важной антропологической «находкой» Садаки нам представляется его учение о духе, восходящее к справкам Ибн Сины (ум. 1037) и мутазилиита Му'аммара б. Аббада ас-Сулами (ум. ок. 830). Из трактатов Авиценны самаритянский лекарь позаимствовал аргумент в пользу единственности возникающей одновременно с телом души: в частности, «Главный шейх» обращал внимание на автономность действия несубстанциальных душ, самостоятельно «схватывающих» те или иные, недоступные другим или незамеченные ими, интеллигибелии³. Что до известных нам фрагментов Му'аммара, то они содержат следующее учение о человеке: по мнению «басрийца», истинная самость антропоса является имматериальным, неделимым, единым «смыслом», управляющим телом, но не соприкасающимся с ним. Известно также, что на вопрос о местонахождении человека мутазилитский мыслитель отвечал апофатически: «Он движет телом, наслаждается в раю, истязаем в аду и при этом не пребывает, не покоится в этих местах»⁴. Рецепция воззрений Ибн Сины на чтойность души, как известно, имеет богатую историю, рассмотрению которой уместно посвятить отдельную работу; вместе с тем примеров адаптации или эпигонического заимствования теории Му'аммара современная история философии не знает вовсе. Как следствие, толкование ал-Хакима

¹ *Ал-Джишшами, ал-Хаким*. Шарх 'Уйун ал-маса'ил. Библиотека Университета им. короля Са'уда. Ф. 216ШМ, № 7783(1647). Л. 120Б-121А.

² *Ан-Насафи, 'Абу ал-Му'ин*. Бахр ал-калам фи 'илм ал-калам. Дамаск: Дар ал-Фарфур, 2000. С. 145–146.

³ *Ибн Сина*. Книга ан-нафс. Париж: Editions du Patrimoine, 1988. С. 220–223.

⁴ *Ал-Багдади, 'Абдулкахир*. Ал-Фарк байн ал-фикар. Каир: Мактабат Ибн Сина, 1988. С. 139; см. также: *ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан*. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Висбаден: Franz Steiner, 1980. С. 329–330.

на книгу Бытия справедливо называть единственным сохранившимся трудом средневекового автора, развившим му'аммаритскую антропологию, а самого Садаку — одним из немногих богословов в XIII в., незадолго до заката классической мусульманской мысли, обратившихся к раннемутазилитскому наследию как к источнику недооцененных мистиками и перипатетиками идей.

Подведем итоги нашего небольшого, но, кажется, достаточно показательного «разыскания». Рассмотрев лишь один из многочисленных фрагментов классического по духу и букве самаритянского толкования, мы смогли выделить в нем ряд заимствований из арабо-перипатетических и мутазилитско-матуридических источников, несомненно хорошо знакомых дамасскому философу и лекарю. Как и самарийские богословы XVIII в., Садака последовательно развивал свою эклектическую *simita* преимущественно в рамках апологетического, антииудейского и антихристианского, дискурса; любой имманентизм христиан и неоплатоников, суфиев и иудейских мистиков отвергался самаритянами с опорой на ригоризм мусульманского монотеистического рационализма. Одновременно с тем ал-Хаким и его преемники были обречены разрабатывать полноценную религиозно-философскую систему, сравнимую с таковыми ислама, иудаизма и христианства, — и задача эта была тем более сложной, что арабоязычная самаритянская традиция не располагала ни письменными богословскими памятниками, ни особым тезаурусом, не появившимся и после перевода Самаритянского Пятикнижия на арабский язык в X–XII вв. В этих условиях категориальный аппарат и основные достижения арабо-мусульманской культуры как нельзя лучше подходили для построения мировоззренческой картины «гризимцев», кристаллизировавшейся в разных вариантах самаритянских «теологий» Средневековья и Нового времени. И несмотря на то, что к согласию по большей части богословских проблем самаритянские авторитеты так и не пришли, строгая монотеистическая теология была вполне успешно увязана ими с мутазилитскими и некоторыми перипатетическими онтологическими конструктами.

«Толкование...» Садаки — выдающийся образчик самаритянской теологической мысли и, одновременно, памятник, проливающий свет на ранний этап ее генезиса и эволюции. «Шестоднев» книжника, преследующий как апологетические, так и собственно теолого-спекулятивные цели, удачно примиряет разнородные арабо-мусульманские антропологические концепции, никак их не развивая и не дополняя. Закономерно будет предположить, что отход поздних самаритянских авторов от мусульманских по происхождению идей ал-Хакима обусловлен их непопулярностью в среде ученых Газы и Сихема, предпочитавших рационалистическим построениям мутакаллимов и файласуфов

выкладки арабских мистиков. Именно поэтому на смену эклектическому единству учений о трансцендентной душе в самарийском богословии XVIII в. придут другие, в значительной степени переработанные персидско-мусульманские теории о световой природе духа, неспособные, впрочем, окончательно вытеснить справки Садаки из самаритянского литературного пространства. *E pluribus unum*¹ — таков, пожалуй, главный девиз как самаритянской модели философствования, так и отдельных ее вариантов, потенциал которых предстоит заново открыть возрождающейся общине «гризимцев» и академическому востоковедению, не могущему, в свою очередь, и далее игнорировать единство самарийского и арабо-мусульманского классических дискурсов.

Литература

Ал-‘Айя, Ибрахим б. Йа‘куб. Перуш ха-Тора ха-Шомронит. Британская библиотека, Add MS 7925/1. 206 л.; 7925/2. 204 л.

Ал-Аш‘ари, ‘Абу ал-Хасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Висбаден: Franz Steiner, 1980. 728 с.

Ал-Багдади, ‘Абдулкахир. Ал-Фарк байн ал-фирак. Каир: Мактабат Ибн Сина, 1988. 320 с.

Ал-Газзи, ал-Газзал. Кашф ал-гайахиб ‘ала асрар ал-Вахиб. Британская библиотека, Add MS 19657. 313 л.

