

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-2
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

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

07.00.00 Исторические науки и археология,
23.00.00 Политология,
26.00.01 Теология (отрасль науки: философия, филология, история, искусствоведение, культурология, педагогика).



Том 18 / № 2 / июнь / 2022

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 (ДУМ РФ), 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).

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, 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).

Даудов Абдулла Хамидович, д-р ист. наук, проф., директор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, 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).

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).

Салихов Радик Римович, д-р ист. наук, директор Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, действительный член Академии наук Республики Татарстан (Казань, 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 Духовного управления мусульман Российской Федерации (Москва, Россия).

Аккиева Светлана Исмаиловна, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института гуманитарных исследований Правительства Кабардино-Балкарии и Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (Нальчик, Россия).

Алексеев Игорь Леонидович, канд. ист. наук, доц. каф. современного Востока факультета истории, политологии и права Историко-архивного

института Российского государственного гуманитарного университета, директор научных программ фонда «Марджани» (Москва, Россия).

Ахмадуллин Вячеслав Абдулович, д-р ист. наук, старший научный сотрудник Московского исламского института, профессор Финансового университета при Правительстве Российской Федерации (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).

Зарипов Ислам Амирович, зам. гл. редактора, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, научный сотрудник Московского исламского института, кандидат исторических 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, руководитель Центра по изучению Центральной Азии Московского исламского института, ст. науч. сотр. Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук (Москва, Россия).

Лукашев Андрей Александрович, канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора философии исламского мира Института философии 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 (ИЧЕСКО), представитель ИЧЕСКО 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).

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, канд. филос. наук, директор Центра Мусы Бигиева Московского исламского института, ст. науч. сотр. Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия).

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



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

© 2022 Редакция журнала «Ислам в современном мире»
© 2022 ООО «Издательский дом “Медина”»

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Зарипов И. А., Фролов Д. В.

Введение к тафсиру ат-Табари. Перевод с арабского
и комментарии. Часть вторая: тафсир 27

Мухетдинов Д. В.

Аналитический обзор русских переводов Корана начала XXI в. 47

Насыров И. Р.

Место и роль традиции в обновлении 75

Шарипов А. А.

Обзор практического взаимодействия мусульманских
и православных религиозных организаций Оренбургской
области в деле патриотического воспитания 103

ИСТОРИЯ ИСЛАМА В РОССИИ

Хайретдинов Д. З.

Имамы Татарской слободы Москвы начала XIX века 119

Хабутдинов А. Ю.

Религиозные деятели в общественном движении мусульман
Волго-Уральского региона в 1917 г. 133

Такова А. Н.

Некоторые аспекты общественно-политической
деятельности мусульманского духовенства Северного
Кавказа в период между Февральской и Октябрьской
революциями 1917 г. 147

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

Кирчанов М. В.

Фронт защитников ислама как ведущая организация
индонезийского крайне консервативного политического
ислама во второй половине 2010-х годов

163

РЕЦЕНЗИИ

Аврутина А. С.

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

181

НЕКРОЛОГ: Шейх Махмуд Устаосманоглу ал-Уфи (1929–2022)

186



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-2
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005

Published quarterly

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

Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

07.00.00 Historical Sciences and Archaeology,

23.00.00 Political Science,

26.00.00 Theology



2022

vol. 18

no. 2

June

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

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

Co-chairmen of the editorial board

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, 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).

Daudov, Abdullah, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Institute of History, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia).

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).

Khairetdinov, 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).

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

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

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).

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).

Salikhov, Radik, Dr. Sci. (Hist.), head of the Institute of History named after Sh. Marjani, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, full member of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (Kazan, 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

Abbasov, Rushan, Cand. Sci. (Philos.), deputy chairman of the Religious Board of Muslims of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

Ahmadullin, Vyacheslav, Dr. Sci. (Hist.), senior researcher, Moscow Islamic Institute; professor, Financial University under the Government of the Russian Federation (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).

Khayrutdinov, Aidar, Cand. Sci. (Hist.), head of Musa Bigiev Centre of the Moscow Islamic Institute; senior researcher, Institute of History named after Sh. Marjani, Academy of Sciences of Republic of Tatarstan (Kazan, Russian Federation).

Kotyukova, Tatiana, Cand. Sci. (Hist.), head of the Centre for Central Asia Studies, Moscow Islamic Institute, 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).

Lukashev, Andrey, Cand. Sci. (Philos.), senior researcher, Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (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).

Zaripov, Islam, Cand. Sci. (History), deputy editor-in-chief, Senior Researcher Fellow in the Center for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Fellow Research Associate of Moscow Islamic Institute (Moscow, 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

© 2022 The editorial board of “Islam in the Modern World”
© 2022 “Medina” Publishing House LLC

CONTENTS

THEOLOGICAL THOUGHT IN ISLAM

Dmitri V. Frolov, Islam A. Zaripov

Introduction to the Tafsir of Tabari. Translation from Arabic
and Commentary. Part 2 27

Damir V. Mukhetdinov

The Russian Qur'an Translations in the Early 21st Century:
an Analytical Review 47

Ilshat R. Nasyrov

The Place and Role of Tradition in Renewal 75

Alfit A. Sharipov

Patriotic Education by Muslim and Russian Orthodox Religious
Organisations of the Orenburg Region 103

HISTORY OF ISLAM IN RUSSIA

Damir Z. Khayretdinov

Imams of the Tatar Sloboda of Moscow in the Early 19th Century 119

Aidar Yu. Khabutdinov

Muslim Clergy's Activities in the Volga-Ural Region in 1917 133

Alexandra N. Takova

North Caucasian Muslim Clergy between the February and
October Revolutions of 1917 147

ISLAM IN THE SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND PEOPLES

Maksim V. Kyrchanov

Front Pembela Islam as a Leading Indonesian Far-Right Islamic
Organisation in the Second Half of the 2010s

163

REVIEWS

Apollinariya S. Avrutina

Review on: *Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство:
в поисках политической субъектности/ вступ. слово
М. Б. Пиотровского. М.: ИД «Медина», 2021. 360 с.

181

OBITUARY: Sheikh Mahmut Ustaosmanoğlu (1929–2022)

186



ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ







5.11.1. Теоретическая теология

УДК 297.18

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-27-46

Д. В. Фролов

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, г. Москва

И. А. Зарипов

Институт востоковедения РАН, г. Москва.

ВВЕДЕНИЕ К ТАФСИРУ ТАБАРИ. ПЕРЕВОД С АРАБСКОГО И КОММЕНТАРИИ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ: ТАФСИР

ФРОЛОВ Дмитрий Владимирович —

член-корр. РАН, д-р филол. наук,
проф., зав. каф. арабской филологии.

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова
(119991, Россия, г. Москва, Ленинские горы, 1).

E-mail: arabkaf07@mail.ru

ЗАРИПОВ Ислам Амирович —

канд. ист. наук, ст. науч. сотр.

Центра арабских и исламских исследований.

Институт востоковедения РАН

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

E-mail: islamzarif@gmail.com

Аннотация: Настоящая публикация представляет собой вторую часть комментированного перевода на русский язык Введения (*мукаддима*) к тафсиру *Джами' ал-байан фи та'вил ал-Кур'ан* («Свод изъяснения об истолковании айатов Корана») Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (839–923). Данная часть содержит разделы, посвященные тафсиру. В первом из них говорится о трех аспектах (*wijūh*) толкования Корана — (1) то, знание чего ведомо лишь Богу, — эсхатологические айаты; (2) то, истолкование чего возможно лишь

с опорой на пророческие предания, — айаты Закона; и (3) то, понимание чего доступно каждому, кто владеет языком Корана. В двух последующих разделах сопоставляются группы преданий о допустимости и недопустимости экзегезы, и на основе их анализа богослов доказывает легитимность тафсира. В последнем разделе приводятся перечни ранних комментаторов как «заслуживающих похвалу», и «заслуживающих порицание» Священного Писания ислама.

Ключевые слова: Ибн Джарир ат-Табари, кораническая экзегетика, тафсир, корановедение, исламская теология, исламоведение, Коран, ислам.

Для цитирования: Фролов Д. В., Зарипов И. А. Введение к тафсиру Табари / пер с араб. и коммент. Часть вторая: тафсир // Ислам в современном мире. 2022; 2: 27–46;

DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-2-27-46

Статья поступила в редакцию: 03.03.2022

Статья принята к публикации: 15.05.2022

[ЧАСТЬ II. ТАФСИР]¹

2.1. Слово об аспектах толкования Корана

Мы уже говорили о доказательствах того, что Коран — весь арабский, что он ниспослан на говорах некоторых арабов, но не всех, что чтение мусульман сегодня и списки (*maṣāḥif*), которые перед ними, основаны на некоторых говорах, на которых ниспослан Коран, но не на всех.

Мы также говорили, разъясняя содержащиеся в Коране свет и доказательство, мудрость и изъяснение, которые Бог вложил в него, а именно: повеление и запрет (*amr wa-nahy*), дозволенное и запрещенное (*ḥalāl wa-ḥarām*), обещание и угроза, бесспорное и неочевидное, точность Его

¹ В связи с большим объемом «Введения» Табари мы в этой серии журнальных статей публикуем его не полностью. В полном объеме перевод будет опубликован в монографии, готовящейся в настоящее время к изданию. Расширенным предисловием к переводу Введения служат статьи: Фролов Д. В., Зарипов И. А. Первая теория коранической экзегетики во Введении к тафсиру Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 2. С. 42–56; Фролов Д. В., Зарипов И. А. «Смыслы Писания Аллаха должны соответствовать речи арабов»: филологический компонент экзегетической теории Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 3. С. 19–31; Первая часть перевода: Фролов Д. В., Зарипов И. А. Введение к тафсиру Табари / пер с араб. и коммент. Часть первая // Ислам в современном мире. 2022. № 1. С. 27–46. Биографические данные, приведенные в примечаниях, основываются на данных словаря: Аз-Зирикли, Хайр ад-дин. Ал-А'лам. Т. 1–8. Бейрут, 2002.

положений, говорили, что Писания достаточно для того, кому даровано его понимание.

Теперь разъясним аспекты, нуждающиеся в истолковании:

Бог, да будет славно Его поминание и да будут святы Его имена, сказал пророку Своему Мухаммаду, да благословит его Аллах и приветствует: «...**И послали Мы тебе упоминание, чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано, — может быть, они задумаются!**» (16: 44)»¹. И еще сказал Он, да будет славно Его поминание: «**Мы ниспослали тебе книгу только для того, чтобы ты разъяснил им то, в чем они разногласят, как руководство и милость для людей верующих**» (16: 64). И еще сказал: «**Он — Тот, кто ниспослал тебе Писание; в нем есть стихи бесспорные, которые — мать Книги; и другие — неочевидные. Те же, в сердцах которых уклонение, следуют за неочевидным, домогаясь смуты и домогаясь истолкования этого, но не знает его истолкования никто, кроме Аллаха. И твердые в знаниях говорят: “Мы уверовали в него; все — от нашего Господа”. Вспоминают только обладатели разума!**» (3: 7)»².

Из разъяснения Аллаха становится ясно:

Из того, что Бог ниспослал в Коране Своему пророку, да благословит его Аллах и приветствует, есть то, истолкование чего можно узнать лишь через разъяснение Посланника, да благословит его Аллах и приветствует. Это истолкование всего, что касается аспектов Его повелений, обязательных, рекомендуемых, необязательных, Его запретов, соблюдения прав и исполнения наказаний, размеров обязательных выплат и того, что причитается одним из Его творений от других, а также других подобных установлений, заключенных в аятах. Знания этого можно достичь только через разъяснение Божьего посланника, да благословит его Аллах и приветствует, для своей общины. Об этом аспекте никто не может говорить ничего, иначе как с опорой на разъясненное Божьим посланником, да благословит его Аллах и приветствует, либо через его прямое высказывание об этом, либо через его действие, которое стало прецедентом. Это указывает его общине на правильное истолкование.

¹ Перевод Корана в настоящей работе не повторяет буквально ни один из известных авторских вариантов. За основу был взят перевод И. Ю. Крачковского, который, так или иначе, повлиял, причем очень существенно, на все последующие версии. Однако при необходимости брались варианты из других переводов, более подходящие к контексту Введения, или же мы предлагали свой вариант. Получившийся в результате текст мы называем термином «синоптический», или сводный, взятым нами из сравнительного религиоведения.

² Особенности синтаксиса позволяют понять фрагмент этого аята двояко: «...не знает его истолкования никто, кроме Аллаха. И твердые в знаниях говорят...» и «...не знает его истолкования никто, кроме Аллаха и твердых в знаниях, которые говорят...» Подробнее см.: Ас-Суйути, Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. Учение о своде Корана. М.: ИД «Муравей», 2003. С. 26–37.

Из ниспосланного есть то, истолкование чего знает только Бог Единый, Всесокрушающий. Это сообщения о грядущих событиях и будущих сроках, например, время наступление Часа, время, когда дунут в трубу, время прихода Иисуса сына Марии, и тому подобное. Это времена, точные сроки которых не знает никто и никто не может ничего сказать в истолковании, кроме предания о приметах (*ashrāt*) их, поскольку Бог оставил знание о них Себе, не дав его творениям Своим. Об этом Господь наш ниспослал в очевидной части Своего Писания: **«Они спрашивают тебя о Часе: когда он бросит якорь? Скажи: “Знание о нем — у моего Господа, в свое время откроет его только Он. Тяжеск он на небесах и на земле. Придет он к вам только внезапно”. Спрашивают они тебя, как будто бы ты осведомлен о нем. Скажи: “Знание о нем — только у Бога, но большая часть людей не знает”»** (7: 187). Когда пророк наш Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует, упоминал что-то из этого, он называл только приметы, но не точный срок. Так передают от него, да благословит его Аллах и приветствует, что, упомянув Обманщика (Даджжала), он сказал своим сподвижникам: **«Если он появится, а я еще буду среди вас, то я одолею его, а если он появится после меня, то моим союзником для вас будет Аллах»**. Есть и другие подобные этому предания, которые слишком долго перечислять, чтобы вместить их в эту книгу, указывающие на то, что у Божьего посланника, да благословит его Аллах и приветствует, не было знания о сроках этих событий в годах и днях и что Бог, достохвален Он, обозначил для него их приход лишь приметами, чтобы по ним можно было определить их приближение.

Из ниспосланного есть то, истолкование чего может знать всякий, кто владеет языком, на котором ниспослан Коран. Это — соблюдение правил грамматики, понимание того, что обозначается собственными именами, если они не многозначны, знание того, что описано атрибутами, присущими только одному объекту и ничему другому. Это не может быть неведомо знающим язык. Вот, например, кто-нибудь слышит чтение: **«А когда им говорят: “Не распространяйте нечестия на земле!” — они говорят: “Мы — только творящие благое”. Разве нет? Ведь они — распространяющие нечестие, но не знают они»** (2: 11–12), и ему понятно, что «творить нечестие» относится к тому, чего следует избегать, поскольку оно несет вред, а «творить добро» относится к тому, что следует делать, ибо это приносит пользу, пусть даже ему неведомы те смыслы, которые Бог вложил в понятие «творить нечестие», и те смыслы, которые он отнес к понятию «творить добро». То, истолкование чего знает владеющий языком, тем языком, на котором ниспослан Коран, — это то, что я уже перечислил: точное понимание того, что обозначается собственными именами, если они не многозначны, знание того, что описано атрибутами, присущими только одному объекту

и ничему другому. Это помимо обязательного смысла заповедей, атрибутов и предметов, знание которых Бог дал только Своему пророку, да благословит его Аллах и приветствует, и лишь через его объяснение этого знания можно достичь, и еще помимо того, знание чего Бог оставил себе, не дав его никому из Своих творений¹.

Похожее на сказанное нами передают в предании от Ибн 'Аббаса²:

[71]³ Мухаммад ибн Башшар⁴ передавал через Суфйана⁵ от Абу Зинада⁶, который рассказывал: Ибн 'Аббас говорил: «Толкование (*tafsīr*) бывает четырех видов (*wajh*): то, что знают арабы из своей речи, толкование, незнание которого не прощается никому, толкование, которое знают ученые мужи, толкование, которое не знает никто, кроме Бога, да возвысится Его поминание».

Абу Джа'фар [ат-Табари] говорил: Ибн 'Аббас упоминает здесь четвертый вид: это тот, незнание которого не прощается никому, в смысле: без разъяснения аспектов, нуждающихся в истолковании. Иначе говоря, речь идет о тех случаях, когда истолкование недопустимо для того, кто этого не знает. Подобное сказанному нами передается от Божьего посланника, да благословит его Аллах и приветствует, в предании, иснад⁷ которого содержит нестыковку:

[72] Йунус ибн 'Абд ал-А'ла⁸ передавал от 'Абдаллаха ибн 'Аббаса, что Божий посланник, да благословит его Аллах и приветствует, говорил: *«Коран ниспослан в четырех харфах: дозволенное и запретное, незнание чего не прощается никому; толкование, которым толкуют арабы; толкование, которым толкуют ученые; и неочевидное, что знает лишь Бог, да возвеличится Его поминание. Кто будет утверждать, что знает это помимо Бога, да возвеличится Его поминание, тот лжец»*.

¹ Как можно заметить, Табари, толкуя деление коранических текстов на бесспорное и неочевидное, заданное в аяте 3: 7, выделяет не две, а три категории: то, что может знать всякий владеющий арабским языком, то, что можно узнать только через Пророка, и то, что знает только Бог. По всей видимости, первая категория — это бесспорное, а две другие — это неочевидное.

² 'Абдаллах ибн 'Аббас (619–686) — двоюродный брат Мухаммада, прозванный «книжник общины» и «толмач Корана», единодушно считается основателем мусульманской экзегетической традиции.

³ В саудовском издании (Медина, 2000) все хадисы и предания пронумерованы сплошной нумерацией, которую мы сохраняем в переводе введения. Цепочки передатчиков (*isnād*) хадисов подверглись сокращению, в большинстве из них сохранены только первые и последние звенья, а иногда для различения изводов еще одно звено.

⁴ Мухаммад ибн Башшар ибн 'Усман ибн Давуд ал-'Абди ал-Басри (783–866) — известный как Бундар, авторитетный передатчик хадисов из Басры.

⁵ Суфйан ибн 'Уйайна (725–814) — известный мекканский хадисовед.

⁶ Абу Зинад, 'Абдаллах ибн Закуан (685–748) — последователь, мединский правовед и передатчик хадисов.

⁷ Иснад (букв. опора) — это цепочка передатчиков хадиса от Пророка до того, кто его записал и включил в свод. Правильный иснад является подтверждением подлинности и достоверности предания.

⁸ Йунус ибн 'Абд ал-А'ла (786–877) — египетский хадисовед и правовед.

2.2. О некоторых преданиях, где утверждается недопустимость высказывания в толковании Корана собственного мнения

[73] Йахйя ибн Талха ал-Йа'бури¹ передавал через Са'ида ибн Джубайра² от Ибн 'Аббаса, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: *«Кто выскажет (qāla) о Коране собственное мнение, тот взойдет на сидение из огня».*

[74] Мухаммад ибн Башшар передавал через Са'ида ибн Джубайра от Ибн 'Аббаса, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: *«Кто выскажет о Коране собственное мнение или то, чего не знает, тот взойдет на сидение из огня».*

[75] Абу Курайб³ передавал через Са'ида ибн Джубайра от Ибн 'Аббаса, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: *«Кто выскажется (qāla) о Коране без знания, тот взойдет на сидение из огня».*

[76] Мухаммад ибн Хумайд⁴ передавал через Са'ида ибн Джубайра от Ибн 'Аббаса, который говорил: *«Кто выскажет о Коране собственное мнение, тот взойдет на сидение из огня».*

[77] Ибн Хумайд передавал через Са'ида ибн Джубайра от Ибн 'Аббаса, который говорил: *«Кто будет говорить (takallama) о Коране на основе собственного мнения, тот взойдет на сидение из огня».*

[78] Абу-с-Са'иб Салм ибн Джунада ас-Сува'и⁵ передавал от Абу Ма'мара⁶, что Абу Бакр ас-Сиддик⁷, да будет доволен им Аллах, говорил: *«В какую землю Ты меня отправишь, под каким небом Ты меня разместишь, если я скажу (qultu) о Коране то, чего не знаю?»*

[79] Мухаммад ибн ал-Мусанна⁸ передавал от Абу Ма'мара, что Абу Бакр ас-Сиддик говорил: *«В какую землю Ты меня отправишь, под*

¹ Йахйя ибн Талха ал-Йа'бури (ум. ок. 864) — куфийский передатчик хадисов, многими хадисоведами считался недостойным доверия.

² Са'ид ибн Джубайр ал-Асади, Абу 'Абдаллах (665–714) — куфийский комментатор Корана и хадисовед, ученик Ибн 'Аббаса и Ибн 'Умара, абиссинец по происхождению. Участвовал в восстании Ибн аз-Зубайра и был казнен ал-Хаджаджем.

³ Абу Курайб Мухаммад ибн ал-'Ала' ал-Хамдани (ум. 862) — куфийский хадисовед, один из «девяти авторитетов» для составителей «шести книг» канонических сводов хадисов.

⁴ Мухаммад ибн Хумайд ар-Рази (ум. 863) — хадисовед, один из учителей Табари. От него также передавали хадисы Абу Дауд, Тирмизи, Ибн Ханбал и др.

⁵ Абу-с-Са'иб Салм ибн Джунада ас-Сува'и (ум. 868) — куфийский передатчик хадисов.

⁶ Абу Ма'мар, Исма'ил ибн Ибрахим (р. ок. 767) — иракский передатчик хадисов.

⁷ Абу Бакр ас-Сиддик, 'Абдаллах ибн 'Усман (573–634) — сподвижник, один из первых мусульман, отец жены пророка Мухаммада 'Аиши, первый праведный халиф (632–634).

⁸ Мухаммад ибн ал-Мусанна (ум. 830) — басрийский передатчик хадисов, правнук сподвижника Анаса ибн Малика (ум. 713), один из «девяти авторитетов» для составителей «шести книг» канонических сводов хадисов.

каким небом Ты меня разместишь, если я выскажу (*qultu*) о Коране собственное мнение или скажу то, чего не знаю?»¹

Абу Джа‘фар говорил: Эти предания свидетельствуют о верности того, что мы говорили относительно тех аятов Корана, истолкование которых достижимо только на основе прямого высказывания (*naṣṣ*) Божьего посланника, да благословит его Аллах и приветствует, или на основе его действия, являющегося прецедентом (*nuṣbat ad-dalāla*), недопустимо ни для кого высказывать собственное мнение. Высказывающий об этом собственное мнение, даже если он говорит верно, все равно попадает в грех (*mukhṭi*'), совершив этот поступок и высказав собственное мнение, ибо сказанное им верно — это не слова человека, убежденного, что это истина, это лишь догадка и предположение. А тот, кто высказывается о Божьей религии на основе предположения, тот говорит о Боге то, чего не знает. Бог, да возвеличится Его восхваление, запретил это Своим рабам в Своем Писании, сказав: **«Скажи: Господь мой запретил только мерзости, явные из них и скрытые, грех и злодеяние без права, и чтобы вы придавали Аллаху в соотварищи то, о чем Он не низвел власти, и чтобы говорили против Аллаха то, чего не знаете»** (7: 33). Тот, кто высказывается в истолковании Писания Аллаха относительно того, знание чего достигается только на основании разъяснения Божьего посланника, да благословит его Аллах и приветствует, которому Бог даровал разъяснение, говорит то, чего не знает. И даже если сказанное им в истолковании этого совпало с тем смыслом, который Бог вложил в него. Ведь он говорит без знания, а значит, говорит на Аллаха то, чего не знает. Таков смысл следующего предания.

[80] Ал-‘Аббас ибн ‘Абд ал-‘Азим ал-‘Анбари² передавал через Абу ‘Имрана ал-Джауни³ от Джундуба⁴, что Божий посланник, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: **«Кто высказал о Коране свое мнение и попал, все равно промахнулся»**.

Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, имел в виду, что он ошибся в самом действии и в том, что высказал свое мнение, даже если слова его оказались правильными пред Богом. Ведь он говорил не как человек знающий, что сказанное им правильно и истинно. Значит, он говорил на Бога то, чего не знает. Иначе говоря, своим действием он совершил грех, сделав то, что запрещается и возбраняется.

¹ Иную версию этого предания см. у Замахшари и Ибн Касира в толковании аята 80: 31: Фролов Д. В. Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 1. Суры 78–87. С. 220.

² Ал-‘Аббас ибн ‘Абд ал-‘Азим ал-‘Анбари (ум. 860) — басрийский передатчик хадисов.

³ Абу ‘Имран ал-Джауни, ‘Абд ал-Малик ибн Хабиб (ум. ок. 746) — басрийский передатчик хадисов.

⁴ Джундуб ибн Джунада, Абу Зарр ал-Гифари, (ум. 652) — сподвижник, ислам принял очень рано, считается пятым мусульманином по времени обращения, жил в Сирии, подвергался преследованиям за призывы к богатым раздать свое имущество бедным, чтобы все были равны.

2.3. О преданиях, в которых содержится побуждение изучать толкование Корана, и о тех сподвижниках, кто толковал Коран

[81] Мухаммад ибн ʿАли ибн ал-Хасан ибн Шакик ал-Марвази¹ передавал от Ибн Масʿуда², который рассказывал: «Если человек из нас выучивал десять аятов, он не двигался дальше, пока не уяснял их смыслы и каких действий они требуют».

[82] Ибн Хумайд передавал от Абу ʿАбд ар-Рахмана³, который говорил, что человек, который учил их читать Коран, рассказывал, что они учились читать у Пророка, да благословит его Аллах и приветствует. Так вот, выучив десять аятов, они не оставляли их, не совершив все действия, которые они предполагали. Он говорил: «Мы изучали Коран и действия вместе».

[83] Абу Курайб передавал от Масрука⁴, что ʿАбдаллах [ибн Масʿуд] говорил: «Клянусь Тем, кроме Кого бога нет, не было ниспослано аята из Божьего писания, о котором бы я не знал, о ком он ниспослан, где ниспослан. Знай я место, где был бы некто, более меня знающий о Божьем Писании, куда можно было бы доехать верхом, я бы отправился к нему».

[84] Йахья ибн Ибрахим ал-Масʿуди⁵ передавал от Масрука, который рассказывал: «ʿАбдаллах читал нам суру, а затем рассказывал о ней и толковал ее целый день».

[85] Абу-с-Саʿиб Салм ибн Джунада передавал от Шакика⁶, который рассказывал: «ʿАли⁷ поставил Ибн ʿАббаса во главе хаджжа» и продолжал: «Он прочел людям проповедь, такую, что если бы услышали ее турки и ромеи, то приняли бы ислам. Затем прочел нам суру «Свет» (№ 24) и начал ее толковать».

[86] Мухаммад ибн Башшар передавал от Абу Ваʿила Шакика ибн Саламы, который рассказывал: «Ибн ʿАббас прочел суру «Корова» (№ 2) и

¹ Мухаммад ибн ʿАли ибн ал-Хасан ибн Шакик ал-Марвази (ум. 840) — иракский передатчик хадисов.

² ʿАбдаллах ибн Масʿуд (ум. 653) — сподвижник, ислам принял очень рано и с тех пор неотлучно был при Мухаммаде в качестве его личного слуги, за исключением краткой эмиграции в Эфиопию. Гордился тем, что 70 сур слышал прямо из уст Посланника Аллаха. Мухаммад включил его в число четырех человек, у которых он советовал учиться Корану. Автор раннего, неканонического свода Корана, который он начал составлять еще при жизни Мухаммада, но закончил уже после того, как обосновался в Куфе.

³ Абу ʿАбд ар-Рахман ас-Сулами (ум. ок. 694) — последователь, куфийский передатчик хадисов и чтец Корана.

⁴ Масрук ибн ал-Адждаʿ ибн Малик ал-Хамдани (ум. 683) — последователь, передатчик хадисов, происходил из Йемена, жил в Куфе.

⁵ Йахья ибн Ибрахим ал-Масʿуди — куфийский передатчик хадисов.

⁶ Абу Ваʿил Шакик ибн Салама (ум. 701) — последователь, куфийский передатчик хадисов.

⁷ ʿАли ибн Аби Талиб (600–661) — двоюродный брат и зять пророка Мухаммада, муж его дочери Фатимы, четвертый праведный халиф.

начал толковать ее. Некий человек сказал: «Услышал бы ее Дейлем¹, то весь принял бы ислам».

[87] Абу Курайб передавал от Са'ида ибн Джубайра, который говорил: «Кто читает суру, а потом не толкует ее, тот словно слепой или бедуин».

[88] Абу Курайб передавал от ал-А'маша², что Абу Ва'ил рассказывал: «Ибн 'Аббас был поставлен во главе сезонного паломничества (*tawsim*). Он прочел людям проповедь и прочел с минбара суру «Свет» (№ 24). Клянусь Аллахом, услышь это тюрки, приняли бы ислам». Ему сказали: «Расскажи нам об этом от 'Асима», и он замолчал»³.

[89] Абу Курайб передавал от Шакика, который рассказывал: «Я был свидетелем, как Ибн 'Аббас возглавлял сезонное паломничество. Он прочел с минбара суру «Свет» (№ 24) и растолковал ее. Если бы слышали это ромеи, то приняли бы ислам».

Абу Джа'фар говорил: О том, что Бог, велик Он и славен, побуждает рабов Своих размышлять о содержащихся в айатах Корана поучениях (*mawā'iz*) и ясных доказательствах (*bayyināt*), Его слова, обращенные к пророку Его, да благословит его Аллах и приветствует: **«Писание ниспослано тебе, благословенное, чтобы обдумали его знамения и вспоминали обладатели рассудка»** (38: 29), и еще слова Его: **«Мы приводим людям в этом Коране всякие притчи,— может быть, они опомнятся! — Кораном арабским, без всякой кривизны,— может быть они побоятся!»** (39: 27–28) и другие подобные айаты Корана, в которых Бог повелел Своим рабам, побуждая их, размышлять над притчами айатов Корана и внимать его поучениям. Это свидетельствует, что долг их — вникать в истолкование тех айатов, понимание которых не скрыто от них.

Ведь это абсурд говорить непонимающему сказанное и неспособному истолковать это: «Размышляй над тем, что не понимаешь, не зная ни слов, ни речей, ни того, что они изъясняют». Повелевать имеет смысл лишь тому, кто понимает и осознает, а затем размышляет и вразумляется. А в примере, приведенном выше, бессмысленно отдавать повеление размышлять, ведь речь идет о невежде.

Столь же абсурдно говорить некоторым народам, которые не знают и не понимают речи арабов, прочтя им касыду из поэзии арабов, содержащую притчи, поучения и афоризмы: «Поразмышляйте над притчами в стихах и вдумайтесь в поучения, которые в них». Такое повеление имеет смысл только для тех, кто знает и понимает речь

¹ Дейлем — одна из провинций современного Ирана.

² Сулайман ибн Махран ал-А'маш, Абу Мухаммад (681–765) — последователь, куфийский чтец Корана, хадисовед, корановед и законовед.

³ Судя по контексту, эти слова были обращены к одному из передатчиков предания с просьбой рассказать его с другим иснадом.

арабов. Тогда они смогут поразмыслить над теми мудрыми мыслями, которые содержатся в стихах. Если же люди невежды в отношении речи и языка, то не имеет смысла велеть им вдуматься в притчи и назидания, содержащиеся в речах на этом языке. Такое повеление, обращенное к ним, можно сравнить с повелением, обращенным к животным. Другое дело, если они выучат речь и язык. Тогда и изъясненное на этом языке откроется им.

Так же обстоит дело и с содержащимися в айатах Божьего писания назиданиями, мудрыми мыслями, притчами и поучениями. Позвоительно говорить: «Вдумайтесь в них» только тому, кто понимает толк в изъяснении на этом языке и знает речь арабов. Однако может быть смысл повеления, обращенного к тем, кто в этом несведущ, состоит в том, чтобы они выучили язык арабов, а уж потом размышляли над словами на этом языке, внимали мудрым мыслям и всевозможным назиданиям.

Если же дело обстоит так, а Бог, хвала Ему и слава, повелел рабам Своим размышлять над Писанием, побуждая их извлечь уроки из его притч, то понятно, что Его повеление не обращено к тем, кто не понимает, что означают сами речи. Ведь невозможно, чтобы Он обратил такое повеление к тем, кто не разумеет в этих делах. Значит, те, к кому оно обращено, смыслят в истолковании того, знание чего не скрыто от них. Это — то, знание о чем Бог не оставил Себе, сокрыв его от всех Своих творений, как мы уже говорили. Если это верно, значит, несостоятельны утверждения тех, кто отрицает комментарии комментаторов, в отношении того, истолкование чего не скрыто от творений.

2.4. О преданиях, в толковании которых ошибались те, кто отрицал [толкование Корана], и о толковании Корана

Допустим, некто спросит нас о таких преданиях:

[90] Ал-Аббас ибн Абд ал-Азим передавал от Аиши¹, которая говорила: «Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, толковал из Корана только считанные айаты, которым научил его Джабрил».

[91] Абу Бакр Мухаммад ибн Йазид ат-Тарсуси² передавал от Аиши, которая говорила: «Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, толковал из Корана только считанные айаты, которым научил его Джабрил, мир ему».

¹ Аиша бинт Аби Бакр (613–678) — жена пророка Мухаммда, «мать правоверных», одна из самых ученых женщин в истории раннего ислама.

² Абу Бакр Мухаммад ибн Йазид ат-Тарсуси (ум. 890) — передатчик хадисов, жил в Дамаске и Балхе.

[92] Ахмад ибн Абда ад-Дабби¹ передавал от 'Убайдаллаха ибн 'Умара², который говорил: «Я застал законоведов Медины, и они считали ошибкой занятие толкованием, а том числе: Салим ибн Абдаллах³, ал-Касим ибн Мухаммад⁴, Са'ид ибн ал-Мусаййаб⁵, Нафи'⁶».

[93] Мухаммад ибн Башшар передавал через Малика ибн Анаса⁷ от Йахьи ибн Са'ида⁸, который рассказывал: «Я слышал, как некий человек спросил Са'ида ибн ал-Мусаййаба об аяте из Корана, а он ответил: "Я о Коране ничего не говорю"».

[94] Йунус передавал через Малика от Йахьи ибн Са'ида, который рассказывал о Са'иде ибн ал-Мусаййабе, что, когда того просили дать толкование аяту из Корана, он отвечал: «Я о Коране ничего не говорю».

[95] Йунус передавал от Йахьи ибн Са'ида, что Ибн ал-Мусаййаб говорил только известное о Коране.

[96] Ибн Хумайд передавал от Ибн Сирина⁹, который рассказывал: «Я спросил 'Убайду ас-Салмани¹⁰ об одном аяте, а он сказал: "Закрой дверь. Ушли все те, кто знал, о чем ниспосылался Коран"».

[97] Йа'куб¹¹ передавал, что 'Убайду спросили об аяте из Корана, а тот сказал: «Ушли те, кто знал, о чем ниспосылался Коран. Бойся Аллаха и закрой дверь».

[98] Йа'куб передавал от Ибн Аби Мулайки¹², что Ибн Аббаса спросили об одном аяте, о котором, спроси кого-то из вас, он бы ответил, но Ибн Аббас отказался говорить о нем.

¹ Ахмад ибн Абда ад-Дабби — басрийский передатчик хадисов.

² 'Убайдаллах ибн 'Умар (ум. 764) — праправнук праведного халифа 'Умара, передатчик хадисов.

³ Салим ибн Абдаллах ибн 'Умар ибн ал-Хаттаб ал-Кураши (ум. 725) — внук праведного халифа 'Умара, последователь, один из семи главных мединских законоведов своей эпохи.

⁴ Ал-Касим ибн Мухаммад (ум. 725) — последователь, один из семи главных мединских законоведов своей эпохи, передатчик хадисов.

⁵ Са'ид ибн ал-Мусаййаб ал-Махзуми (634–713) — последователь, законовед, один из семи главных законоведов из Медины.

⁶ Нафи' ал-Мадани, Абу Абдаллах, маула Абдаллаха ибн 'Умара (ум. между 735 и 738) — последователь, мединский правовед и передатчик хадисов, хадисы от него считались очень надежными. Говорили, что Малик относил хадис Нафи'а от Ибн 'Умара, возводимый к Пророку ислама, абсолютно надежным, даже если никто больше данный хадис не передавал. В правление омейядского халифа 'Умара ибн Абд ал-Азиза (717–720) Нафи' основал школу хадисоведения в Египте. Одни из немногих, кого в традиции называли просто Нафи'.

⁷ Малик ибн Анас (713–795), знаменитый мединский законовед и хадисовед, автор свода хадисов «ал-Муватта'», основатель маликитского толка мусульманского права.

⁸ Йахья ибн Са'ид (ум. 760) — последователь, один из учеников семи главных мединских правоведов, муфтий Медины, передатчик хадисов.

⁹ Мухаммад ибн Сирин ал-Басри, Абу Бакр (653–729) — последователь, ученик Анаса ибн Малика, крупный басрийский хадисовед и правовед, авторитет в толковании снов и автор нескольких сонников, один из них опубликован.

¹⁰ 'Убайда ас-Салмани — последователь, принял ислам в Йемене в год взятия Мекки, куфийский правовед и передатчик хадисов.

¹¹ Йа'куб ибн Ибрахим ибн Касир ибн Зайд ибн Афлах ал-Абди, Абу Йусуф ад-Даураки (782–866) — иракский хадисовед, от него передавали авторы всех шести канонических сводов хадисов.