Ал-Джишшами, ал-Хаким. Шарх ‘Уйун ал-маса’ил. Библиотека Университета им. короля

Са‘уда. Ф. 216ШМ, № 7783(1647). — 271 л.

Ибн ‘Абу ‘Усайби‘а. ‘Уйун ал-анба’ фи табакат ал-атибба’. Бейрут: Дар мактабат ал-хайат, 1995. 792 с.

Ибн Сина. Китаб ан-нафс. Париж: Editions du Patrimoine, 1988. 280 с.

Ибн Туфайл. Хайй б. Йакзан. Доха: Вазарат ас-сакафа, 2014. 102 с.

Ал-Кинди, ‘Абу Йусуф. Раса’ил фалсафиййа. Т. 1. Каир: Дар ал-фикр ал-‘арабийй, 1950. 384 с.

Ан-Насафи, ‘Абу ал-Му‘ин. Бахр ал-калам фи ‘илм ал-калам. Дамаск: Дар ал-Фарфур, 2000. 355 с.

Ал-‘Умари, Шихаб ад-Дин. Масалик ал-абсар. Т. 5. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2010. 381 с.

Ал-Фараби, ‘Абу Наср. Китаб ара’ ‘ахл ал-мадина ал-фадила. Бейрут: Мактабат ал-хилал, 1995. 168 с.

Шарх Садака ал-Хаким ‘ала сифр ат-Таквин// The Samaritan Update. Jul.-Aug. 2014. 122 p. <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf> (дата обращения: 26.03.2020).

¹ Из многих единое (лат.). — Примеч. ред.

Macdonald, J. *The Theology of the Samaritans*. London: Westminster Press, 1964. 480 p.

As-Samiri, Sadaqah b. Munajja. *Kitab 'Aqidat ad-Din*. Ms. Leiden Academy, 218, 4. Fol. 223–264.

As-Samiri, Sadaqah b. Munajja. *Sharh al-Barakatayn*. Ms Nablus, Library of Samaritan High Priest, 180. 30 fols.

Weigelt, F. *Der Genesiskommentar des Samaritaners Sadaqa b. Munagğā* (gest. nach 1223): Einleitung, Übersetzung, Anmerkungen zu Gen 1–3. Bergen: University of Bergen, 2015. 425 s.

References

Al-Ash'ari, 'Abu al-Hasan (1980) *Maqalat al-islamiyyin wa ikhtilaf al-muslimin* [Muslim Teachings and the Difference between Worshipers]. Wiesbaden: Franz Steiner. 728 p.

Al-Āyyah, Ibrahim b. Ya'qub. *Perush ha-Torah ha-Shomronith* [The Commentary on the Samaritan Torah]. The British Library, Add MS 7925/1. 206 fols.; 7925/2. 204 fols.

Al-Baghdadi, 'Abd al-Qahir (1988) *Al-Farq bayn al-firaq* [The Difference between Sects]. Cairo: Maktabat Ibn Sina. 320 p.

Al-Farabi, 'Abu Nasr (1995) *Kitab ara' ahl al-madinah al-fadilah* [On the Perfect State]. Beirut: Maktabat al-Hilal. 168 p.

Al-Ghazzi, al-Ghazzal. *Kashf al-Ghayahib 'ala Asrar al-Wahib* [Illumination of the Darkness Covering the Secrets of the Giver]. The British Library, Add MS 19657. 313 fols.

Al-Jishami, al-Hakim. *Sharh 'Uyun al-Masa'il* [The Commentary on «Sources of Questions»]. King Saud University's Library, 216SHM, 7783. 271 fols.

Ibn 'Abu 'Usaybi'ah (1995) *'Uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba'* [The Source of News: the Doctors' Classes]. Beirut: Dar Maktabat al-Hayat. 792 p.

Ibn Sina (1988) *Kitab an-nafs* [The Book of the Soul]. Paris: Editions du Patrimoine. 280 p.

Ibn Tufayl (2014) *Hayy ibn Yaqzan*. Doha: Wazarat ath-thaqafah. 102 p.

Al-Kindi, 'Abu Yusuf (1950) *Rasa'il falsafiyah* [Philosophical Treatises]. Vol. 1. Cairo: Dar al-fikr al-'arabiyy. 384 p.

Macdonald, J. (1964) *The Theology of the Samaritans*. London: Westminster Press. 480 p.

An-Nasafi, 'Abu al-Mu'in (2000) *Bahr al-kalam fi 'ilm al-kalam* [The Sea of Speech in the Art of Kalam]. Damascus: Dar al-Farfur. 2000. 355 p.

As-Samiri, Sadaqah b. Munajja. *Kitab 'Aqidat ad-Din* [The Book of Doctrines]. Ms. Leiden Academy, 218, 4. Fol. 223–264.

As-Samiri, Sadaqah b. Munajja. *Sharh al-Barakatayn* [The Commentary on Two Blessings]. Ms Nablus, Library of Samaritan High Priest, 180. 30 fols.

Sharh Sadaqa al-Hakim ‘ala sifr at-takwin [Sadaqa al-Hakim’s Commentary on Genesis]/ Ed. by H. Shehadeh. *The Samaritan Update*. Jul.-Aug. 2014. 122 p. <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf> (accessed: 26.03.2020).

Al-‘Umari, Shihab ad-Din (2010) *Masalik al-absar* [The Eye’s Ways]. Vol. 5. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiyyah. 381 p.

Weigelt, F. (2015) *Der Genesiskommentar des Samaritaners Sadaqa b. Munağğā (gest. nach 1223): Einleitung, Übersetzung, Anmerkungen zu Gen 1–3*. Bergen: University of Bergen. 425 p.

‘THE SAMARITAN HEXAMERON’ AS AN ARAB- MUSLIM ANTHROPOLOGICAL MANIFESTO: READING OF THE FIRST CHAPTERS OF ŞADAQAḤ AL-ḤAKĪM’S COMMENTARY ON GENESIS

Abstract. The offered to the reader article analyzes the first chapters of monumental commentary by ŞadaqaḤ b. Munajjā al-Ḥakīm on Genesis (XIII c.). On the base of the conducted analysis of the Middle Age Arab-speaking theologian, philosopher and doctor, the author comes to the conclusion that Samaritan thought depends on the most important achievements of Muslim one — especially, on Mu‘talizi and peripatetic natural-philosophical and metaphysical theories that don’t become less of an issue until the decline of classical era of Arab culture. For the first time in the history of orientalism it is shown that the basic principles of anthropological theories by al-Hakim retroduce the conceptions by Mu‘tazili Mu‘ammar ibn ‘Abbād al-Sulamī, *faḷlasuf* al-Kindī and ‘the Main Sheikh’, Ibn Sīnā. Separately is observed the connection between the ‘Hexameron’ by ŞadaqaḤ and works by other Samaritan theologians: the author notices that some particular anthropological notes by the theologian made a basis for an unpublished commentary by Muslim ibn Murjān and Ibrāhīm al-‘Ayyah (XVIII c.) on ‘Grizim’s’ Pentateuch. The conclusion of the work is dedicated to the general eclectic character of early and late exegetic tradition of Samaritan who accepted Muslim study of God and human as the most important for them.

Keywords: Samaritans, Arab Philosophy, Mu‘tazilah, Falsafah, al-Kindī, Ibn Sīnā, ŞadaqaḤ al-Ḥakīm, Mu‘ammar ibn ‘Abbād, The Bible, Exegetical Works.

Faris O. NOFAL,

Master of philosophy, research fellow,

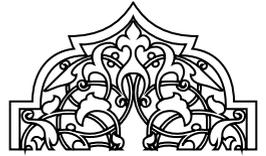
Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences

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

E-mail: faresnofal@mail.ru



РЕЦЕНЗИИ



Дамир Мухетдинов

**РОССИЙСКОЕ
МУСУЛЬМАНСТВО:**
В ПОИСКАХ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СУБЪЕКТНОСТИ

ИСЛАМСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ:
ВОЗРОЖДЕНИЕ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ





В. Ю. Зорин

Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

МУХЕТДИНОВ, ДАМИР.
**РОССИЙСКОЕ МУСУЛЬМАНСТВО:
В ПОИСКАХ ПОЛИТИЧЕСКОЙ
СУБЪЕКТНОСТИ**

Рецензия на книгу: *Мухетдинов, Дамир*. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности / Моск. ислам. ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т; под общ. ред. В. В. Наумкина. — Серия: «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление». — М.: ИД «Медина», 2021. — 360 с.

ЗОРИН Владимир Юрьевич —

д-р полит. наук, проф., гл. науч. сотр.

Институт этнологии и антропологии РАН

(119334, Россия, г. Москва, Ленинский просп., д. 32а).

Для цитирования: *Зорин В. Ю.* Рецензия на книгу: *Мухетдинов, Дамир*. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности / Моск. ислам. ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т; под общ. ред. В. В. Наумкина. — Серия: «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление». — М.: ИД «Медина», 2021. — 360 с. // *Ислам в современном мире*, 2021; 3: 197–199.

Рецензируемая работа Д. В. Мухетдинова «Российское мусульманство: в поисках политической субъектности» представляет большой научный и практический интерес для исследователей и преподавателей многих гуманитарных дисциплин. Этнополитология — относительно молодая отрасль научного знания, и учебных материалов по этой дисциплине в России пока что не очень много. Автор

в меру лаконично, живым и образным языком излагает основные концепции современной этнополитологии. Теория в достаточной степени оказывается «разбавлена» примерами из актуальной этнополитической реальности. Наряду с изложением классических парадигм Д. В. Мухетдинов предлагает также собственные объяснения и классификации тех или иных явлений в сфере взаимодействия российского ислама и Российского государства.

В книге последовательно рассматриваются такие темы, как история ислама в России, её этапы, российское мусульманство в контексте евразийской цивилизации в условиях глобализации. Предваряет эту концептуальную палитру небольшое, но ёмкое вступление, которое, несомненно, вызовет у читателя желание продолжить чтение книги и узнать мнение автора по обозначенным вопросам. Особого внимания заслуживает глава, посвящённая осмыслению ислама в русской литературе и религиозной философии. Автор творчески осмысливает наследие крупнейших деятелей российской истории, литературы, философии, которые имели в целом доброжелательный взгляд на мусульманскую культуру и исламские ценности, находя в них общее с культурой и ценностями немусульманских народов.

Д. В. Мухетдинов ставит перед собой благородную задачу — ответить на вопрос: какое понимание российского культурного пространства способно сделать его достаточно просторным для различных национальных и религиозных традиций при посредничестве русского языка и культуры. Автор рассматривает российское мусульманство в его дуалистической роли — как социальную реальность и как концепт, что позволяет расширить зону анализа во времени и пространстве, охватив весь период взаимодействия ислама и православия на протяжении российской истории. В результате Д. В. Мухетдинов приходит к важному выводу: особенностью России является то, что её культура сформировалась под сильным влиянием четырёх традиционных религий — христианства, ислама, иудаизма и буддизма. При этом, подчёркивает автор, если мы хотим сохранить и приумножить эту культуру, нам следует поддерживать традиционные религии на государственном уровне, при этом права атеистов и агностиков тоже не должны быть ущемлены.