¹² Ибн Аби Мулайка, Абдаллах ибн 'Убайдаллах ат-Тайми (ум. 735) — мекканский законовед, судья и передатчик хадисов, примкнувший к «анти-халифу» Ибн аз-Зубайру, который назначил его судьей в Таифе.

[99] Йа'куб передавал от ал-Валида ибн Муслима¹, который рассказывал: «Талк ибн Хабиб² пришел к Джундубу ибн Абдаллаху³ и спросил его об одном аяте из Корана, а тот сказал: «Я налагаю запрет на это (*uḥarriju 'alay-ka*), если ты мусульманин, пока ты еще не собрался уходить», а по другой версии он сказал: «...пока ты еще посещаешь мои уроки».

[100] Аббас ибн ал-Валид⁴ передавал от Йазида ибн Аби Йазида⁵, который рассказывал: «Мы спрашивали Са'ида ибн ал-Мусаййаба о дозволенном и запретном, а он был самым знающим из людей, но, когда мы просили его растолковать нам аят из Корана, он замолчал, как будто и не слышал».

[101] Мухаммад ибн ал-Мусанна передавал от Амра ибн Мурры⁶, который рассказывал: «Некий человек спросил Са'ида ибн ал-Мусаййаба об аяте из Корана, а он ответил: “Не спрашивай меня о Коране. Спроси того, кто утверждает, что якобы ничто в нем от него не скрыто”, а имел он в виду 'Икриму⁷».

[102] Ибн ал-Мусанна передавал от Абдаллаха ибн Аби-с-Сафара⁸, который рассказывал, что Ша'би⁹ сказал: «Клянусь Аллахом, я расспрашивал о каждом аяте, но только в передаче от Аллаха»¹⁰.

[103] Йа'куб ибн Ибрахим передавал от Салиха, то есть Ибн Муслима¹¹, что некий человек рассказывал ему, что Ша'би сказал: «О трех вещах я не скажу ничего до самой смерти. Это Коран, дух (*rūḥ*) и мое собственное мнение (*ra'y*)».

Есть и другие подобные предания.

Мы ответим ему так:

Что касается сообщения, передаваемого от Божьего посланника, да благословит его Аллах и приветствует, что он толковал из Корана только считанные аяты, то оно подтверждает истинность того, что

¹ Ал-Валид ибн Муслим, Абу-л-Аббас, известный как ал-Хафиз ал-Умави (737–810) — крупнейший сирийский хадисовед своего времени, автор свода хадисов под названием «Сунан», а также исторического сочинения о походах раннего ислама под названием «Магази».

² Талк ибн Хабиб (ум. ок. 713) — последователь, басрийский аскет и передатчик хадисов.

³ Джундуб ибн Абдаллах (ум. ок. 690) — сподвижник, передатчик хадисов, жил в Басре и Куфе.

⁴ Аббас ибн ал-Валид (ум. 852) — иракский передатчик хадисов.

⁵ Йазид ибн Аби Йазид (ум. 754) — куфийский передатчик хадисов.

⁶ Амр ибн Мурра, Абу Абдаллах ал-Муради (ум. 736 или 738) — известный куфийский хадисовед.

⁷ 'Икрима ибн Абдаллах ал-Барбари ал-Макки (645–723) — вольноотпущенник и ученик Ибн Аббаса, основавший традицию хадисоведения и корановедения в Магрибе.

⁸ Абдаллах ибн Аби-с-Сафар — куфийский передатчик хадисов.

⁹ Ша'би, Амир ибн Шарахил аш-Ша'би ал-Химйари (640–721) — куфийский хадисовед, был приближенным омеййадских халифов Абд ал-Малика ибн Марвана (685–705), который послал его послом в Византию, и 'Умара ибн Абд ал-Азиза (717–720), был неграмотным, но обладал необычайной памятью.

¹⁰ Вероятно, Ша'би хочет сказать, что началом толкования для него является пророческое предание, а не собственные рассуждения, что согласуется со следующим сообщением.

¹¹ Салих ибн Салих ибн Муслим — иракский передатчик хадисов.

мы говорили в одной из предыдущих глав, а именно, что в истолковании Корана есть то, знание чего достижимо только по изъяснению Посланника, да благословит его Аллах и приветствует. Это подробное изложение того, что сообщено кратко (*tafṣīl jumal*) в айатах относительно повелений Аллаха и Его запретов, дозволенного и запрещенного, заповедей и обязанностей и прочих положений закона веры его, что изложено лаконично (*mujmal*) в прямых словах Откровения (*ẓāhir at-tanzīl*), и в толковании чего нуждаются рабы Божии. Однако знание истолкования этого достигается только по изъяснению от Бога языком посланника Его, да благословит его Аллах и приветствует. Это же касается и всего подобного, что содержится в айатах Корана из установлений Его, которые Бог разъяснил Своим творениям через Посланника, да благословит его Аллах и приветствует. И никто из Божьих творений не знает истолкования этого иначе как по изъяснению Посланника, да благословит его Аллах и приветствует. Посланник же, да благословит его Аллах и приветствует, знает это только потому, что его научил этому Бог либо через Откровение (*waḥy*), либо от Джибрила, либо от того из Своих посланников (*rusul*), от кого Он пожелает. Именно эти айаты Божий посланник, да благословит его Аллах и приветствует, толковал для своих сподвижников так, как научил его Джибрил, и таких айатов, без сомнения, было считаное число.

В числе айатов Корана есть и такие, знание истолкования которых, как мы говорили, Аллах оставил себе, и получить это знание не могут ни приближенные ангелы, ни посланные пророки. Они могут только верить, что они — от Него, и что истолкование их знает только Аллах.

Что же касается того, истолкование чего рабы Его знать должны, то Пророк их, да благословит его Аллах и приветствует, разъяснил им это на основе того, что Бог изъяснил ему через Джибрила. Именно в этом смысле Бог повелел ему разъяснять Коран, сказав ему: «...**И послали Мы тебе упоминание, чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано,— может быть, они задумаются!**» (16: 44).

Если бы истолкование предания от Божьего посланника, да благословит его Аллах и приветствует, что он толковал из Корана только считанные айаты, соответствовало бы выдумкам сбившихся с пути (*awhām ahl al-ghiyā'*), говоривших, что он якобы толковал лишь немногие айаты Корана и очень мало из его харфов, то получается, что Поминание было ниспослано ему, да благословит его Аллах и приветствует, дабы он оставил людей без разъяснения того, что им ниспослано, а не разъяснил им, что им ниспослано.

Повеление Бога Своему пророку, да благословит его Аллах и приветствует, состояло в том, чтобы он довел до сведения людей то, что

ему ниспослано, чтобы он дал понять им, что ему ниспослано то, что ниспослано, чтобы он разъяснил людям пришедшее к ним в откровении. Были явлены доказательства, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, довел до их сведения то, что ему было велено сообщить, и выполнил данное ему повеление. Есть верное предание от Абдаллаха ибн Мас'уда, в котором говорится: «Если человек из нас выучивал десять аятов, он не двигался дальше, пока не уяснял их смыслы и каких действий они требуют». Все указывает на невежество тех, кто по недомыслию своему выдумывает, что смысл предания от Аиши, которое мы упоминали и в котором она говорит, что Божий посланник, да благословит его Аллах и приветствует, «толковал из Корана только считанные аяты» заключается в том, что он разъяснил из толкования Корана для своей общины лишь очень немного.

А кроме того, в иснаде этого предания, дошедшего от Аиши, есть дефект (*'illa*), который не позволяет никому из сведущих в прочных и слабых иснадах для дел религии ссылаться на него как на аргумент, поскольку одно из звеньев передачи — тот, кто неизвестен среди знатоков предания, а именно Джа'фар ибн Мухаммад аз-Зубайри.

Перейдем к упомянутым выше преданиям, что последователи (*tābi'īn*), бывало, воздерживались от истолкования. Если даже кто-то из них так поступал, то это похоже на позицию того, кто отказывался выносить вердикты (*futyā*) по поводу событий, бед и катастроф, хотя он точно знает, что Бог забрал Своего пророка к Себе только после того, как тот завершил религию для Его рабов. Поэтому он знает, что в прямых словах (*naṣṣ*) или указаниях (*dalāla*) Пророка содержится суждение (*ḥukm*) по поводу каждого события или несчастья. Он воздерживается от высказывания мнения по этому поводу не потому, что не знает, что у Бога есть на этот счет суждение, которое доступно рабам Его, а потому, что боится, что его готовность к самостоятельным суждениям (*ijtihād*) ниже той, что Аллах требует от ученых мужей из числа Своих рабов.

Точно так же обстоит дело с теми учеными из древних (*'ulamā' salaf*), кто воздерживался от высказывания мнения при истолковании Корана и не комментировал его. Причиной этого воздержания было опасение, что они не могут выполнить требуемое и высказать верное мнение, а не то, что истолкование Корана вообще закрыто завесой от ученых нашей общины и не доступно людям.

2.5. Предания о древних толкователях, как тех, чье толкование заслужило похвалы, так и о тех, чье толкование заслужило осуждения

[104] Мухаммад ибн Башшар передавал, что Абдаллах [ибн Мас'уд] говорил: «Хороший толмач (*tarjūmān*) Корана — Ибн Аббас».

[105 и 106] — Йахйя ибн Давуд ал-Васити¹ и Мухаммад ибн Башшар с другим иснадом передавали от него то же самое.

[107] Абу Курайб передавал от Ибн Аби Мулайки, который рассказывал: «Я видел, как Муджахид² расспрашивал Ибн Аббаса о толковании (*tafsīr*) Корана, а с ним были его таблички (*alwāḥ*). Ибн Аббас сказал ему: “Пиши”, и он записал весь тафсир».

[108] Абу Курайб передавал от Муджахида, который говорил: «Я трижды прочел список с Ибн Аббасом, от «Открывающей» (*fātiḥa*) его до концовки (*khatima*) его, останавливаясь на каждом аяте и расспрашивая о нем».

[109] Убайдаллах ибн Йусуф ал-Хубайри³ передавал от Абу Бакра ал-Ханафи⁴, что тот слышал, как Суфйан ас-Саури⁵ говорил: «Если дошел до тебя тафсир Муджахида, то и довольно с тебя».

[110] Мухаммад ибн ал-Мусанна передавал от Абд ал-Малика ибн Майсары, который говорил: «Ад-Даххак⁶ не видел Ибн Аббаса. Он встречался с Са'идом ибн Джубайром в Рее и тафсир взял от него».

[111] Ибн ал-Мусанна передавал через Шу'бу⁷ от Мушаша⁸, который рассказывал: «Я спросил ад-Даххака: “Ты что-либо слышал от самого Ибн Аббаса?”, и он ответил: “Нет”».

[112] Абу Курайб передавал, что Ша'би как-то проходил во время азана мимо Абу Салиха и схватил его за ухо, приговаривая: «Ты толкуешь Коран, но сам не читаешь Коран».

¹ Йахйя ибн Давуд ал-Васити (ум. 858) — передатчик хадисов из Васита.

² Муджахид ибн Джабр (642–722) — последователь, комментатор мекканской школы, ученик Ибн Аббаса. Его тафсир сохранился и опубликован (Каир, 1989). В мусульманской традиции о нем существует мнение, что он чрезмерно опирался на книги иудеев и христиан в толковании Корана.

³ Убайдаллах ибн Йусуф ал-Хубайри (ум. 864) — басрийский передатчик хадисов.

⁴ Абу Бакр Абд ал-Кабир ибн Абд ал-Маджид ал-Ханафи (ум. 820) — басрийский передатчик хадисов.

⁵ Суфйан ибн Са'ид ибн Масрук ас-Саури (716–778) — знаменитый хадисовед и выдающийся представитель раннего суфизма, составил два свода хадисов.

⁶ Ад-Даххак ибн Музахим ал-Балхи ал-Хорасани, Абу-л-Касим (ум. 723) — последователь, жил и умер в Хорасане. По другой версии являлся вольноотпущенником и учеником Ибн Аббаса, передатчиком хадисов и тафсира от своего учителя.

⁷ Вероятно, Абу Бистам Шу'ба ибн ал-Хаджадж (701–776) — знаменитый басрийский передатчик хадисов, которого высоко ставили Шафи'и и Ибн Ханбал.

⁸ Личность установить не удалось.

[113] Абдаллах ибн Мухаммад ибн Шаббувайх¹ передавал через Али ибн ал-Хусайна ибн Вакида², а тот — от своего отца, а тот — от ал-А‘маша, а тот — от Са‘ида ибн Джубайра, а тот — от Ибн Аббаса по поводу слов: «**Аллах решает по истине**» (40: 20), что Он имеет силу воздать за добро добром, а за зло — злом, ведь «**Аллах — Слышащий, Видящий**» (40: 20).

Ал-Хусайн [ибн Вакид] говорил: «Я сказал ал-А‘машу, что Калби³ рассказывал мне это, но он говорил: “Аллах имеет силу воздать за зло злом, а за добро — вдесятеро”».

Ал-А‘маш ответил: «Если бы у меня было то, что говорил Калби, то я передавал бы это дальше только, если бы это кто-то подтвердил».

[114] Сулайман ибн Абд ал-Джаббар⁴ передавал от Салиха ибн Муслима, который рассказывал: «Проходил как-то Ша‘би мимо Судди⁵, толкующего Коран, и сказал, обращаясь ко мне: «Лучше бы тебя по заду били как по барабану, чем сидеть в таком собрании».

[115] Сулайман ибн Абд ал-Джаббар передавал от Муслима ибн Абд ар-Рахмана ан-Нах‘и⁶, который рассказывал: «Был я с Ибрахимом, и он увидел Судди и сказал: «А вот он толкует как простой люд (*tafsīr al-qawm*)».

[116] Ибн ал-Барки⁷ передавал от Амра ибн Аби Саламы⁸, который говорил, что он слышал, как Са‘ид ибн Башир⁹ говорил о Катаде¹⁰: «Я не видел никого другого, кто бы мог обуздать Калби в тафсире».

* * *

Абу Джа‘фар говорил: Мы упоминали ранее в нашей книге об аспектах истолкования (*wujūh ta’wīl*) Корана, и о том, что в истолковании всего Корана есть три слоя:

Первое — это то, к чему нет пути. Это то, знание чего Бог оставил у Себя, заслонив это знание завесой от всех Своих творений. Это времена и сроки грядущих событий, о которых Аллах сообщил в Своем

¹ Абдаллах ибн Мухаммад ибн Шаббувайх (ум. 888) — иракский передатчик хадисов.

² Али ибн ал-Хусайн ибн Вакид ал-Марвази, Абу-л-Хасан (ум. 836) — хадисовед из Мерва.

³ Мухаммад ибн ас-Са‘ид ибн ал-Калби (ум. 763) — куфийский ученый, знаток тафсира и доисламского племенного предания, сторонник шиитов.

⁴ Сулайман ибн Абд ал-Джаббар — иракский передатчик хадисов.

⁵ Исма‘ил ибн Абд ар-Рахман ас-Судди (ум. 745), последователь, ученик Ибн Аббаса, знаток Корана и жития Пророка ислама из Куфы, известен своими про-алидскими симпатиями.

⁶ Личность установить не удалось.

⁷ Мухаммад ибн Абдаллах ибн ал-Барки (ум. 863) — египетский передатчик хадисов.

⁸ Амр ибн Аби Салама (ум. 827) — передатчик хадисов, жил в Дамаске, Египте и Тунисе.

⁹ Са‘ид ибн Башир — передатчик хадисов, жил в Дамаске и Басре.

¹⁰ Катада ибн Ди‘ама (680–736), басрийский хадисовед и комментатор Корана, знаток арабского языка, преданий и генеалогии доисламских арабов, рано ослеп.

Писании, что они будут, например, время наступления Часа, время пришествия Иисуса сына Марии, время, когда Солнце взойдет на западе или когда дунут в трубу и тому подобное.

Второе — это то, знание о чем Бог даровал особо Своему пророку, да благословит его Аллах и приветствует, выделив его из всей его общины. Это то, в истолковании чего нуждаются рабы Его. Но для них есть только один путь к познанию этого — если Посланник, да благословит его Аллах и приветствует, разъяснит им истолкование этого.

Третье — это то, знание чего есть у людей того языка, на котором ниспослан Коран. Это наука истолкования арабского языка Корана и словоизменения в нем. Только через людей, владеющих языком, можно достичь познания этого.

А раз это так, то самый верный способ для комментаторов постичь истину в истолковании Корана в том, где у рабов Его есть путь к познанию его истолкования, и самое ясное доказательство относительно того, что поддается комментированию и истолкованию, помимо того, истолкование чего дано лишь Божьему посланнику, да благословит его Аллах и приветствует, из всей его общины, — это надежные предания (*akhbār thābita*) от Божьего посланника, да благословит его Аллах и приветствует, либо по причине наличия многочисленных передатчиков (*naql mustafīḍ*), если таковые имеются, либо в силу наличия надежных авторитетов (*‘udūl athbāt*), если многочисленных передатчиков не имеется. Затем идут доказательства, подкрепляющие их истинность, и самый верный аргумент — из всего, что разъясняется и толкуется — тот, что восходит к языку, либо из примеров (*shawāhid*), взятых из стихов, известных у арабов, либо из речи и их многочисленных известных говорков. Это при условии, что истолкователь и комментатор не выходят в своих толкованиях и комментариях за то, что очерчено речениями древних (*aqwāl as-salaf*) из сподвижников и имамов, а далее последователей и ученых этой общины.

Литература

- Аз-Зирикли, Хайр ад-дин.* Ал-А'лам. Т. 1–8. Бейрут, 2002.
- Ас-Суйути, Джалал ад-дин.* Совершенство в коранических науках. Вып. 3. Учение о своде Корана. М.: ИД «Муравей», 2003.
- Ат-Табари, Мухаммад ибн Джарир.* Джами' ал-байан фи та'вил ал-Кур'ан. Т. 1. Медина, 2000.
- Коран / Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. 2 изд. М.: Наука, 1990.
- Фролов Д. В., Зарипов И. А.* Введение к тафсиру Табари. Перевод с арабского и комментарии. Часть первая // Ислам в современном мире. 2022; 1: 27–46.
- Фролов Д. В., Зарипов И. А.* «Смыслы Писания Аллаха должны соответствовать речи арабов»: филологический компонент экзегетической теории Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 3. С. 19–31.
- Фролов Д. В., Зарипов И. А.* Первая теория коранической экзегетики во Введении к тафсиру Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 2. С. 42–56.
- Фролов Д. В.* Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Том 1. Суры 78–87. М.: Восточная книга, 2011.

References

Al-Zirikli, Khair ad-Din (2002). *Al-A'lam* [Eminent Personalities]. Vol. 1–8. Beirut.

Al-Suyuti, Jalal ad-Din (2003). *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. 3. Uchenie o svode Korana* [Perfection in the Qur'anic Sciences. Issue 3. The doctrine of the Code of the Qur'an]. Moscow: Muravei.

Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir (2000). *Jami' al-bayan fi ta'wil al-Qur'an*. Vol. 1. Madinah.

Koran. Perevod i kommentarij I. Yu. Krachkovskogo (1986). [The Qur'an. Translated and with commentary by I. Yu. Krachkovskiy] Moscow: Nauka.

Frolov D. V., Zaripov I. A. Pervaya teoriya koranicheskoi ekzegetiki vo Vvedenii k tafsiru Tabari (839–923) [The First Theory of Qur'anic Exegesis in the Introduction to Tafsir Tabari (839–923)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13: Vostokovedenie*. 2021. Iss. 2. Pp. 42–56.

Frolov D. V., Zaripov I. A. (2021). «Smysly Pisaniya Allaha dolzhny sootvetstvovat' rechi arabov»: filologicheskii komponent ekzegeticheskoi teorii Tabari (839–923) [“The meanings of Allah's Scripture must correspond to the speech of the Arabs”: the Philological Component of Tabari's Exegetical Theory (839–923)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13: Vostokovedenie*. 2021. Iss. 3. Pp. 19–31.

Frolov D. V., Zaripov I. A. (2022). Vvedenie k tafsiru Tabari. Perevod s arabskogo i kommentarii. Chast' pervaya [Introduction to the Tafsir of Tabari. Translation from Arabic and Commentary. Part 1]. *Islam v sovremennoy mire*. 2022. Vol. 18(1). Pp. 27–46.

Frolov D. V. (2011). *Kommentarii k Koranu. Tridtsatyi dzhuz'. Tom 1. Sury 78–87* [Commentaries on the Qur'an. The Thirtieth juz'. Volume 1. Suras 78–87]. Moscow: Vostochnaya kniga.

INTRODUCTION TO THE TAFSIR OF TABARI. TRANSLATION FROM ARABIC AND COMMENTERY. PART TWO: TAFSIR

Abstract. This publication presents the second part of the commented translation into Russian of the Introduction (*muqaddima*) to the tafasir “Jami’ al-bayan fi ta’wil al-Qur’an” [The Comprehensive Exposition of the interpretation of the Qur’an] by Muhammad ibn Jarir at-Tabari (839–923). It contains sections dedicated to tafsir. The first of them enumerates three aspects (*wujūh*) of the interpretation of the Qur’an — (1) the part, which only God knows — eschatological ayats; (2) the part, whose interpretation is possible only with the support of prophetic traditions — ayats of the Law; and (3) the part, which might be understood by everyone who knows the language of the Qur’an. In the two following sections, groups of traditions about the admissibility and inadmissibility of exegesis are compared. On bases of their analysis, the theologian approves the legitimacy of tafsir. The last section lists the “praiseworthy” and “reprehensible” early commentators on the Holy Scriptures of Islam.

Keywords: Ibn Jarir al-Tabari; Qur’anic exegesis; tafsir; Qur’anic studies; Islamic theology; Islamic studies; Qur’an; Islam.

Dmitry V. FROLOV

corresponding member of the Russian Academy of Sciences, D. Sci. (Philol.), Professor, head of the Department of Arabic Philology of the Institute of Asian and African Studies of the Moscow State University named after M. V. Lomonosov (bld. 1, 11, Mokhovaya Str., Moscow, 125009, Russian Federation).
E-mail: arabkaf07@mail.ru

Islam A. ZARIPOV

Cand. Sci. (Hist.), senior researcher of Center for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).
E-mail: islamzarif@gmail.com





5.11.2. Историческая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-47-74

Д. В. Мухетдинов

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

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР РУССКИХ ПЕРЕВОДОВ КОРАНА НАЧАЛА ХХІ В.

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

доктор теологии, ректор.

Московский исламский институт
(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12);
директор Центра исламских исследований,
проф. Восточного факультета.

Санкт-Петербургский государственный университет
(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. Настоящая работа завершает цикл очерков истории развития традиции переводов Корана на европейские языки, начальные части которого были опубликованы в предыдущих номерах журнала. Данное исследование посвящено аналитическому обзору самых последних переводов Корана на русский язык, появившихся в начале ХХІ в. В ней описываются работы А. Гафурова, Э. Кулиева, Ч. Гусейнова, А. Кязимова, Б. Шидфар, А. Ю. Али, С. Магомедова, Абу Аделя, У. и Р. Шариповых, Ш. Аляутдинова, А. Вахитова, Н. Зейналова, издательства «Садра», ДУМ РТ, а также издания под редакцией А. Бахтиярова и «Тафсир Хилал» Мухаммад Садыка Мухаммад Юсуфа. В заключение делается вывод о преимущественно богословско-конфессиональном характере переводов данного периода.

Ключевые слова: Коран, переводы Корана на русский язык, российское корановедение, исламоведение, Э. Кулиев, Б. Шидфар, А. Ю. Али, Абу Адель, Ш. Аляутдинов, Н. Зейналов.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Аналитический обзор русских переводов Корана начала XXI в. // Ислам в современном мире. 2022; 2: 47–74;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-2-47-74

Статья поступила в редакцию: 18.02.2022

Статья принята к публикации: 15.05.2022

Введение

Данная работа завершает серию публикаций, посвященных истории русских переводов Корана, подготовленных в рамках нашего исследования традиций перевода Священного Писания ислама на европейские языки. Первая часть нашего исследования была посвящена изучению истории переводов Корана на славянские языки (в т. ч. русский) в Восточной Европе в XVI–XVIII вв.¹, вторая — переводам Корана на русский язык, выполненным в XIX — середине XX в.², третья — русским переводам конца XX в.³ Здесь же будут рассмотрены самые последние переводы Корана на русский язык, появившиеся в начале XXI в.

Перевод Алима Гафурова

В 2000 г. был издан новый перевод Корана, выполненный ученым-востоковедом, специалистом по истории и филологии стран Ближнего и Среднего Востока Алимом Гафуровым (1929). Предисловие к этому изданию было подготовлено министром Российской Федерации, председателем Совета Ассамблеи народов России, д-р. филос. наук, проф. Абдулатиповым Р. Г. Во вступительной статье А. Гафуров пишет: «...выбор стиля русского перевода Корана остановился на слоге русской духовной литературы, характерного для переводов Ветхого Завета и Евангелия»⁴. Перевод не получил широкого признания ни в мусульманских кругах, ни в академических.

¹ 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. Т. 17. № 3. С. 45–82.

² Мухетдинов Д. В. Очерк истории традиции переводов Корана на русский язык в XIX — середине XX в.: вехи и перспективы // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 4. С. 41–62.

³ Мухетдинов Д. В. Аналитический обзор русских переводов Корана конца XX в. // Ислам в современном мире. 2022. Т. 17. № 1. С. 47–66.

⁴ Коран / пер. с араб. А. Г. Гафурова. М.: Славянский диалог, 2000. С. 5.

Перевод Эльмира Кулиева

В 2002 году Издательский комплекс имени короля Фахда в Медине (Саудовская Аравия) издал смысловой перевод Корана на русский язык, выполненный азербайджанским учёным-гуманитарием Эльмиром Кулиевым (род. 1975)¹. Работа над переводом Корана была начата в 1997 году в рамках перевода тафсира «Облегчение от Великодушного и Милостивого»², составленного известным саудовским богословом Абд ар-Рахманом ибн Насиром ас-Са‘ди (1889–1957). Как пишет Кулиев во вступительном слове, он не ставил перед собой цель создать «принципиально новый перевод» и опирался по большей части на перевод профессора М.-Н. О. Османова. Как и его предшественник, Кулиев намеревался передать главные смыслы арабского текста, не отступая от мусульманской традиции тафсира. При этом стремление зафиксировать глубину смысла айатов за счёт подбора наиболее близких лексических и синтаксических средств и внутритекстовых комментариев отразилось на стилистической стройности текста.

Свой отпечаток на переводе Корана оставил и тафсир ас-Са‘ди, с которым работал Э. Кулиев. В тех случаях, когда по поводу того или иного айата комментаторы высказывали несколько мнений, он нередко отдавал предпочтение мнению ас-Са‘ди. Например, перевод айата «Аллах произведет над ними» (2: 15) опирается на толкование ас-Са‘ди, который ограничился только одним из существующих на этот счёт мнений. Как пишет знаменитый комментатор ат-Табари (839–923), часть ранних комментаторов считала, что глагол *يَسْتَهْزِي* здесь означает, что Аллах накажет тех, кто насмехается над верующими. Вместе с тем именно альтернативные переводы айатов, основанные на различиях между *кира’атами* и толкованиями, можно считать особенностью перевода Кулиева.

Например, в переводе айата «В тот день они торопливо выйдут из могил, словно устремляясь к воздвигнутой цели (или идолам; или охотничьей сети)» (70: 43) Э. Кулиев приводит варианты, которые опираются на два разных прочтения слова *نصب*: *нусуб* и *насб*. Он также приводит толкование «охотничья сеть», которое не встречается в большинстве авторитетных тафсиров, но приводится, в частности, у представителя поздней богословской школы аш-Шавкани (1759–1834). Во многих местах Кулиев указывает два и более возможных варианта перевода одного и того же слова, а в одном месте — пять вариантов (81: 6). Вместе с этим многие айаты переводчик дополняет пространными примечаниями, в которых собраны хадисы, разъясняющие смыслы айатов и обстоятельства их ниспослания, а также выдержки из тафсиров Ибн Касира (1301–1373) и ас-Са‘ди.

¹ Священный Коран: смысловой перевод на русский язык / пер. с араб. Э. Кулиева Медина: Комплекс имени короля Фахда по изданию Священного Корана, 1423/2002. 1071 с.

² Священный Коран: смысловой пер. 28-й, 29-й и 30-й ч. с коммент. Абдурахмана Саади / пер. Эльмира Кулиева. М.: БАДР, 1999. 350 с.

В России перевод Э. Кулиева впервые был издан издательским домом «Умма» в 2003 году¹ и в таком виде многократно переиздавался до 2021 года². Этот текст использовался в переводе тафсира ас-Са‘ди, изданного тем же издательством в 2008 году³. Отличия московского издания от саудовского незначительные и главным образом касаются синтаксической структуры текста. Также были расширены внутритекстовые комментарии. Так, в саудовском издании при переводе айата «А затем он стал рубить им голени и шеи» (38: 33) Э. Кулиев опирается на тафсир ас-Са‘ди, который приводит только одно мнение комментаторов на этот счёт. Но уже в московском издании Э. Кулиев пишет: «Потом он стал рубить (или гладить рукой) им голени и шеи» (38: 33), то есть принимает во внимание разные мнения комментаторов о значении этого айата.

В 2020 году⁴ в издательстве ЭКСМО вышел в свет новый перевод Э. Кулиева, который разительно отличается от издания 2003 года. Он дополнен предисловием, в котором автор рассказывает об истории появления этого труда и подробно описывает методику своей работы над ним. Большое внимание, которое учёный уделил способам перевода коранических клятв, примеров, лексических оборотов и риторических фигур, по всей видимости, было результатом его работы над пособием «Корановедение»⁵, которое было издано в 2011 году. Не остались без внимания и голоса критиков, упрекавших переводчика в излишнем буквализме. В новой редакции были исправлены и заретушированы отклонения от норм литературного языка, трудные для восприятия места были переработаны и улучшены. Особое внимание было уделено лексике: с целью сохранения историко-культурной перспективы из текста были исключены многие слова, заимствованные из европейских языков, некоторые слова были заменены более точными эквивалентами, при подборе слова учитывалась степень их отклонения от общеупотребительной нормы. Также был значительно расширен список арабских терминов, оставленных без перевода. При этом, как пишет сам переводчик, он старался не отступать от своего главного принципа и для передачи смыслов Корана «использовал аналогичные синтаксические структуры и лексические единицы, наиболее близкие к тем, которые встречаются в оригинале, кроме тех случаев, когда это наносило ущерб форме и смыслу текста».

¹ Коран / пер. смыслов Э. Р. Кулиева. 2-е изд., испр. и доп. М.: Эжаев: АСТ, 2003. 687 с

² С 2022 г. стал издаваться новый перевод Э. Кулиева. Коран: смысловой перевод / пер. с араб. Э. Р. Кулиева. М.: Умма, 2022. 1312 с.

³ Ас-Саади, Абд ар-Рахман ибн Насир. Облегчение от Великодушного и Милостивого: толкование Священного Корана: смысловой перевод Корана на русский язык с комментариями Абд ар-Рахмана ас-Саади: в 3 т. / пер. Эльмира Кулиева. М.: Умма, 2008.

⁴ Коран: перевод смыслов / новый пер. Э. Кулиева. М.: ЭКСМО, 2020. 848 с

⁵ Корановедение: пособие для преподавателей / Эльмир Кулиев, Марат Муртазин; под общ. ред. М. Ф. Муртазина. М.: Изд-во Московского исламского ун-та, 2011. 522 с.

«Коранические суры, расставленные по мере их ниспослания Пророку» Чингиза Гусейнова

В 2002 г. была опубликована работа другого русскоязычного автора азербайджанского происхождения, писателя, д-ра филол. наук, проф. филологического факультета МГУ Ч. Г. Гусейнова (род. 1929) «Коранические суры, расставленные по мере их ниспослания Пророку»¹. Перевод был выполнен в виде художественного произведения, где автором перевода и комментариев выступает мифический ученый средневековья Ибн Гасан (альтер эго Ч. Гусейнова). Более подробная информация о работе и взглядах на Коран Ч. Гусейнова излагается в статье «По следам коранических аятов, или Глас вопиющего в пустыне»².

Как указано в названии работы, расположение сур в данном издании не соответствует каноническому порядку и, по словам автора, сделано по принципу хронологии их ниспослания. Однако необходимо отметить, что как среди мусульманских богословов, так и в европейском корановедении определение времени ниспослания сур и отдельных аятов является весьма спорным³. Также в отличие от общепринятого в мусульманском мире канонического свода Священного Писания, состоящего из 114 сур, в данном издании их количество составляет 133. При этом внеканонические главы, такие как «Муса», «Иса», «Комар» и т. д., представляют собой фрагменты перевода общепризнанных сур.

Книга была категорически отвергнута мусульманским сообществом как несоответствующая общепринятому канону и не получила признания в академическом исламоведении.

Перевод Адыля Кязимова

В 2002 г. Баку вышел перевод Корана Кязимова Адыля⁴. Автор утверждает, что издание является отредактированным переводом Корана И. Ю. Крачковского⁵. А. Кязимов одной из особенностей данного перевода указывает, что текст на русском языке изложен в горизонтальной форме, как это осуществляется на арабском языке, т. е. сплош-

¹ Ибн Гасан. Коранические суры, расставленные по мере ниспослания Пророку и переведенные с огузкого наречия Чингизом Гусейновым. М.: Три квадрата, 2002. 496 с.

² Чингиз Гусейнов. По следам коранических аятов, или Глас вопиющего в пустыне // Литературный Азербайджан 2015. № 2. С. 3.

³ См., например: Ас-Суйути Дж. Совершенство в коранических науках. Вып. 2: Учение о ниспослании Корана. М.: ИД «Муравей», 2001. С. 90–113.

⁴ Коран. На русском языке изложил Кязимов Адыль Пашаевич. Баку 2002. 43 с. (количество страниц текста перевода не определено).

⁵ [Электронный ресурс] // URL: <https://kniga-koran.ru> (дата обращения: 25.01.2022).

ным текстом. Также автор не дает количество страниц, ссылаясь на то, что изначальные списки Корана не имели подобной нумерации.

Во вступлении к своей работе автор критикует классическое понимание Корана, указывая, например, что богословы «...обязаны также разъяснять мусульманам, что Бог не запрещает употреблять алкоголь в умеренных дозах. Ибо Бог запрещает пьянство, а не выпивку...»¹

Оппонируя переводу И. Ю. Крачковского суры 102, Кязимов А. утверждает следующее: «...если бы переводчик знал основы религии, то выбирал бы правильные значения слов и объединял их во фразы, придерживаясь непрерывного стиля изложения Корана»².

В комментариях автор часто использует квазинаучные комментарии в стиле Харуна Яхьи³.

Перевод Бетси Шидфар

В 2003 г., в московском издательстве «Умма» вышел перевод Корана на русский язык известного советского востоковеда, специалиста по средневековой арабской литературе — Бетси Яковлевны Шидфар (1928–1993)⁴. Работа над переводом велась в начале 90-х гг. — в последние годы жизни ученой, и он не был закончен⁵. Подобно переводу И. Ю. Крачковского, он вышел в незавершенном виде, и, по сути, является черновиком. Издание перевода было осуществлено сыном Б. Я. Шидфар — Рамином Каземовичем Шидфаром, который составил окончательный вариант текста на основе сохранившихся в архиве исследовательницы черновиков. В предисловии к первому изданию указано, что в текст не было внесено практически никаких правок, за исключением «явных неточностей, убрать которые сам переводчик просто не успел»⁶. В то же время в отличие от предшествующих двух переводов Корана, выполненных в рамках академической традиции (И. Ю. Крачковского и М.-Н. Османова), работа Б. Я. Шидфар, также опираясь на достижения востоковедения и научный метод, в то же время делает особый акцент на эстетическом аспекте текста Корана. Об этом переводчик говорит в своем послесловии:

«Цель настоящего перевода — как можно точнее передать не только фактическую сторону, но и художественные особенности Священной Книги. Переводчик старался отразить краткость и вместе с тем

¹ Коран. На русском языке изложил Кязимов Адыль Пашаевич. С. 8.

² Там же. С. 2–3.

³ Там же. 2002. С. 18.

⁴ Коран. Смысловый перевод профессора. Б. Я. Шидфар. М.: УММА, 2003. 687 с.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 6.

емкость ярких образов, благодаря которым Коран стал школой ораторского и эпистолярного искусства для многих поколений мусульманских народов, даже не говорящих по-арабски»¹.

Таким образом, Б. Я. Шидфар подготовила современный *литературный* перевод Корана на русский язык, и, соответственно, ее переводческая парадигма среди прочего была фундирована восприятием Корана как высочайшего образца классического арабского литературного языка, его основы и ориентира, для Б. Я. Шидфар «Коран — самое красноречивое из всего, что было сказано на арабском языке. Это образец, захватывающий эмоциональной яркостью картин»², «вершина ритмической рифмованной прозы»³.

В основе переводческого подхода Б. Я. Шидфар лежит не стремление учесть все возможные филологические тонкости и аспекты, а методология современного переводчика художественной литературы, отталкивающегося не от собственно научной ценности издания, а делающего своим приоритетом доступность высококачественного текста для широкого читателя. В связи с этим некоторые эллиптические конструкции коранического текста были по необходимости восполнены. Отметим также, что текст перевода был снабжен комментариями.