Несмотря на то, что автор в целом исходит из мусульманского взгляда на теорию евразийства, в книге предпринят определённый методологический синтез различных подходов и парадигм для анализа этой теории с учётом интересов представителей других религий и конфессий. Такой подход, безусловно, оптимален для данного труда. Приводимые в нем примеры и рассуждения, как принадлежащие самому автору, так и заимствованные из классических источников, облегчают восприятие материала. Важно, что книга не только ставит вопросы, но и даёт ответы на многие из них — так, как их видит автор. Конечно, не все предложенные

рецепты бесспорны, но они призывают к дискуссии и поиску правильных ответов. Завершается монография изложением авторского видения стратегии развития российского мусульманства, «созданной на стыке идей российской богословской школы и достижений обновленческого движения сер. XX — нач. XXI в., или неомодернизма»¹.

Как политолог не могу разделить скептицизм автора в связи с упоминанием Бога в Конституции РФ, которое, по его мнению, «выглядит как попытка использовать... религию ради достижения сиюминутных целей в контексте текущей политической конъюнктуры и не обязательно свидетельствует о серьёзном отношении российских политиков к религиозному вопросу»².

Определённое сомнение вызывает и название работы, т. к., на наш взгляд, в настоящей монографии речь не идёт о поиске политической субъектности. Политическая субъектность применима скорее к религиозным институтам, чем к цивилизационным коннотациям, или же ее можно рассматривать в превращенной форме сквозь призму политизации идентичности. Скорее всего, автор исследует цивилизационные аспекты поиска идентичности, неслучайно проблема религиозного самоопределения сегодня приобретает особую актуальность именно как основание цивилизационного устойчивого развития. В любом случае книга может стать поводом для интересной и актуальной академической дискуссии

Наконец, стоит отметить, что рецензируемый труд опирается на солидную базу литературы и источников — как классических трудов, так и новейших исследований в соответствующих отраслях научного знания.

Исходя из вышеизложенного, можно с уверенностью заключить, что книга Д. В. Мухетдинова «Российское мусульманство: в поисках политической субъектности» будет с интересом встречена всеми, кто интересуется исламом, государственно-религиозными отношениями в стране, вопросами евразийства и общероссийской идентичности.

¹ Мухетдинов Д. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М.: ИД Медина, 2021. С. 322.

² Там же. С. 288.



А. В. Логинов

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, г. Москва

МУХЕТДИНОВ, ДАМИР.
**РОССИЙСКОЕ МУСУЛЬМАНСТВО:
В ПОИСКАХ ПОЛИТИЧЕСКОЙ
СУБЪЕКТНОСТИ**

Рецензия на книгу: *Мухетдинов, Дамир. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности / Моск. ислам. ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т; под общ. ред. В. В. Наумкина. — Серия «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление». — М.: ИД «Медина», 2021. — 360 с.*

ЛОГИНОВ Андрей Викторович —

д-р полит. наук, проф. Кафедры управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений.

Факультет государственного управления,

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
(119991, Москва, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4)

Для цитирования: *Логинов А. В. Рецензия на книгу: Мухетдинов, Дамир. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности / Моск. ислам. ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т; под общ. ред. В. В. Наумкина. — Серия «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление». — М.: ИД «Медина», 2021. — 360 с. // Ислам в современном мире, 2021; 3: 200–203.*

«Российское мусульманство: в поисках политической субъектности» — книга актуальная и своевременная. В эпоху, когда глобальная политическая система, ее негласные договоренности и статус-кво ставятся под вопрос, особенно важно сохранять трезвость и воздерживаться от

устремления к крайностям. Однако столь же необходимо дать ясный ответ на вызовы современности, обозначить альтернативу и доказать жизнеспособность данной альтернативы на собственном примере. В этом отношении России есть что предложить, доказательством тому — работа Дамира Мухетдинова.

Многовековая история России сопряжена со стоянием за правду «цветущей сложности» (К. Леонтьев). Наша страна изначально не была делом одного этноса, не была лишь «национальным проектом», понимаемым в узком смысле слова. Широта исканий отечественной культуры — это становление *многокультурного* цивилизационного пространства. В период краха европейского мультикультурализма российская цивилизация способна показать, что такое гармоничное сосуществование различных этносов, народов, религий. Иначе говоря, она способна послужить миру тем, чем является: порядком *различного*, не скатывающегося в хаотичную мешанину и беспорядок *противостоящего*.

Для этого российские граждане (и прежде всего — элиты) не должны забывать о лучшем, что на протяжении истории нас связывало и соединяло. Книга настаивает на следующем тезисе: согласие *разных* возможно — оно возможно в России, если та не отступит от своей всемирно-исторической миссии. Следует подчеркнуть, что эта миссия не должна сводиться к спасительной риторике и самоубеждению, напротив, ее осуществление требует напряженного труда мысли, институционального строительства и взаимопонимания. Способны ли мы понять другого, вместе с которым строим совместное будущее, если не поймем самих себя? Единство (без унификации) *понимающих себя* — это то, что — в меру нашего понимания — образует российское политическое сообщество, в котором есть место субъектности (то есть ответственности и воли, как нам напоминает автор) каждого полноправного члена российской цивилизационной семьи.

Попытку (на наш взгляд, успешную) самопонимания со стороны мусульман России как одновременно *мусульман* и *носителей российской* культуры предпринимает рецензируемая книга. Самопонимание не сводится к пассивному акту — это всегда самоопределение в настоящем и ориентация на будущее, для чего необходимо понять и критически осмыслить прошлое — необходимо, не побоюсь этого слова, провести работу над ошибками.

Первая глава работы «Российское мусульманство: в поисках политической субъектности» посвящена судьбе и реальной роли ислама в истории России. Вторая глава — отражению этой роли в российском «культурном каноне», сформированном выдающимися философами и писателями — нашей духовной элитой. Относительная несоразмерность представленности ислама в российском «культурном каноне» его реальному участию в отечественной истории требует

высказывания по этому поводу самих мусульман. Теоретическому осмыслению обозначенной проблемы посвящена третья глава «Российского мусульманства».

Следующая идея оказывается лейтмотивом всего сочинения: богатая сокровищница культуры российских мусульман — часть общего наследия народов России, в том числе немусульман. Речь идет не только о культуре прошлого, являющейся своеобразным приложением к российскому «культурному канону», но и о возможностях грядущего. Иными словами, речь идет о том, чему только надлежит стать. Продуктивное использование этого культурного богатства зависит от готовности всего общества столкнуться с самостоятельностью его хранителей — российских мусульман. Под самостоятельностью автор подразумевает не какой-то культурно-политический сепаратизм, а, напротив, более глубокую включенность российских мусульман в процесс совместного культурно-политического творчества: их выход из поля объективирующих идентификаций, то есть субъективацию «российского мусульманства» в подлинном смысле этого слова.

На историческом, философском, литературном материале Дамир Мухетдинов, работа которого продолжает дело Исмаила Гаспринского (1851–1914) на новом этапе, убедительно демонстрирует: такой субъект, как «российское мусульманство», неотъемлемо принадлежит более широкому общероссийскому политическому субъекту. *Политический* — не значит партийный. Прежде всего *политический* — это ведущий речь о дружбе и вражде, об общем деле, «просвечивающем» сквозь любые культурные различия, о прошлом и будущем. Изменение рецепции российского мусульманства в «культурном каноне», который рассматривает ислам, в лучшем случае, как «потенциальное православие» — это изменение судьбы не только исторического ислама в России, но и российского общества в целом. Иначе говоря, автор призывает не к установлению новых перегородок внутри российского общества, а к слову уже существующих и большей внутренней открытости друг другу в рамках единого культурно-политического пространства.

Таким образом, книга «Российское мусульманство: в поисках политической субъектности» — о политической субъектности не только российских мусульман, но и российского общества в целом. Через отказ от парадигмы потенциальной «угрозы», внутренней «экзотики» или же потенциального «объекта для миссионерской деятельности» в отношении своих мусульманских членов российское общество переопределяет себя. История взаимоотношения мусульман и немусульман в отечественном культурно-политическом контексте предлагает целый ряд возможностей для создания и поддержания более открытого общества: общества, в котором мусульмане (именно как мусульмане, подчеркивает автор) смогут участвовать и в формировании политической

повестки дня, не становясь автоматически подозреваемыми в «двойной лояльности». Внимание к этим возможностям, убежден автор, пойдет на пользу каждому члену российской цивилизационной семьи.

Хотелось бы пожелать автору не бросать осмысление обозначенной темы. В последующих работах, в частности, можно более отчетливо определить концепт «культурного канона», проработать его на материале не только философии и литературы, но и архитектуры, музыки, живописи, театра и «культуры повседневности». Важным дополнением к анализу, представленному автором, будет рассмотрение образа «другого» в российской политической культуре и более ясная характеристика самой этой культуры. Кроме того, в дальнейшем следует не только произвести концептуальное осмысление проблемы, но и предложить ряд конкретных шагов, направленных на утверждение более открытого к своим внутренним цивилизационным возможностям общества.

Высказанные предложения носят рекомендательный характер и ни в коем случае не умаляют достоинств данной книги.

Изложенное выше делает вполне очевидным тот факт, что книга Д. В. Мухетдинова заслуживает самого пристального внимания всех, кто интересуется исламом, историческим путем России, ее цивилизационной спецификой, а также проблемами государственно-конфессиональных отношений и политической идентичности.





С. А. Кириллина

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

ШИРОКАЯ ПАЛИТРА МНЕНИЙ И ВЗГЛЯДОВ

Рецензия: Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 5 = Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 5 [редкол.: Д. В. Мухетдинов (гл. ред.), С. Ю. Бородай (отв. ред.) и др.]. — М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2021. — 672 с.

КИРИЛЛИНА Светлана Алексеевна —

д-р ист. наук, проф.,

заведующий кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока.

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

(103917, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1).

E-mail: s.kirillina@gmail.com

Для цитирования: *Кириллина С. А.* Рецензия на книгу: Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 5 = Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 5 [редкол.: Д. В. Мухетдинов (гл. ред.), С. Ю. Бородай (отв. ред.) и др.]. — М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2021. — 672 с. // Ислам в современном мире, 2021; 3: 205–213.

Пятый выпуск ежегодника «Исламская мысль» — это логическое выражение основной идеи его составителей, которые поставили перед собой задачу собрать актуальные независимо от времени их создания работы по различным областям исламских наук и объединить плоды усилий авторов из разных частей земного шара. Такой

широкий охват неслучаен и демонстрирует стремление учесть достижения исламоведов, религиозных теоретиков и мыслителей, представляющих мировое сообщество. В то же время установки редакторов сборника, отраженные в программной статье главного редактора Д. В. Мухетдинова и ответственного редактора С. Ю. Бородая «Исламская мысль: приглашение к тематическому прочтению», показывают, что такой «глобальный», широкоформатный подход продиктован и самими целями, которым служит данный выпуск религиозно-философского ежегодника. В предисловии к изданию сказано: «Эта статья может рассматриваться в качестве введения ко всему проекту “Исламская мысль: традиция и современность”»¹. Модернистское и неомодернистское направления исламской мысли, которые освещаются во всех пяти выпусках этого ежегодника, подразумевают новое и постоянно обновляющееся обращение к исламской традиции в самом основательном понимании этого слова. Традиционность в этом смысле не равна и даже противоположна тому, что называют «традиционализмом», подразумевающим некритический подход к проблемам ислама в современном мире. Не случайно выдающийся татарский богослов, человек широкого кругозора и прогрессивных взглядов, Муса Бигиев (Джаруллах) (1870/75–1949), чья статья представлена в рецензируемом сборнике, подверг критике подход, при котором «традиция» привлекается лишь как идеологема, санкционирующая воззрения того или иного автора, называя такой подход «неотаклидом», то есть необдуманном следованием новым авторитетам, не изменяющим слепоты их последователей.