По этой причине перевод Б. Я. Шидфар отличается высокими литературными качествами. При этом переводчица отступала от следования синтаксису оригинала при составлении текста перевода, поскольку она рассматривала последний в качестве самостоятельного творения, которое должно отражать в т. ч. и красоту языка-реципиента, и в полной мере использовать присущие ему средства художественного выражения. При этом Б. Я. Шидфар избегала искажения смыслов Корана в угоду большей складности финального текста. Анализ комментариев позволяет заключить, что автор активно обращалась к классическим мусульманским богословским трудам — тафсиру *Ал-Джалалайн* ал-Махалли (ум. 1459) и ас-Суйути (ум. 1505)⁴, «Жизнеописанию Пророка Аллаха» Ибн Исхака (ум. 767) / Ибн Хишама (ум. 833), а также к сборнику хадисов *Ас-Сахих* ал-Бухари (ум. 870). Обращение к этим работам осуществлялось в тех случаях, когда требовалось внести ясность в особо сложные места коранического текста.

Характерной особенностью стиля перевода Б. Я. Шидфар является активное употребление архаичной, в т. ч. церковнославянской лексики, используемой при переводе Ветхого и Нового Завета, а также ряда других

¹ Коран. Смысловой перевод профессора. Б. Я. Шидфар. С. 684–685.

² Там же. С. 683.

³ Там же. С. 684.

⁴ Более подробно об этом тафсире см., например: *Зарипов И. А.* Комментарий *Ал-Джалалайн* к 77-й суре Корана «Посылаемые» // Вестн. Моск. ун-та. Сер.: 13. «Востоковедение». 2017. № 2. С. 85–96.

христианских источников. Это связано с тем, что переводчица хотела подчеркнуть сакральный характер коранического текста и ввести его в контекст других Священных текстов монотеистических религий.

Первое издание перевода 2003 г. в последующем был несколько раз допечатано. В 2012 г. в Издательском доме Марджани вышло новое, усовершенствованное издание под научной редакцией профессора Р. И. Беккина¹. Данное издание было призвано восполнить недостатки первоначальной версии перевода Б. Я. Шидфар, объясняющиеся тем, что работа над ним так и не была завершена автором. Так, издательским коллективом были ликвидированы «лакуны в виде пропущенных аятов в 12 (!) сурах, восстановлена нарушенная структура отдельных стихов Священной Книги. Проведена редакторская работа в отношении синтаксиса; вычленены и выделены курсивом некоторые не отмеченные в черновом варианте вкрапления в текст, которых нет в самом Коране и которые были сделаны переводчиком с целью разъяснения непонятных для читателя фрагментов текста. В нескольких местах были добавлены содержащиеся в кораническом тексте, но пропущенные в переводе слова, необходимые для понимания смысла излагаемого аята. Решен вопрос о принципах написания определенных слов, имеющих сакральное значение. В переводе была сохранена авторская транскрипция арабских имен и названий»².

Лакуны в тексте были восполнены на основе сохранившихся черновиков Б. Я. Шидфар. Как и перевод Корана другого выдающегося отечественного арабиста И. Ю. Крачковского, работа Б. Я. Шидфар стала огромным вкладом не только в отечественное корановедение, но и в российскую культуру в целом, поскольку впервые в Новейшей истории широкой общественности был представлен художественный перевод Корана на современный русский язык.

Комментированный перевод Абдуллы Юсуфа Али

В 2007 г. в Издательском доме «Медина» вышел русский перевод англоязычного тафсира Корана³ индо-британского богослова и филолога Абдуллы Юсуфа Али (1872–1953), который был впервые издан в Лондоне в 1934 году. Оригинальная работа получила широкое признание

¹ Коран / пер. с араб. и коммент. Б. Я. Шидфар; отв. ред. Р. К. Шидфар; науч. ред. Р. И. Беккин. М.: ИД Марджани, 2012. 608 с.

² Беккин Р. От редактора // Коран / пер. с араб. и коммент. Б. Я. Шидфар; отв. ред. Р. К. Шидфар; науч. ред. Р. И. Беккин. С. 605.

³ Священный Коран с комментариями на русском языке / Фонд имени имама Абу-Ханифы; Н. Новгород: Медина, 2007. 1742 с.

в англоязычном мусульманском и исламоведческом сообществе и характеризуется совмещением классических экзегетических методов с философскими, а также гуманистически-плюралистическими установками. Тафсир отражает новое, современное понимание Священного Писания, свободного от средневековой схоластики. Особое внимание автор уделяет психологическому аспекту интерпретации аятов.

Инициатором и организатором подготовки русского перевода этого тафсира выступило Духовное управление мусульман Нижегородской области и лично его председателя У. Ю. Идрисова (1954–2020). Перевод был осуществлен по изданию: *The Holy Quran. English translation of the meanings and Commentary. Al-Madinah Al-Munawwarah*, 1410 Н. Первым переводчиком стал В. Рубцов (ум. 1996). Однако в связи с его трагической гибелью работа была на время остановлена. Переведенные им отрывки тафсира к сурам «Фатиха» и «Бакара»¹, 30-й части Корана² были изданы отдельными книгами под редакцией Н. Хусаиновой. Она также перевела комментарий к сурам «Семейство Имрана» и «Женщины» и одно из приложений³. В 2001 году новым переводчиком В. Бикчентаевым были переведены 27-я, 28-я и 29-я часть Корана⁴. Затем он продолжил работу над переводом тафсира А. Ю. Али. В подготовке первого издания также приняли участие специалисты в области исламского богословия, русской, арабской и английской филологии.

В состав редколлегии первого издания вошли У. Ю. Идрисов, Д. В. Мухетдинов, Д. З. Хайретдинов, М. З. Хайретдинов. В работе был представлен их коллективный перевод с арабского суры «Корова», выполненный на основе перевода И. Ю. Крачковского. Перевод остальных сур был сделан на основе перевода Э. Р. Кулиева, адаптированный к тексту тафсира путем снятия ряда альтернативных и расширенных толкований; приведения некоторых спорных мест в переводе в соответствие с представлениями А. Ю. Али. Во многих случаях членами редколлегии (использовался перевод И. Ю. Крачковского, Б. Я. Шидфар, М.-Н. О. Османова, С. и И. В. М. Пороховой).

В 2015 г. под эгидой Духовного управления мусульман Российской Федерации (председатель — муфтий шейх Равиль Гайнутдин) вышло второе издание перевода тафсира А. Ю. Али⁵. Его главным отличием от

¹ Священный Коран: перевод смыслов с комментариями [А. Ю. Али] суры «Фатиха» и «Бакара» В. Рубцова. Нижний Новгород: Типография ННГУ, 1997. 219 с.

² Священный Коран: перевод смыслов с комментариями [А. Ю. Али] 30-й части Корана В. Рубцова. Н. Новгород: Типография ННГУ, 1998. 220 с.

³ Абдулла Юсуф Али. Священный Коран: Перевод смыслов и комментарии суры: «Семейство Имрана» и «Женщины» Н. Хусаиновой. Вологда, 1999. 110 с.

⁴ Абдулла Юсуф Али. Священный Коран: перевод смыслов и комментарии 27-й, 28-й и 29-й частей В. Бикчентаева. Н. Новгород: Изд-во Нижегородского института экономического развития, 2001. 232 с.

⁵ Священный Коран: перевод смыслов с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. 1888 с.

первого стал перевод с английского не только комментариев, но и самого текста Корана, который был сделан М. Якубовичем при использовании наработок предыдущих переводчиков. Главным редактором издания выступил первый заместитель председателя ДУМ РФ, доктор теологии профессор Дамир Мухетдинов, научными консультантами перевода — доктор философских наук профессор Тауфик Ибрагим и доктор филологических наук профессор Доминик Рубин.

Этот полный русский перевод тафсира Абдуллы Юсуфа Али получил широкое признание как в мусульманской общине, так и в научном сообществе. Интересно отметить, что именно это издание перевода Корана вместе со Священными Писаниями других религий лежало на столе у Президента РФ В. В. Путина в ходе его встречи с лидерами традиционных конфессий России 4 ноября 2020 г.

Перевод Сулеймана Магомедова

В 2008 году выходит перевод Корана, посвященный памяти Президента Чеченской Республики Ахмад-Хаджи Кадырова, выполненный С. С. Магомедовым (р. 1968)¹. По словам автора, при работе над этим смысловым переводом использовались переводы И. Крачковского, Г. Саблукова, Мухаммада Али, И. Пороховой, М.-Н. Османова, Э. Кулиева, а также А. ал-Манси и С. Афифи.

Перевод Абу Аделя

В 2008 г. был издан перевод Корана с арабского языка на русский салафитским богословом Абу Аделем (настоящее имя Ильнур Ахметов (р.1966))². Перевод выдержал несколько переизданий, причем не только в России, но также в Украине³ и Молдове. Последняя версия перевода была опубликована издательством Hikma, специализирующимся на салафитской литературе, в 2020 г.⁴ К сожалению, чаще всего эти издания не имеют необходимых выходных данных. В основе переводческой

¹ Коран / пер. с араб. С. С. Магомедова; редсовет: С. Гаджиева, Х. Ильясов, Х. Киреев. 1-е изд. Махачкала: Издательство «Лотос», 2008. 720 с. (В 2006 г. были опубликованы перевод отдельных сур: Коран: перевод смыслов и комментарии 1-й, 2-й, 3-й, 4-й, 5-й частей / пер. с араб. С. С. Магомедова; редсовет: С. Гаджиева, Х. Ильясов, Х. Киреев. Махачкала: Издательство «Лотос», 2006. 168 с.)

² Коран. Перевод смысла аятов и их краткое толкование / пер. И. Абу Аделя. Махачкала, 2008. 1046 с.

³ Коран. Перевод смысла аятов и их краткое толкование / пер. И. Абу Аделя. Киев: Ассоциация мусульман Украины, 2015. 760 с.

⁴ Коран. Перевод смысла аятов и их краткое толкование. 4-е изд. / пер. И. Абу Аделя. Махачкала: Издательство Хикма, 2020. 622 с.

стратегии лежит стремление создать простой перевод Корана на русский язык, который был бы доступен и понятен самой широкой читательской аудитории, в первую очередь — мусульманам. При составлении перевода автор опирался прежде всего на арабский комментарий к Корану *Ат-Тафсир ал-Муйассар* («Облегченное толкование»), разработанный Издательским центром им. короля Фахда (г. Медина, Саудовская Аравия), а также на некоторые работы других современных салафитских богословов, посвященные толкованию Корана, таких как аш-Шавкани (1759–1834), Ибн ал-‘Усаймина (1929–2001), Абу Бакра Джаза’ири (1921–2018) и др.¹ Опора на тафсиры отразилась в переводе в виде инкорпорирования в основной текст перевода различных интерполяций в двух видах скобок — в круглых представлены пояснения, составленные самим переводчиком на основе его собственной интерпретации коранического текста, а в квадратные скобки помещен перевод комментариев из *Ат-Тафсир ал-Муйассар*.

Данное издание получило достаточно широкое распространение среди мусульман постсоветского пространства, в первую очередь — России, Украины и Молдовы. При этом в России перевод Абу Аделя подвергался критике со стороны некоторых богословов и религиозных деятелей за использование *Ат-Тафсир ал-Муйассар* и салафитскую интерпретацию ряда аятов², тогда как в Украине он был признан в качестве референтного русскоязычного издания Корана Ассоциацией мусульман Украины.

Перевод Урала Шарипова и Раисы Шариповой

В 2009 г. под грифом Института востоковедения Российской академии наук вышел очередной перевод Корана³ с арабского языка, подготовленный востоковедом, доктором политических наук У. З. Шариповым (род. 1937) и востоковедом кандидатом исторических наук Р. М. Шариповой (1940).

В предисловии к данному переводу авторы ставили перед собой следующие цели: «...авторы перевода старались соблюдать принцип оптимальности сохранения его словесного содержания и фразопостроения с учетом особенностей русского и арабского языков, а также уровня современного языкознания»⁴.

¹ Коран. Перевод смысла аятов и их краткое толкование / пер. И. Абу Аделя. Киев: Ассоциация мусульман Украины, 2015. С. 2–3.

² [Электронный ресурс] // URL: <https://askimam.ru/article/svyashchennyi-Koran/khronologiya-russkikh-perevodov-korana/> (дата обращения: 25.01.2022).

³ Коран: перевод на русский язык / пер. У. З. Шарипова, Р. М. Шариповой. М.: Институт востоковедения РАН, 2009. 504 с. Книга была переиздана 2012 г. 556 с.

⁴ Коран: перевод на русский язык / пер. У. З. Шарипова, Р. М. Шариповой (2009). С. 14.

Данный перевод совмещает перевод и тафсир, выделенный курсивным шрифтом. В 2011 г. вышел первый том комментариев к Корану, а в 2018 г.¹ увидело свет продолжение корановедческой работы авторов. Перевод отдельных сур был снабжен комментариями таких учёных, как Ибн Касир, аш-Шавкани, Абдулла Юсуф Али и др.

Перевод Шамиля Аляутдинова

В 2009 г. в свет вышел первый том² перевода популярного мусульманского проповедника Шамиля Аляутдинова (р. 1974), издание данного перевода завершилось в 2011 г.³ 4-м томом. Будучи выпускником шариатского факультета университета Ал-Азхар, имам-хатибом Московской Мемориальной мечети и председателем Совета улемов Духовного управления мусульман РФ, он позиционирует свою работу как первый богословский перевод Корана на русский язык. Перевод содержит многочисленные комментарии в скобках, которые опираются как на классические богословские труды, так и на современные работы арабских и турецких ученых. Кроме того, после многих аятов Ш. Аляутдинов дает дополнительные обширные разъяснения, посвященные различным теологическим, правовым и этическим вопросам. Иногда они даже принимают форму фетвы, где автор перевода дает ответ на тот или иной возможный вопрос, связанный с комментируемыми аятами. Каноническим редактором ко всем переводам выступают первый имам-хатиб Московской Соборной мечети, муфтий Ильдар Аляутдинов, а также проректор по учебной работе Казанского исламского университета Рустам Нургалеев.

Перевод был издан в многочисленных форматах, например, четырехтомное издание с текстами на русском и арабском языках⁴; меньшая по объему версия, также с текстами на арабском языке⁵; и однотомная

¹ Комментарии к Корану. Т. I / сост. и пер. Шарипова Р. М., Сарибжанова А. В.; отв. ред. У. З. Шарипов. М.: Издатель Воробьев А. В., 2011. 500 с. Комментарии к Корану / отв. ред. У. З. Шарипов; пер. А. В. Сарибжановой; сост. А. В. Сарибжанова, Р. М. М., 2018, 769 с.; Комментарий к Корану. Т. I / сост. и пер. Р. М. Шариповой, А. В. Сарибжановой; Комментарии к Корану / отв. ред. У. З. Шарипов. М.: Издатель Воробьев А. В., 2011. 500 с. / пер. тафсиров и избранных текстов Р. М. Шариповой, А. В. Сарибжановой; ответ. ред. У. З. Шарипов. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2019. 348 с.

² Аляутдинов Ш. Р. Перевод смыслов Священного Корана в контексте современности начала XXI века и под углом зрения той части людей, которые говорят и думают на русском языке: в 4 т. / канонический ред. И. Аляутдинов. СПб.: Диля; М.: Muslim Media Press, 2009. Т. 1. 671 с.

³ Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана: в 4 т. Т. 2 СПб.: Издательство «Диля», 2010. 648 с.; Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана: в 4 т. Т. 3. СПб.: Издательство «Диля», 2011. 784 с.; Т. 4.

⁴ Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана. Т. 2.

⁵ Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана: в 4 т. СПб.: Издательство «Диля», 2011. (Т. I — 672 с.; Т. II — 648 с.; Т. III — 784 с. Т. IV — 1152 с.)

книга только на русском языке¹ и еще одно с арабским текстом². Также труд издавался и в 5 томах³.

В связи с этим перевод Ш. Аляутдинова в большой степени является авторским тафсиром, обращенным к широкой современной русскоязычной аудитории. Это проявляется и в том, что в книге можно найти не присущие переводам Корана и классическим комментариям вставки-цитаты советских поэтов, например, Самуила Маршака, из широко известных голливудских фильмов (например, «Царство Небесное» (2005 год)), и даже из произведений таких популярных деятелей эстрадного искусства, как Владимир Высоцкий.

В его богословско-правовых отступлениях излагаются главные догматы и обряды ислама. Например, в комментариях к аятам, где упоминается ритуальное омовение, подробно описывается его полный порядок. Богословские отступления включают и некоторые актуальные темы, такие как символические значения *Каабы* как места единства для мусульман (а не дома Божьего), или замечания относительно вознесения Иисуса и мусульманского взгляда на распятие. В рамках этических отступлений затрагивается множество тем, касающихся мусульманской морали и благого поведения.

Хотя перевод Ш. Аляутдинова в целом характеризуется простотой стиля, в ряде случаев автор употребляет слова древнегреческого и латинского происхождения, не всегда понятные носителям русского разговорного языка, в связи с чем он снабжает их пояснительными ссылками, что можно рассматривать как элементы популяризации науки и просвещения. Например, он объясняет значение таких слов, как «презумпция», «трансцендентный», «эзотерический». Особенностью переводческого подхода Ш. Аляутдинова является то, что он не видит необходимости в выборе только одного эквивалента для перевода имен и названий. Так, например, он использует как слово Аллах, так и слова Бог и Господь либо в качестве синонимов, либо одновременно (как уточнение — в скобах). Это же относится, к слову Иблис, которое употребляется наряду со словами Дьявол, Сатана, Шайтан — вместе они составляют ряд синонимов. Аналогичный подход был применен по отношению к именам библейских пророков и персонажей — Муса (Моисей), 'Иса (Иисус) и т. п.

¹ Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана. СПб.: Издательство «Диля», 2020. 1792 с.

² Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана в контексте современности начала XXI века: в 4 т. СПб.: Издательство «Диля», 2018. (Т. I. — 680 с.; Т. II — 648 с.; Т. III — 784 с.; Т. IV — 1152 с.)

Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана в контексте современности начала XXI века. В 4 т. — СПб.: Издательство «Диля», 2020. (Т. I. — 680 с.; Т. II — 648 с.; Т. III — 784 с.; Т. IV — 1152 с.)

³ Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана в контексте современности начала XXI века и под углом зрения той части людей, которые говорят и думают на русском языке: в 5 т. М.; СПб.: ДИЛЯ, 2012. (переиздано в 2017 и в 2020 гг.).

В библиографии к изданию указано только семь использованных источников. Однако в ходе изучения комментариев становится ясно, что охват привлекаемой литературы значительно шире и включает в себя практически все направления исламской мысли — от средневекового суфия Абд ал-Карима ал-Кушайри (986–1072) до современного египетского мыслителя XX в. Саййида Кутба (1906–1966) (без политических импликаций работ последнего). При этом материалы всех используемых источников прошли всестороннюю культурную адаптацию.

Выход перевода Ш. Аляутдинова стал важным событием в духовной жизни русскоязычных мусульман на всем постсоветском пространстве. В настоящее время возглавляемый Ш. Аляутдиновым Совет улемов ДУМ РФ готовит на основе его работы новый перевод, без обширных комментариев.

Русские переводы сокращенного (мухтасар) комментария к Корану Ибн Касира

В 2013–2014 гг. в разных издательствах выходят первые тома русского перевода сокращенной версии (*мухтасар*) комментариев к Корану средневекового богослова Ибн Касира (ум. 1373), выполненные Айратом Вахитовым (род. 1977)¹. Вскоре автор перевода был осужден, в последствии неоднократно задерживался в России и в ряде государств и в настоящее время значится в перечне физических лиц, причастных к террористической деятельности Росфинмониторинга, ряд его выступлений и некоторые издания тафсира были признаны экстремистскими и входят в Федеральный список экстремистских материалов². В предисловии к переводу сказано, что оригинальный тафсир Ибн Касира был взят только за основу, однако в силу его «громоздкости» и наличия множества «недостовверных хадисов и преданий», переводчик использовал его сокращенные версии (*мухтасары*) С. Мубаракфури (ум. 2006), М. ал-Адави (р. 1955) и др. современных богословов, причем исключительно салафитов. Таким

¹ Мухтасар (Сокращенный) «Тафсир аль-Куран аль-азым» Абу-ль-Фидаа Исмаил ибн Умара ибн Касира ад-Димшаки, Махачкала: Издательство «Китаб», 2013–2014. Т. 2. 608 с.; Мухтасар (Сокращенный) «Тафсир аль-Куран аль-азым» Абу-ль-Фидаа Исмаил ибн Умара ибн Касира ад-Димшаки, Махачкала: Издательство «Китаб», 2013–2014. Т. 2. 625 с. — решением Минюста данные издания были включены в список запрещенной литературы минюста РФ (с 01.01. 2017) Комментарии к Великому Корану. Мухтасар (Сокращенный) тафсир аль-Куран аль-азым. Ибн Касир ад-Димашки / пер. А. Вахитова. Т. 1. Издательство «Китаб». 600 с. Комментарии к Великому Корану. Мухтасар (Сокращенный) тафсир аль-Куран аль-азым. Ибн Касир ад-Димашки / пер. А. Вахитова. Т. 2. Издательство «ПИК «Идел-Пресс». 608 с. Комментарии к Великому Корану. Мухтасар (Сокращенный) тафсир аль-Куран аль-азым. Ибн Касир ад-Димашки / пер. А. Вахитова. 2 т. Издательство «ПИК «Идел-Пресс». 625 с.

² Список экстремистских материалов. Портал Нормативные правовые акты в Российской Федерации. Министерство юстиции Российской Федерации. [Электронный ресурс] // URL: <http://pravo.minjust.ru/extremist-materials> (дата обращения: 25.01.2022).

образом, этот русский комментарий представляет собой компиляцию современных салафитских интерпретаций тафсира Ибн Касира и весьма далек от заявленного в названии оригинального текста средневекового экзегета. Кроме того, перевод выполнен на весьма низком уровне, в изданиях изобилуют орфографические, синтаксические и стилистические ошибки. Что касается перевода айатов Корана, то, по словам автора, он использовал перевод Э. Кулиева, который в случае необходимости подвергал правке.

В 2015 г. в четырех томах выходит другой русский перевод тафсира Ибн Касира — выполненный А. А. Шипилиной¹. В последующее годы он много раз переиздавался, последнее на данный момент издание вышло в 2022 г.²

Шиитский перевод Назима Зейналова

В 2015 г. был издан первый русский перевод Корана, выполненный на основе классических шиитских тафсиров. Работа была выполнена российским шиитским богословом Назимом Зейналовым (р. 1979), получившим духовное образование и докторскую степень в центре шиитского богословия — Международном университете имени ал-Мустафы в г. Кум (Иран). Примечательно, что этот труд вышел в свет в научном издательстве «Петербургское востоковедение» при поддержке и содействии Министерства культуры и исламского просвещения Исламской Республики Иран³. По словам издателей, переводчик поставил перед собой задачу совместить дословный и смысловой переводы, стремясь при этом воспроизвести на русском языке Коран в том виде, в каком он предстал перед первыми слушателями, а также передать средствами русского языка эстетические и эмоциональные аспекты коранической речи⁴. Перевод был одобрен иранским Центром перевода Священного Корана; кроме того, издание стало одним из лауреатов 23-й ежегодной Тегеранской международной книжной ярмарки, его автор получил национальную премию Исламской Республики Иран «Книга года».

По словам переводчика, ключевой мотивацией к созданию перевода выступило стремление противодействовать экстремизму: «Сегодня тысячи молодых людей подвергаются вербовке со стороны различных

¹ Толкование Корана. Ибн Касир: в 4 т. / пер. А. А. Шипилиной. М.: Аль-Китаб, 2015.

² Толкование Корана. Ибн Касир: в 4 т. / пер. А. А. Шипилиной. М.: Аль-Китаб, 2022. Т. I — 768 с.; Т. II — 656 с.; Т. III — 672 с.; Т. IV — 640 с.

³ Священный Коран. Перевод и комментарии / пер. с араб. и коммент. Н. А. Зейналова. СПб.: Петербургское Востоковедение. 2015. 640 с.

⁴ Там же. См. аннотацию к изданию.

террористических группировок. И очень прискорбно, что для этого используется Священная Книга всех мусульман — Коран. Уверен, что исламская умма России остро нуждается в переводе Корана, который бы исключал возможность экстремистского толкования. Этот принцип лег в основу моей работы»¹.

В переводе отражены важнейшие положения учения шиитов-двунадесятников, такие как идея имамата и преемственности (*валайа*). Данные положения нашли место как в переводческих решениях внутри самого текста, так и в многочисленных комментариях. Среди основных источников, использованных переводчиком, следует назвать *Ал-Мизан фи тафсир ал-Кур'ан ат-Табатаба'и* (1903–1981), *Маджма' ал-байан ат-Табариси* (1073–1154) и *Тафсир ал-Кумми* (ум. 941). Кроме того, переводчик пользовался и некоторыми суннитскими источниками — в тех случаях, когда отраженные в них трактовки коранического текста не расходятся с таковыми в шиитских комментариях.

Несмотря на обширную базу привлекаемых источников и одобрение со стороны духовенства Исламской Республики Иран, перевод вызвал ряд нареканий за тенденциозность толкования оригинального текста, которое в ряде случаев не выдерживает никакой филологической критики. Так, по словам одного из рецензентов издания — известного отечественного исламоведа И. Л. Алексеева, — перевод содержит ряд грубейших ошибок и неточностей:

«Подобного рода смысловые, грамматические, лексические и стилистические ошибки, неточности, небрежности и недоработки присутствуют в рассматриваемом переводе на каждом шагу, и одно простое перечисление и классификация их потребовало бы, по существу, создания нового перевода. Однако едва ли не самую большую проблему представляет то, что эти «ошибки» органично вплетены в специфический подход переводчика и во многом из него и вытекают. Такой подход, вероятно, можно счесть оригинальным, но его никак нельзя признать научным. ...мне представляется, что этот перевод вызовет острую полемику, и в религиозной среде, прежде всего — со стороны мусульман-суннитов, что вряд ли будет способствовать улучшению суннитско-шиитского взаимопонимания. Однако даже если позиционировать эту работу как внутриконфессиональный труд, направленный на разъяснение именно шиитского прочтения Корана и апологию такого прочтения и такого понимания, он должен быть как минимум существенно доработан или переработан»².

¹ Цит. по: Чебеков В. Первый шиитский перевод Корана в России // *Religare*, 11 марта 2016 года. [Электронный ресурс] // URL: http://www.religare.ru/2_108612.html (дата обращения: 25.01.2022).

² Научная рецензия на первый шиитский перевод Корана // *Исламовед.ру*, Научный интернет-проект фонда Марджани. [Электронный ресурс] // URL: <http://islamoved.ru/2016/nauchnaya-retsenziya-na-pervyj-shiitskij-perevod-korana/> (дата обращения: 25.01.2022).

В 2021 году вышло новое издание перевода, который был снабжен комментариями и описанием обстоятельств ниспослания отдельных айатов¹.

Шиитский перевод издательства «Садра»

В 2015 г. году в издательстве «Садра» увидел свет перевод Корана, выполненный на основе сокращенной версии современного шиитского комментария Корана на фарси аятоллы Сейеда Камала Факиха Имани — основателя и руководителя Исламского центра научных исследований (Иран). Сокращенный русский перевод тафсира несколько раз издавался в Иране и в России, где четвертые тома этих изданий 2005 г. и 2016 г. были признаны экстремистскими². Подготовку издания отдельного перевода осуществляла группа редакторов издательства, в составе который был и Назим Зейналов. В 2019 г. вышло второе издание этого перевода³.

В целом работа представляет собой буквальный перевод большинства айатов, однако в ряде случаев, и особенно в комментариях, в квадратных скобках переводчики представляют шиитскую интерпретацию. Например, в комментариях к айату 4: 24 указывается на возможность и допустимость временного брака: «...А за то удовольствие, которое получаете вы от них [заключив с ними временный брак], вознаграждайте их согласно установлению...» (4: 24)⁴. Таким же образом даны комментарии в аяте об омовении: «...омойте лица ваши и руки до локтей, обтирайте [мокрой рукой] голову и ноги до щиколоток...» (5: 6)⁵.

«Калам шариф. Перевод смыслов»

В 2019 г. издан перевод Корана с арабского языка под названием «Калам Шариф. Перевод смыслов», выполненный специалистами Духовного управления мусульман Республики Татарстан⁶. Полный спи-

¹ Священный Коран / пер. с араб. яз. Н. А. Зейналова. М.: Институт коранических исследований, 2021. 960 с.

² Список экстремистских материалов Портал Нормативные правовые акты в Российской Федерации

Министерство юстиции Российской Федерации. [Электронный ресурс] // URL: <http://pravo.minjust.ru/extremist-materials> (дата обращения: 25.01.2022).

³ Коран. Прочтение смыслов. М.: Издательство АСТ, 2019. 616 с.

⁴ Коран. Прочтение смыслов. М.: Издательство АСТ, 2016. С. 89.

⁵ Там же. С. 115.

⁶ Калам Шариф. Перевод смыслов. Казань: «Издательский дом «Хузур» — «Спокойствие», 2019. 652 с. Переиздан: Калам Шариф. Перевод смыслов. Казань: Издательский дом «Хузур» — «Спокойствие», 2020. 652 с

сок переводчиков издания не приводится и не оглашается — в анонсах перевод представлен как «итог семилетней коллективной работы хафизов, специалистов по кираатам, фикху, акиде, филологов со знанием русского и арабского языков»¹. Тем не менее некоторых переводчиков можно идентифицировать исходя из их собственных публичных заявлений. Среди них — нынешний муфтий Татарстана Камиль Самигуллин, а также проповедник Ахмад Абу Яхья, ведущий активную деятельность в социальных сетях. Авторы и издатели перевода позиционируют его как единственный «ортодоксальный суннитский перевод Священного Писания, соответствующий матуридитско-ашаритской богословской школе»².

Текст перевода сопровождается комментариями (тафсиром) в квадратных скобках, оригинальным арабским текстом и краткими пояснениями, основанными на работах турецкого суфийского шейха Махмуда Уфи (он же Махмут Устаосманоглу/Махмут Эфенди, род. в 1929 г.) и сирийского богослова Мухаммада Ёли ас-Сабуни (1930–2021), а также на классических суннитских тафсирах — *Ал-Джалалайн* ат-Табари, ал-Матуриди (853–944), Ибн Касира, ал-Куртуби (1214–1273) и др.

Авторы пытались избежать дословного перевода антропоморфных описаний качеств Аллаха и выражений, которые могли бы ограничить могущество Аллаха. В некоторых таких случаях оригинальный арабский термин давался в транслитерации без перевода, дополняясь разъяснительным примечанием. Например, «...Его Курси объемлет небеса и землю...» (2: 255)³ В других же подобных местах давался не буквальный перевод, а его значение соответствующее ашарито-матуридитской догматике. Например, аят 3: 26: *би йадика ал-хайр* — букв. «в твоих руках благо» в переводе «Калам шариф» таков: «...В твоей власти — все благо»⁴.

«Перевод образов» под редакцией Айрата Бахтиярова

В 2013 г. в Казани вышло 1-е издание труда «Коран. Перевод образов с арабского языка с подстрочником и транслитерацией» под редакцией А. Р. Бахтиярова⁵, содержащее перевод первых 19 сур. Работа над этим изданием велась пять лет. А в общей сложности на полное издание

¹ Издание «Калам Шариф. Перевод смыслов» на русском языке от ДУМ РТ поступило в продажу. 29 ноября 2019 года. [Электронный ресурс] // URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_23259.html (дата обращения: 25.01.2022).

² [Электронный ресурс] // URL: https://dumrt.ru/ru/news/news_25359.html (дата обращения: 25.01.2022).

³ Калам Шариф. Перевод смыслов (2020). С. 72.

⁴ Там же. С. 82.

⁵ Коран. Перевод образов с арабского языка с транслитерацией, подстрочником и комментариями / под ред. А. Р. Бахтиярова: в 2 т. Т. 1. М.: Вече, 2013. 1060 с.

и доработку предыдущего ушло 12 лет, и в 2021 г. оно вышло в свет¹. Над переводом работали казанский исламовед А. Г. Хайрутдинов, а также переводчики с арабского Улугбек Артыков и Гульфия Хуснеева.

Работа существенно отличается от всей предыдущей переводческой традиции. В тексте часто приводятся уточняющие определения, дается ряд синонимичных слов и понятий. Например, последние айаты суры «Ал-Фатиха»:

*«...Лишь Тебе поклоняемся-служим, лишь Тебя просим о помощи.
Направь, веди нас (той самой) выпрямляющей путеводной нитью, —
путеводной нитью тех, которых Ты нежно благодетельствовал: не
рассерженности над ними и не заблуждающиеся она» (1: 5–7)².*

Также перевод использует оригинальное написание ряда слов, причем не только арабских, но и русских. Например, при написании слов Аллах и Бог используется латинская h — «Аллаh» и «Boh».

Перевод «Тафсира Хилал» Мухаммад Садыка Мухаммада Юсуфа

В 2021 году опубликован русский перевод с узбекского «Тафсира Хилал»³ известного богослова Мухаммад Садыка Мухаммада Юсуфа (1952–2015). Во вступительном слове к русскому изданию говорится, что работа по переводу была начата еще в 90-х годах прошлого века и полностью была завершена в 2021 г. В 2022 г. перевод *Тафсира Хилал* был переиздан издательством «Диля» в 10 томах⁴.

Как утверждает автор перевода, этот тафсир является продолжением богословской экзегетической традиции теологов Мавераннахра. Книгу открывает достаточно объемная вступительная часть (около 130 стр.), в которой кратко раскрывается история ниспослания Корана, его чудотворность, экзегетическая традиция в Центральной Азии и ряд других тем.

¹ Коран. Перевод образов с арабского языка и комментарии. 1-е изд. Сокращенный вариант перевода образов с арабского языка с транслитерацией, подстрочником и комментариями / под ред. А. Р. Бахитярова. Казань, 2021. 748 с.

² Там же. С. 5.

³ *Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. Тафсир Хилал* / ответ. ред. Алишер Алиев. Ташкент: «Hilol-nashr», 2018–2021. Т. 1–544 с.; Т. 2–448 с. Т. 10 Т. 3–560 с.; Т. 4–536 с.; Т. 5–456 с.; Т. 6–544 с.; Т. 7–488 с.; Т. 8–488 с.; Т. 9–560 с.; Т. 10–576 с.

⁴ *Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. Тафсир Хилал. Священный Куръан / Коран. Смысловый перевод и подробное толкование: в 10 т. СПб.: Издательство «Диля», 2022.*

Заключение

Таким образом, начало XXI в. в истории русских переводов Корана стало самым количественно плодотворным. В отличие от предшествующих периодов, авторами подавляющего большинства работ стали представители народов, традиционно исповедующих ислам. При этом стоит отметить, что некоторые из них, не имея ни востоковедческого, ни богословского образования, представили достаточно вольные, часто ничем не обоснованные собственные интерпретации Священного Писания ислама, которые не были приняты ни религиозным, ни академическим сообществом. В то же время этот период характеризуется появлением значительного количества богословских переводов, подготовленных русскоязычными религиозными деятелями различных мусульманских конфессий и деноминаций — ортодоксами, салафитами, модернистами, шиитами и др. Это, несомненно, свидетельствует о возрождении в нашей стране мусульманского богословского дискурса. Однако тот факт, что многие из этих переводов выполнены на достаточно низком уровне, говорит о все еще не состоявшейся традиции переводов Нового времени. Нельзя не отметить и то, что в этот период не появилось новых академических переводов (как было отмечено выше, перевод Шидфар был создан в начале 1990-х). Однако, на наш взгляд, именно объединение усилий востоковедческого и богословского сообществ смогло бы дать качественно новый и современный перевод Священного Писания ислама на русский язык.

Завершая свой очерк истории традиций переводов и изданий Корана на русский язык с XVI века по сегодняшний день, тем самым посвятив весь год этой проблематике, хочу еще раз повторить, что «...переводы Корана на русский язык должны стать предметом внимательного научного исследования»¹, а также «...научная и теологическая рефлексия над переводами Корана на русский язык должна занять подобающее место в научной и духовной жизни страны»².

Литература

Федеральный закон от 29.07.2002 № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности». Собрание законодательства РФ. 2002. № 30. Ст. 3031.

¹ Мухетдинов Д. В. Очерк истории традиции переводов Корана на русский язык в XIX — середине XX в.: вехи и перспективы // Ислам в современном мире. 2021. № 4.

² Там же.

Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана в контексте современности начала XXI века и под углом зрения той части людей, которые говорят и думают на русском языке: в 4 т. / канонический ред. И. Аляутдинов. Т. 1. СПб.: «Издательство «Диля»; М.: Muslim Media Press, 2009. 671 с.

Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана в контексте современности начала XXI века: в 4 т. СПб.: «Издательство «Диля», 2018. (Т. I — 680 с.; Т. II — 648 с.; Т. III — 784 с.; Т. IV — 1152 с.)

Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана в контексте современности начала XXI века: в 4 т. СПб.: «Издательство «Диля», 2020. (Т. I — 680 с.; Т. II — 648 с.; Т. III — 784 с.; Т. IV — 1152 с.)

Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана в контексте современности начала XXI века и под углом зрения той части людей, которые говорят и думают на русском языке: в 5 т. СПб.; М.: «Издательство «Диля», 2011–2013.

Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана: в 4 т. СПб.: «Издательство «Диля», 2011. (Т. I — 672 с.; Т. II — 648 с.; Т. III — 784 с.; Т. IV — 1152 с.)

Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Священного Корана. СПб.: «Издательство «Диля», 2020. 1792 с.

Ас-Саади, Абд ар-Рахман ибн Насир. Облегчение от Великодушного и Милостивого: толкование Священного Корана: в 3 т. / смысловой пер. Корана на рус. яз. с комментариями Абд ар-Рахмана ас-Саади / пер. Э. Р. Кулиева. М.: Умма, 2008.

Ас-Суйути Дж. Совершенство в коранических науках. Вып. 2: Учение о ниспослании Корана / под общ. ред. Д. В. Фролова. М.: ИД «Муравей», 2001. 272 с.

Гусейнов Ч. Г. По следам коранических аятов, или Глас вопиющего в пустыне // Литературный Азербайджан. 2015. № 2. С. 3–17.

Зарипов И. А. Комментарий «Ал-Джалалайн» к 77-й суре Корана «Посылаемые» // Вестник Московского университета. Серия 13. «Востоковедение». 2017. № 2. С. 85–96.

Ибн Гасан. Коранические суры, расставленные по мере ниспослания Пророку. М.: Три квадрата, 2002. 494 с.

Ибн Касир. Толкование Корана: в 4 т. / пер. А. А. Шипилиной. Т. I. М.: Аль-Китаб, 2022. 768 с.

Ибн Касир. Толкование Корана: в 4 т. / пер. А. А. Шипилиной. Т. II. М.: Аль-Китаб, 2022. 656 с.

Ибн Касир. Толкование Корана: в 4 т. / пер. А. А. Шипилиной. Т. III. М.: Аль-Китаб, 2022. 672 с.

Ибн Касир. Толкование Корана: в 4 т. / пер. А. А. Шипилиной. Т. IV. М.: Аль-Китаб, 2022. 640 с.

Ибн Касир. Толкование Корана: в 4 т. / пер. А. А. Шипилиной. М.: Аль-Китаб, 2015.

Калам Шариф. Перевод смыслов. Казань: Издательский дом «Хузур» — «Спокойствие», 2019. 652 с.

Комментарии к Корану / сост. и пер. Р. М. Шариповой, А. В. Сарибжановой; отв. ред. У. З. Шарипов. Т. 1. М.: Издатель А. В. Воробьев, 2011. 500 с.

Комментарий к Корану / Российская академия наук, Институт востоковедения; составление и перевод тафсиров и избранных текстов Р. М. Шариповой, А. В. Сарибжановой; отв. ред. У. З. Шарипов. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2019. 348 с.

Коран: на русском языке изложил А. П. Кязимов. Баку, 2002. 43 с.

Коран / пер. У. З. Шарипова, Р. М. Шариповой. М.: Институт востоковедения РАН, 2009. 504 с.

Коран / пер. У. З. Шарипова, Р. М. Шариповой. М.: Институт востоковедения РАН, 2009. 556 с.

Коран: перевод образов с араб. яз. и комментарии / под ред. А. Р. Бахтиярова. 1-е изд. Сокращенный вариант перевода образов с араб. яз. с транслитерацией, подстрочником и комментариями; под ред. А. Р. Бахтиярова. Казань, 2021. 748 с.

Коран: перевод образов с араб. языка с транслитерацией, подстрочником и комментариями / под ред. А. Р. Бахтиярова: в 2 т. Т. 1. М.: Вече, 2013. 1060 с.

Коран / пер. с араб. А. Г. Гафурова. М.: Славянский диалог, 2000. 511 с.

Коран / пер. с араб. и коммент. Б. Я. Шидфар; ответ. ред. Р. К. Шидфар; науч. ред. Р. И. Беккин. М.: Издательский дом Марджани, 2012. 608 с.

Коран / пер. с араб. С. С. Магомедова. Махачкала: Издательство «Лотос», 2008. 720 с.

Коран / пер. смыслов и новый пер. Э. Р. Кулиева. М.: Эксмо, 2020. 848 с.

Коран / пер. смыслов Э. Р. Кулиева. 2-е изд., испр. и доп. М.: Эжаев; АСТ, 2003. 687 с.

Коран / перевод смысла аятов и их краткое толкование Абу Аделя. Киев: Ассоциация мусульман Украины, 2015. 760 с.

Коран: перевод смысла аятов и их краткое толкование / пер. Абу Аделя. 4-е изд. Махачкала: Издательство Хикма, 2020. 622 с.

Коран: перевод смыслов аятов и их краткое толкование Абу Аделя. Казань: 2008. 1046 с.

Коран: перевод смыслов и комментарии 1-й, 2-й, 3-й, 4-й, 5-й частей / пер. с араб. С. С. Магомедова: ред. совет: С. Гаджиева, Х. Ильясов, Х. Киреев. Махачкала: Издательство «Лотос», 2006. 168 с.

Коран: смысловой пер. и пер. с араб. Э. Р. Кулиева. М.: Умма, 2022. 1312 с.

Коран: смысловой пер. профессора Б. Я. Шидфар М.: УММА, 2003. 687 с.

Коран: прочтение смыслов / под ред. Ю. В. Данник. М.: Издательство АСТ, 2016. 624 с.

Коран: прочтение смыслов / под ред. Н. Тихомировой. М.: Издательство АСТ, 2019. 616 с.

Корановедение: пособие для преподавателей / Эльмир Кулиев, Марат Муртазин; под общ. ред. М. Ф. Муртазина. М.: Изд-во Московского исламского ун-та, 2011. 522 с.

Мухетдинов Д. В. Аналитический обзор русских переводов Корана конца XX в. // Ислам в современном мире. 2022. Т. 18. № 1. С. 47–66.

Мухетдинов Д. В. Очерк истории традиции переводов Корана на русский язык в XIX — середине XX в.: вехи и перспективы // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 4. С. 41–62.

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. Т. 17. № 3. С. 45–82.

Священный Коран / коммент. Абдуллы Юсуфа Али / пер. смыслов и комментарии суры: «Семейство Имрана» и «Женщины» Н. Хусаиновой. Вологда, 1999. 110 с.

Священный Коран / коммент. Абдуллы Юсуфа Али / пер. смыслов и комментарии 27-й, 28-й и 29-й частей В. Бикчентаева. Н. Новгород: Изд-во Нижегородского института экономического развития, 2001. 232 с.

Священный Коран / пер. с араб. Н. А. Зейналова. М.: Институт коранических исследований, 2021. 960 с.

Священный Коран / пер. смыслов с комментариями Абдуллы Юсуфа Али суры «Фатиха» и «Бакара» В. Рубцова. Н. Новгород: Типография ННГУ, 1997. 219 с.

Священный Коран / пер. смыслов с комментариями Абдуллы Юсуфа Али 30-й части Корана В. Рубцова. Н. Новгород: Типография ННГУ, 1998. 220 с.

Священный Коран с комментариями на русском языке / Фонд имени имама Абу-Ханифы. Н. Новгород: Медина, 2007. 1742 с.

Священный Коран: перевод и комментарии / пер. с араб. и коммент. Н. А. Зейналова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. 640 с.

Священный Коран: перевод смыслов с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. 1888 с.

Священный Коран: смысловой перевод на русский язык / пер. с араб. Э. Р. Кулиева. Медина: Комплекс имени короля Фахда по изданию Священного Корана, 1423/2002. 1071 с.

Священный Коран: смысловой пер. 22-й, 23-й и 24-й ч. с коммент. Абдурахмана Саади / пер. с араб. Э. Р. Кулиева. 1-е изд. М.: БАДР, 2000. 364 с.

Священный Коран: смысловой пер. 28-й, 29-й и 30-й ч. с коммент. Абдурахмана Саади / пер. с араб. Э. Р. Кулиева. М.: БАДР, 1999. 350 с.

Тафсир Хилал. Священный Куръан / Коран: смысловой пер. и подробное толкование Шейха Мухаммада Садыка Мухаммада Юсуфа: в 10 т. СПб.: «Издательство «Диля», 2022.

Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. Тафсир Хилал / ответ. ред. Алишер Алиев. Т. 1. Ташкент, 2018. 544 с.

Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. Тафсир Хилал / ответ. ред. Алишер Алиев. Т. 2. Ташкент: Хилол-нашр, 2018. 448 с.

Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. Тафсир Хилал / ответ. ред. Алишер Алиев. Т. 3. Ташкент: Хилол-нашр, 2018. 560 с.

Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. Тафсир Хилал / ответ. ред. Алишер Алиев. Т. 4. Ташкент: Хилол-нашр, 2018. 536 с.

Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. Тафсир Хилал / ответ. ред. Алишер Алиев. Т. 5. Ташкент: Хилол-нашр, 2018. 456 с.

Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. Тафсир Хилал / ответ. ред. Алишер Алиев. Т. 6. Ташкент: Хилол-нашр, 2019. 544 с.

Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. Тафсир Хилал / ответ. ред. Алишер Алиев. Т. 7. Ташкент: Хилол-нашр, 2019. 488 с.

Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. Тафсир Хилал / ответ. ред. Алишер Алиев. Т. 8. Ташкент: Хилол-нашр, 2019. 488 с.

Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. Тафсир Хилал / ответ. ред. Алишер Алиев. Т. 9. Ташкент: Хилол-нашр, 2021. 560 с.

Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. Тафсир Хилал / ответ. ред. Алишер Алиев. Т. 10. Ташкент: Хилол-нашр, 2021. 576 с.

References

Al-Suyuti, J. (2001). *Sovershenstvo v koranicheskikh naukah. Vyp. 2: Uchenie o svode Korana* [Gateway to the Qur'anic Sciences. Iss. 2]. Moscow: Muravey. 272 p.

Alyautdinov, Sh. (2009). *Perevod smyslov Svyashchennogo Korana v kontekste sovremennosti nachala XXI veka i pod uglom zreniya toj chasti lyudej, kotorye govoryat i dumayut na russkom yazyke: v 4 t.* [Translation of the meanings of the Holy Quran in the context of modernity at the beginning of the 21st century and from the point of view of that part of the people who speak and think in Russian: in 4 vols.]. Vol. 1. Saint-Petersburg: Dilya Std. Moscow: Muslim Media Press. 671 p.

Alyautdinov, Sh. (2011). *Perevod smyslov Svyashchennogo Korana. V 4 t.* [Translation of the meanings of the Holy Quran. In 4 vols.]. Saint-Petersburg: Dilya. Vol. 1–4.

Alyautdinov, Sh. (2011–2013). *Perevod smyslov Svyashchennogo Korana v kontekste sovremennosti nachala XXI veka i pod uglom zreniya toj chasti lyudej, kotorye govoryat i dumayut na russkom yazyke: v 5 t.* [Translation of the meanings of the Holy Quran in the context of modernity at the beginning of the 21st

century and from the point of view of that part of the people who speak and think in Russian: in 5 vols.]. Vol. 1. Saint-Petersburg: Dilya. Vol. 1–5.

Alyautdinov Sh. (2018). *Perevod smyslov Svyashchennogo Korana v kontekste sovremennosti nachala XXI veka*. V 4 t. [Translation of the meanings of the Holy Qur'an in the context of modernity at the beginning of the 21st century. In 4 vols.]. Saint-Petersburg: Dilya. Vol. 1–4.

Alyautdinov, Sh. (2020). *Perevod smyslov Svyashchennogo Korana v kontekste sovremennosti nachala XXI veka*. V 4 t. [Translation of the meanings of the Holy Qur'an in the context of modernity at the beginning of the 21st century. In 4 vols.]. Saint-Petersburg: Dilya. Vol. 1–4.

Alyautdinov, Sh. (2020). *Perevod smyslov Svyashchennogo Korana*. [Translation of the meanings of the Holy Qur'an]. Saint-Petersburg: Dilya. 1792 p.

Al-Sa'adi, Abd al-Rahman Ibn Nasir (2008). *Oblegchenie ot Velikodushnogo i Milostivogo: tolkovanie Svyashchennogo Korana* [Relief from the Magnanimous and Merciful: Interpretation of the Holy Qur'an]. Translation by E. Quliyev. Moscow: Ummah, 2008. Vol. 1–3.

Huseynov, Ch. (2015). *Po sledam koranicheskikh ajatov, ili Glas vopiyushchego v pustyne* [In the Footsteps of the Qur'anic Verses, or the Voice of One Crying in the Wilderness]. Literaturnyj Azerbajdzhan. 2015. Vol. 2. Pp. 3–17.

Ibn Hasan (2002). *Koranicheskie sury, rasstavlennye po mere nisposlaniya Proroku* [Qur'anic suras arranged as they were sent down to the Prophet]. Translation by Ch. Huseynov (2002). Moscow: Tri kvadrata. 494 p.

Ibn Kathir (2015). *Tolkovanie Korana*. V 4-h tt. [Interpretation of the Quran. In 4 vols.]. Interpretation of the Quran. In 4 vols. Translation by A. Shipilina (2015). Vol. 1–4.

Ibn Kathir (2022). *Tolkovanie Korana*. V 4-h tt. [Interpretation of the Qur'an. In 4 vols.]. Translation by A. Shipilina (2022). Vol. 1. Moscow: Al-Kitab. 768 p.

Ibn Kathir (2022). *Tolkovanie Korana*. V 4-h tt. [Interpretation of the Qur'an. In 4 vols.]. Translation by A. Shipilina (2022). Vol. 2. Moscow: Al-Kitab. 656 p.

Ibn Kathir (2022). *Tolkovanie Korana*. V 4-h tt. [Interpretation of the Qur'an. In 4 vols.]. Translation by A. Shipilina (2022). Vol. 3. Moscow: Al-Kitab. 672 p.

Ibn Kathir (2022). *Tolkovanie Korana*. V 4-h tt. [Interpretation of the Qur'an. In 4 vols.]. Translation by A. Shipilina (2022). Vol. 4. Moscow: Al-Kitab. 640 p.

Kalam Sharif. Perevod smyslov [Kalam Sharif. Translation of meanings] (2019). Kazan: "Khuzur–Spokojstvie". 652 p.

Quliyev E., Murtazin M. (2011). *Koranovedenie (Posobie dlya prepodavateley)* [Qur'anic studies (Guide for teachers)]. Moscow: Izdatel'stvo islamskogo universiteta. 522 p.

Mukhetdinov, D. V. (2021). *Ocherk istorii tradicii perevodov Korana na slavyanskije yazyki v intellektual'nom prostranstve Vostochnoj Evropy XVI–XVIII vv.: Rech Pospolitaya, carstvo Russkoe, Rossijskaya imperiya* [The Slavic Qur'an Translation of the 16th–18th Centuries: Poland and Russia]. *Islam v sovremennom mire*. 2021. Vol. 17. Iss. 3. Pp. 45–82.

Mukhetdinov, D. V. (2021). Ocherk istorii tradicii perevodov Korana na russkij yazyk v XIX — seredine XX v.: vekhi i perspektivy [The History of Russian Qur'an Translations (19th Century — Middle 20th Century)]. *Islam v sovremennom mire*. 2021. Vol. 17. Iss. 4. Pp. 41–62.

Mukhetdinov, D.V. (2022) Analiticheskij obzor russkih perevodov Korana konca XX v. [The Russian Qur'an Translations (the End of the 20th Century)]. *Islam v sovremennom mire*. 2022. Vol. 18. Iss. 1. Pp. 47–66.

Rukovodstvo dlya chelovechestva. Al-Qur'an al-Karim [The Qur'an as a Guide for Mankind] (2010). Istanbul: Milsan.

Shaikh Muhammad Sadyq Muhammad Yusuf (2018). *Tafsir Hilal*. Edited by A. Aliev. Vol. 1. Tashkent: Hilol-nashr. 544 p.

Shaikh Muhammad Sadyq Muhammad Yusuf (2018). *Tafsir Hilal*. Edited by A. Aliev. Vol. 2. Tashkent: Hilol-nashr. 488 p.

Shejh Muhammad Sadyk Muhammad Yusuf (2018). *Tafsir Hilal*. Edited by A. Aliev. Vol. 3. Tashkent: Hilol-nashr. 560 p.

Shaikh Muhammad Sadyq Muhammad Yusuf (2018). *Tafsir Hilal*. Edited by A. Aliev. Vol. 4. Tashkent: Hilol-nashr. 536 p.

Shaikh Muhammad Sadyq Muhammad Yusuf (2018). *Tafsir Hilal*. Edited by A. Aliev. Vol. 5. Tashkent: Hilol-nashr. 456 p.

Shaikh Muhammad Sadyq Muhammad Yusuf (2019). *Tafsir Hilal*. Edited by A. Aliev. Vol. 6. Tashkent: Hilol-nashr. 544 p.

Shaikh Muhammad Sadyq Muhammad Yusuf (2019). *Tafsir Hilal*. Edited by A. Aliev. Vol. 7. Tashkent: Hilol-nashr. 488 p.

Shaikh Muhammad Sadyq Muhammad Yusuf (2019). *Tafsir Hilal*. Edited by A. Aliev. Vol. 8. Tashkent: Hilol-nashr. 488 p.

Shaikh Muhammad Sadyq Muhammad Yusuf (2021). *Tafsir Hilal*. Edited by A. Aliev. Vol. 9. Tashkent: Hilol-nashr. 560 p.

Shaikh Muhammad Sadyq Muhammad Yusuf (2021). *Tafsir Hilal*. Edited by A. Aliev. Vol. 10. Tashkent: Hilol-nashr. 576 p.

Tafsir Hilal. The Holy Qur'an. Translation and commentary by Shaikh Muhammad Sadyq Muhammad Yusuf (2022). Saint-Petersburg: Dilya. Vol. 1–10.

The Holy Qur'an with commentary by Abdurrahman Saadi. Translation by E. Quliyev (1999). Moscow: BADR. 350 p.

The Holy Qur'an with commentary by Abdurrahman Saadi. Translation by E. Quliyev (2000). Moscow: BADR. 364 p.

The Holy Qur'an. Commentary by Abdulla Yusuf Ali. Translation by N. Khusainova (1999). Vologda. 110 p.

The Holy Qur'an. Commentary by Abdulla Yusuf Ali. Translation by V. Bikchentayev (2001). Nizhny Novgorod: NNIER. 232 p.

The Holy Qur'an. Commentary by Abdulla Yusuf Ali. Commentary by D. Mukhetdinov (2015). Moscow: Medina. 1888 p.

The Holy Qur'an. Translation and commentary by N. Zejnalov (2015). Saint-Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. 640 p.

The Holy Qur'an. Translation and commentary by V. Rubtsov (1997). Nizhny Novgorod: NNGU. 219 p.

The Holy Qur'an. Translation and commentary by V. Rubtsov (1998). Nizhny Novgorod: NNGU. 220 p.

The Holy Qur'an. Translation by E. Quliyev (2002). Medina: Complex named after King Fahd on the publication of the Holy Quran. 1071 p.

The Holy Qur'an. Translation by N. Zejnalov (2021). Moscow: Institute for Qur'anic Studies. 960 p.

The Holy Qur'an: Arabic text with Russian translation and commentary. Translation and commentary by Imam Abu Hanifa Foundation (2007). Nizhny Novgorod: Medina. 1742 p.

The Qur'an with commentary. Translation by R. Sharipova, A. Sarbizhanova. Edited by U. Sharipov (2011). Vol. 1. Moscow: Vorobjev A. V. 500 p.

The Qur'an with commentary. Translation by R. Sharipova, A. Sarbizhanova. Edited by U. Sharipov (2019). Moscow: IV RAN. 348 p.

The Qur'an. Reading the meanings. Edited by N. Tikhomirova (2019). Moscow: AST. 616 p.

The Qur'an. Reading the meanings. Edited by Y. Dannik (2016). Moscow: AST. 624 p.

The Qur'an. Translation and commentary by A. Bakhtiyarov (2013). In 2 vol. Vol. I. Moscow: Veche. 1060 p.

The Qur'an. Translation and commentary by A. Bakhtiyarov (2021). Kazan. 748 p.

The Qur'an. Translation and commentary by Abu Adel (2008). Kazan. 1046 p.

The Qur'an. Translation and commentary by Abu Adel (2015). Kiev: Asso-ciacya musul'man Ukrainy. 760 p.

The Qur'an. Translation and commentary by Abu Adel (2020). Makhachkala: Hikma. 622 p.

The Qur'an. Translation and commentary by B. Shidfar (2003). Moscow: Ummah. 687 p.

The Qur'an. Translation and commentary by B. Shidfar (2012). Moscow: Mardzhani. 608 p.

The Qur'an. Translation and commentary by S. Magomedov (2006). Makhachkala: Lotos. 168 p.

The Qur'an. Translation by A. Gafurov (2000). Moscow: Slavyanskij dialog. 511 p.

The Qur'an. Translation by A. Kyazimov (2002). Baku. 43 p.

The Qur'an. Translation by E. Quliyev (2003). Moscow: Ezhaev. 687 p.

The Qur'an. Translation by E. Quliyev (2020). Moscow: Eksmo. 848 p.

The Qur'an. Translation by E. Quliyev (2022). Moscow: Ummah. 1312 p.

The Qur'an. Translation by S. Magomedov (2008). Makhachkala: Lotos. 720 p.

The Qur'an. Translation by U. Sharipov, R. Sharipova (2009). Moscow: IV RAN. 504 p.

The Qur'an. Translation by U. Sharipov, R. Sharipova (2009). Moscow: IV RAN. 556 p.

Theological Thought in Islam

THE RUSSIAN QUR'AN TRANSLATIONS IN THE EARLY 21TH CENTURY: AN ANALYTICAL REVIEW

Abstract. The present work completes the cycle of essays on the history of the tradition of translations of the Qur'an into European languages, the initial parts of which were published in the previous issues of the journal. This study is devoted to the analytical review of the most recent translations of the Qur'an into Russian, which appeared at the beginning of the 21st century. It describes the works of A. Gafurov, E. Quliyev, Ch. Guseynov, A. Kyazimov, B. Shidfar, N. Zeynalov, the "Sadra" publishing house, the Spiritual Administration of Muslims of the Republic of Tatarstan, as well as publications edited by A. Bakhtiyarov and "Tafsir Hilal" by Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf. The conclusion is made about the predominantly theological and confessional nature of the present-day translations.

Keywords: Qur'an, translations of the Qur'an into Russian, Russian-speaking Qur'anic studies, Islamic Studies, E. Quliyev, B. Shidfar. A. Yu. Ali.

Damir V. MUKHETDINOV,

D. Sci. (Theol.), rector, Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, Moscow, 109382, 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





5.11.1. Теоретическая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-75-102

И. Р. Насыров

Институт философии РАН, г. Москва

МЕСТО И РОЛЬ ТРАДИЦИИ В ОБНОВЛЕНИИ

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 малоисследованным аспектам мусульманской мысли дореволюционной России в контексте проблемы отношения реформаторства и традиции. Предложено исследование умеренного российского исламского реформаторства на примере творчества Мурада Рамзи, Гасана Алкадари и Халила Рахимова — представителей образованных кругов мусульманского сообщества Российской империи конца XIX — начала XX столетия.

Ключевые слова: Мурад Рамзи, Гасан Алкадари, Халил Рахимов, исламское реформаторство, традиция.

Для цитирования: *Насыров И. Р.* Место и роль традиции в обновлении // Ислам в современном мире. 2022; 2: 75–102;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-2-75-102

Статья поступила в редакцию: 09.04.2022

Статья принята к публикации: 12.06.2022

Часто при оценке социокультурных процессов в мусульманской общине России конца XIX — начала XX века исследователи исходят из дихотомического противопоставления исламского модернизма (джадидизм) и консерватизма (кадимизм). Но реальная картина жизни мусульман Российской империи в указанный период была многообразнее. В процессах изменения и обновления российской мусульманской общины в эпоху перехода России к современности, ее приобщения к достижениям западной цивилизации, приняли участие российские исламские деятели различных направлений — как джадидизма, то есть исламского обновленчества, так и течения, которое можно условно назвать умеренным реформизмом. Среди представителей последнего можно назвать историка Мурада Рамзи (1855–1934) и педагога Халила Рахимова (1863–1927) из Урало-Поволжья, а также религиозного просветителя и ученого Гасана Алкадари (1834–1910) из Дагестана.

Общественные, экономические, политические и культурные преобразования в России во второй половине XIX — начале XX века поставили российскую мусульманскую общину перед необходимостью дать ответы на вызовы времени и найти пути приобщения к современной цивилизации. В начале XX столетия возникает джадидизм, реформаторское направление в предреволюционной России. Начавшись как борьба за «новый метод» (*усул джадид*) преподавания в мусульманских учебных заведениях, джадидизм превращается в общественно-политическое и интеллектуальное движение российских исламских модернистов, выступавших за обновление (отсюда их название — джадидисты, или обновленцы) различных сторон мусульманской общины Российской империи (образование, экономика, право, религия и политика). У истоков исламского модернизма стояли Джамал ад-дин ал-Афгани (1839–1897) и Мухаммад Абдо (1849–1905). Их идеями руководствовались джадидисты, желавшие привести ислам в соответствие с требованиями времени, вывести единоверцев из отсталого состояния и обновить все стороны жизни мусульманского сообщества Российской империи. Джадидизму противостоял кадимизм (от арабского слова «кадим», или «старый, древний»), движение представителей консервативных кругов российских мусульман. Кадимисты стремились к сохранению в неизменном состоянии социальных институтов и религиозных и нравственных ценностей мусульманского социума дореволюционной России.

Тем не менее этими двумя идейными течениями не исчерпывалось разнообразие взглядов российских мусульманских деятелей на способы усвоения достижений западной и русской культур. Между этими двумя крайностями имели место различные мнения и подходы. В привычном делении идейных течений в российском мусульманском сообществе в конце XIX — начале XX века на исламский модернизм (джадидизм)

и консерватизм (кадимизм) содержится изрядная доля схематичности¹. Факты опровергают одностороннее представление о жизни мусульманской общины предреволюционной России. Например, известно, что Зейнулла Расулев (1835–1917), видный религиозный деятель Урало-Поволжья и шейх суфийского братства-*тариката* накшбандийа, не причислял себя к джадидизму. В то же время открытое им новометодное мусульманское учебное заведение (медресе) «Расулия» в городе Троицк служило мостом, связующим звеном между джадидизмом и кадимизмом.

В свете вышесказанного становится ясно — оставаясь в рамках дихотомии исламского реформаторства и консерватизма, мы рискуем подменить реальное многообразие идей и мировоззрений в мусульманской общине предреволюционной России мнимой оппозицией «джадидизм–кадимизм»². Для получения целостной панорамы общественной и культурной жизни мусульман предреволюционной России более перспективным представляется подход, основанный на интерпретации Михаилом Кемпером всего исламского дискурса мусульман Урало-Поволжья с конца XVIII века как стремления к мусульманской реформе³. Здесь необходимо отметить, что Кемпер разделяет точку зрения Райнхарда Шульца, утверждающего, что исламский дискурс включает все средства информации, учреждения, высказывания и символы, «для которых осознанно выбирается словарный запас и система знаков, чтобы транспортировать понятия исламской традиции»⁴. Согласно М. Кемперу, объединяющей концепцией всех участников мусульманского дискурса Урало-Поволжья стал «ислах (реформа или возрождение) религии в то время, когда она переживает предполагаемый закат»⁵.

Михаил Кемпер, будучи сторонником расширительного подхода к трактовке реформы (*ислах*), относит к его поборникам не только российских мусульманских мыслителей Абд ан-Насыра Курсави (1776–1812) и Шихабуддина Марджани (1818–1889), но и суфиев, традиционалистских ученых и «оппозиционных» проповедников Урало-Поволжья, таких как, например, Мухаммад-Али ал-Чукури (1826–1889), Абдаррахим ал-Булгари (ум. в 1834/36 г.) и Баха' ад-дин Ваисов (ум. в 1893 г.), также обращавшихся к идее реформы. С этой точки зрения реформа (*ислах*) является не единой программой, а, скорее, широким спектром конкурирующих и противоречащих друг другу линий духовной истории. Всех

¹ Шихалиев Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // Государство. Религия. Церковь. 2017. № 3(35). С. 140.

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

³ Кемпер Михаил. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / пер. с нем. Казань: Российский исламский университет, 2008. С. 44.

⁴ Schulze, Reinhard. Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert. München: Verlag C. H. Beck, 1994. S. 21–22. Цит. по: Кемпер Михаил. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. С. 24.

⁵ Кемпер, Михаил. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. С. 629.

этих мыслителей объединяло «стремление расширить собственное учение о вере, способствовать продвижению соответствующей интерпретации мусульманского права и этики, чтобы предостеречь свою общину от следования по ошибочному и преступному пути»¹.

Нам представляется, что понимание Михаилом Кемпером процессов обновления в жизни мусульман Урало-Поволжья можно распространить и на мусульманские общины других регионов предреволюционной России, в частности Дагестана. Ведь в конце XIX — начале XX в. типологически сходные процессы протекали в различных регионах бывшей Российской империи (Крым, Поволжье, Южный и Средний Урал, Сибирь, Кавказ, Казахстан и Средняя Азия), где проживали народы, исторически исповедовавшие исламскую религию. В указанный период в среду мусульман Кавказа постепенно, но неуклонно проникали идеи мусульманского модернизма из Египта и Урало-Поволжья².

Мы решили подробнее остановиться на творчестве Мурада Рамзи, Гасана Алкадари и Халила Рахимова, представителей культурных кругов мусульман дореволюционной России. Они, по нашему мнению, воплощали в себе и олицетворяли характерные черты умеренного исламского реформизма. Сопоставление их воззрений на роль знания в развитии человека и общества дает возможность выявить близость их взглядов в вопросе о путях приобщения мусульман к достижениям современной цивилизации, но без утраты ими религиозной и этнокультурной идентичности.

Мурад Рамзи

Начнем с Мурада Рамзи (1855–1934). Он внес ценный вклад в изучение истории тюркских народов Поволжья, Урала, Казахстана и Центральной Азии. Его главный исторический труд — «Свод сведений...» (*Талфик ал-ахбар*)³ — стал вехой в развитии мусульманской исторической и общественной мысли дореволюционной России. Видный тюрколог Заки Валиди Тоган (1890–1970) пишет, что в одной из своих ранних статей он отстаивал мысль о том, что Мурад Рамзи являлся реакционером (*gerici*), несправедливо нападавшим на российского мусульманского историка и мыслителя Шихабуддина Марджани⁴. В современной литературе была

¹ Кемпер Михаил. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. С. 630.

² Шихалиев Ш. Ш. Краткие сведения о контактах мусульман Дагестана и Волго-Уральского региона в XVIII–XX вв. // История, археология и этнография Кавказа. 2020. Т. 16. № 1. С. 104–128.

³ Полное название этого сочинения, изданного в Оренбурге в 1908 г. на арабском языке, — «Свод сведений и сочетание преданий о событиях Казани, Булгар и татарских царях» (*Талфик ал-ахбар ва талхик ал-асар фи вака'и Казан ва Булгар ва мулук ат-татар*). Далее в тексте будет приводиться сокращенное название этого произведения — *Талфик ал-ахбар*.

⁴ Togan, Zeki Velidi. Hâtıralar. Türkistan ve diğer müslüman Doğu Türklerinin millî varlık ve kültür mücedeleleri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999. S. 59.

высказана точка зрения, согласно которой Мурад Рамзи являлся консерваторм¹. Мы полагаем, что анализ главы «О положении в сфере образования у татар в прошлом и настоящем» второго тома произведения Мурада Рамзи *Талфик ал-ахбар* позволит занять более взвешенную позицию по вопросу о его отношении к джадидизму, «многогранному явлению», по выражению современного российского исследователя Рафика Мухаметшина², или движению за обновление различных сторон жизни мусульман Российской империи³.

В этой главе своего исторического сочинения Мурад Рамзи пишет, что до правления русской царицы Екатерины II под мусульманские учебные заведения в России были приспособлены обычные дома. Школа для обучения детей младшего возраста называлась *мактаб*, а для обучения детей старшего возраста и подростков — *медресе*. Он отмечает, что благодаря проведению политики религиозной терпимости при Екатерине II количество мусульманских учебных заведений-медресе в Российской империи увеличилось, а их материальная база укрепилась за счет активной благотворительной помощи богатых меценатов из мусульманских общин. Тем не менее, как он указывает, качество образования в исламских учебных заведениях России не соответствовало требованиям времени. Так, Мурад Рамзи пишет: «Большинство детей завершали обучение в *мактабе* без навыков чтения»⁴.

Образование в медресе для обучения детей старшего возраста также оставляло желать лучшего. Изучение Корана ограничивалось зубрежкой его глав (сур). Обучение сводилось к освоению правил чтения Корана, изучению трактатов на арабском и персидском языках о правилах исполнения мусульманской молитвы (*салат*) и сборников хадисов (высказывания о словах и поступках пророка Мухаммада). Мурад Рамзи отмечает, что последние были полны «“подложных” (*мавду’*), и особенно “слабых” (*да’иф*) (с точки зрения достоверности. — И. Р.) хадисов»⁵. Учащиеся тратили много времени на изучение сочинений по опровержению воззрений античных философов, но у них не формировали навык критиковать современный атеизм. Автор выражает сожаление, что в старометодных медресе не уделялось должного внимания изучению коранической дисциплины, занимающейся комментированием Корана (*[’илм ат-]тафсир*), чтобы уметь дать реальное богословское и филологическое

¹ Канлыdere А. Казанский ученый, историк и религиозный реформатор Шихабaddin Марджани (1818–1889) // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 18; Хабутдинов А. Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. М.: ИД Марджани, 2013. С. 204.

² Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке. Казань: Фэн, 2003. С. 56.

³ Ямаева Л. А. Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение. Уфа: Гилем, 2002. С. 14.

⁴ Рамзи, Мурад. Талфик ал-ахбар. Оренбург: типография издательства «Каримов, Хусаинов и К°», 1908 г. Т. 2. С. 367–368.

⁵ Там же. С. 369.

толкование Священной Книги мусульман, равно как не уделялось внимание и науке о хадисах ([*‘илм ал-]хадис*).

По мнению Мурада Рамзи, основные недостатки той системы образования, которую принято называть «кадимистской», или «старометодной», следующие: начетничество, некритическое следование застрявшей на уровне средневековья «бухарской модели» образования¹, оторванность от жизни предметов, преподаваемых в медресе Внутренней России, и опора на буквослагательный метод при обучении грамоте учащихся. Другими словами, система образования в старых, «кадимистских» медресе была ориентирована на сохранение традиционного мусульманского общества России без изменений и обнаруживала несоответствие требованиям современной эпохи. Он пишет: «...после выпуска он (выпускник. — И. Н.) не знает навыков счета и письма, необходимых в жизни, особенно в торговом деле»².

Согласно Мураду Рамзи, корни кризисного состояния в области образования у мусульман Российской империи лежат не в самой мусульманской системе образования, а в социальных, политических и экономических факторах, вызвавших упадок мусульманского Востока³. Он выделяет три этапа угасания исламской цивилизации: первый этап — с начала IX до начала XIII века, второй — с конца XIII до конца XVII века и третий — с начала XVIII до эпохи, современной автору, то есть до начала XX века по современному летоисчислению. Причина культурной и экономической отсталости некоторых, в том числе мусульманских, стран состоит в пренебрежении делом усвоения передового знания. По его мнению, залог развития общества — разумное сочетание религиозного образования с усвоением современного знания, как это и было в Золотой век исламского Востока⁴.

Мурад Рамзи утверждает, что благодаря научно-техническому и культурному прогрессу сократились расстояния между странами и континентами, что дало возможность российским мусульманам получать образование в Египте, ставшем интеллектуальным центром исламского мира. Это дало им возможность отказаться от окостеневших форм «бухарского» религиозного образования. Он настаивает на необходимости перенимать методы обучения и образования, принятые в передовых странах, и отмечает, что новые методы обучения, в том числе и звуковой метод обучения, уже внедрены в некоторых мусульманских учебных заведениях (медресе) Российской империи по инициативе Исмаила Гаспринского (1851–1914), видного исламского просветителя и редактора

¹ Рамзи, Мурад. Талфик ал-ахбар. С. 371.

² Там же. С. 370.

³ Там же. С. 374.

⁴ Там же. С. 372–374.

известного мусульманского печатного органа «Тарджеман», Галимджана Баруди (1857–1921), будущего российского муфтия и крупного российского мусульманского ученого, и вышеупомянутого Зейнуллы Расулева, шейха суфийского братства-*тариката* накшбандийа¹. Будучи сторонником умеренных реформ в системе мусульманского образования, Мурад Рамзи неодобрительно замечает, что Галимджан Баруди из-за сильного желания помочь российской мусульманской общине встать на путь прогресса добавил в учебную программу своего казанского учебного заведения-медресе слишком много нерелигиозных предметов, что отрицательно повлияло на умы некоторых учащихся².