Подлинная исламская традиция, во-первых, изначально многообразна, во-вторых, представляет собой органическую часть мирового интеллектуального наследия. Открытость новым веяниям и тенденциям в религиозном и научном дискурсе при сохранении собственных принципов их освоения — это то, что характеризует как бурные дебаты, которые разворачивались между сторонниками различных богословских и правовых течений ислама в первые века его развития, так и арабо-мусульманские науки времен их расцвета. Современная исламская традиция является достойной такой же славы постольку, поскольку в ней продолжает пульсировать эта обращенность к новому. Поэтому закономерно, что в рецензируемом сборнике работы, освещающие актуальные вопросы современности, соседствуют с выдержками из трактатов, посвященных вопросам богословия и корановедения, которые обсуждаются в среде ученых столетиями.

Ставшее для серии «Исламская мысль» традиционным обращение к теме обновления (*таджид*) выражается в том числе в рассмотрении

¹ Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 5. М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2021. С. 19.

противоречивой и общественно важной темы равенства женщин и мужчин. Ей посвящены программная статья видного южноафриканского неомодерниста Фариды Исака (р. в 1956 г.), которая затрагивает проблему борьбы за права женщин в контексте ислама, а также эссе о нем исследователя из Эдинбургского университета Шаддаба Рахемтуллы «Теология угнетенных: прочтение Фариды Исака» (2017). Словосочетание «исламский феминизм», которое вбирает в себя тематику работы Фариды Исака «Ислам и гендерная справедливость: за рамками тривиальной апологии», может восприниматься неинформированными критиками и фундаменталистски настроенными членами мусульманской уммы как своего рода оксюморон — нарочитое сочетание противоречивых понятий «феминизм» и «ислам». Тут внесли свою лепту как исламофобы Запада, так и экстремистски ориентированные мусульманские идеологи и пропагандисты. Однако они заведомо игнорируют то, что такие сложные дискуссионные темы, как борьба против дискриминации женщин, нашли свое выражение у представителей мирового исламского сообщества, во всяком случае, не меньшее, чем в наиболее освещаемом дискурсе секулярных общественно-политических движений западного мира. При этом, как обнаруживается в исламской общественно-политической мысли, подобные темы преломляются в свете богатой и многогранной истории уммы. В данном случае имеется в виду судьба автора статьи Фариды Исака. Будучи в авангарде борьбы с расистским режимом апартеида в Южной Африке, Фарид Исак работал над изложением системы взглядов, которую не без основания сравнивают с идеями «теологии освобождения» в рамках христианской религии. В его лице мы видим неординарного представителя уммы (в юности, находясь в процессе духовных поисков, он отправился изучать исламские науки). Ислам не является широко распространенной религией в ЮАР, однако этнорелигиозное разнообразие этой страны, нисколько не стершееся при режиме апартеида, способствовало пониманию общего бремени, которое несли гонимые и маргинализированные группы. Фарид Исак почерпнул из ислама обоснование того эмансипаторного посыла, которым наполнены эта и другие его работы. Следует заметить, что такой ход его мысли не стал результатом «случайного обретения» ислама в качестве основы для решения социально-политических проблем. История исламского сообщества изобилует примерами угнетения со стороны властей поддерживающих и борьбы против него, проводившейся в русле религиозного обновления общества. Пророк Мухаммад и его сторонники подверглись гонениям, однако они не прониклись неприязнью и враждебностью к своим противникам и проявили такую всеобщую открытость своего призыва, которая сделала ислам подлинно мировой религией. При этом характеристика «мировая религия» подразумевает не статистические показатели и не географический ареал распространения религии, а ее

фундаментальную настроенность на донесение своего послания до любого человека. Проявлением такого подхода стало принятие «Мединской конституции» (*Дустур ал-Мадина*) — документа, в котором были уравнены права и обязанности племен Медины. Это ясно показывает, что исламу изначально свойствен эгалитарный дух, так же как для него актуальны вопросы борьбы за права женщин и искоренение неравенства. Более того, мусульмане способны внести оригинальный вклад в продолжающиеся дискуссии по этим животрепещущим темам.

Особенностью сборника является репрезентативность палитры воззрений ученых и религиозных деятелей различных стран мира. Обратим внимание в связи с этим на текст индонезийского мыслителя, видного представителя движения исламского обновления Ахмада Вахиба (1942–1973) «Переворот в исламском мышлении», представляющий собой фрагменты его дневника. Индонезия часто упоминается как первая в мире страна по количеству проживающих в ней мусульман, однако привычная фокусировка внимания на историческом центре мира ислама нередко, напротив, приводит к тому, что из поля зрения исследователей ислама выпадают порой такие важные части исламской ойкумены, как та же Индонезия, Малайзия и другие государства Юго-Восточной Азии. Отчасти это можно объяснить своеобразным общественно-политическим климатом в Индонезии, которая после освобождения от колониального господства претерпела смену политических режимов типа светской диктатуры, одной из магистральных задач которых являлась унификация разнородных районов архипелага под эгидой центральной власти. В религиозной сфере возобладал, как принято считать, «ортодоксальный» подход, означавший, что в обществе устанавливались нормы шариата, творческое обсуждение которых, по меньшей мере, не приветствовалось. Как представитель обновленческого движения в исламе Ахмад Вахиб отразил в своем дневнике те воззрения, которые противостояли идейному застою или даже застою в среде индонезийских мусульман.

К группе незаслуженно забытых видных интеллектуалов-мусульман принадлежит ранее упоминавшийся Муса Бигиев (Джаруллах) — религиозный и политический деятель, писавший многие свои работы на старотатарском языке. Его труды, вышедшие в серии «Наследие Мусы Бигиева» (Издательский дом «Медина»), адресованы читателям, интересующимся развитием исламской мысли в России. Опубликованная в данном сборнике статья Мусы Бигиева «О Драгоценном Коране» (1949; пер. со старотатарского А. Г. Хайрутдинова) представляет собой значимую работу из наследия этого российского богослова. В ней разъясняются взгляды М. Бигиева на Коран, его природу и композицию в связи с историей ниспослания Священной Книги мусульман.

Работы Ахмада Вахиба и Мусы Бигиева украсили второй раздел сборника «Переводы классиков исламской мысли», который включает труды

мусульманских мыслителей разных эпох, в том числе представителей обновленческого движения. Эти комментированные переводы представляют особую ценность для отечественного научного сообщества, так как вводятся в научный оборот на русском языке впервые.

Отметим также вошедшую в этот раздел «Книгу о примирении взглядов двух мудрецов» (*Китаб ал-джам' байна ра'йайй ал-хакимайн*; пер. с араб. Ф. О. Нофала), принадлежащую перу великого исламского мыслителя Абу Насра ал-Фараби (870–950/51). Будучи продолжателем традиции греческих философов, ал-Фараби стремился показать внутреннюю согласованность взглядов Платона и Аристотеля, существующую несмотря на расхождение отдельных школ их последователей. В его время было доступно большинство философских текстов, которые оказались переведены с греческого языка на арабский, и ал-Фараби, очевидно, досконально знал многие труды своих предшественников. Поэтому его сочинения демонстрируют, во-первых, его близкое знакомство с «Никомаховой этикой» Аристотеля, во-вторых, знание им основ «Государства» Платона и, в-третьих, по-видимому, определенное понимание «Политики» Аристотеля, отдельные фрагменты которой были доступны на арабском языке.

Философию общества (и религии) ал-Фараби можно охарактеризовать как продуманный и оригинальный синтез идей, почерпнутых из указанных произведений, при этом ученый разделял стремление комментаторов поздней Античности к гармонизации позиций Аристотеля и Платона. Более того, социальная философия ал-Фараби искусно приспособливает греческую этико-политическую мысль к нуждам и запросам исламского мира X столетия.

Индивидуальное счастье — один из важнейших философских концептов ал-Фараби — понимается им в духе своеобразного синтеза элементов аристотелизма, платонизма и неоплатонизма. Этот концепт вбирает в себя разработанную философами идею индивидуального счастья, понятие очищения человеческой души и приобщения ее к божественному, а также теорию об уме, в которой замысловато переплетаются космологическое и эпистемологическое измерения. Философы исламского мира, в общем и целом, следовали за Платоном и Аристотелем в определении счастья (*са'ада* — эвдемония / *eudaimonia*) как цели человеческой деятельности и объединения людей. Ал-Фараби писал в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города»: «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество»¹. Таким образом, ал-Фараби,

¹ Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 1. М.: Издательский дом Марджани, 2009. С. 169.

получивший почетное прозвание «Второй Учитель» (после Аристотеля), не только сохранил философское учение Аристотеля и Платона ради немногих, но ценных для интеллектуальной жизни приверженцев философии, но и нетривиально приспособил его к изложению идеального и желанного для себя политического устройства — добродетельного города. Его политическое учение опирается на фундаментальные понятия о логике и знании, от которых в свою очередь зависит понимание души у ал-Фараби. По его мысли, индивид может обрести личное счастье лишь в Грядущей жизни, но условия для этого закладываются деятельностью души уже в период ее единства с телом. В это время человек действует в соответствии с данными ему от природы способностями, высшей из которых является рациональное мышление как форма душевной деятельности.

Религия и государство, согласно ал-Фараби, призваны служить достижению личного и общего счастья. Для этого от всех граждан требуется постижение основ наук и философии, а от правителя (имаме) — превосходное знание философских, религиозных и законоведческих основоположений и умение мудро его применять во благо подданных. В этом и во многих других отношениях ал-Фараби соединяет платоновское учение о политике с шиитскими представлениями об имаме, постоянно подчеркивая необходимость знания и, с несколько меньшей заостренностью, нравственности для построения благополучного общества.

Тема суфийской метафизики поднята во фрагменте работы индо-пакистанского философа Мухаммада Икбала (1877–1938) «Развитие метафизики в Персии» (1908; пер. с англ. В. И. Вовченко). Диссертация Мухаммада Икбала, из которой извлечен данный отрывок, подводит своеобразный итог его размышлениям о философском значении мира и человека с точки зрения исламского мистицизма. Как и в раннем поэтическом творчестве Мухаммада Икбала, в этой работе нашла отражение динамика его оценки теорий суфийских мудрецов.

Третий раздел «Корановедение» содержит ряд исследований, посвященных анализу текста и смыслов Корана. Подобные работы являются образцом того, как в том числе научные филологические методы работы с кораническим текстом используются для достижения более глубокого понимания его содержания. Посыл статьи Карен Бауэр (Институт исмаилитских исследований, Лондон) «Выражение эмоций в Коране» (2017) находит объяснение в ее финальном выводе: «Исследование эмоциональных сюжетов и резонансов, возникающих благодаря эмоционально нагруженным словам, показывает, что синоптическая природа Корана не только не является препятствием для эмоциональных переживаний, но даже усиливает его эмоциональный резонанс для верующих»¹. Эмоциональный пласт текста в исследованиях Корана обычно

¹ Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. С. 362.

не затрагивали, хотя трудно оспорить то, что чувственное восприятие текста так же важно, как и аналитическое его прочтение.

В не менее интересной статье Джоанны Пинк (Фрайбургский университет Альберта-Людвига) «Поиск новой экзегезы Корана в XVIII–XXI вв.» (2016) рассмотрены способы толкования Корана теми мыслителями, которые стремились обновлять методы *тафсира* в соответствии с достижениями европейской науки и новыми философскими течениями.