Мурад Рамзи указывает на факторы, сдерживающие развитие образования и культуры мусульман Российской империи. Первый фактор — сопротивление реформам со стороны консервативных мусульманских ученых. Последние усматривали во всем новом «вредное новшество» (*бид'а*), грозящее, по их мнению, основам ислама. Он признается, что сам какое-то время придерживался сходной позиции. Но когда шейх Зейнулла Расулев ввел в своем медресе «Расулия» в городе Троицк «новый метод» (*усул джадидийа*) обучения, Мурад Рамзи, посетив новометодные медресе, встал на сторону мусульман, выступавших за реформу образования³. Второй фактор — происки врагов ислама, распространяющих под видом «нового метода» (*усул джадидийа*) «метод йезидов» (*усул йазидийа*), или учение немусульман. Он пишет, что с помощью газеты «Восток России» (*Шарк ар-Рус*) и других печатных органов распространяются измышления, будто сторонники «нового метода» считают разрешенными для мусульман посещение увеселительных собраний, употребление спиртного, слушание развлекательной музыки, отказ женщин от ношения головных платков (*хиджаб*) и их появление в мужских компаниях, фотографирование, установку памятников людям и т. д. Он пишет, что все это отвращает благочестивых мусульман от реформ мусульманского сообщества Российской империи. Третий фактор — пассивная позиция российских исламских модернистов в отношении злокозненных действий их противников, молчание и нежелание джадидистов разъяснить российским мусульманам, что реформы в области исламской религии и культуры не являются отказом от основ шариата и что сами мусульманские реформаторы не имеют никакого отношения к случаям оскорбления религиозных чувств мусульман и попрания предписаний исламской морали⁴.

Последнее утверждение Мурад Рамзи поясняет на примере вопроса о женской эмансипации. Он пишет, что распространяемые во многих

¹ Рамзи, Мурад. Талфик ал-ахбар. С. 375–377.

² Там же. С. 376.

³ Там же. С. 377.

⁴ Там же. С. 379.

странах книги Касим-Бека ал-Мисри «Новая женщина» (*Ал-Мар'а ал-джа-дида*) и «Освобождение женщины» (*Тахрир ал-мар'ат*) произвели вредное влияние на тех российских мусульман, «в чьих сердцах нет знания требований шариата, религиозности и религиозной этики»¹. Такие мусульмане приступили к женской эмансипации путем выставления своих жен, дочерей и сестер всем напоказ и навязывания им образа жизни женщин легкого поведения. Он пишет, что сторонники уничтожения основ ислама заявляют, будто христиане и иудеи уже приступили к либерализации своих религий, а некоторые «освободители женщин», выходцы из российской мусульманской общины, оказывают им поддержку, утверждая, что причина отставания мусульман заключается в нежелании следовать иноверам. Как отмечает Мурад Рамзи, при этом игнорируется то обстоятельство, что и многие русские женщины носят головные платки.

Он приветствует издание книг Фарида Ваджди-Бека Афанди «Женщина-мусульманка» (*Ал-Мар'а ал-муслима*) и Мухтар-Бека Ибн Ахмада «Окончательное решение» (*Фасл ал-хитаб*), или «Поражение Дьявола» (*Тафлис Иблис*). Мурад Рамзи указывает, что эти авторы при составлении своих сочинений опирались на религиозную традицию и разум и приводили точки зрения не только мусульманских ученых, но и крупнейших деятелей западной культуры. Он пишет, что в этих произведениях излагаются убедительные доводы, согласно которым содержание книги Касим-Бека ал-Мисри не имеет основания в Коране и мусульманском предании (*Сунна*). Мурад Рамзи в критике крайностей женской эмансипации отталкивается от мысли о том, что требование целомудрия от женщин имеет основание не только в религии, но и в разуме.

Он указывает на то обстоятельство, что в ходе поездки на поезде пожилые русские женщины-пассажиры резко протестуют против попыток даже их супругов просто подойти к дверям дамских купе, и отмечает, что в некоторых вагонах в России имеются женские и мужские отделения². Мурад Рамзи пишет, что хотя российские мусульманские ученые прошлых веков не имели больших познаний в различных отраслях религиозного знания и не были знакомы с достижениями современной науки, тем не менее они были строги в поддержании религиозного образа жизни, благочестивы и относили даже курение к таким грехам, как блуд и употребление спиртного³.

Из вышесказанного можно сделать вывод относительно взглядов Мурада Рамзи, который полагал, что реформы в мусульманском сообществе необходимы, но они не должны подрывать основы шариата и традиционные нравственные ценности. Он занимал позиции умеренного

¹ Рамзи, Мурад. Талфик ал-ахбар. С. 380.

² Там же. С. 381–382.

³ Там же. С. 383.

реформизма, согласно которому во благо мусульман необходимо проводить реформы в их социуме и заимствовать передовые достижения современной цивилизации, — при условии, что они не нанесут ущерба устоям исламской религии.

Гасан Алкадари

Мусульманский ученый Гасан Алкадари (1834–1910) вошел в историю как видный религиозный просветитель и педагог, много сил вложивший в народное просвещение в Дагестане. Он обновил историческую науку мусульман родного края — из-под его пера вышло сочинение «Исторические сведения о Дагестане» (*Асар-и Дагистан*). Здесь мы рассмотрим его как мусульманского мыслителя, который в ряде своих работ поднимал актуальные проблемы, касающиеся личности, научного знания и путей приобщения мусульманского общества к современной цивилизации. На его примере можно видеть, как мусульманская мысль Дагестана чутко реагировала на коренные социально-экономические и культурные изменения в российском обществе и мире и искала ответы на вызовы времени.

Годы его активности как культурного деятеля и ученого пришлось на эпоху перехода народов Дагестана и Северного Кавказа к современности. Это было время начала освоения населением региона новых форм жизни и общественного устройства, связанных с развитием науки, знаний и технологий¹. Необходимость переосмысления предписаний религии, этических норм и религиозно-философских концепций возникла в силу ряда исторических обстоятельств: 1) завершение Кавказской войны (1817–1864) и интеграция Северного Кавказа в составе Российской империи; 2) начало приобщения Северного Кавказа к достижениям западной цивилизации. Требовалось ускоренное переустройство всего уклада жизни народов Северного Кавказа на новые формы общественной жизни и приспособление к ним. Многие жители Дагестана по вышеуказанным причинам политического и экономического характера оказались в зонах интенсивных контактов как с единоверцами, последователями других школ исламского права, так и с иноверческим населением Российской империи. Возникали вопросы, связанные, например, с отправлением коллективной молитвы (*салат*) вместе с последователями другой суннитской богословско-правовой школы — ханафитского *мазхаба*, заключением брака между мусульманином и женщиной из «людей Писания», употреблением мяса животного,

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

забитого иноверцами¹, наймом мусульманина на работу к работодателю-немусульманину, переводом денег по государственной почте, использованием граммофона для аудиовоспроизведения фрагментов Корана и т. д.

Наиболее репрезентативными сочинениями Гасана Алкадари по этим вопросам являются две его работы, составленные на арабском языке, — *Джираб ал-Мамнун* («Хурджин (дорожная сумка) ал-Мамнуна») (1912) и *Диван ал-Мамнун* (1913)², увидевшие свет уже после его смерти. Принято считать, что первое из этих двух сочинений — *Джираб ал-Мамнун* — является изложением правовых заключений (*фатвы*) с позиций шафиитской богословско-правовой школы. Утвердившееся мнение, что этот труд Гасана Алкадари — лишь традиционное освещение ключевых основ исламской юриспруденции под углом шафиитской богословско-правовой мысли небесспорно. Разумеется, основания для подобной трактовки есть, так как в Дагестане существовала традиция составления сочинений в жанре вопросов и ответов, касающихся мусульманских правовых заключений³. Но этот труд Гасана Алкадари — не просто совокупность мнений авторитетных шафиитских ученых относительно тех или иных положений исламской теологии (*калам*), права (*фикх*) и этики. Помимо традиционной для религии тематики он обращается к проблемам развития человека и общества.

Как пишут Ребекка Гулд и Ш. Ш. Шихалиев, характеристика его труда *Джираб ал-Мамнун* как сборника мусульманских правовых заключений-*фатв* не совсем верна. Гасан Алкадари никогда не занимал в религиозных структурах Дагестана должность муфтия⁴ с правом вынесения богословско-правовых заключений, или *фатв*⁵. Изложенные им в этом сочинении решения в мусульманской литературе обозначаются термином *такрират*. Такие решения выносились, во-первых, не только по вопросам права, но и по вопросам грамматики, логики и т. д., во-вторых, они не содержали требований об их обязательном исполнении⁶.

¹ О точке зрения Шихаббадина Марджани относительно брака между мусульманином и русской, а также употребления мяса животных, заколотых русскими см. *Кемпер, Михаил*. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. С. 599–600.

² Гасан Алкадари подписывал свои труды псевдонимом «ал-Мамнун» («Облагодетельствованный [Богом]»).

³ *Абдулмджидов Р. С., Магомедова З. А.* Обзор исследований дагестанских арабоязычных источников в постсоветский период // *Восток Oriens*. 2021. Вып. 5. С. 242.

⁴ Муфти (перс. муфти, тур. мюфти: «дающий фатву») — знаток шари‘ата, дающий разъяснение его основным положениям и принимающий решения по спорным вопросам в форме особого заключения на принципах шари‘ата и прецедентах» (см. *Боголюбов А. С.* Муфти / Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1991. С. 177).

⁵ Фатва — богословско-правовое заключение, сделанное для разъяснения и конкретного применения какого-либо шариатского предписания или истолкования какого-либо сложного судебного случая с позиции мусульманского религиозного закона (шариат).

⁶ *Rebecca Gould and Shamil Shikhaliev*. Beyond the *Taqlid/Ijtihad* Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule // *Islamic Law and Society*. 2017. No. 24. P. 147.

Также Гасан Алкадари в своих работах рассматривал не только правовые вопросы, но и проблему совмещения мусульманской религии с современностью. Он поднимал самые острые проблемы: как совместить свободу воли человека с предопределением, детерминированностью поведения человека волей Бога; как оценивать коранические представления о мире в свете современного естественно-научного знания и т. д. На примере его творчества мы можем видеть смещение фокуса с вынесения правовых заключений на выражение мнений по разным вопросам современного естествознания, технических новшеств и т. д. в контексте изменившихся социально-политических, экономических и культурных условий в конце XIX — начале XX в.

Тогда встает вопрос: в каком отношении находились его культурные и образовательные инициативы к исламскому модернизму? По мнению Ш. Ш. Шихалиева, в начале XX столетия в Дагестане существовали три течения мусульманского реформаторства. Последователи первого течения, придерживаясь строгой позиции сторонников шафиитской богословско-правовой школы, выступали за реформы мусульманского образования. Сторонники второго течения полагали, что при осуществлении реформ мусульманского образования необходимо расширить границы решения некоторых богословско-правовых вопросов в рамках шафиитского толка. Последователи третьего течения, также отстаивая необходимость модернизации мусульманского образования, подвергали критике все четыре богословско-правовые школы суннизма, призывали открыть «врата иджитхада» (самостоятельное суждение по богословско-правовым вопросам) и полагали, что следует с опорой на главные источники ислама (Коран и мусульманское предание (*Сунна*)) выносить правовые заключения вне рамок четырех суннитских богословско-правовых школ⁷. Видными исламскими модернистами Дагестана были Масуд ал-Мухухи (1889–1941), Али ал-Гумуки (Каяев) (1878–1943), Назир ад-Дургили (1891–1935) и Абу Суфйан ал-Газаниши (Акаев) (1872–1931)]⁸.

Сам Гасан Алкадари не причислял себя к джадидистам — сторонникам модернизации различных сфер жизни (образование, общественная деятельность, быт и культура) мусульманской общины Российской империи. В его сочинениях *Джираб ал-Мамнун* и *Диван ал-Мамнун*, в которых он анализировал общество Дагестана второй половины XIX — начала XX в. и осмыслял его историю, не упоминаются имена Джамал ад-дина ал-Афгани и Мухаммада Абдо — основоположников мусульманского модернизма. В творчестве Гасана Алкадари мы видим отражение соединения

⁷ Шихалиев Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.). С. 134–169; Шихалиев Ш. Ш. Шихабалдин Марджани в дагестанских рукописях в контексте дискуссий об иджитхаде в первой трети XX в. / *Islamology*. Т. 9. № 1–2. 2019. С. 102.

⁸ Rebecca Gould and Shamil Shikhaliev. Beyond the *Taqlid/Ijtihad* Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule. P. 164.

идей последователей всех трех направлений мусульманского обновления Дагестана. Это видно из того, что Гасан Алкадари при вынесении правовых решений не обращался прямо к Корану и мусульманскому преданию (*Сунна*), как того требовали сторонники третьей группы дагестанских модернистов, а предпочитал опираться на предшествующую шафиитскую правовую мысль. Он не выносил самостоятельных суждений как *мутджтахид* (мусульманский правовед, выносящий самостоятельное суждение по богословско-правовым вопросам). Гасан Алкадари в некоторых случаях приводил свое мнение, в других же — мнения авторитетных религиозных ученых, в основном шафиитских, как, например, аш-Ша'рани, ас-Суйути, ан-Навави и ар-Рафи'и, — в качестве рекомендаций, не содержащих требований об их обязательном исполнении¹.

Таким образом, он ратовал за обновление правовой мысли путем расширения шафиитской традиции, учета мнений не только шафиитских, но и ханафитских правоведов при решении новых правовых вопросов. Возможно, это звучит несколько парадоксально, но он осуществлял обновление (*таджид*) исламской мысли Дагестана с опорой на традицию (*таклид*)². Можно утверждать, что использование Гасаном Алкадари традиционных жанров богословской и правовой мысли, особенно в виде дискурса в форме вопросов и ответов, было средством обновления общественной мысли в Дагестане во второй половине XIX — начале XX в.

Гасан Алкадари чутко реагировал на происходящие изменения в мире. На страницах произведений *Джираб ал-Мамнун* и *Диван ал-Мамнун* он не просто толковал те или иные положения исламского вероучения, богословия, этики и юриспруденции, но развивал мусульманскую мысль в свете требований наступающей эпохи. Он разделял мнение тех исламских ученых, которые были убеждены, что знание является залогом прогресса народов и государств. Для приобщения мусульман к достижениям современной культуры необходимо развивать просвещение и науку. Такие страны, как Англия, Франция, Пруссия, Италия, Голландия, Австрия, Россия, Япония и США, достигли невиданного прогресса именно благодаря знанию и передовой системе образования. Индустриализация, изобретение современных средства передвижения и связи (пароходы, железные дороги, телеграф и т. д.) радикально изменили общественную жизнь и быт в вышеуказанных странах. Гасан Алкадари считал, что знания и финансовые инвестиции в образование и науку стали главными источниками технического и культурного прогресса западных стран, России и Японии³.

¹ Rebecca Gould and Shamil Shikhaliev. Beyond the *Taqlid/Ijtihad* Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule. P. 147.

² Rebecca Gould and Shamil Shikhaliev. Beyond the *Taqlid/Ijtihad* Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule. P. 169.

³ Гасан Алкадари. Диван ал-Мамнун / пер. с араб. И. Р. Насырова; вступит. статья А. А. Гусейнова; предисл. А. К. Аликберов и И. Р. Насыров; отв. ред. А. К. Аликберов; Институт востоковедения РАН. М.: Наука — Вост. лит., 2020. С. 289–290.

С его точки зрения, у передовых западных стран есть научные знания и достижения, не имеющие связи с нацией, религией и средой обитания. Речь идет о математике, географии, естественных науках и технологиях. Они не несут печати какого-либо народа или религии. В деле разработки на основе разума орудий производства, техники и технологий мышление представителей различных религий и народов одинаково. А потому передовые научные и технические достижения следует усваивать.

Это можно пояснить с помощью такого примера. На страницах своей книги *Джираб ал-Мамнун* Гасан Алкадари знакомит читателей с современным состоянием знаний по математике, астрономии и географии, почерпнутыми из книги «Самое отборное о географии» (*Зубдат ал-джуграфийа*) османского ученого Абд ал-Латифа Эфенди. Книга последнего представляет изложение достижений европейских ученых в области географии и естествознания (что Земля — не плоская, а круглая, что она совершает оборот вокруг Солнца за 365 дней, что смена дня и ночи происходит за счет вращения Земли вокруг своей оси и т. д.)¹. Гасан Алкадари приводит сведения, почерпнутые из этой книги, о Христофоре Колумбе (1451–1506), открывшем для европейцев Америку, и Америго Веспуччи (1454–1512), в честь которого был назван Новый Свет (Америка), — великих мореплавателей, положивших начало исследованию американского континента.

Гасан Алкадари по-разному объясняет случаи расхождения современных научных данных со средневековыми представлениями о мире, содержащимися в Коране и мусульманском предании (*Сунна*), а также в средневековых текстах исламских ученых. Например, перечисляя научные открытия европейских ученых последних веков и десятилетий, он пишет, что благодаря современным научным приборам и передовым средствам передвижения (поезда и пароходы) европейцы на самом деле подтвердили правдивость догадок древних ученых и философов — таких, как Платон, Сократ, Аристотель и другие, и что прогресс в области наук осуществляется благодаря последовательному расширению знания людей².

Что же касается коранических выражений «семь небес» (Коран, 2: 29) и «семь морей» (Коран, 31: 27), то он считает их образными выражениями, метафорами, указывающими на множество, а не на точное количество морей и океанов, и поэтому, по его мнению, сведения Корана о небе и земле не противоречат классификации морей и океанов, утвердившейся в современной науке³. Что касается содержащихся в некоторых средневековых мусульманских сочинениях рассказов

¹ Гасан Алкадари. *Джираб ал-Мамнун*. Темир-Хан-Шура: исламская типография Мухаммада-Мирзы Мавраева, 1912. С. 27–34.

² Там же. С. 28.

³ Там же. С. 34.

о том, что между океаном и существующими морями расположены по семьдесят земель из золота, железа и свинца¹, то, по мнению Гасана Алкадари, они восходят к иудейским и христианским историческим преданиям (*исраилийат*)².

Вполне очевидно, что Гасан Алкадари был убежден, что религиозные и культурные различия между исламским Востоком, с одной стороны, и Европой и Россией, с другой стороны, не могут быть препятствием для их взаимоотношений. Можно предположить, что, с его точки зрения, Европа и мусульманский Восток суть одно целое, так как проживающие там народы исповедуют религии, принадлежащие к одной авраамической религиозной традиции (ислам, христианство и иудаизм) и их объединяет общее античное научное и культурное наследие. Исходя из цивилизационного единства мусульманского мира и европейских стран, Гасан Алкадари выступал за активное усвоение мусульманами передовых достижений Запада в области науки и техники, внедрение в программу мусульманских учебных заведений таких предметов, как астрономия, естествознание, математика, география, история и т. д. Если подытожить его рассуждения об отношении к передовым достижениям европейцев, то они сводятся к следующему: в мире существует большое количество разных мнений и верований, но знание одно для всех обитателей земного шара, независимо от их этнических и религиозных различий. Гасан Алкадари, исходя из коранического положения о метафизическом единстве и равенстве людей как созданий единого Аллаха и отстаивая универсальность ислама, лишённого национальной замкнутости, верил в единство человеческого рода.

Он объяснял отставание Дагестана не мусульманской религией, а причинами исторического характера — слабым приобщением своих единоверцев к современному образованию и научным и техническим достижениям западных стран и России, а также пассивностью в улучшении общественной жизни и быта. Гасан Алкадари, будучи последователем ашаризма, был убежден, что для развития общества необходимо разумное сочетание религии и научного знания. Сторонники этой школы исламской теологии, продолжая рационалистическую линию мутаизма, утверждали в области мировоззрения «приоритет разума (*'акл*) перед религиозной традицией (*накл*) и оставляли за шариатом фактически лишь функцию регулятора практической жизни мусульман. Ашариты отвергали таклид — слепое следование религиозным авторитетам без предварительного сомнения в истинности их суждений»³.

¹ См. *Ас-Сафури, 'Абд ар-Рахман*. Нузхат ал-маджалис ва мунтахаб ан-нафа'ис. Бейрут–Дамаск: Дар ал-махабба, Дар Айа, 2011. Т. 1. С. 164.

² *Гасан Алкадари*. Джираб ал-Мамнун. С. 27, 28, 33.

³ *Ибрагим Т., Сагадеев А. В.* Ал-Аш'арийа // Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991. С. 32–33.

Усвоение достижений передовых стран, по мнению Гасана Алкадари, не должно сводиться к некритическому заимствованию опыта и образа жизни других народов. Механическое перенимание чужих образцов опасно тем, что может привести к пренебрежению религиозными и моральными предписаниями и в конце концов к неверию. Дурные наклонности губительны не потому, что присущи иноверцам, а потому что порочные страсти безнравственны сами по себе. Гасан Алкадари уделял много внимания вопросам этики и морали, так как был глубоко убежден в том, что нравственные ценности и идеалы составляют основу общества. Отсюда главная задача по его оздоровлению — направлять людей на путь морального самосовершенствования, ведь, по мнению ученого, лишь нравственное воспитание способно изменить их в лучшую сторону. Поэтому следует воспитывать в человеке такие высокие качества, как альтруизм, честь, благородство, храбрость и т. д.

Видно, что при обсуждении этических проблем он фактически сближается с мутазилистами, развивавшими учение о свободе воли человека. И это при том, что он был последователем ашаризма, сменившего после X в. мутазилизм в качестве ведущей школы мусульманского богословия. Это объясняется тем обстоятельством, что Гасан Алкадари, ратуя за выведение мусульман из отсталого состояния, отстаивал идею о социальном активизме, основывающемся на идее о свободе человеческой воли. Поэтому он допускал совмещение ашаризма с мутазилитским этическим учением о свободе воли человека¹ и примате разума над слепой верой.

В сочинениях *Диван ал-Мамнун* и *Джираб ал-Мамнун* Гасан Алкадари выступает против фанатизма и религиозной нетерпимости. Тут он следует крупнейшему мусульманскому мыслителю, ашариту и правоведу-факиху Абу Хамиду ал-Газали (1058–1111). Последний считал несостоятельными любые претензии на обладание конечной истиной и отвергал всякий авторитаризм². Отвечая на вопрос сосланного в Сибирь Газанфара-эфенди ад-Дагистани, считать ли шиитов неверными за то, что они не признают законными первых трех халифов, руководителей мусульманской общины после пророка Мухаммада, Гасан Алкадари утверждает, что нельзя за это шиитов называть неверными, *кафирами*. Вот если кто-то из них отрицает айаты-стихи Корана или хадисы (высказывания пророка Мухаммада), то он станет неверным только по этой причине, а не потому, что является шиитом, а не суннитом. Более того, Гасан Алкадари приводит мнение ханафитских и шафиитских ученых, которые считали допустимым читать коллективный намаз с шиитами³. Также он бичевал мусульманских религиозных ученых, прислуживавших

¹ Гасан Алкадари. *Джираб ал-Мамнун*. С. 217.

² Аль-Джаноби М. М. *Теология и философия ал-Газали*. М.: ИД Марджани, 2010. С. 27–93.

³ Гасан Алкадари. *Джираб ал-Мамнун*. С. 61.

власть предрежащим и богачам за деньги. Гасан Алкадари продолжил дело Абу Хамида ал-Газали, подвергавшего неустанной критике «дурных ученых» — исламских правоведов, которых притягивали власть и деньги, как пламя притягивает мотыльков¹.

Разумеется, Гасан Алкадари посвящал свои труды не только рассмотрению доктринальных, богословских, общественных и философских проблем и обсуждению темы адаптации современных научных знаний к жизни единоверцев. Он много размышлял о насущных правовых вопросах, волновавших мусульман Дагестана. Это можно проиллюстрировать следующими примерами.

На вопрос об исполнении ночной молитвы в краях, где темнота не наступает в короткие летние ночи, он отвечает, что совершение этой молитвы обязательно, предварительно приведя различные мнения мусульманских ученых-правоведов (что необходимо ориентироваться на время совершения ночной молитвы в ближайшей местности, где темнота наступает, или что следует полагаться на математические расчеты и т. д.)².

Ему задали вопрос о достоверности хадиса «Тот, кто уподобляется какому-нибудь народу, является одним из них» (*ман ташаббах би-каум фа-хува мин-хум*) и о том, как судить о мусульманине, который носит головные уборы, похожие на головные уборы иноверцев, носит одежды, пошитые по фасону одежд иноверцев, постригает волосы, а не сбрасывает их и т. д. Гасан Алкадари отвечает, что не следует сомневаться в достоверности этого хадиса, но что в нем речь идет не о внешнем сходстве в одежде и прическах, а об уподоблении иноверцам в их поклонении идолам и т. д.³.

Один из его корреспондентов задал вопрос: можно ли мусульманам-суннитам, последователям шафиитской богословско-правовой школы (*мазхаб*), читать коллективную молитву (*намаз*), следуя имаму-ханафиту, руководителю этой молитвы. Гасан Алкадари отвечает, что можно, хотя порядок исполнения намаза в этих мазхабах (как и во всех четырех суннитских богословско-правовых школах. — *И. Н.*) имеет незначительные отличия, и что не следует допытываться о ритуальной чистоте имама-ханафита, подозревая, что он случайно коснулся чужой женщины⁴. На вопрос, можно ли использовать граммофон для аудиовоспроизведения фрагментов из Корана, он, ссылаясь на низкое качество звука, извлекаемого из этого прибора, отвечает отрицательно⁵.

Вышесказанное говорит о том, что Гасан Алкадари занимал умеренную и взвешенную позицию в отношении мусульманского вероучения и обрядовости и был сторонником защиты и сохранения моральных ценностей

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

² Гасан Алкадари. Джираб ал-Мамнун. С. 49–51.

³ Там же. С. 64.

⁴ Там же. С. 78–79.

⁵ Там же. С. 243.

ислама. В то же время он считал, что для целей успешного развития российского мусульманского сообщества необходимо усвоение передовых достижений России и западных стран в области науки и техники.

Халил Рахимов

Перейдем теперь к еще одной фигуре — Халилу Рахимову (1863–1927), просветителю, педагогу, мусульманскому ученому и автору нескольких религиозных сочинений и учебных пособий, уроженцу села Нижнетавлыкаево Орского уезда Оренбургской губернии (Баймакский район Республики Башкортостан). Он учился в медресе «Расулия», основанном в Троицке Оренбургской губернии (ныне расположенном в Челябинской области) Зайнуллой Расулевым, крупнейшим шейхом суфийского братства-*такриката* накшбандийа-муджаддидийа-халидийа Урало-Поволжья. Халил Рахимов был сторонником джадидизма, идеи которого он воспринял через своего учителя и наставника Абдуллу Саиди (1836–1914), видного религиозного просветителя, суфийского шейха накшбандийа-муджаддидийа, внедрившего в своем Муллакаевском медресе новометодную (джадидитскую) систему образования, а также через вышеупомянутого шейха Зайнуллу Расулева. Усилиями Халила Рахимова в 1906 г. в селе Верхнетавлыкаево Орского уезда Оренбургской губернии было открыто новометодное медресе.

Сочинение «Защита избранников Аллаха от поношений заблудших людей» (Химайат ал-авлийа' мин иханат ал-агвийа')¹ Халила Рахимова представляет большой интерес для нашего исследования. В жанровом отношении данный трактат восходит к апологетическим суфийским сочинениям, направленным на защиту исламского мистицизма (суфизм) от нападок. Он состоит из введения, четырех глав и заключения. На страницах этого труда приводятся критические замечания в адрес Ибн Таймийи (1263–1328), средневекового религиозного мыслителя, правоведа-ханбалита и открытого противника теории и практики суфизма, а также его ученика Ибн Каййима ал-Джавзийа (1292–1350). Но для Халила Рахимова опровержение нападок Ибн Таймийи на суфизм не было главной целью его книги. Поэтому, изложив теоретические основы суфизма, он не пытался дать детальное опровержение критики Ибн Таймийей основных положений суфийской теории и практики (учение о мистическом познании, с которым тесно связано понятие «избранничества» (*вилайа*), культ «избранников Божьих» (*авлийа'*), посещение могил суфийских шейхов как мест испрашивания

¹ Рахимов. Халил. Химайат ал-авлийа' мин иханат ал-агвийа'. Оренбург: Типография М. А. Хусаинова, 1915.

благодати и помощи (*таваccул*), практика паломничества к могиле пророка Мухаммада и т. д.).

Более важной задачей для Халила Рахимова является защита суфизма и влиятельных среди народа суфийских шейхов — ишанов¹ — от атак со стороны современных исламских интеллектуалов, представителей образованной части мусульманской общины. Будучи сторонником нового метода (*усул джадид / джадидийа*) в преподавании, Халил Рахимов в данном трактате подверг критике ряд видных исламских модернистов, среди них, например, Джамал ад-дина ал-Афгани, Мухаммада Абдо, Ризаэт-дина Фахретдина (1859–1936), Мусу Бигиева (1873–1949) и т. д.

Такое совмещение джадидизма и суфизма в одном лице может восприниматься как искусственное и случайное. Мы постараемся показать, что переплетение в его воззрениях суфийской учености, образованности и идейных установок джадидизма на реформу мусульманской общины не было выражением консерватизма, желания сохранить религию и образ жизни единоверцев в неизменном виде. Напротив, Халил Рахимов стремился представить альтернативу в виде реформ с опорой на собственную традицию, а не голое заимствование достижений культуры иноверцев.

Халил Рахимов начинает свою книгу с выражения глубокого сожаления относительно безосновательных нападок, как он выражается, мусульманских религиозных деятелей, сторонников «нового мазхаба» (под ними он явно подразумевает реформаторов-джадидистов), на суфийских шейхов-ишанов. Эти нападки на суфийских шейхов в мусульманской прессе он называет опасным религиозным заблуждением (*зандака*). На борьбу с этим огнем, подрывающим основы ислама, он был подвигнут вышеупомянутым Мурадом Рамзи. Последний в своих статьях, опубликованных в журнале «Исламская религия и жизнь» (*Дин ва ма'ишат*)², утверждал, что ученые являются наследниками пророков³, и призывал современных ученых не молчать и усердствовать в тушении огня *зандака*, напоминая, что в таких случаях ислам запрещает отмалчиваться и что за свое молчание они будут отвечать перед Аллахом⁴.

Халил Рахимов ставит своей целью показать, что суфийское учение и практика не противоречат религиозному закону (шариат) и мусульманскому преданию (Сунна). Выполнение этой задачи, по его мнению, необходимо для опровержения грубых нападок сторонников «группы

¹ Абашин С. Н. Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М.: Вост. лит., 1999. С. 40–41.

² О статьях Мурада Рамзи в журнале «Дин ва ма'ишат» см. Ахмадуллин С. З. «Талфик ал-ахбар...» («Свод сведений...») Мурада Рамзи как источник по истории башкир: дисс. ... канд. ист. наук. М., 2018. С. 55.

³ Хадис от Абу ад-Дарда' «Ученые — наследники пророков» приводят Абу Давуд (Абу Давуд. Сунан. Б.м.: Дар ал-фикр, б. г. Т. 3. С. 317), Ибн Маджа (Ибн Маджа. Сунан. Бейрут: Дар ал-фикр, б. г. Т. 1. С. 81) и ат-Тирмизи (ат-Тирмизи. Сунан. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас ал-'араби, б. г. Т. 5. С. 48).

⁴ Рахимов. Халил. Химайат ал-авлийа' мин иханат ал-агвийа'. С. 3.

прогресса» (*таракки фиркасы*) в адрес суфийских шейхов-ишанов и их учеников. Эти «прогрессисты», как пишет автор, заявляют, что якобы ишаны являются идолами (*санам*), что путь ишанов — это путь шайтана, что ишаны — лжецы и т. д. «Прогрессисты» утверждают, что, в отличие от таких выдающихся суфийских шейхов, как Хасан ал-Басри (642–728), Ибн ʿАраби (1165–1240) и Джунайд ал-Багдади (ум. в 909 г.), нынешние ишаны являются обманщиками. Эти образованные и именующие себя «группой прогресса» современники автора не видят ничего предосудительного в снисходительном отношении к мусульманским религиозным обрядам, более того, они презрительно называют религиозных лиц «чалмоносцами», «ишанами-обманщиками в длинных кафтанах» и «перебирающими четки»¹.

Автор решительно опровергает подобные обвинения, предъявленные суфийским шейхам. Последние являются суннитами, «людьми сунны и согласия» (*ахл ас-сунна ва ал-джамаʿ*), в своей деятельности руководствуются исключительно предписаниями шариата и строго соблюдают Сунну пророка Мухаммада. Он сравнивает их с богобоязненными людьми (*ал-муттакин*), неоднократно упоминаемыми в Коране. Халил Рахимов пишет, что Ахмад ибн Ханбал (780–855), идейный отец исламского традиционализма и эпоним ханбалитской богословско-правовой школы (*мазхаб*), и аш-Шафиʿи (767–820), мусульманский правовед, хадисовед и эпоним шафиитской богословско-правовой школы, с уважением относились к суфийским шейхам, но Ибн Таймийа, непримиримый оппонент суфизма, отрицал этот факт в своих сочинениях².

Для доказательства соответствия суфийской теории и практики требованиям шариата Халил Рахимов обильно цитирует крупнейшего мусульманского правоведа, философа и суфийского мыслителя Абу Хамида ал-Газали, который в своих трудах утверждал, что суфийские шейхи черпают свое знание из светильника пророчества, что их мистическое продвижение к миру «божественных истин» основано на очищении духовного органа мистического мировидения — «сердца» (*калб*) — и погружении в богопоминание (*зикр*), и что именно богопоминание служит условием «очищения сердца», а не только аскетизм. Следуя ал-Газали, автор считает конечной целью Пути (*тарик*) суфеев к Богу достижение психологического состояния «растворения» (*фанаʿ*) в единобожии и т. д. Халил Рахимов приводит слова Мухаммада ʿАбд ар-Рауфа ал-Мунави (1544–1621), что суфийская наука «раскрытия» (*мукашафа*) сверхчувственных истин является условием «знания сокрытого» (*ʿилм ал-батын*) и конечной целью всех наук³.

¹ Рахимов. Халил. Химайат ал-авлияʿ ... С. 5–7, 35.

² Там же. С. 52, 35.

³ Там же. С. 29.

Основываясь на Газалиевом умеренном суфизме, Халил Рахимов пишет, что суфийский мистический метод является слугой религиозного Закона (*шариат*). Следовательно, суфийский наставник (*муриид*) выстраивает свою деятельность по образцу пророка Мухаммада. Законоположения пророков состояли из трех вещей — знания (*'илм*), действия (*'амал*) в соответствии с этим знанием и чистосердечия, искренности (*ихлас*). Автор приводит излагаемую во многих суфийских сочинениях концепцию суфийского познания — Путь (*тарик*) к Богу, целью которого является мистическое постижение истин сверхчувственного мира. По его мнению, второй и третий этапы этого Пути, а именно — «продвижение» (*тарики*) и «истина» (*хакика*), — на самом деле служат начальному этапу «Пути», религиозному закону (*шари'а* / *шариат*). Итогом прохождения Пути становится обретение мистического знания (*ма'рифа*).

Таким образом, Халил Рахимов недвусмысленно дает понять читателю, что суфизм является не только методом мистического познания, но и, главным образом, путем исправления жизни мусульманского сообщества в соответствии с предписаниями шариата¹. Совсем не случайно, что автор предпринимает попытку обосновать суфизм собственным толкованием аятов-стихов первой суры (главы) Корана, суры «Открывающая» (Ал-Фатиха)². Настаивая на том, что последние аяты-стихи этой суры («Веди нас по дороге прямой, по дороге тех, которых Ты благодетельствовал, — не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших»)³ — однозначно говорят о том, что часть людей находится на пути заблуждения, а другая часть — на правильном пути, автор утверждает, что заявления Мусы Бигиева и ему подобных о необходимости с уважением относиться к вероучениям всех религий и отказываться расценивать их как обман являются ложью и опасным религиозным заблуждением (*зандака*). В данном случае Халил Рахимов критикует учение Мусы Бигиева о всеохватности Божественного милосердия. Не случайно он заявляет, что духовным наставником (*муриид*) Мусы Бигиева, лидера «прогрессистов», является обвиненный в вольнодумстве средневековый арабский философ и поэт ал-Ма'арри (973–1057)⁴.

Халил Рахимов подвергает критике Ризаэтдина Фахретдина, российского мусульманского ученого и видного представителя исламского реформаторства, многие годы служившего судьей-чиновником (*кади* / *казый*) в Оренбургском духовном мусульманском собрании (ОДМС) в Уфе. По мнению автора, Ризаэтдин Фахретдин в статье, посвященной биографии крупнейшего средневекового мусульманского религиозного

¹ Рахимов. Халил. Химайат ал-авлия' ... С. 13–14.

² Там же. С. 7–42.

³ Коран, 1: 6–7 (пер. И. Ю. Крачковского).

⁴ Рахимов. Халил. Химайат ал-авлия' ... С. 16, 49.

ученого, философа и суфия Абу Хамида ал-Газали, фактически не осветил наилучшие достоинства последнего. В изображении Ризаэтдина Фахретдина великий исламский ученый предстает затворником и человеком, целиком погруженным в аскетические практики и проводившим дни и ночи в чтении суфийских молитв-*варидат*. За рамками жизнеописания ал-Газали остались его вклад в развитие религиозных наук, дидактические сочинения и оценка пути в суфизм, который, по словам ал-Газали, представляет собой путь к спасению на том свете. Как пишет Халил Рахимов, подобное отношение Ризаэтдина Фахретдина к ал-Газали является не чем иным, как предательством¹.

Более того, продолжает Халил Рахимов, Ризаэтдин Фахретдин возносит до небес вышеупомянутого поэта ал-Ма'арри, исламского традиционалиста Ибн Таймийю, его ученика Ибн Каййима ал-Джавзийю, мусульманских реформаторов Джамал ад-дина ал-Афгани и Мухаммада Абдо. Одновременно он, по мнению Халила Рахимова, оставляет вне поля своего зрения (буквально — «закрывает занавесом») достохвалы качества суфийских шейхов. Тем самым, как пишет автор, Ризаэтдин Фахретдин садится в одну лодку с такими людьми, как Муса Бигиев, Зия Камали и Мухлиса Буби².

Халил Рахимов несколько раз подчеркивает, что суфийские шейхи-ишаны не являются противниками знания и общественного прогресса (*таракки*). Он возражает против попыток критиков суфизма, к которым причисляет и Мусу Бигиева, представить суфийских шейхов невежественными дервишами, постящимися днем и погруженными в молитвы ночью. Напротив, почтенные суфийские имамы — вовсе не невежественные суфии, постоянно сидящие на молитвенных ковриках и пребывающие вдали от мира. Последователь суфизма Халил Рахимов напоминает, что в Коране содержатся доводы в пользу социального активизма и зарабатывания на жизнь разрешенными способами. Он заявляет, что нельзя считать ишанов паразитами, так как они сами зарабатывают себе на жизнь дозволенными исламом способами (занятием земледелием, врачебной практикой, торговлей и т. д.), просвещают простой народ, наставляют его на праведный путь и отвращают от предосудительных «новшеств» (*бид'а*)³.

Более того, автор прямо обращается к «прогрессистам» со словами: «Какая польза от прогресса в мире или его упадка, если в нем не будет религии

¹ Рахимов. Халил. Химайат ал-авлия' ... С. 32.

² Зия Камали (1873–1942) — сторонник распространения светского образования среди мусульман России, основатель новометодного медресе «Галия» в Уфе; Мухлиса Буби (1869–1937) — мусульманский религиозный деятель, просветительница и первая российская женщина, занимавшая должность мусульманского судьи-чиновника (*кади / казый*) в ОДМС в Уфе.

³ Рахимов. Халил. Химайат ал-авлия' ... С. 42, 45, 69, 75.

или она ослабнет?»¹ Он утверждает, что лучше быть бедным верующим, чем богатым безбожником. Вместо некритического восхищения Европой и благосостоянием европейцев лучше проявить предосторожность. Из европейских наук и технологий нужно заимствовать только те, что могут принести пользу не только в этом мире, но и на том свете. Науки, техника и цивилизация Европы бесполезны, если они не служат укреплению религии².

Халил Рахимов обращается к важнейшей философско-теологической проблеме соотношения разума (*'акл*) и религиозной традиции (*накл*). Он пишет, что «богобоязненные люди» (*ахл ат-таква*), под которыми он понимает суфийских шейхов и их последователей, не являются противниками разума и не противопоставляют его традиции. Разумный человек — это не тот, кто выступает против традиции и занимается философией, а тот, кто является непрехотливым к мирским благам и богобоязненным человеком. В противном случае люди, преуспевшие в занятии философией, как, например, Платон, не были бы отлучены от круга пророков. Поэтому, заключает автор, некоторые постигшие истины мудрые люди говорили, что разум — пусть и довод, но довод недостаточный, тогда как традиция является совершенным доводом³.

Приведенные нами выше воззрения Халила Рахимова нуждаются в пояснении. Следует сказать об особенностях бытования религиозной жизни мусульман Волго-Уральского региона России. Здесь на протяжении нескольких веков в религиозной жизни мусульман доминировал суфизм. Начиная с конца XVIII века в мусульманских учебных заведениях образование находилось в руках ученых-*'улама'*, аффилированных с братством-*тарикатом* накшбандийа. В процессе обучения все основные положения вероучения и концепции исламского права трактовались в суфийском духе. В этой среде сложились идеалы религиозного благочестия и «правоверия» в суфийском понимании, утвердились религиозные авторитеты из числа ведущих суфийских шейхов — ишанов⁴.

В культурных кругах Запада и России до сих пор бытует представление о том, что исламский мистицизм (суфизм) олицетворяет консервативное начало в исламе. Следует признать, что такой взгляд на суфизм не является продуктом деятельности западных и отечественных исламоведов. Общеизвестно, что видные мусульманские модернисты Арабского Востока, как, например, Мухаммад Абдо и ал-Кавакibi, полагали, что суфизм своим культом упования на Аллаха подавил инициативу мусульман и несет ответственность за упадок исламского Востока⁵. Их прохладное

¹ Рахимов. Халил. Химайат ал-авлия' ... С. 79.

² Там же. С. 79–81.

³ Там же. С. 82–83.

⁴ Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: УПК, 1999. С. 71.

⁵ Аль-Джанаби М. М. Философия современной мусульманской реформации. М.: ООО Садра, 2014. С. 89–90.

отношение к суфизму было перенято и некоторыми российскими джадидистами. Тут нужно указать на одну из важнейших черт исламского реформаторства — обращение к исконному исламу времен пророка Мухаммада. Мусульманские «обновленцы» призывали отказаться от всего, что было привнесено исламской теологией в ислам после его Золотого века, называя последующие наслоения «новшеством» (*бид'а*)¹. Их идеалом, к которому они хотели приблизиться, была эпоха раннего ислама, которая воспринималась ими как образец для всех последующих времен².

Обращение мусульманских реформаторов к раннеисламской эпохе как общественному идеалу резонировало с критикой суфийских «новшеств» (*бид'а*) в теоретическом и практическом плане со стороны Ибн ал-Джавзи (1116–1201) и Ибн Таймийи, проповедников исламского традиционализма³. Методы рассуждения и риторика последователей исламского традиционализма и модернизма очень похожи друг на друга, например, по таким вопросам, как обращение к истокам раннего ислама и критика суфизма и всех четырех суннитских богословско-правовых школ (*мазхаб*)⁴. Но реформаторы и исламские традиционалисты по-разному понимали необходимость заимствования европейских научных и культурных достижений и роль разума в возрождении мусульманской общины. В данном случае важно то, что исламские реформаторы критиковали как отдельных псевдосуфийских шейхов, так и в целом суфизм как направление, нелегитимное с точки зрения шариата⁵.

В научной литературе уже высказывалось мнение, что нет объективных причин противопоставления суфизма мусульманской религии. Согласно этому подходу, исламский модернизм конца XIX — начала XX столетия был в большей мере присущ «высокому», классическому исламу. Религией большинства мусульман Российской империи оставался «народный ислам», представленный суфизмом. Последний сам был неоднородным явлением — он делился на «низовую», или «крестьянско-плебейский», и «высокий» суфизм, или «либерально-просветительский». В качестве примера «высокого» (либерально-просветительского) суфизма можно указать на династию суфийских ишанов (шейхов) Расуловых, внесших существенный вклад в обновление мусульманского образования дореволюционной России⁶. Такие суфийские шейхи, как и сторонники других направлений в исламе, обосновывали необходимость обновления мусульманской веры, опираясь на исламскую идею цикличности. Ее сущность заключается

¹ См. Юзеев А. Н. Философская мысль татарского народа. Казань: Тат. кн. изд-во, 2007. С. 122.

² Кемпер, Михаил. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. С. 418.

³ См. Кыши А. Д. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. М.: Наука, 1991. С. 178.

⁴ Шихалиев Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.). С. 162–163.

⁵ Там же. С. 157–158.

⁶ Ямаева Л. А. Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение. Уфа: Гилем, 2002. С. 103–104.

в положении, что в истории ислама каждое столетие представляет собой цикл, начинающийся с приходом «обновителя» (*муджаддид*), обновляющего веру, и заканчивающийся ее упадком в обществе. Для «обновления» веры необходим приход нового «обновителя»¹.

Резюмируя вклад Мурада Рамзи, Гасана Алкадари и Халила Рахимова в обновление интеллектуальной мысли мусульманского сообщества России конца XIX — начала XX столетия, можно сказать, что они вошли в историю как представители течения под условным названием «исламский умеренный реформизм» конца XIX — начала XX века. Они оказали содействие в деле освоения массовым сознанием мусульман новых прогрессивных идей. Круг российских мусульманских реформаторов указанного периода оказался шире, чем считали прежде.

Литература

Абашин С. Н. Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М.: Вост. лит., 1999. С. 40–41.

Абдулмаджидов Р. С., Магомедова З. А. Обзор исследований дагестанских арабоязычных источников в постсоветский период // Восток Oriens. 2021. Вып. 5. С. 239–249.

Абу Давуд. Сунан. Б.м.: Дар ал-фикр, б. г. Т. 3. 367 с.

Абу Давуд. Сунан. Б.м.: Дар ал-фикр, б. г. Т. 4. 369 с.

Ахмадуллин С. З. «Талфик ал-ахбар...» («Свод сведений...») Мурада Рамзи как источник по истории башкир: дисс. ... канд. ист. наук. М., 2018. 250 с.

Боголюбов А. С. Муфти // Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1991. С. 177.

Гасан Алкадари. Джираб ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура: исламская типография Мухаммада-Мирзы Мавраева, 1912. 312 с.

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. 391 с.

Гусейнов А. А. Уроки Гасана Алкадари: размышления о книге «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. 5–27.

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

¹ Хадис от Абу Хурайры «В начале каждого столетия Аллах посылает этой общине того, кто обновляет для нее веру» приводит Абу Давуд (см. Абу Давуд. Сунан. Б.м.: Дар ал-фикр, б. г. Т. 4. С. 109).

Аль-Джанаби М. М. Философия современной мусульманской реформации. М.: ООО Садра, 2014. 436 с.

Ибн Маджа. Сунан. Бейрут: Дар ал-фикр, б. г. Т. 1. 311 с.

Ибрагим Т., Сагадеев А. В. Ал-Аш‘арийа // Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991. С. 32–33.

Канлыдере А. Казанский ученый, историк и религиозный реформатор Шихабaddin Марджани (1818–1889) // Islamology. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 12–23.

Кемпер, Михаил. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / пер. с нем. Казань: Российский исламский университет, 2008. 675 с.

Кныш А. Д. Суфизм // Ислам: историографические очерки. М.: Наука, 1991. С. 109–207.

Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке. Казань: Фэн, 2003. 303 с.

Рамзи, Мурад. Талфик ал-ахбар. Оренбург: типография издательства «Каримов, Хусаинов и К°», 1908 г. Т. 2. 540 с.

Рахимов. Халил. Химайат ал-авлийа’ мин иханат ал-агвийа’. Оренбург: Типография М. А. Хусаинова, 1915. 112 с.

Ас-Сафури, ‘Абд ар-Рахман. Нузхат ал-маджалис ва мунтахаб ан-нафа’ис. Бейрут–Дамаск: Дар ал-махабба, Дар Айа, 2011. Т. 1. 241 с.

Ат-Тирмизи. Сунан. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас ал-‘араби, б. г. Т. 5. 735 с.

Хабутдинов А. Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. М.: ИД Марджани, 2013. 344 с.

Шихалиев Ш. Ш. Краткие сведения о контактах мусульман Дагестана и Волго-Уральского региона в XVIII–XX вв. // История, археология и этнография Кавказа. 2020. Т. 16. № 1. С. 104–128.

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

Шихалиев Ш. Ш. Шихабaddin Марджани в дагестанских рукописях в контексте дискуссий об иджитхаде в первой трети XX в. // Islamology. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 95–111.

Юзеев А. Н. Философская мысль татарского народа. Казань: Тат. кн. изд-во, 2007. 214 с.

Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: УПК, 1999. 352 с.

Ямаева Л. А. Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение. Уфа: Гилем, 2002. 300 с.

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

Rebecca Gould and Shamil Shikhaliev. Beyond the *Taqlīd/Ijtihād* Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule // Islamic Law and Society. 2017. No. 24. Pp. 142–169.

Schulze, Reinhard. Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert. München: Verlag C. H. Beck, 1994. — 445 s.

Togan, Zeki Velidi. Hâtıralar. Türkistan ve diğer müslüman Doğu Türklerinin millî varlık ve kültür mücedeleleri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999. 629 p.

References

Abashin, S. N. (1999). Ishan. *Islam na territorii byvshej Rossijskoj imperii*. Iss. 2. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 40–41.

Abdumazhidov, R. S., Magomedova, Z. A. (2021). Obzor issledovanij dagestanskikh araboyazychnyh istochnikov v postsovetiskij period [Review of Studies of Dagestan Arabic-Language Sources of the Post-Soviet Period]. *Vostok (Oriens)*. 2021. Iss. 5. Pp. 239–249.

Abu Davud (n. d.). *Sunan* [A collection of hadith]. Dar al-fikr. Vol. 3. 367 p.

Abu Davud (n. d.). *Sunan* [A collection of hadith]. Dar al-fikr. Vol. 4. 369 p.

Ahmadullin, S. Z. (2018). “*Talfik al-ahbar...*” (“*Svod svedenij...*”) *Murada Ramzi kak istochnik po istorii bashkir*. Dissertatsiya na soiskanie uchenoj stepeni kandidata istoricheskikh nauk [The “Talfiq al-Akhbar...” (“Summary of Information...”) of Murad Ramzi as a Source for the History of Bashkirs. PhD Thesis]. Moscow. 250 p.

Bogolyubov, A. S. (1991). Mufti. *Islam: entsiklopedicheskii slovar'*. Moscow: Nauka. P. 177.

Hasan Alqadari (1912). *Jirab al-Mamnun* [Al-Mamnun's swag-bag]. Temir-Khan-Shura: Muhammad-Mirza Mavraev Publishers. 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.

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

Al-Janabi, M. M. (2014). *Filosofiya sovremennoj musul'manskoj reformacii* [The Philosophy of Modern Muslim Reformation]. Moscow: Sadra. 436 p.

Ibn Majah (n. d.). *Sunan* [A collection of hadith]. Beirut: Dar al-fikr. Vol. 1. 311 p.

Ibragim T. K., Sagadeev A. V. (1991). Al-Ash'ariya [Ash'arism]. *Islam: entsiklopedicheskii slovar'*. Moscow: Nauka. Pp. 32–33.

Kanlıdere A. (2019). Kazanskij uchenyj, istorik i religioznyj reformator Shihabaddin Mardzhani (1818–1889) [Shihabaddin Mardjani (1818–1889), a Muslim Scholar, Historian and Religious Reformer]. *Islamology*. 2019. Vol. 9(1–2). Pp. 12–23.

Kemper, Mikhail (2008). *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskij diskurs pod russkim gosподstvom* [Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkortostan. The Islamic Discourse under Russian Domination]. Translated from the German. Kazan: Russian Islamic University. 675 p.

Knysh, A. D. (1991). *Sufizm [Sufism] Islam: entsiklopedicheskii slovar'*. Moscow: Nauka. Pp. 207–209.

Muhametshin, R. M. (2003). *Tatary i islam v XX veke* [Tatars and Islam in the 20th century]. Kazan: Fen. 303 p.

Ramzi, Murad (1908). "*Tal'fiq al-akhbar...*" [The Messages ...]. Orenburg: Karimov, Husainov & Company. Vol. 2. 540 p.

Rahimov, Khalil (1915). *Himayat al-awliya' min ihanat al-agwiya'* [The Protection of the Saints from the abuse of erring men]. Orenburg: M. A. Husainov Publ. 112 p.

Al-Safuri, 'Abd al-Rahman (2011). *Nuzhat al-majalis wa muntakhab an-na-fa'is* [The Pleasant Gatherings and the Select Precious Matters]. Beirut–Damascus: Dar al-mahabba. Vol. 1. 241 p.

Al-Tirmizi (n. d.). *Sunan* [A collection of hadith]. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi. Vol. 5. 735 p.

Khabutdinov, A. Yu. (2013). *Instituty rossijskogo musul'manskogo soobshchestva v Volgo-Ural'skom regione* [Institutions of the Russian Muslim Community in the Volga-Ural region]. Moscow: Marjani Foundation. 344 p.

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

Shikhaliev, Sh. Sh. (2019). Shihabaddin Mardzhani v dagestanskih rukopisyah v kontekste diskussij ob idzhtihade v pervoj treti XX v. [Shihabaddin Mardjani in Dagestani Manuscripts in the Context of Discussions about Ijtihad in the First Third of the 20th Century]. *Islamology*. Vol. 9(1–2). 2019. Pp. 95–111.

Shikhaliev, Sh. Sh. (2020). Kratkie svedeniya o kontaktah musul'man Dagestana i Volgo-Ural'skogo regiona v XVIII–XX vv. [Brief Information about Contacts between Muslims of Dagestan and the Volga-Ural Region in the XVIII–XX Centuries]. *Istoriya, arheologiya i etnografiya Kavkaza*. Vol. 16(1). 2020. Pp. 104–128.

Yuzeev, A. N. (2007). *Filosofskaya mysl' tatarskogo naroda* [Tatar People's Philosophical Thought]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 214 p.

Yunusova, A. B. (1999). *Islam v Bashkortostane* [Islam in Bashkortostan]. Ufa: Ufa Publishing House. 352 p.

Yamaeva, L. A. (2002). *Musul'manskij liberalizm nachala XX veka kak obshchestvenno-politicheskoe dvizhenie* [Muslim Liberalism of the Early 20th Century as a Socio-Political Movement]. Ufa: Gilem. 300 p.

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

Gould R., Shikhaliev Sh. (2017). Beyond the Taqlid/Ijtihad Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule. *Islamic Law and Society*. Vol. 24(2017). Pp. 142–169.

Schulze, Reinhard (1994). *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. München: Verlag C. H. Beck. 445 p.

Togan, Zeki Velidi (1999). *Hâtıralar. Türkestani ve diğer müslüman Doğu Türklerinin millî varlık ve kültür mücedeleleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 629 p.

Theological Thought in Islam

THE PLACE AND ROLE OF TRADITION IN RENEWAL

Abstract. The article reveals little-studied aspects of Muslim thought in Late Russian Empire in the context of *modernism-tradition* dichotomy. The author proposes three case studies that demonstrate the contribution made by Russian Muslim scholars Murad Ramzi, Gasan Alqadari and Khalil Rahimov to moderate modernism at the turn of the nineteenth and twentieth centuries in Russia.

Keywords: Murad Ramzi, Hasan Alqadari, Khalil Rahimov, Muslim modernism, tradition.

Ilshat R. NASYROV,

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





5.11.3. Практическая теология

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-103-116

А. А. Шарипов

Централизованная религиозная организация
«Региональное духовное управление мусульман Оренбургской области в составе
Центрального духовного управления мусульман России», г. Оренбург;
Мусульманская религиозная организация «Духовная профессиональная
образовательная организация “Медресе «Хусаиния»”», г. Оренбург;
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего
образования «Оренбургская духовная семинария Оренбургской епархии Русской
православной церкви», г. Оренбург

ОБЗОР ПРАКТИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ МУСУЛЬМАНСКИХ И ПРАВОСЛАВНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ В ДЕЛЕ ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ

ШАРИПОВ Альфит Асхатович —

канд. ист. наук, муфтий Оренбургской области,
председатель Централизованной религиозной организации
«Региональное духовное управление мусульман Оренбургской области в составе
Центрального духовного управления мусульман России»
(460000, Россия, г. Оренбург, ул. Терешковой, д. 10 а);
ректор Мусульманской религиозной организации
«Духовная профессиональная образовательная
организация “Медресе «Хусаиния»”»
(460018, Россия, г. Оренбург, ул. Рыбаковская, д. 98);
преп., доц. каф. библеистики и богословия Религиозной организации — духовная
образовательная организация высшего образования «Оренбургская духовная

семинария Оренбургской епархии Русской православной церкви»
(460014, Россия, г. Оренбург, ул. Челюскинцев, д. 17).
E-mail: alfit35@mail.ru

Аннотация. Актуальность темы обусловлена растущей глобализацией, открытостью современного общества, мобильностью и миграцией населения из одной культурной среды в другую, что ведет к их более тесному взаимодействию, к отказу от прежних самодостаточных, замкнутых, изолированных социальных систем. В этих условиях межрелигиозный диалог предлагает пути для лучшего взаимопонимания верующих различных конфессий, поиска общих ценностей, точек пересечения, выстраивания на их основе уважительных, конструктивных отношений для решения совместных задач в новом, постоянно меняющемся мире при сохранении незыблемости своих догматов и обрядовых практик. В статье говорится о межрелигиозном взаимодействии духовных лиц исламского и православного вероисповедания при работе с верующими военнослужащими в воинских частях, расположенных на территории Оренбургской области. Приведены практические примеры мероприятий, проводимых совместно мусульманским и православным духовенством среди солдат-срочников, подрастающего поколения по воспитанию патриотизма, взаимопонимания, взаимопомощи, укреплению боевого духа, братских отношений, которые так необходимы и в быту, и на службе.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог, взаимодействие ислама и православия, патриотическое воспитание, традиционные духовные ценности, диалог культур.

Для цитирования: Шарипов А. А. Обзор практического взаимодействия мусульманских и православных религиозных организаций Оренбургской области в деле патриотического воспитания // Ислам в современном мире. 2022; 2: 103–116;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-2-103-116

Статья поступила в редакцию: 01.04.2022

Статья принята к публикации: 01.06.2022

Введение

В данной статье представлены результаты части исследования в области межрелигиозного диалога и анализа практического взаимодействия между религиозными организациями двух крупных религий, представленных в Оренбуржье.

Статья призвана решить несколько ключевых задач. В первую очередь она должна восполнить недостаток обзорных и аналитических работ в области практического осуществления межрелигиозного

диалога, а именно в деле патриотического воспитания и работы с военными на примере конкретно обозначенных организаций. Следующей задачей исследования является обоснование важности развития дальнейшего активного соработничества этих организаций в Оренбургском регионе.

Оренбургская область — уникальный регион Российской Федерации, расположенный на стыке двух частей света — Европы и Азии. На ее территории проживают представители более 126 национальностей и нескольких вероисповеданий. Самыми крупными по численности последователей в регионе считаются православие и ислам. Кроме того, уникальность Оренбуржья обусловлена его географическим положением — область граничит с регионами, в которых компактно проживает мусульманское население: на севере соседями выступают Республики Татарстан и Башкортостан, а на юге — Казахстан (при самой большой в стране протяженности границы — более 2000 км). Исторически Оренбург был создан как форпост, «ворота в Азию». И на границах его территории через определенные расстояния располагались редуты — деревни, населенные казачеством, в составе которого были и православные, и мусульмане.

За столетия совместного проживания здесь мусульман и православных между ними сложились не просто терпимые, а по-настоящему уважительные, дружеские отношения на основе постоянных личных, семейных, деловых контактов, совместного труда и ратной службы, преодоления испытаний и общих достижений. В настоящее время накопленный опыт конструктивного взаимодействия используют в качестве организующей силы централизованные религиозные объединения Оренбургской области — Региональное духовное управление мусульман Оренбургской области (РДУМОо) в составе ЦДУМ России и Оренбургская митрополия Русской православной церкви. Поэтому изучение межрелигиозных связей в регионе, анализ опыта и практики сотрудничества официальных структур, принадлежащих этим конфессиям, представляет определенный интерес.

Несмотря на все различия в догматических правилах, есть много сфер и точек соприкосновения, которые носят объединительный характер для ислама и православия. Самыми актуальными и наиболее важными в настоящее время являются совместные действия в области духовно-нравственного и патриотического воспитания, сохранения семейных ценностей, нравственных норм и традиций¹. Ибо это

¹ Пятков В. П. Современная религиозная ситуация в Республике Башкортостан / Ислам и государство в России: сб. материалов Международной научно-практической конференции, посвященной 225-летию Центрального духовного управления мусульман России — Оренбургского магометанского духовного собрания. Уфа, 22 октября 2013 г. / под общ. ред. А. Б. Юнусовой. Уфа, 2013. С. 6.

в первую очередь является опорой для успешного развития любой страны, а для Российского государства — и вопросом сохранения национальной безопасности¹.

Российские мусульмане и христиане, прочно связанные многовековым проживанием на одной земле, разделяют любовь к общей Родине и стремление ее защитить в соответствии со своими перекликающимися религиозными предписаниями. В изречении пророка Мухаммада (мир ему) сказано: «День и ночь пребывания на страже лучше поста и ночных молитв в течение месяца, если же [человек] умрет [в это время], то дела его будут продолжаться, и будет определен ему удел [в Раю]» (Муслим, № 1913). В «Евангелии» от Иоанна есть слова: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за други своя» (Ин. 15: 13).

Взаимодействие мусульман России и Русской православной церкви имеет давние и крепкие корни². В дореволюционное время священнослужители не просто окормляли верующих военнослужащих Российской императорской армии, но и состояли на службе в качестве официального военного духовенства. В годы Великой Отечественной войны, последовав призывам руководителей религиозных общин, и мусульмане, и православные плечом к плечу встали на защиту Родины. В настоящее время в вооруженных силах нашего государства более семидесяти процентов составляют военнослужащие, которые причисляют себя к той или иной религии³. Таким образом, на протяжении многих столетий мусульмане и православные христиане показывают всему миру особый пример сотрудничества, активного взаимодействия и соработничества, основанный именно на любви к Богу, к ближнему и к родному Отечеству.

Опыт активного соработничества религиозных общин ислама и православия в Оренбуржье

В многоконфессиональной Оренбургской области исламское и православное духовенство сообща проводит широкую работу по военно-патриотическому воспитанию молодежи, совместно участвует

¹ Шарипов А. А. Межконфессиональный диалог как фактор сохранения национальной безопасности отечества». II Международный форум «Богословское наследие мусульман России»: I т.: сборник научных докладов конференций, г. Болгар, 25–30 октября 2020 г. / сост.: Д. М. Абдрахманов, А. А. Тимерханов, Р. Л. Саяхов, С. Т. Рахимов, Л. Ф. Салихова, А. К. Хурматуллин. Казань: ИД «МеДДоК», 2021. С. 320–325.

² Христианско-исламский диалог: хрестоматия / под ред. М. Афольдербаха, А. Бодрова, Ф. Майснера, Х. Мохажеги и А. Ренца (Серия «Диалог»). М.: Издательство ББИ, 2018. С. 5.

³ Актуальные вопросы межконфессионального взаимодействия при работе с верующими военнослужащими: сборник материалов областного семинара военного духовенства Оренбургской митрополии: статьи, доклады, рекомендации / отв. ред. А. Страйков. Оренбург, 2017. С. 6.

в торжественных проводах призывников в армию, в отправке кадровых военнослужащих и сотрудников правоохранительных органов в служебные командировки, в церемониях принятия ими присяги, в разнообразных военно-мемориальных мероприятиях и памятных акциях.

Для постановки этой работы на системную основу во взаимодействии всех заинтересованных государственных и общественных структур указом Губернатора Оренбургской области от 16 мая 2018 г. № 266-ук в регионе образован Организационный комитет по патриотическому воспитанию граждан Российской Федерации, в состав которого введены председатель Регионального духовного управления мусульман и митрополит Оренбургский и Саракташский РПЦ¹. На очередном заседании этого комитета с участием муфтия и помощника управляющего Оренбургской епархией РПЦ был утвержден межведомственный план мероприятий по патриотическому воспитанию граждан РФ на территории Оренбургской области на 2021 г.²

Для воспитания подрастающего поколения на высоких образцах мужества, героизма и самопожертвования предков, боевого братства представителей различных конфессий и народов религиозные объединения Оренбуржья совместно выстраивают тесное сотрудничество и с различными общественными организациями, участниками поискового, военно-мемориального движения. Так, 17 апреля 2019 г., накануне отправки поисковиков в очередную экспедицию по местам сражений Великой Отечественной войны в музее Оренбургского областного военно-патриотического клуба «Патриот» прошла встреча волонтеров с духовными наставниками: руководителем социальной службы Регионального духовного управления мусульман Оренбургской области (РДУМОо) Русланом-хазратом Ахмеровым и руководителем отдела по взаимодействию с Вооруженными силами Оренбургской епархии РПЦ протоиереем Андреем Страйковым. Поисковики познакомили гостей с деятельностью движения, проектами, направленными на сохранение памяти погибших при защите Отечества, провели экскурсию по музею. За чашкой чая и просмотром видеороликов из экспедиций обсудили вопросы взаимодействия. В завершение встречи поисковики передали представителям духовенства книги «Эвакогоспитали в Оренбуржье (1941–1945)» для использования в военно-патриотической

¹ Указ губернатора Оренбургской области от 16 мая 2018 г. № 266-ук «Об организационном комитете Оренбургской области по патриотическому воспитанию граждан Российской Федерации». [Электронный ресурс] // URL: <https://docs.cntd.ru/document/550112211> (дата обращения: 04.09.2021).

² 30 марта 2021 г. муфтий Оренбургской области Альфит-хазрат Шарипов принял участие в заседании организационного комитета Оренбургской области по патриотическому воспитанию граждан РФ. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.dumoo.ru/novostnoy-blok/30-marta-muftiy-orenburgskoy-oblasti-al-fit-hazrat-sharipov-prinyal-uchastie-v-zasedanii-organizatsionnogo-komiteta-orenburgskoy-oblasti-po-patrioticheskomu-vospitanuyu-grazhdan-rossiyskoy-federacii> (дата обращения: 04.09.2021).

работе с верующими¹. 2 апреля 2021 г. в рамках открытия областной Вахты памяти автор этих строк и протоиерей Андрей Страйков приняли участие в презентации подготовленного поисковиками двухтомника «Чкаловские дивизии. Памяти погибших», увековечившего на своих страницах имена 6 тысяч оренбуржцев, павших в Великой Отечественной войне².

Два раза в год, в период весенней и осенней призывных кампаний, по городам Оренбургской области организуется социально-патриотическая акция «День призывника», на которую приглашаются и священнослужители основных конфессий. Например, в самом городе Оренбурге она устраивается на областном сборном пункте Военного комиссариата региона, на базе Оренбургского Президентского кадетского училища, в/ч 33860 (106-й Учебный центр ПВО Сухопутных войск имени Героя Советского Союза маршала артиллерии В. И. Казакова) и в/ч 44296 в поселке Кушкуль. В ходе акции будущие призывники и их родители, кадеты, юнармейцы, члены клубов ДОСААФ знакомятся с условиями прохождения военной службы, осматривают казармы, столовые, учебные классы, актовые залы, состязаются в сборке-разборке на время автоматов Калашникова, стрельбе, подтягивании, эстафете, сдаче нормативов по радиационно-химической и бактериологической защите. Торжественный, праздничный настрой на службу Родине они получают от концертных выступлений творческих коллективов и вручения памятных подарков. А чувство гражданского долга в них формируют напутственные слова ветеранов, офицеров, представителей власти, авторитетных религиозных лидеров: председателя Регионального Духовного управления мусульман, руководителя отдела по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями Оренбургской епархии РПЦ, руководителя отдела по внутренней работе и социальной службы РДУМОо, руководителя пресс-центра РДУМОо³ и др. Такую же работу в г. Новотроицке проводят совместно имам-хатиб

¹ Встреча в клубе «Патриот». [Электронный ресурс] // URL: <http://poisk-patriot.ru/novosti/vstrecha-v-biblioteke.html> (дата обращения: 04.09.2021).

² Памяти красноармейцев: презентация книги «Чкаловские дивизии...». [Электронный ресурс] // URL: <https://orenlib.ru/kray/news/a-105.html> (дата обращения: 04.09.2021).

³ Руководитель пресс-центра ДУМОо Семенов Денис хазрат принял участие в мероприятиях, посвященных празднику «День призывника». [Электронный ресурс] // URL: <http://dumoo.ru/novostnoy-blok/rukovoditel-press-centra-dumoo-prinyal-uchastie-v-prazdnike-den-prizyvnik-a-v-voennoy-chasti-v-ch-33860-orenburg-uchebnyy-centr-voysk-pvo-vs-rf-620> (дата обращения: 04.09.2021); 13 апреля 2019 г. руководитель отдела по внутренней работе Руслан-хазрат Ахмеров принял участие в традиционной социально-патриотической акции «День призывника» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.dumoo.ru/novostnoy-blok/13-aprelya-rukovoditel-otdela-po-vnutrenney-rabote-rdumoo-ruslan-hazrat-ahmerov-prinyal-uchastie-v-tradicionnoy-social-no-patrioticheskoy-akcii-den-prizyvnik-a> (дата обращения: 04.09.2021); 17 апреля 2019 г. председатель РДУМОо Альфит-хазрат Шарипов принял участие в социально-патриотической акции «День призывника». [Электронный ресурс] // URL: <http://www.dumoo.ru/novostnoy-blok/17-aprelya-2019-goda-predsedatel-rdumoo-al-fit-hazrat-sharipov-prinyal-uchastie-v-v-social-no-patrioticheskoy-akcii-den-prizyvnik-a> (дата обращения: 04.09.2021).

местной мечети и настоятель Петропавловского собора, в г. Кувандыке — имам-хатиб Рустам-хазрат Тюрибаев и настоятель Покровского храма протоиерей Симеон Антипов, в райцентре Саракташ — имам-мухтасиб района Рафаэль-хазрат Юсупов и клирик Свято-Троицкой Симеоновой обители милосердия иерей Николай Клигун, в райцентре Тюльган — имам-хатиб Валиулла-хазрат Муртазин и настоятель Никольского храма иерей Сергей Оксаныч, в поселке Первомайском Оренбургского района — имам-хатиб Сагнай-хазрат Бурумбаев и настоятель Георгиевского храма иерей Александр Шукин¹ и др.

С целью привлечения граждан на военную службу на профессиональной основе в мемориальном комплексе-музее «Салют, Победа!» города Оренбурга, который является символом боевого и трудового подвига земляков в годы Великой Отечественной войны, также регулярно разворачивается масштабная информационно-агитационная акция «Военная служба по контракту — твой выбор!». На просторной площадке парка до 1000 оренбуржцев получают уникальную возможность поближе познакомиться со службой сухопутных и военно-космических войск Российской Федерации, их историей, условиями службы в них, узнать боевые характеристики современных образцов военной техники, увидеть зрелищные показательные выступления по рукопашному бою, побывать на концерте вокально-инструментальной группы «Комбат», проконсультироваться в мобильном пункте записи по контракту. Чтобы мотивировать молодежь к профессиональной, кадровой службе в армии на акции неоднократно выступали с позиции духовно-нравственных ценностей служения Родине автор настоящей статьи и руководитель профильного отдела Оренбургской епархии РПЦ протоиерей Андрей Страйков².

Они же регулярно напутствуют новобранцев напоминанием о воинском долге, чести и непосредственно при отправке земляков на срочную службу в сухопутные, военно-воздушные, военно-космические войска, на Черноморский флот, в научные роты и др.

¹ День призывника прошел в администрации города. [Электронный ресурс] // URL: https://novotroitsk.orb.ru/news/?ELEMENT_ID=16517&type=pda (дата обращения: 04.09.2021); День призывника. [Электронный ресурс] // URL: <https://regionkuv.orb.ru/presscenter/news/10795/> (дата обращения: 04.09.2021); День призывника. [Электронный ресурс] // URL: <http://xn--80afxkv5dm.xn--p1ai/news/den-pri2018> (дата обращения: 04.09.2021); День призывника. [Электронный ресурс] // URL: http://orenkid.blogspot.com/2019/11/blog-post_60.html?m=1 (дата обращения: 04.09.2021) и др.

² 4 сентября 2016 г. председатель Духовного управления мусульман Альфит хазрат Шарипов принял участие в информационно-агитационной акции. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumoo.ru/novostnoy-blok/4-sentyabrya-2016-goda-predsedatel-duhovnogo-upravleniya-musul-man-al-fit-hazrat-sharipov-prinyal-uchastie-v-informacionno-agitacionnoy-akcii-voennaya-sluzhba-po-kontraktu-v-vooruzhennyh-silakh-rossiyskoy-federacii-tvoy-vybor> (дата обращения: 04.09.2021); 2 сентября председатель РДУМОо Альфит-хазрат Шарипов принял участие в информационно-агитационной акции [Электронный ресурс] // URL: <http://dumoo.ru/novostnoy-blok/2-sentyabrya-predsedatel-rdumoo-al-fit-hazrat-sharipov-prinyal-uchastie-v-informacionno-agitacionnoy-akcii> (дата обращения: 04.09.2021).

Православные и мусульманские священнослужители своим авторитетом и духовным наставлением также укрепляют боевой дух сотрудников правоохранительных органов при отправке их в служебные командировки для участия в оперативно-розыскных мероприятиях, охране общественного порядка, контртеррористических операциях¹.

Продолжая давние исторические традиции русской службы, исламское и христианское духовенство даже в условиях светского государства освящает своим присутствием и словом высокий акт принесения присяги на верность Отечеству военными и правоохранителями.

После призыва священнослужители не оставляют своей духовной опекой военных, проводя в местах их постоянной дислокации, воинских частях, на сборах и учениях богослужения, проповеди, воспитательные беседы о необходимости единства, соблюдения дисциплины, осуществляют профилактику неуставных отношений, алкоголизма, наркомании, суицидальных настроений. Например, 18 июня 2017 г. по приглашению командования расположение 21-й гвардейской мотострелковой бригады в райцентре Тоцкое (в/ч 12128) посетили ответственный за работу с военнослужащими РДУМОо, полковник в отставке Фарат-хазрат Зубаиров и руководитель отдела по взаимодействию с Вооруженными силами Оренбургской епархии РПЦ протоиерей Андрей Страйков. Во время обстоятельной беседы с личным составом бригады в актовом зале они подробно разъяснили каноны православия и ислама об оправданности использования оружия для защиты себя, близких и Родины, необходимости повиновения властям и командирам, братской любви между сослуживцами, а также особенности соблюдения отдельных религиозных предписаний и запретов при прохождении военной службы, ответили на заинтересованные вопросы слушателей². 12 февраля 2018 г. и 22 июля 2019 г. автор этих строк вместе с настоятелем Михайло-Архангельского храма с. Городище протоиереем Сергием Демакиным посетили 117-й военно-транспортный полк в микрорайоне Авиагородок-2 г. Оренбурга (в/ч 45097), где поговорили с солдатами о сплочении и укреплении воинского духа³. В ходе стратегических командно-штабных учений «Центр-2019», проходивших на Донгузском

¹ Амелин В. В., Денисов Д. Н., Моргунов К. А. Религии Оренбургского края: систематическое описание: в 3 т. Т. 3. Ислам. Иудаизм. Бахаизм. Индуизм. Буддизм. Новые религиозные движения. Оренбург: ООО «Типография «Южный Урал», 2020. С. 94.