Необходимо сказать несколько слов о философских разделах сборника. В данном ежегоднике появилась новая рубрика «Философия», однако философская тематика ею не ограничивается. В равной степени философское наполнение имеют работы, представленные в блоке «Корановедение», в особенности исследование алжирского ученого Мухаммада Аркуна (1928–2010) «Как читать Коран сегодня?» (1982) и статья британско-американского профессора Хамида Алгара (р. в 1940 г.) «Кораническое основание для иджтихада» (2002). Обе эти работы характеризуются тем, что в них методы современной философии и лингвистики (структурализм, герменевтика и проч.) адаптируются для обоснования самостоятельного религиозного мышления и критики господствовавших концепций *тафсира*. Философия, понимаемая в широком смысле (не только как *фалсафа* в том виде, в каком она существовала в *дар ал-исламе* в Средние века), находит свое место в исламских науках, при этом не обедняя их. Авторы-модернисты Мухаммад Аркун и Хамид Алгар проводят мысль о том, что использование современных методов научно-познавательной деятельности для самостоятельного иджтихада не только не является в исламе нововведением, но и способствует возрождению и обновлению исламской мысли.

В вышеупомянутый раздел «Философия» (четвертый по счету) включены те работы, в которых продемонстрирована связь европейской философской мысли и мыслителей исламского мира. При этом речь идет не об одних лишь заимствованиях из западной философии.

В статье Н. В. Ефремовой «Авиценновская теологизация метафизики Аристотеля» анализируется творческое восприятие Абу Али ибн Синоя (980–1037) философского наследия Аристотеля и его школы. Как известно, впоследствии во многом благодаря философам мира ислама созданная Аристотелем всесторонняя система философии стала вновь широко распространена в Европе.

В исследовании американского ученого Дамиана Ховарда «Анри Бергсон и мусульманская мысль» (2011), вошедшем в его монографию «Быть человеком в исламе. Влияние эволюционного мировоззрения»¹, показано, как философия французского мыслителя Анри Бергсона

¹ Howard D. A. Being Human in Islam. The Impact of the Evolutionary Worldview. London; New York: Routledge, 2011. Ch. 2: Bergson and the Muslims.

(1859–1941), снискавшая популярность в Европе в начале XX столетия, повлияла на исламскую философию в целом и в особенности на творчество Мухаммада Икбала.

В статье В. И. Вовченко «Витгенштейн и исламская этика: трактовка намерения» исследуются точки схождения в понимании сущности намерения у известного австрийского философа Людвига Витгенштейна (1889–1951) и мусульманских мыслителей, в частности Ибн Таймийи (1263–1328). По мысли автора, концепция Людвига Витгенштейна обнаруживает поразительное сходство с фундаментальной установкой исламской этики — «непосредственной связанностью намерения и действия».

В пятом разделе «Наследие и современность» опубликованы работы, посвященные сложному процессу восприятия религиозной традиции в исламской модернистской и неомодернистской мысли. Он включает в себя две работы.

В статье египетского философа-неомодерниста Хасана Ханафи (р. в 1935 г.) «Наша цивилизационная позиция» (1987) дана критика идеологизированных адаптаций мусульманской традиции, связанных, в частности, с течениями религиозных фундаменталистов. Автор представляет собственную оригинальную точку зрения относительно конструктивной роли исламской традиции в современном мире.

Заключительная статья С. Ю. Бородая и Д. В. Мухетдинова «Исламская мысль: приглашение к тематическому прочтению» служит своего рода «дорожной картой» для ознакомления как с материалами данного ежегодника, так и с общей редакторской концепцией, объединяющей эти материалы. Вне всякого сомнения, статья полезна не только как путеводитель по опубликованным работам, но и сама по себе, поскольку в ней нашли отражение цели и задачи, стоящие перед современными экспертами, занимающимися аналитическим освоением исламского модернизма.

Можно с уверенностью сказать, что пятый, юбилейный выпуск религиозно-философского ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность» скомпонован в намеченном подготовившими его специалистами русле. Одним из важных направлений работы его составителей стала публикация комментированных переводов — как основополагающих классических трудов, так и новых, заслуживающих внимания вдумчивого читателя. Впечатляют как число впервые введенных в научный оборот работ, так и охват языков, на которых они написаны, а также стран и регионов их происхождения. Безусловно, плодотворное развитие гуманитарных областей научного знания невозможно без продуктивного общения и взаимообмена идеями между представителями различных народов, научных школ и направлений. При этом важно, что составители сборника не упускают возможности

осветить вклад российской исламской общины в развитие религиозных идей и разработку связанных с ними вопросов, актуальных для многих стран мира. Акцент на возрождении и продолжении развития российской богословской школы заявлен как один из основных принципов, положенных в основу данного ежегодника. Кроме того, творческий потенциал причастных к сборнику людей воплощается в новой книжной серии под названием «Ал-ислах ва-т-таджид» — «Возрождение и обновление», в рамках которой планируется издание множества книг, включая труды выдающихся исламских мыслителей XXI в.

Говоря о недостатках рецензируемого выпуска ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность», отмечу лишь случайные стилистические огрехи, которые практически неизбежны при таком большом объеме публикуемого материала.



Главный редактор:
Заместители
главного редактора:

Учредитель и Издатель:

Генеральный директор:
Над номером работали:

Адрес редакции:

Д. Мухетдинов

Вс. Золотухин

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом
“Медина”» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: info@idmedina.ru

Сайт: www.idmedina.ru

И. Нуриманов

Вс. Золотухин (выпускающий редактор), Н. Сборовская (научный редактор), А. Конькова (литературный редактор, корректор), А. Хабутдинов (научный консультант), П. Хорошилов (переводчик), А. Сафина (менеджер подписки), А. Паньшин (дизайнер, верстальщик).

129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.

Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона No 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-65168 от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу истории ислама, философских, политических, социальных и культурных аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым содействует критическому пониманию сложной природы идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реалий, характерных для мусульманских обществ в современном мире. Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. 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 современном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet (www.arpk.org) — 94107.

Сдано в производство: 18.09.2021. Подписано к печати: 29.09.2021. 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: 18.09.2021. Signed in print: 29.09.2021.
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»