² «Духовный десант» в Тоцком. [Электронный ресурс] // URL: <http://oren-eparh.ru/sluzhenie-patriarha208.html> (дата обращения: 04.09.2021).

³ 12 февраля 2018 г. Альфит-хазрат Шарипов по приглашению посетил военно-транспортный авиационный полк. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumoo.ru/novostnoy-blok/12-fevralya-al-fit-hazrat-sharipov-po-priglasheniyu-posetil-voenno-transportnyy-aviacionnyy-polk-raspolozhenny-v-mikrorayone-aviagorodok-2-g-orenburg> (дата обращения: 04.09.2021); 22 июля 2019 г. председатель РДУМОо Альфит-хазрат Шарипов провел беседу с солдатами [Электронный ресурс] // URL: <http://www.dumoo.ru/novostnoy-blok/22-iyulya-predsdatel-rdumoo-al-fit-hazrat-sharipov-provel-besedu-s-soldatami-kotorye-prohodyat-sluzhbu-v-voennoy-chasti-v-aviagorodke> (дата обращения: 04.09.2021).

полигоне в Оренбургской области, наряду с православным и буддийскими храмами, была развернута и палаточная мечеть, где сотрудники РДУМОо Фарат хазрат Зубаиров и Бары-хазрат Гизатулин проводили коллективные молитвы (намазы), проповеди, назидательные беседы с военнослужащими-мусульманами.

Для укрепления дружеских связей, взаимопонимания и братства между военнослужащими в непринужденной неформальной обстановке с 2016 г. Региональное духовное управление мусульман стало само приглашать группы из 50–60 солдат-срочников разных вероисповеданий на встречи в Центральной соборной мечети г. Оренбурга и «Медресе «Хусаиния» с обязательным участием представителя РПЦ протоиерея Андрея Страйкова. Такие мероприятия организовывались к мусульманским праздникам Ураза-байрам и Курбан-байрам, Дню защитника Отечества, годовщине вывода советских войск из Афганистана¹. Для военнослужащих устраиваются экскурсии, беседы с мусульманским и православным духовенством, совместные обеды и чаепития. В ходе этих встреч своим опытом службы, преодоления сложностей делятся с молодым поколением старшие товарищи — ветераны Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., участники атомных испытаний на Тоцком военном полигоне 1954 г., воины-интернационалисты, исполнявшие свой долг в Афганистане в 1979–1989 гг., участники боевых действий в Чечне 1994–1996, 1999–2009 гг. и Сирии с 2015 г.

Вообще служители ислама и православное духовенство, разделяющие общее уважение к воинской чести, доблести и мужеству, неизменно отдают долг памяти защитникам Отечества в ходе многочисленных праздничных или траурных военно-мемориальных мероприятий. Например, только в течение одного 2021 г. они совместно возложили цветы к мемориалу «Вечный огонь» г. Оренбурга (19 февраля и 8 мая), к памятнику оренбуржцу, Герою России А. А. Прохоренко в годовщину его гибели при защите мусульманского и христианского населения Сирии от международного терроризма (17 марта), посетили церемонию открытия мемориала сотрудникам правоохранительных органов, погибшим при исполнении

¹ 13 сентября 2016 г. в Духовном управлении мусульман прошла встреча Альфита-хазрата Шарипова с военными. [Электронный ресурс] // URL: https://vk.com/wall-30477968_912 (дата обращения: 04.09.2021); 15 февраля 2017 г., в День памяти о россиянах, исполнявших служебный долг за пределами Отечества, в медресе «Хусаиния» при Духовном управлении мусульман области прошла встреча воинов трех поколений. [Электронный ресурс] // URL: https://vk.com/wall-30477968_1259 (дата обращения: 04.09.2021); 27 июня 2017 г. в Региональном духовном управлении мусульман состоялся праздничный обед для солдат-срочников. [Электронный ресурс] // URL: https://vk.com/wall-30477968_1533 (дата обращения: 04.09.2021); 14 октября 2018 г. Центральную соборную мечеть г. Оренбурга посетили более 50 солдат-срочников. [Электронный ресурс] // URL: https://vk.com/wall-30477968_2408 (дата обращения: 04.09.2021); 3 февраля 2019 г. в Региональном духовном управлении мусульман Оренбургской области состоялась встреча. [Электронный ресурс] // URL: https://vk.com/wall-30477968_2613 (дата обращения: 04.09.2021); 24 февраля 2020 г. в Региональном духовном управлении мусульман Оренбургской области состоялась встреча. [Электронный ресурс] // URL: https://vk.com/wall-30477968_3415 (дата обращения: 04.09.2021).

служебного долга, на территории Управления вневедомственной охраны Росгвардии (25 марта), почтили память умерших в эвакогоспитале г. Соль-Илецка на братской могиле советских воинов (7 мая), приняли участие в параде ко Дню Победы в г. Оренбурге (9 мая), в акции «Свеча памяти» у Вечного огня г. Орска (21 июня)¹ и т. д.

Исторической особенностью Оренбургского края является формирование в этом приграничном регионе с начала его широкомасштабного заселения особой социокультурной группы казачества на многонациональной и многоконфессиональной основе: из числа русских, украинцев, татар и других народов. Поэтому в современной Оренбургской области и православные, и мусульманские священнослужители сообща способствуют возрождению этого института, традиций казачьей службы. В частности, в декабре 2020 г. в обновленный состав Совета по делам казачества при губернаторе Оренбургской области введены муфтий Альфит-хазрат Шарипов и настоятель храма Михаила Архангела с. Нежинка Оренбургского района протоиерей Николай Сопижук. Наряду с православными клириками, председатель РДУМОо регулярно участвует в работе Совета атаманов, заседаниях Круга Оренбургского казачьего войска, его отделов и хуторских обществ, посещает с духовными наставлениями казачьи школы и профильные смены в детских лагерях².

Заключение

Подводя итог сказанному, отметим, что вопрос межрелигиозного диалога и соработничества представителей ислама и православия, учитывая реалии современности, является вопросом национальной безопасности Российского государства. Об этом не раз говорил и президент В. В. Путин: «В России, как ни в каком другом месте на Земле, межконфессиональный и межрелигиозный мир, его традиции, являются основой государственности в прямом смысле». Также, обращаясь к руководителям религиозных конфессий страны 4 ноября 2020 года, президент

¹ 21 июня 2019 г. председатель РДУМОо Альфит-хазрат Шарипов принял участие в работе круглого стола, который состоялся в рамках профильной площадки дневного пребывания для несовершеннолетних, попавших в трудную жизненную ситуацию. [Электронный ресурс] // URL: https://vk.com/wall-30477968_3008 (дата обращения: 04.09.2021).

² 16 апреля 2016 г. председатель РДУМОо Альфит-хазрат Шарипов принял участие в заседании очередного Совета атаманов. [Электронный ресурс] // URL: https://vk.com/wall-62883732_9769 (дата обращения: 04.09.2021); 17 июля 2017 г. председатель РДУМОо Альфит-хазрат Шарипов посетил детский лагерь «Янтарь», где выступил перед юными казаками. [Электронный ресурс] // URL: https://vk.com/wall-30477968_1576 (дата обращения: 04.09.2021); 15 сентября 2018 г. председатель РДУМОо Альфит-хазрат Шарипов принял участие в заседании отчетно-выборного Круга Оренбургского казачьего войска. [Электронный ресурс] // URL: https://vk.com/wall-30477968_2357 (дата обращения: 04.09.2021); Альфит Шарипов посетил школу «Атаман». [Электронный ресурс] // URL: https://vk.com/wall-62883732_25292 (дата обращения: 04.09.2021) и др.

сказал: «Мужество защитников Родины не знало национальных различий. Их вдохновляла любовь к своей семье, к детям, к родному дому, чувство братского товарищества — те нравственные ценности, которые лежат в основе культуры, обычаев всех наших народов, наших традиционных религий. Патриотизм и сплочённость граждан, общие нравственные идеалы и сегодня объединяют наше общество, нашу огромную, многонациональную, многоконфессиональную страну»¹.

Одним из общих нравственных постулатов ислама и православия является патриотизм, основанный на преданности своему Отечеству, ответственности перед ним. Эта традиция передавалась из поколения в поколение с молоком матери, воспитывая сильных духом, с крепким внутренним стержнем истинных патриотов. И сейчас это именно то, что нужно воспитывать в подрастающем поколении, укреплять в сознании граждан нашего общества. Религиозные организации Оренбургской области своей деятельностью вносят посильный вклад в патриотическое воспитание населения, на своем примере показывая, какие бы ни были условия, какие бы ни происходили события в жизни страны, мусульмане и православные христиане всегда оставались в добрососедских отношениях, четко осознавая, что Родина-Мать одна и что по Воле Бога они граждане одного государства.

Таким образом, в силу общности базовых ценностей и вытекающих отсюда задач, мусульманские и православные организации Оренбургской области активно сотрудничают в деле патриотического воспитания молодежи. За долгие годы между Региональным духовным управлением мусульман Оренбургской области и Оренбургской митрополией Русской православной церкви сложилась практика устойчивого взаимодействия в работе с военнослужащими, правоохранительными органами, подрастающим поколением. Накоплен большой опыт при формировании у молодых людей мотивации для исполнения воинского долга на основе традиционных духовных и нравственных ценностей, патриотичности и гражданственности. Складывающаяся международная обстановка, а также приграничное расположение Оренбургской области в значительной мере актуализируют задачу развития прочных доброжелательных отношений между религиозными организациями. Единая цель — сохранение мира и спокойствия в обществе — подталкивает их к выстраиванию совместной работы на основе планирования, обмена практическим опытом, анализа и совершенствования своей деятельности, а также к активной реализации общих мероприятий, направленных на укрепление воинского духа и воспитание искренних патриотических чувств у населения.

¹ Встреча с представителями религиозных объединений. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/64336> (дата обращения: 26.01.2022).

Литература

Актуальные вопросы межконфессионального взаимодействия при работе с верующими военнослужащими: сборник материалов областного семинара военного духовенства Оренбургской митрополии: статьи, доклады, рекомендации / отв. ред. А. Страйков. Оренбург, 2017. 300 с.

Амелин В. В., Денисов Д. Н., Моргунов К. А. Религии Оренбургского края: систематическое описание в 3 томах. Т. 3. Ислам. Иудаизм. Бахаизм. Индуизм. Буддизм. Новые религиозные движения. — Оренбург: ООО «Типография “Южный Урал”», 2020. 224 с.

Пятков В. П. Современная религиозная ситуация в Республике Башкортостан / Ислам и государство в России: сб. материалов Международной научно-практической конференции, посвященной 225-летию Центрального духовного управления мусульман России — Оренбургского магометанского духовного собрания. Уфа, 22 октября 2013 г. / под общ. ред. А. Б. Юнусовой. Уфа, 2013. 288 с.

Христианско-исламский диалог: хрестоматия / под ред. М. Аффольтербаха, А. Бодрова, Ф. Майснера, Х. Мохареги и А. Ренца (Серия «Диалог»). М.: Издательство ББИ, 2018. 402 с.

Шарипов А. А. Межконфессиональный диалог как фактор сохранения национальной безопасности отечества». II Международный форум «Богословское наследие мусульман России»: сборник научных докладов, г. Болгар, 25–30 октября 2020 г. / сост.: Д. М. Абдрахманов, А. А. Тимерханов, Р. Л. Саяхов, С. Т. Рахимов, Л. Ф. Салихова, А. К. Хурматуллин. Казань: ИД «МедДоК», 2021. С. 320–325.

References

Straykov, A. (2017). *Aktualnye voprosy mezhkonfessional'nogo vzaimodejstviya pri rabote s veruyushchimi voennosluzhashchimi* [Actual Issues of Interfaith Interaction when Working with Religious Servicemen]. A collection of materials of the regional seminar of the military clergy of the Orenburg Russian Orthodox Church Metropolia: articles, reports, recommendations]. Orenburg. 128 p.

Amelin, V. V., Denisov, D. N., Morgunov, K. A. (2020). *Religii Orenburgskogo kraya: sistematicheskoe opisaniye v 3-h tomah. T. 3. Islam. Iudaizm. Buddizm. Induizm. Novye religiozniye dvizheniya* [Religions of the Orenburg Region: a systematic description in 3 volumes. Vol. 3. Islam. Judaism. Bahatism. Hinduism. Buddhism. New Religious Movements]. Orenburg: Yuzhniy Ural. 224 p.

Pyatkov, V. P. (2013). *Sovremennaya religioznaya situatsiya v Respublike Bashkortostan* [The Present-Day Religious Situation in the Republic of

Bashkortostan]. *Islam i gosudarstvo v Rossii*. Ufa: GUP RB Ufa Polygraph Plant. 288 p.

Affolderbach, M., Bodrov, A., Meisner, V., Mohagegi, H., Renz, A. (2018). *Hristiansko-islamskij dialog* [Christian-Islamic Dialogue. Textbook]. Moscow: BBI. 402 p.

Sharipov, A.A. (2021). Mezhhkonfessional'nyj dialog kak faktor sohraneniya nacional'noj bezopasnosti Otechestva [Interfaith Dialogue as a Factor of Preserving the National Security of the Fatherland]. *II Mezhdunarodnyj forum «Bogoslovskoe nasledie musul'man Rossii»: sbornik nauchnyh dokladov*. Kazan: Meddok. Pp. 320–325.

PATRIOTIC EDUCATION BY MUSLIM AND RUSSIAN ORTHODOX RELIGIOUS ORGANISATIONS OF THE ORENBURG REGION

Abstract. The relevance of the topic is due to the growing globalization, openness of modern society, mobility and migration of the population from one cultural environment to another, which lead to their closer interaction, to the rejection of the former self-sufficient, closed, isolated social systems. In these conditions, interreligious dialogue offers ways for better mutual understanding of believers of different faiths, search for common values, points of intersection, building on their basis respectful, constructive relations to solve joint tasks in a new, constantly changing world while maintaining the inviolability of their dogmas and ritual practices. The article talks about the interreligious interaction of Islamic and Russian Orthodox clergy when working with religious servicemen in military units located on the territory of the Orenburg region, provides practical examples of activities and joint activities among conscripts, the younger generation to foster patriotism, mutual understanding, mutual assistance, strengthening morale, fraternal relations, which are so necessary both at home and in battle.

Key words: interfaith dialogue, the interaction of Islam and Orthodoxy, patriotic education, traditional spiritual values, dialogue of cultures.

Alfit A. SHARIPOV

Cand. Sci. (Hist.), mufti of the Orenburg region

Chairman of the Centralized religious organisation "Regional Spiritual Administration of Muslims of the Orenburg region as part of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia"

(10a, Tereshkova Str., Orenburg, 460000, Russian Federation);

rector of the Muslim religious organisation "Spiritual Professional Educational Organization "Madrasah "Husainiya"

(98, Rybakovskaya Str., Orenburg, 460018, Russian Federation);

lecturer, associate professor of the Department of Biblical Studies and Theology of the religious organization — spiritual educational organization of Higher education

"Orenburg Theological Seminary of the Orenburg Diocese of the Russian Orthodox Church" (17, Chelyuskintsev Str., Orenburg, 460014, Russian Federation).

E-mail: alfit35@mail.ru



ИСТОРИЯ ИСЛАМА В РОССИИ





07.00.02. Отечественная история

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-119-132



Д. З. Хайретдинов
Московский исламский институт, г. Москва

ИМАМЫ ТАТАРСКОЙ СЛОБОДЫ МОСКВЫ НАЧАЛА XIX ВЕКА

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. В статье говорится об имамах и муэдзинах Татарской слободы Замоскворечья в начале XIX в., а также об отдельных этносоциальных особенностях мусульманской общины Москвы в этот период. Цитируемые в статье архивные документы, проливающие свет на обозначенные вопросы, не публиковались ранее и, таким образом, вводятся в научный оборот впервые. Между тем большая часть информации по истории московской Татарской слободы содержится в документах, хранящихся в разных архивах России и пока не выявленных, а только ожидающих своего исследователя.

Ключевые слова: Москва, татары, мусульмане, Татарская слобода, имамы.

Для цитирования: Хайретдинов Д. З. Имамы Татарской слободы Москвы начала XIX века // Ислам в современном мире. 2022; 2: 119–132;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-2-119-132

Статья поступила в редакцию: 23.03.2022

Статья принята к публикации: 15.05.2022

Выявление новых документов по истории московской Татарской слободы в самых разных архивохранилищах страны дает импульс к более активному продолжению исследований в этой области. Вместе с тем хочется заметить, что, несмотря на рост публикаций, посвященных этой теме, слабо изученным пока остается вопрос о религиозных лидерах мусульманского сообщества Татарской слободы, существовавшего полуизолированно в православном городе. В одной из предыдущих наших статей в настоящем журнале мы привели перечень московских имамов и рассмотрели некоторые особенности их жизни периода XVII–XVIII веков¹. В настоящей статье будет проведен аналогичный анализ, но периода первой половины XIX столетия.

Имамы XVII века — проживавший в 1633–1640 гг. на дворе хивинского султана Афган-Мухаммеда на ул. Покровке Бакей-сейид Абдулов; жители Татарской слободы в Замоскворечье абыз Мамет-Селий Маам-метевили Мухамметов (имам в 1640–1648 гг.) и абыз Девлет-Али абыз-Аббасов сын Маликов (имам с 1649 по 1680-е гг.) — по своему происхождению были хивинцами. В самом конце XVII — первой половине XVIII века имамами Татарской слободы являлись абызы Таберовы (Таберовы): Ходжамкул (ум. в 1711 г.) и его сын Агабердей (отмечен в ходе московской переписи 1744 г.) — предположительно, также выходцы из Средней Азии. С 1712 г. религиозным лидером общины стал казанский татарин Ашир Кадыкеев (Кадакиев, Кадкеев), который впоследствии упоминался в ходе переписи жителей Казани в 1748 г. В те же десятилетия упоминаются некий Асан-мулла и «служитель Татарской мечети по найму», впоследствии — «мечетный сторож» «татарской нации» Кутлымаммет Авдулов. С 1782 г. в течение 10 лет имамом был Хусейн Абдулла Губайдуллин сын Узбеков (Узбяков) из служилых татар деревни Аметеевой Мухаметовой сотни Уржумской округи Малмыжского уезда Вятской губернии.

Следующее имя совершенно новое в нашей историографии. В период 1796–1804 гг. имамом Татарской слободы являлся Абдул-Джаббар Мухаммед-Шарипов (Шарипов), 1776 г. р., из числа служилых татар деревни Уразлиной Царевококшайской округи Казанской губернии². Молодым человеком он приехал в Москву, очевидно последовав за своими односельчанами. Об одном из них, в частности, известно, что в октябре 1790 г. в московское купечество был записан служилый татарин той же деревни Уразлиной Сагит Тактагулов с женой Фатимой Измайловной — дочерью Измаила Асановича Беримелеева, старосты

¹ Хайретдинов Д. З. Имамы Татарской слободы Москвы XVII–XVIII вв. // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 4. С. 81–98.

² Ныне с. Уразла Зеленодольского района Республики Татарстан.

Татарской слободы Москвы по переписи 1773 г.¹ Имея перед собой этот живой пример, Абдул-Джаббар был «вознамерен здешней Татарской слободы на девке татарке жениться». В Москве Шарипов имел «некоторое домашнее заведение, равно для пропитания себя производил частию торговый промысел». О том, что он занимал должность муллы московских мусульман, был осведомлен «Его превосходительство господин московский комендант»². Но этого служебного ранга для полноценной легализации Шарипова в качестве имама оказалось недостаточно.

В тот период в Татарской слободе отсутствовала постоянно действующая мечеть; возможно, по этой причине деятельность Шарипова была не очень заметна властям. Но как только он попытался заполучить «московскую прописку» — то есть записаться в московское мещанство, — обратившись, минуя промежуточные инстанции, к московскому военному губернатору графу И. П. Салтыкову, немедленно получил решительный отказ. В ходе переписки с Казанским губернским правлением выяснилось, что в семействе Шарипова недавно скончался отец-кормилец, при этом имеются малолетние братья и сестры, нетрудоспособный старший брат и овдовевшая мать просителя. За них всех требовалось «оплачивать государственные подати» и нести «общественные повинности», включая и рекрутскую. Вероятно, если бы Шарипов смог удержаться на занятой должности в Москве, он как-нибудь решил бы ситуацию с семьей. Но власти приказали выслать Шарипова «надлежащим порядком в его жилище; а дабы он туда явился и более нигде не проживал — в том обязать его подпискою»³.

В дальнейшем имя Абдул-Джаббара Шарипова встречается в документах по истории московских мусульман от 1827 г., когда он назван купцом 2-й гильдии (хотя достоверно идентифицировать имама с этим купцом пока невозможно)⁴. В любом случае проторенная им дорожка в Москву не заросла: в 1842 г. Московское купеческое общество рассматривало просьбу его брата (?) — татарина деревни Уразлиной Царевококшайской округи Казанской губернии Хайрудина Мухамет-Шарипова [сына] — о принятии его в купеческое сословие по Москве⁵.

С выбытием Шарипова московская мусульманская община осталась без имама, и перед ней встал вопрос о выборе нового религиозного лидера. Вернувшийся в 1805 г. в Москву из Малмыжского уезда мулла

¹ Материалы для истории московского купечества. Т. 4. М., 1886. С. 451; Центральный государственный архив Москвы (ЦГАМ). Ф. 32. Оп. 3. Д. 3461.

² ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 11. Д. 1411. Л. 1–1 об.

³ ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 11. Д. 1411. Л. 3–3 об.

⁴ ЦГАМ. Ф. 54. Оп. 175. Д. 1541. Л. 351.

⁵ Материалы для истории московского купечества. Общественные приговоры. Т. 4. 1837–1845. М., 1899. С. 324.

Абдулла Узбеков был назначен Мухаммед-Джаном Хусаиновым (Гусейновым), муфтием Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС), на место муэдзина. А своим имамом жители Татарской слободы выбрали другого человека.

Мулла Сейфуль-Мулюк Асхапов (Асхабов) сын Собанаков, происходивший из 8-го кантона Уфимского уезда Оренбургской губернии⁶, поселился в Москве в том же 1805 г.⁷ В ряде источников он указан как Асханов⁸; его подлинное отчество, заменившее в делопроизводстве фамилию — Асхабов или Асхапов — встречается в целом ряде архивных документов⁹. Ни населенного пункта, ни рода, из которого он происходил, мы не знаем, это затрудняет точную этническую идентификацию Асхапова. В документах он назван «башкирцем», но в реальности мог быть как башкиром, так и представителем других этнических групп, массово проживавших в этом уезде¹⁰. В частности, исламизированные (арабские) имя и отчество имама могут указывать на его происхождение от сартов — выходцев из Средней Азии (узбеков, таджиков, туркмен), которые поселились в Уфимском уезде в начале XVIII века и к концу этого столетия слились с башкирами¹¹. Кстати, в этом же 8-м кантоне имел угодья и земельные споры с местным населением муфтий ОМДС М.-Дж. Хусаинов, поэтому он с особенным чувством относился к выходцу из данной местности, причем по ряду причин — крайне негативно.

Стать имамом Татарской слободы С.-М. Асхапова «убедительнейшим образом просили не только... здесь живущие, но и приезжие из разных российских татарских жительство, но даже бухарцы и персияне, чтобы он... из своего жительства приехал... в Москву для отправления богослужения», так как все они «в отправлении богослужения... имели ужасную нужду». Асхапов охарактеризован своими сторонниками как «добрый, честный и не зазорный»¹².

Однако с позиций ОМДС Асхапов проник в Москву незаконно и совершал богослужения, не имея на то соответствующего права и указа от муфтия. Используя свои связи, глава ОМДС добивался, чтобы Асхапов приехал в Уфу для сдачи соответствующих экзаменов (которые, по

⁶ Ныне это территория центральной части Башкортостана (Уфимский, Кармаскалинский, Иглинский, частично Благовещенский, Чишминский районы).

⁷ ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 3. Д. 2466. Л. 1, 2; Оп. 4. Д. 525. Л. 5.

⁸ Указатель жилищ и зданий в Москве, или Адресная книга. М., 1826. Ч. II. С. 141.

⁹ Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. И-295. Оп. 3. Д. 126. Л. 6 об., 20 об.; ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 4. Д. 819. Л. 4, 10. Фамилия Асхапов (Асхабов) образована от араб. «асхаб» — сподвижник Пророка.

¹⁰ Как пишет Риза Фахретдин про одного имама, «родившись на свет мишарином, он умер башкиром» (см.: Фахруллин Р. Асар. Т. 1. Казань, 2006. С. 318).

¹¹ Асфандияров А. З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа, 2009. С. 179–180.

¹² ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 3. Д. 2466. Л. 1 об. — 2 об.

понятным причинам, ему не удалось бы сдать), однако тот сумел уйти от прямого столкновения с грозным противником. На протяжении многих лет муфтий Хусаинов добивался от московских властей снятия Асхапова с поста имама и высылки его из Москвы. Но результата это не принесло — видимо, поддерживавшие Асхапова московские мусульмане во главе с мурзой Хасаном Мангушевым использовали свои рычаги для нейтрализации враждебных действий муфтия ОМДС.

Со временем на их сторону встал и столь могущественный сановник, как министр духовных дел и народного просвещения князь Александр Голицын, к которому непосредственно и обращался Мангушев. Министр изобрел лазейку для того, чтобы обойти юридические предписания, не нарушая никаких законов. Для экзаменовки Асхапова он отправил имам-хатиба, подчинявшегося другому муфтию — крымскому (таврическому). Как известно, в Российской империи существовало два мусульманских религиозных органа: Оренбургское магометанское духовное собрание (ОМДС) и Таврическое магометанское духовное правление (ТМДП). Благодаря этой уловке в 1818 г. Асхапов получил указ на религиозное служение от муфтия — но не оренбургского, а крымского. Далее А. Н. Голицын провел через Комитет министров специальное постановление, утвердившее 9 ноября 1818 г. Асхапова в должности имам-хатиба Москвы¹. Только после этого муфтий ОМДС, вынужденный смириться со свершившимся фактом, признал Асхапова в качестве официального (указного) имама. К 1821 г. последний достиг статуса имама-джами (т. е. имама, проводящего соборные службы), к 1823 г. — статуса имама-мухтасиба (т. е. имама всей Московской округи), а в 1824 г. подписан как «магометанского исповедания мулла, имам-хатиб, утвержденный от Комитета [министров]»².

Проживая в Москве, С.-М. Асхапов как выходец из Башкирии поддерживал связи с соплеменниками-башкирами (известно, что в 1811 г. у него хранились документы старшины Улу-Катайской волости Екатеринбургского уезда Баиша Ерумбетова о «переселившихся на земли башкирах»)³. Важную роль он играл и в жизни московских мусульман, выступая свидетелем перед властями или медиатором в ходе торгово-финансовых конфликтов между купцами⁴. Например, он подавал расписку о «добром нраве» молодого жителя Татарской слободы Абдус-Саляма Исакова, попавшего в переделку в 1806 г.; мирил между собой поссорившихся мещан А.-М. Шарыпова и С. Тактагулова

¹ ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 6. Д. 3692; Оп. 8. Д. 298. Л. 5.

² ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 4. Д. 525. Л. 5; Оп. 6. Д. 5259. Л. 4; Ф. 32. Оп. 12. Д. 357. Л. 82 об.

³ ЦГАМ. Ф. 54. Оп. 7. Д. 5401.

⁴ ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 4. Д. 819. Л. 25.

в 1819 г.; был посредником в миролюбивых разделах имущества братьев Исаковых в 1822 г., купцов Кадыр-Али Измайлова и Назар-бая Хошалова в 1823–25 гг.; свидетелем при описи скоропостижно скончавшегося И. А. Кутукова (приказчика купца Салеха Шакулова) в 1822 г., свидетелем же по делу арестованных товаров восточных купцов в доме Абдул-Карима Исакова в 1827 г. и т. д.¹ Кроме того, имам приводил к присяге «на вечное подданство России» выходцев из Закавказья и Средней Азии: «дербентского персианина» Ага-Наби Абдуллаева в 1811 г., бухарцев — купца Кязима Касымова в феврале 1820 г. и вслед за ним — купеческого сына Назарбая Хошалова в марте 1820 г.²

Начиная с 1819 г. имам регулярно обращается к московским властям с просьбой предоставить выходные дни офицерам и рядовым военнослужащим, полицейским и казакам-мусульманам по случаю мусульманских религиозных праздников, чтобы у них была возможность «посетить богомолитву» на Уразу-байрам и Курбан-байрам. Всякий раз ответ на эти просьбы был положительным. В отсутствие С.-М. Асхапова в Москве (в июле 1820 г. он выезжал в Уфимский уезд за своим малолетним сыном) эта практика не прерывалась, тогда переписку с властями осуществлял Ахмет Абраимов сын Давищев³.

Сейфуль-Мулюк Асхапов в 1822 г. проживал в доме братьев Исаковых в Татарской слободе Москвы, где собирались для коллективной молитвы мусульманские жители со всего квартала⁴. Однако проживавшие на одном земельном участке в «двух домах под одной крышей с разделением сеней на две части» братья Абдул-Карим и Абдус-Салям Исаковы поссорились из-за имущества и долго не могли помириться. В справочнике 1826 г. Магометанский молитвенный дом и «при нем мулла Сайфул-Мулюк Асхапов»⁵ указан в привязке к землевладению мурзы Хасана Мангушева по Старо-Толмачевскому переулку. Вероятно, эта информация соответствовала короткому периоду 1823–1824 гг. до строительства каменной мечети на участке к югу от владения Исаковых, который приобрел специально для этих целей Назарбай Хошалов.

В 1827 г. С.-М. Асхапов «находился в преклонных годах», много разъезжал по Москве, посещая воинские команды и военный госпиталь, а также «для увещевания подсудимых»⁶. Несмотря на то, что он

¹ ЦГАМ. 32. Оп. 4. Д. 7985. Л. 30; Оп. 5. Д. 802. Л. 3, 17; Оп. 10. Д. 4342. Л. 45; Оп. 12. Д. 357. Л. 5, 50; Ф. 54. Оп. 175. Д. 1541. Л. 253, 351, 475, 484.

² ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 10. Д. 170. Л. 17–18; Д. 2343; Оп. 11. Д. 9413. Л. 7 об.

³ ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 6. Д. 4545; Д. 4964; Д. 5259. Л. 1, 4–4 об.; Д. 5961. Л. 1–1 об.; Д. 7130.

⁴ ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 6. Д. 2442. Л. 6; Ф. 32. Оп. 12. Д. 357. Л. 12.

⁵ Указатель жилищ и зданий в Москве, или Адресная книга. М., 1826. Ч. II. С. 141.

⁶ ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 8. Д. 298. Л. 5–6.

фактически являлся религиозным судьей и свидетелем перед государственными органами власти, Асхапов не получал жалование из казны, а содержался на средства московского мусульманского общества. Даже после получения хвалебного отзыва о нем со стороны московского коменданта генерал-лейтенанта Н. Н. Веревкина, новый главноуправляющий Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД, известный консерватор и славянофил, активно выступавший против А. Н. Голицына, А. С. Шишков отказался назначить имаму Асхапову жалование. Хотя московские власти на уровне среднего чиновничества были настроены доброжелательно к мусульманам Москвы — ведь именно они поддерживали контакт с общиной напрямую, однако чиновники высшего ранга, находившиеся под жестким идеологическим прессингом Греко-Российской православной церкви¹, не могли с легкостью согласиться на удовлетворение требований мусульман. Согласно искаженным представлениям церковных иерархов и их приверженцев это означало бы, что мусульмане «выиграли или сравнялись с господствующей нацией»².

У С.-М. Асхапова были сын Замалей, о котором известно только, что 1820 г. он был малолетним и тогда же отец намеревался перевезти его из Оренбургской губернии в Москву, и дочь Бадигуль-Джамал, о которой упоминает Ризаэтдин Фахретдин. На ней женился религиозный авторитет, происходивший из китайских дунган, Исмагил ибн Абдурахман ат-Тингани (умер в 1858 г.)³.

Мулла Сейфуль-Мулюк Асхапов сын Собанаков скончался в январе 1830 г.⁴ Именно он являлся первым имамом ныне существующей Исторической мечети в Замоскворечье, а до ее появления — нескольких молельных домов, располагавшихся в разные годы на участках купцов Макая Абдулова, Абдул-Карима Исакова и мурзы Хасана Мангушева. Вероятно, именно имам Асхапов сыграл ключевую роль в появлении Замоскворецкой мечети, уговорив молодого купца-миллионера Назарбая Хошалова купить землю в Татарской слободе и построить на ней стационарное богослужebное здание из камня.

При этом к появлению мечети немало трудов приложил и муэдзин Абдулла Узбеков⁵. Несмотря на то, что его отношения с имамом Асхаповым были, вероятно, натянутыми (о чем свидетельствует, например, титул А. Узбекова в 1808 г.: «Московской Татарской

¹ Греко-Российская православная кафедральная церковь (чаще в словарях встречается такой порядок слов: Православная кафедральная греко-российская церковь), или Российская Церковь греческого закона, — официальное именование православной церкви в Российской империи в синодальный период (1700–1917 гг.).

² ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 3. Д. 1217. Л. 7.

³ ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 6. Д. 5279. Л. 1; Фахруддин Р. Асар. Т. 2. Казань, 2009. С. 234.

⁴ ЦГАМ. Ф. 54. Оп. 11. Д. 1583. Л. 6.

⁵ Подробнее см.: Хайретдинов Д. З. Имамы Татарской слободы Москвы XVII–XVIII вв. С. 93–94.

слободы указной мулла»¹), на многих документах их подписи следуют одна за другой.

Укажем еще одного муэдзина той эпохи, о котором нам мало что известно. Ахмамет Ибрагимов, или Ахмамед Ибрагим углы (сын Ибрагима), происходил из числа коренных московских татар, проживавших в Татарской слободе Замоскворечья еще в конце XVIII века и не входивших ни в мещанское, ни в купеческое сословие. Наряду с другими коренными московскими татарами Ахмамет Ибрагимов упомянут в документах 1810–1811 гг., когда они просили причислить их к мещанскому сословию². В 1819 г., когда купец Макай Абдулов определил с родственниками своей умершей жены купчихи Рослы Абдуловой судьбу вакуфного дома в Татарской слободе, одним из свидетелей от «магометанского духовенства» наряду с муллой Асхаповым был указан и «житель Ибрагимов»³. В документе об избрании Рафика Агеева имамом Замоскворецкой мечети в апреле 1831 г. Ахмамет Ибрагимов указан в русском тексте как «татарский дьякон». В татарском тексте здесь же стоит уточнение: «Мәскәү [Татар] бистәсенәң мөәззин хезмәтендә кылыб торгучы», т. е. «исполняющий должность муэдзина в Московской [Татарской] слободе»⁴. Спустя 10 лет Ахмамет Ибрахим углы значится в одном из документов как «правлящий должность имама» (татар. «имам хөзмәте итеп торучы») ⁵.

После Асхапова имамом Замоскворецкой мечети стал Рафик Бекбулатович Агеев. Об этом человеке и его потомках мы знаем достаточно много⁶, но до последнего времени не было ясно его происхождение.

Процитируем нашу статью об имамах Агеевых, опубликованную в словаре «Ислам в Москве» в 2008 г.: «Московский журналист М. Третьяков, побывавший в... мечети в 1901 г., называет имамов из рода Агеевых выходцами из Сибири⁷, однако, согласно воспоминаниям потомков этого рода, они были по своему происхождению пензенскими или тамбовскими мишарями»⁸. И. В. Зайцев обнаружил косвенные доказательства, которые позволяли предположить казанское происхождение этой семьи. В частности, среди книг из пропавшей библиотеки имамов

¹ ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 4. Д. 8625. Л. 7 об.

² Материалы для истории московского купечества: Общественные приговоры. Т. 1. М., 1892. С. 463–464.

³ НА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 1614. Л. 2.

⁴ ЦГАМ. Ф. 54. Оп. 11. Д. 1583. Л. 6 об.—7.

⁵ ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 2. Д. 1287. Л. 118, 123.

⁶ См., например: Хайретдинов Д. З. Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX в. Н. Новгород, 2002. С. 122–126.

⁷ См.: Третьяков М. О татарах-мусульманах в г. Москве (Путевые впечатления) // Миссионерское обозрение. 1913. № 4. С. 667.

⁸ Хайретдинов Д. З. Агеевы // Ислам в Москве: энциклопедический словарь. Н. Новгород, 2008. С. 7.

Агеевых он нашел записку муллы Рафика, где говорится о приезде его сына Зайнетдина в пятилетнем возрасте (в составе семьи) в Казань, а уже затем — в Москву¹.

Выявленный нами недавно архивный документ вносит полную ясность в этот вопрос. Мулла происходил из деревни Крутояра Усть-Рахманской лашманской волости Краснослободского уезда Пензенской губернии², был там старшим ахуном, соборным имамом и мударрисом, «исправляя оную должность со всевозможным своим рвением». Сословный статус Р. Агеева — «служилый татарин, мурза», то есть из числа дворян, которых со времен Петра I перевели в лашманское сословие³. В апреле 1831 г. нижние полицейские чины и жители московской Татарской слободы проголосовали за избрание Р. Агеева на место соборного имама и мударриса «при нашей Соборной каменной мечети», чтобы он «все духовные требы, а равно случающихся нередко слободских и в военных гошпиталях и полках магометанского закона умерших татар по обряду нашему без всякого замедления с большим старанием на отведенные кладбища похоронять, равно и детей наших обучать по нашей религии законным наукам». 18 мая 1833 г. Московское губернское правление утвердило Р. Агеева в требуемой должности (а в 1850-е гг. ОМДС «без всякого испытания» присвоило ему титул ахуна⁴). Из документа известен и состав семьи имама на 1837 г.: жена Мигурбан, малолетние дети Зайнетдин, Зайнулла и Хайретдин⁵. Последний в будущем, после смерти Рафика Агеева в конце 1867 г., займет его место имама Замоскворецкой мечети⁶.

Помимо вышеназванных имамов, в те же годы в Москве действовали и муллы отдельных этнических и социальных общин. Так, полковой мулла 1-го Мещерякского казачьего полка Асадулла Абузяров упоминается в документах 1813–1815 гг. в качестве жителя Москвы. Апеллируя к властям, он пытался добиться повышения своего денежного довольствия наравне с «окладом священников греко-российского исповедания», так как «муллы, состоящие в башкирских полках, пользуются сим окладом по милости монарха», а Абузяров вследствие московской

¹ Зайцев И. В. К истории библиотеки московских имамов Агеевых // Pax Islamica. 2010. № 1(4). С. 52; Он же. Московский имам в Оружейной палате // Vitaleus: сборник статей, посвященный 70-летию В. И. Шеремета. М., 2010. С. 155.

² Дер. Крутояр — ныне с. Татарское Тенишево Атюрьевского района Республики Мордовия.

³ Лашманы — лесорубы; начиная с 1718 г. — служилые татары, формально оставаясь в своем сословном статусе военнослужащих, были переведены на лесные работы как служащие Адмиралтейской канторы для строительства флота.

⁴ Фархшатов М. Н., Булгаков Р. М. Ризаэтдин ибн Фахретдин об истории нижегородских Ярмарочной и городской мечетей (из рукописного наследия) // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 1. С. 114.

⁵ ЦГАМ. Ф. 54. Оп. 11. Д. 1583. Л. 1–7 об., 17–18.

⁶ Хайретдинов Д. З. История Второго мусульманского прихода Москвы и его предшественников. М., 2019. С. 26–29.

дороговизны «не мог содержать себя по магометанскому духовенству» (то есть достойно своему сану). В действительности же оклад лишь двух имамов башкирских полков был повышен в виде исключения во время Заграничного похода 1814 г., а относительно Абузарова рекомендовалось принять компромиссное решение о некотором повышении его дохода¹.

Этот имам упомянут в деле дочери муллы Абдуллы Узбекова. Оставшаяся вдовой с малолетним ребенком Хабиба-Джемала в октябре 1813 г. вновь вышла замуж. Ее избранником стал полковой командир 1-го Мещеряцкого казачьего полка, размещавшегося тогда в Москве. Годы спустя А. Узбеков писал: «Они венчаны по нашему закону и по порядку *тагръ-амуръ* [светская свадьба²], а не попросту, их полку муллою Асадуллою Абузаровым»³. К сожалению, для его дочери этот брак оказался печальным в силу самодурства ее мужа. Но сам факт того, что лидеры московской мусульманской общины, будучи сами представителями духовенства, прибегали к услугам казачьего имама, говорит о важной роли, которую казаки из числа башкир, мещеряков и других этносов в годы Отечественной войны 1812 г. и сразу после нее играли в Москве. Тема эта, к сожалению, до сих пор не исследована.

Немногочисленная, но весьма состоятельная община бухарцев имела своих имамов, информации о которых практически нет, за исключением самого факта их наличия и имен: Салих (Салех) Дусмаматов фигурирует в документах о тяжбе купца Назарбая Хошалова к его мачехе Р. Измайловой в 1823–1827 гг.; мулла Миргулям Накшбанди (Някушбандиев, Нехушбандиев) упоминается в 1834 г.⁴ Очевидно, их приглашали или даже привозили с собой в Москву богатые купцы, у которых были соответствующие возможности нанимать в работники соплеменников и оформлять для них нужные документы. Так поступил, например, бухарский купец Рузибай Хошалов, привезший в Москву из Петропавловска (ныне на территории Казахстана) шесть работников-бухарцев, которые проживали затем в его доме в Мясницкой части⁵. Представитель того же купеческого семейства Хошаловых, брат Рузибая — Назарбай, вошел в историю как основатель ныне действующей мечети в Замоскворечье.

Не исключено, что свои имамы были и при знатных представителях других этносоциальных общин. В Москве первой половины XIX века

¹ ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 6. Д. 8879. Л. 2–2 об., 6–6 об.

² От перс. «тогра» — декрет, указ, и «амр» — свадьба. А. Узбеков тем самым указывает, что у дочери была редкая церемония задокументированной свадьбы по светскому образцу, в отличие от повсеместно практиковавшегося в дореволюционную эпоху у мусульман религиозного обряда *никах*.

³ ЦГАМ. Ф. 54. Оп. 11. Д. 956. Л. 36.

⁴ НА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 126. Л. 6, 18; Д. 1110. Л. 7, 23.

⁵ ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 7. Д. 147.

зафиксировано проживание персов, выходцев из Дербента и Закавказья, казахских ханов и султанов, кокандцев, ташкентцев, бадахшанцев и даже афганцев. В основном предприниматели из их числа вели прибыльную торговлю на Макарьевской ярмарке в Нижнем Новгороде, но некоторые пытались обустроиться и в многонациональной второй столице империи. Эта тема также ждет своего исследователя.

Источники и литература:

Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. И-295. Оп. 3. Д. 126, 1110, 1614.

Центральный государственный архив Москвы (ЦГАМ). Ф. 16. Оп. 3. Д. 1217, 2466; Оп. 4. Д. 525, 819; Оп. 6. Д. 2442, 3692, 4545, 4964, 5259, 5279, 5961, 7130, 8879; Оп. 7. Д. 147; Оп. 8. Д. 298; Ф. 32. Оп. 2. Д. 1287; Оп. 3. Д. 3461; Оп. 4. Д. 7985, 8625; Оп. 5. Д. 802; Оп. 10. Д. 170, 2343, 4342; Оп. 11. Д. 1411, 9413; Оп. 12. Д. 357; Ф. 54. Оп. 7. Д. 5401; Оп. 11. Д. 956, 1583; Оп. 175. Д. 1541.

* * *

Асфандияров А. З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа, 2009. 744 с.

Зайцев И. В. К истории библиотеки московских имамов Агеевых // *Raх Islamica*. 2010. № 1(4). С. 43–59.

Зайцев И. В. Московский имам в Оружейной палате // *Vitaleus*: сборник статей, посвященный 70-летию В. И. Шеремета. М., 2010. С. 154–160.

Материалы для истории московского купечества. Т. 4. М., 1886. [6], 868 с.

Материалы для истории московского купечества: Общественные приговоры. Т. 1. М., 1892 — XXIV, 487 с.; Т. 4. М., 1899 — XX, 469 с.

Третьяков М. О татарах-мусульманах в г. Москве (Путевые впечатления) // *Миссионерское обозрение*. 1913. № 4. С. 667.

Указатель жилищ и зданий в Москве, или Адресная книга. М., 1826. Ч. II. — 2, II, IX, [1], 3–372, 269, [3] с.

Фархшатов М. Н., Булгаков Р. М. Ризаэтдин бин Фахретдин об истории нижегородских ярмарочной и городской мечетей (из рукописного наследия) // *Ислам в современном мире*. 2016. Т. 12. № 1. С. 109–126.

Фахрулдин Р. Асар. Казань. Т. 1, 2006–359 с.; Т. 2, 2009. — 303 с.

Хайретдинов Д. З. Агеевы // *Ислам в Москве: энциклопедический словарь*. Н. Новгород, 2008. С. 7–9.

Хайретдинов Д. З. Имамы Татарской слободы Москвы XVII–XVIII вв. // *Ислам в современном мире*. 2021. Т. 17. № 4. С. 81–98.

Хайретдинов Д. З. История Второго мусульманского прихода Москвы и его предшественников. М., 2019. 212 с.

Хайретдинов Д. З. Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX в. Н. Новгород, 2002. 248 с.

References

National Archives of the Republic of Bashkortostan. И-295–3–126, И-295–3–1110, И-295–3–1614.

Central State Archive of Moscow. No. 16–3–1217, 16–3–2466; 16–4–525, 16–4–819; 16–6–2442, 16–6–3692, 16–6–4545, 16–6–4964, 16–6–5259, 16–6–5279, 16–6–5961, 16–6–7130, 16–6–8879; 16–7–147; 16–8–298; 32–2–1287; 32–3–3461; 32–4–7985, 32–4–8625; 32–5–802; 32–10–170, 32–10–2343, 32–10–4342; 32–11–1411, 32–11–9413; 32–12–357; 54–7–5401; 54–11–956, 54–11–1583; 54–175–1541.

* * *

Asfandiyarov A. Z. (2009). *Istoriya sel i dereven' Bashkortostana i sopredel'nyh territorij* [History of Villages of Bashkortostan and Adjacent Territories]. Ufa. 744 p.

Zaitsev I. V. (2010). K istorii biblioteki moskovskih imamov Ageevykh [On History of the Moscow Imams Ageev's Library]. *Pax Islamica*. 2010. Iss. 1(4). Pp. 43–59.

Zaitsev I. V. (2010). Moskovskij imam v Oruzhejnoy palate [Moscow Imam in Armory Chamber]. *Vitaleus. sbornik statej, posvyashchennyj 70-letiyu V. I. Sheremeta*. Moscow. Pp. 154–160.

Materials for the history of Moscow merchants (1886). Vol. 4. 868 p.

Materials for the history of Moscow merchants: Public Verdicts. Vol. 1. (1892). XXIV+487 p.; Vol. 4. (1899). XX+469 p. Moscow.

Tretyakov M. (1913). O tatarah-musul'manah v g. Moskve (Putevye vpechatleniya) [About Tatars Muslims in Moscow (Travel experiences)]. *Missionerskoe obozrenie*. 1913. No. 4. P. 667.

Index of dwellings and buildings in Moscow, or Address Book (1826). Moscow.

Farkhshatov M. N., Bulgakov R. M. (2016). Rizaetdin bin Fahretdin ob istorii nizhegorodskih yarmarochnoj i gorodskoj mechetej (iz rukopisnogo naslediya) [Rizaetdin bin Fakhretdin about the History of Fair and Town Mosques in Nizhny Novgorod (from manuscript heritage)]. *Islam v sovremennoy mire*. 2016. Vol. 12(1). Pp. 109–126.

Fakhruddin R. (2006, 2009). *Athar* [Works]. Kazan. Vol. 1. 359 p.; Vol. 2, 2009. 303 p.

Khairtdinov D. Z. (2002). *Musul'manskaya obshchina Moskvy v XIV — nachale XX veka* [Muslim Community of Moscow in the 14th — Early 20th Centuries]. N. Novgorod. 248 p.

Khairtdinov D. Z. (2008). Ageevy [The Ageev's Family]. *Islam v Moskve: enciklopedicheskij slovar'*. N. Novgorod. Pp. 7–9.

Khairtdinov D. Z. (2019). *Istoriya Vtorogo musul'manskogo prihoda Moskvy i ego predshestvennikov* [History of the Second Muslim Parish of Moscow and Its Predecessors]. Moscow. 212 p.

Khairtdinov D. Z. (2021). Imamy Tatarskoj slobody Moskvy XVII–XVIII vv. [Imams of the Tatar Sloboda (settlement) of Moscow of the 17th-18th Centuries]. *Islam v sovremennom mire*. 2021. Vol. 17(4). Pp. 81–98.

IMAMS OF THE TATAR SLOBODA OF MOSCOW OF THE EARLY 19TH CENTURY

Abstract. The article tells about the imams and muezzins of the Tatar Sloboda (settlement) of Moscow, located in the Zamoskvorechye district (southern part of Moscow), as well as separate ethno-social communities of Moscow, in the beginning of the 19th century. Most of the information about them is stored in various archives in Russia and is not known to researchers. Archival documents cited in the article, previously unpublished, are being introduced into scientific circulation for the first time.

Keywords: Moscow, Tatars, Muslims, Tatar Sloboda, imams.

Damir Z. KHAYRETDINOV,

Cand. Sci. (Hist.), head of the Centre for Islamic Studies,
Moscow Islamic Institute
(12, Kirov Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).
E-mail: khair2009@yandex.ru





5.6.1. Отечественная история

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-133-146

А. Ю. Хабутдинов

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

РЕЛИГИОЗНЫЕ ДЕЯТЕЛИ В ОБЩЕСТВЕННОМ ДВИЖЕНИИ МУСУЛЬМАН ВОЛГО- УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА В 1917 Г.

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, Россия, г. Москва, пр. Кирова, 12).

E-mail: aihabutdinov@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена роли мусульманских религиозных деятелей Волго-Уральского региона в общественном движении 1917 г. После Февральской революции 1917 г. мы видим участие духовенства в смене руководства Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС), создании обществ духовенства, в работе Всероссийских мусульманских и губернских мусульманских съездов. Постараемся исследовать этот феномен на примере ряда регионов. Необходимо отметить, что духовенство ОМДС на протяжении более чем столетия своей деятельности (1788–1917) показывало пример гражданской лояльности и верности российским властям. Вместе с тем, особенно начиная с революции 1905–1907 гг., оно озаботилось ролью ОМДС в отношениях с российскими властями и собственной паствой, вопросами самоорганизации духовенства, способами организации системы мусульманского религиозного образования. Поэтому присутствие представителей мусульманского

духовенства отмечалось не только на собственных профессиональных площадках, но и на общегражданских мероприятиях мусульман. Мы постараемся проанализировать место религиозных деятелей в общественном движении мусульман Волго-Уральского региона в 1917 г. и их вклад в него.

Ключевые слова: Февральская революция 1917 г., мусульманское духовенство Волго-Уральского региона, устройство религиозной жизни мусульман, мусульманские съезды, Оренбургское магометанское духовное собрание, Диния назараты (религиозное министерство).

Для цитирования: Хабутдинов А. Ю. Религиозные деятели в общественном движении мусульман Волго-Уральского региона в 1917 г. // Ислам в современном мире. 2022; 2: 133–146;

DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-2-133-146;

Статья поступила в редакцию: 15.02.2022

Статья принята к публикации: 15.05.2022.

Начало XX в. было периодом обсуждения самых разных общественных проблем. Важную роль среди них играли реформы устройства управления религиозными делами, организация приходов, самоорганизация и защита интересов духовенства как корпорации. Это касалось представителей духовенства различных конфессий, в том числе мусульманских религиозных деятелей. Поскольку после Февральской революции 1917 г. перестал существовать эффективный контроль по линии МВД и составляться соответствующая отчетность, в данной статье мы будем использовать в качестве основной группы источников татарскую прессу Уфы, Казани и Оренбурга. Активность мусульманских общественных деятелей в Волго-Уральском регионе проанализирована нами в монографии «Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе»¹. Что касается роли общественных деятелей в период революции 1917 г., то для современного Башкортостана она рассматривается в сборнике Б. Х. Юлдашбаева (автор-составитель) «Национально-государственное устройство Башкортостана (1917–1925 гг.). Документы и материалы»².

Революционный 1917 год был не слишком удобен для длительного анализа проблем, поэтому духовенство во многом воспользовалось опытом периода революции 1905–1907 гг., когда 10–15 апреля 1905 г. в Уфе при Оренбургском магометанском духовном собрании (ОМДС) под председательством муфтия М. Султанова (1885–1915) прошло совещание «Жәмгыяте

¹ Хабутдинов А. Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе.

² Юлдашбаев Б. Х. (авт.-сост). Национально-государственное устройство Башкортостана (1917–1925 гг.): документы и материалы. Т. 1. Уфа: Китап, 2002. 608 с.

эл-голяма» («Общества улемов»). Совещание было созвано по указанию председателя Кабинета министров Сергея Юльевича Витте для составления официального доклада, касающегося проблемы мусульманской общины. В совещании приняли участие улемы почти всего округа ОМДС. По его результатам казый Риза Фахретдин представил детальный проект реформы¹ Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС). Во введении он разъяснял, что «1) Религиозные дела российских мусульман находятся в ведении их духовного управления». В примечании указывал, 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 (*никах*), развод (*талак*), алименты, наследство (*мирас*) и другое».

Р. Фахретдин определил состав духовенства: муэдзин, муаллим, хатиб, ахунд, мударрис, кади, наиб (заместитель муфтия), муфтий. Если они состоят на службе, то низшее духовенство: муэдзин, муаллим, имам; среднее духовенство: хатиб, ахунд, мударрис; высшее духовенство: кади (казый), наиб, муфтий, мударрис высшего медресе. Если они не состоят на службе, то ученые (галимнәр), сдавшие все экзамены за курс медресе — среднее духовенство; сдавшие все экзамены по курсам высшего медресе — высшее духовенство. Учебные заведения Р. Фахретдин поделил на три уровня: «3) начальные, средние, высшие. Начальный уровень — мектеб, средний уровень — медресе, высший уровень — высшее медресе».

Религиозные управления также делятся на три уровня: «4) высшее управление, среднее управление, местное управление (управление махалли). Высшее управление одно, находится в Уфе, называется «Махкама исламия». Средний уровень управлений состоит из ахундов в каждом ахундстве; местные управления — отделения управления хатибов (хокем булмәләре) в каждой махалле.

При этом махалля должна быть финансово обеспечена (п. 71): «здание мечети, здание мектеба при мечети, хороший дом для проживания местного духовенства, содержание местного духовенства — если всё это обеспечивается за счёт вакфа и если все эти расходы община на себя возлагает приговором, только при таких условиях Собрание санкционирует создание новой махали»².

Необходимо отметить, что, поскольку мусульмане выделялись именно по религиозному признаку и обладали таким созданным государством органом, как Оренбургское магометанское духовное собрание, именно имамы были исторически естественными лидерами общин. Поэтому вопрос устройства религиозной жизни мусульман неизбежно затрагивал

¹ Биги М. Ислахат асары. Пг., 1917. С. 63–74.

² Там же. С. 53–56.

все слои населения. И если в городах лидерами общественного движения в начале XX в. выступали буржуазия и светская интеллигенция, то на селе, а также в мероприятиях, которые проходили на уровне волостей или даже уездов, ключевую игало роль духовенство.

По подсчетам Д. М. Усмановой, после Февральской революции из 200 телеграмм в столицу почти треть была инициирована религиозными лидерами, тексты их принимались после пятничной хутбы¹. Проанализировав ряд опубликованных источников, среди городских общин можно отметить Самару (имам Фатих Муртазин), Вятку (мулла Ахматов), Бугуруслан (ахун Рахманкулов), Орск (имам Габдулла Зайнегабетдинов). В сельской местности мы видим, что роль председателей собраний и отправителей телеграмм принадлежала преимущественно духовенству². 7 марта в ауле Стерлибаш Стерлитамакского уезда Уфимской губернии прошел митинг под председательством имама и мударриса, члена II и III Государственных дум Мухаммад-Шакира Тукаева. Участники митинга отправили поздравительные телеграммы в адрес Временного правительства и мусульманской Фракции Государственной думы³. В ауле Байряка Бугульминского уезда Самарской губернии председателем митинга был имам и мударрис Масагут Губайдуллин. Участники митинга поддержали Временное правительство, высказались за обсуждение вопроса о земских школах в уездном земстве⁴.

Мы видим роль духовенства в собраниях и съездах уездного уровня. 12 марта в Белебее Уфимской губернии был сформирован Мусульманский комитет во главе с имамом Джамалетдином Хурамшиным⁵, а 25 марта в Белебее прошел уездный съезд под председательством Дж. Хурамшина. Делегаты одобрили идею выборов в Учредительное собрание; отправку агитаторов для подготовки населения к выборам; провозглашение народной республики; равноправие женщин; конфискацию земель императора и его фамилии, министерских и церковных; возвращение земель, отнятых у башкир и передачу их тем, кто их обрабатывает; создание в больших аулах мусульманских комитетов и превращение их в отделение Уфимского комитета распространения идей гражданственности среди мусульман; поддержание связи между местными комитетами; созыв губернского мусульманского съезда; созыв Всероссийского мусульманского съезда в Уфе. В обращении к правительству и Совету

¹ Усманова Д. М. Февраль 1917-го в телеграммах от мусульманского населения России // Таврические чтения – 2016. Актуальные проблемы парламентаризма: история и современность: Международная научная конференция. Санкт-Петербург, 2017. Изд-во: Секретариат Совета Межпарламентской Ассамблеи государств — участников Содружества Независимых Государств. С. 136.

² 100-летие образования Татарской АССР: сборник документов и материалов: в 3 т. / авт.-сост. З. С. Миннуллин; науч. ред. Р. Р. Фахрутдинов., Р. Р. Хайрутдинов. Казань: Заман, 2017. Т. 1. С. 10–14.

³ Тормыш. 1917. 19 марта.

⁴ Там же.

⁵ Тормыш. 1917. 15 марта.

содержался также призыв, чтобы Учредительное собрание прекратило войну¹. 12 марта в Стерлитамаке Уфимской губернии было сформировано Мусульманское бюро во главе с Гарифом Файзи. В него вошли представители имамов и учителей, Бюро выступило за решение национальных и религиозных вопросов². В Бирском уезде Уфимской губернии центром активности стало вновь созданное благотворительное общество. Большинство участников уездного собрания составили имамы³.

Сразу после Февральской революции 1917 г. общественные деятели Уфы в лице Уфимского комитета распространения идей гражданственности среди мусульман взяли под контроль Оренбургское магометанское духовное собрание и сместили муфтия С. Баязитова и казья Г. Капкаева. В соответствии с революционными реалиями председатель Комитета Гумер Терегулов и зампред Закир Кадыри выступили за назначение комиссаров для контроля над ОМДС. Комиссарами были избраны сам Терегулов, Кутлуг-Мухаммед Алкин и бывший юрист ОМДС и депутат I Государственной думы и член ЦК «Иттифака» Абсугуд Ахтямов⁴. 10 марта для управления Духовным собранием была создана комиссия из 16 человек под председательством имама Хабибуллы Ахтямова. В нее вошли 2 казья (Салихджан Урманов и Нурмахамет Мамлеев), 5 уфимских имамов (имамы Соборных мечетей Уфы), 3 комиссара, Закир Кадыри и Габдулла Шонаси (оба тогда педагоги медресе «Усмания»), Усман и Ахмед-Султан Терегуловы и Габдуррахман Фахретдинов (сын Ризы Фахреддина — казья ОМДС в 1891–1906 гг. и муфтия ЦДУМ в 1922–1936 гг.)⁵. Таким образом, мы видим, что в комиссии преобладали имамы и преподаватели медресе. Ключевым вопросом стало создание коллегии для управления ОМДС. В качестве временных казиев предлагались ахун Уфы и имам-хатиб 1-го прихода Джихангир Абзгильдин и имам-хатиб 2-го прихода Зия Камали. Претензии предъявлялись Салихджану Урманову, действия которого ассоциировались с эпохой правления муфтия Сафы Баязитова. Если Нурмахамет Мамлеев был казыем ОМДС с 1904 г. и представлял род уфимских мурз, то по Салихджану Урманову, ставшему казыем только в 1915 г., было дано разъяснение, что он был назначен по выбору покойного муфтия ОМДС Мухаммедъяра Султанова (1886–1915). Вероятно, в качестве казья, фактически председателя ОМДС, называлось имя Ризы Фахреддина (казья в 1891–1906 гг.), но он отсутствовал в Уфе. Среди других кандидатов были Худжат ал-Хаким Махмудов, Хабибулла Ахтямов, Якуб Акбирдин, ахун Белебея Джамалетдин Хурамшин, имам и мударрис из аула Байряка Самарской губ. Масагут Губайдуллин.

¹ Ирек. 1917. 7 апреля.

² Тормыш. 1917. 19 марта.

³ Тормыш. 1917. 15 апреля.

⁴ Тормыш. 1917. 9 марта.

⁵ Тормыш. 1917. 12 марта.

Нурмухамет Мамлеев как и. о. председателя и Салихджан Урманов как казий ОМДС издали общее распоряжение (гомуми эмер) духовенству Собрания, в котором утверждалось, что власть в России находится в руках народа. Все слои населения они призвали работать во благо Родины. Ахунов, хатибов и имамов призвали упоминать в молитвах вместо императорской фамилии Родину и Временное правительство¹. 14 марта уже от имени Салихджана Урманова как и. о. председателя было издано обращение к духовенству ОМДС в поддержку властей².

На призыв Салихджана Урманова от 14 марта откликнулось духовенство Караякуповской волости Уфимского уезда Уфимской губернии, одновременно обратившись с призывом к имамам г. Уфы создать Центральный комитет (мәркәз комитет)³. 20 марта в ауле Арсланово Уфимского уезда и губернии прошло совещание имамов 4 волостей. Уже тогда был создан местный Союз имамов (Имамнар иттифақы). Совещание отправило телеграммы поддержки председателю Государственной думы и Временному правительству. Если в Уфе были смещены муфтий и один из казиев ОМДС, то местные имамы призвали сменить местных ахунов⁴. 25 марта было создано уфимское отделение Союза духовенства (Руханиләр иттифақы). Оно обратилось к имамам с идеей организации губернского съезда для оказания помощи нации (миллет) и обеспечения потребностей и прав духовенства. От имени духовенства и мударрисов организатором выступил Зия Камали⁵. 14 апреля в ауле Арсланово Уфимской губернии было создано отделение Союза духовенства (Имамнар иттифақы). В собрании участвовало 58 человек, его представители были делегированы в Уфимский уездный и губернский комитеты, на Уфимский губернский мусульманский съезд, Всероссийский мусульманский съезд, в постоянную комиссию при ОМДС. Собрание выступило за функционирование земских школ на родном языке⁶. 21–22 мая прошел съезд духовенства Стерлитамакского уезда, на котором был создан уездный Союз духовенства (Руханиләр иттифақы). Его председателем стал Мухаммед-Тагир Хабиров, заместителем — Сагитжан Акбирдин, казначеем — имам и мударрис 1-го прихода Стерлитамака Мухаммед-Гариф Рамеев⁷. Таким образом, мы видим, что уже в марте 1917 г. духовенство Уфимской губернии проявляет себя как корпорация, создавая местные отделения Союза духовенства (Руханиләр иттифақы).

¹ Тормыш. 1917. 12 марта.

² Тормыш. 1917. 14 марта.

³ Тормыш. 1917. 17 марта.

⁴ Тормыш. 1917. 24 марта.

⁵ Ирек. 1917–3 апреля.

⁶ Тормыш. 1917–14 апреля.

⁷ Тормыш. 1917–5 июня.

Важную роль в распространении решений новой власти и в ее поддержке продолжали играть казыи — члены ОМДС. 25 марта они обратились к ахунам, хатибам и имамам с призывом разъяснять в местных обществах и обществах мелкого кредита цели и достижения революции и вести подготовку к выборам в Учредительное Собрание. Обращение инициировали Нурмухамет Мамлеев как и. о. председателя ОМДС, а также Салихджан Урманов и Худжат аль-Хаким Махмудов как казыи¹. Последний получил одобрение от властей губернии. Принципиально важным был тот факт, что Х. Х. Махмудов представлял духовенство казахских территорий, был ранее имамом г. Тургая Тургайской области².

В марте в Казани было восстановлено существовавшее в дни революции 1905–1907 гг. Общество духовенства, 26 апреля принявшее проект, согласно которому национальная автономия распространялась на религиозные, национальные и культурные вопросы. Относительно структуры автономии предлагалось равенство органов религиозной и светской автономии. Центральными органами культурной автономии провозглашались Мәркәз дини шуро (Центральный религиозный совет) и Милли шуро (Национальный совет). Мәркәз дини шуро и Милли шуро состояли соответственно из 5 муфтиев и 5 мудиров (глав) от 5 вилайатов (областей). Средняя Россия делилась на 5 вилайатов, где существуют национальные и религиозные меджлисы (парламенты): Казань, Астрахань, Оренбург, Уфа и другие. Предполагалось, что управление вилайатами осуществляется коллегиями: «Дини меджлис состоит из 5 казыев, Милли меджлис состоит из 5 представителей». Каждый вилайат состоит из нахий (районов), в каждой нахии по 100 приходов. В нахии создается коллегия из 3 ахунов и 3 муфаттишей (контроллеров). В каждой махалле (приходе) создается Дини идарә (Религиозное управление) и Милли идарә (Национальное управление). Главой местного Дини идарә становился имам, а главой Милли идарә — избираемое лицо³.

Таким образом, именно духовенство первым выдвинуло проект национальной автономии. Этот вариант был похож на проект апрельского совещания 1905 г. при Духовном собрании тем, что сохранял структурную вертикаль — муфтий — ахун — имам. Фактически отсутствовали представительные органы, а вся власть передавалась правлениям, то есть органам исполнительным. Показателен также учет самостоятельности основных национальных центров, что было реализовано при формировании коллегий назаратов (министерств) Милли идарә в дальнейшем⁴.

¹ Тормыш.-1917–25 марта.

² Цит. По: 100-летие образования Татарской АССР Т. 1. С. 112.

³ Кояш. 1917. 6 апреля.

⁴ Хабутдинов А. Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917–1918 гг. Вологда, 2001. С. 6.

15 апреля 1917 г. крестьяне-мусульмане десяти волостей Казанского уезда на заседании в ауле Суык-Су приняли решение о создании в каждой махалле (приходе) аула религиозного, национального, финансового и экономического комитета. Большинство членов должны были представлять простое население, в комитет вводились также имамы и мугаллимы. Было принято решение создать волостной комитет. Ряд решений касался организации взаимодействия с местным самоуправлением: в Казанскую земскую управу предлагалось избрать одного имама и одного крестьянина, открыть в губернской управе мусульманский отдел и переводить циркуляры губернского комиссара на «мусульманский» (татарский. — А. Х.) язык. Эти решения — свидетельства заинтересованности сельского населения в создании единых комитетов, представленных и на более высоких уровнях. Так, отмечалась необходимость создания губернского национального органа и придания официального статуса татарскому языку. Новым оказалось и создание органа волостного самоуправления, чего при царском режиме введено не было. Последнее решение становится понятным, так как ранее был принят документ о подготовке мусульманских писарей из отставных солдат, учителей и шакирдов¹. 29 апреля на собрании мулл Тетюшского уезда Казанской губернии принимается решение о создании уездного Общества духовенства (Жәмгыяте голяма) и комитетов имамов в волостях. Было решено запросить агитаторов от Казанского мусульманского комитета для улучшения отношений между духовенством и народом².

Таким образом, в Казанской и Уфимской губерниях мы видим аналогичные процессы создания обществ духовенства на уровне губернии и их структур в уездах. По состоянию на апрель более развитым оказалось общественно-политическое движение в Уфимской губернии, где 14–17 апреля прошел первый Уфимский губернский мусульманский съезд с участием около 270 делегатов, представлявших духовенство, буржуазию, интеллигенцию, военных и учащиеся. 16 апреля состоялось отдельное собрание представителей духовенства, участвовавших в съезде, создавшее Руханиләр иттифаки (Союз духовенства)³.

На самом съезде при обсуждении доклада Закира Кадыри «Тюрко-татары и будущий способ правления в России» началась дискуссия по женскому вопросу. Казый Салихджан Урманов от имени ОМДС заявил, что Духовное собрание не возражает против избирательного права женщин при соблюдении шариатского права.

Дж. Абзгильдин выступил за создание религиозной автономии, а также за решение важных вопросов путем *иджмы* (единодушного согласия). Как

¹ Цит по: Хабутдинов А. Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917–1918 гг. С. 10–11.

² Кояш. 1917. 8 мая.

³ Тормыш. 1917. 21 апреля

отмечалось в резолюции, в религиозной сфере Духовное собрание (Махкама-и-Шаргыя) при отделении религии от государства и равенстве духовенства всех религий должно было получить религиозную автономию с коллегияльным управлением, избираемым духовенством, контролем над семейным правом (включая право наследования — *мирас*), кадрами военных имамов. На более низком уровне планировалось создать для «тюрок-татар религиозные провинции» (*дини вилайятлар*) и местные организации, то есть фактически мухтасибаты. Духовенство должно было быть финансово независимым, получить контроль над кадрами учителей в мектебах. Фактически здесь мы видим развитие тезиса Р. Фахретдина 1905 г. о том, что махалля должна быть финансово обеспечена. Все мусульманские духовные лица должны были получить равные права с православными священнослужителями. Мусульманские праздники приобретали официальный статус с предоставлением права отказаться от отдыха в христианские праздники¹.

На I Всероссийском мусульманском съезде в мае 1917 г. присутствовало около 300 имамов. Здесь был создан Всероссийский союз духовенства (Бөтенрусия руханиләр иттифақы) как корпорация мусульманского духовенства. Из круга имамов, находившихся под влиянием Г. Баруди (избран на I Всероссийском мусульманском съезде муфтием) было сформировано Временное бюро мусульманского духовенства. Его председателем стал Г. Умеров (Гумери) (Астрахань), зампреда — М.-С. Иманкулов (Казань), секретарем — Зуфар Касимов (Верхотурье). В бюро вошли: Гатаулла Губайдуллин (Мелекесс), Наджиб Амирханов (Чистополь), Хабибулла Ахтямов (Уфа), Наджип Яруллин (Казань); Ахмед-Сафа Рангулов (Семипалатинск), Муслим Сюендеков (Верхнеуральск) Габдулладжан Хакимов (Симбирская); Сабиржан Мустафин (Вятка); Ахмедшах Тимерханов (Астрахань) и Байгази Тимерханов (Атбасар)².

I Всероссийский мусульманский съезд в Москве по женскому вопросу, доложенному Ильхамией Туктаровой, принял за основу резолюцию Всероссийского мусульманского женского съезда. Основные тезисы в ней выглядели так:

- мусульманки в политических и гражданских правах должны быть уравнены с мужчинами;
- многоженство должно быть отменено;
- женщина имеет право на развод (*талак*) с мужем;
- вступление в брак только с 16 лет. Особо отмечалось, что «в Туркестане, на Кавказе и в Казахстане существует обычай выдачи 11–12-летних девочек замуж»

Не случайно, мужчины — представители Туркестана и Кавказа выступили против резолюции, высказавшись категорически против положений,

¹ См.: Тормыш. 1917. 15, 16, 18, 21, 27 апреля

² Тормыш. 1917. 14 мая.

которые, по их мнению, противоречили нормам шариата в отношении положения женщины в обществе¹. Такие радикальные решения вызвали негодование части духовенства как корпорации. В ауле Лаклы Златоустовского уезда Уфимской губернии по результатам съезда была создана организация духовенства «Жәмгыят әл-голяма». На собрании неназванный имам, участник I Всероссийского мусульманского съезда заявил: «Наш Коран топчут, нашу религию уничтожают, наш долг встать против, в руки женщин стараются дать право на талак»².

Всероссийский съезд духовенства (Голямалар съезды) проходил 19–26.07.1917 г. в г. Казани, в нем участвовало около 100 делегатов. На съезде присутствовали представители духовенства Туркестана, Кавказа и Крыма. Муфтий Г. Баруди, открывая съезд, обозначил основные его проблемы, включая структурирование Всероссийского союза духовенства; реформу мектебов, медресе и системы религиозного образования; определение обязанностей духовенства во время выборов; структуру Духовного управления; структуру приходов (махалля); отмечание религиозных праздников; общие обязанности духовенства.

Консерватор М. Рамзи подверг резкой критике решения о равноправии женщин, принятые на I Всероссийском мусульманском съезде. По его мнению, они подрывали устои татарского исламского общества. В итоге съезд постановил внести изменения в 2 решения I Всероссийского мусульманского съезда (май 1917 г.) по женскому вопросу: сохранение гражданского равноправия женщин, но отсутствие равноправия в вопросах права наследования; дачи свидетельства, развода; сохранение многоженства и паранджи. Участники съезда духовенства смогли противопоставить свою позицию в женском вопросе либералам и добиться принятия этих решений на II Всероссийском мусульманском съезде³.

На II Всероссийском мусульманском съезде в июле 1917 г. ОМДС было трансформировано в Диния назараты (Религиозное министерство) в составе Милли идарэ (правительстве национально-культурной автономии). Это фактически поставило духовную власть под контроль светской. Пойдя по пути отказа от ряда либеральных положений, важнейшим из которых стало частичное ограничение женского равноправия, светские лидеры смогли заключить альянс с большинством духовных лидеров.

2–3 сентября 1917 г. в г. Уфе прошел съезд мусульманского духовенства Уфимской губернии под председательством Зии Камали. Формирование отделений Всероссийского союза мусульманского духовенства предлагалось привести в соответствие с новыми принципами

¹ 100-летие образования Татарской АССР. Т. 1. С. 103–104. 128, 139–140.

² Тормыш. 1917. 6 июня.

³ Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX в. Казань, 2001; Он же. Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917–1918 гг. С. 14–15.

построения структуры Духовного управления (деление на мухтасибаты). Основной темой съезда была организация медресе, которые предполагалось создать в каждом мухтасибате¹.

Осенью началось избрание мухтасибов в регионах. Так, на I съезде мусульман Оренбургской губернии (27.09–5.10.1917) были определены главы губернских отделений ведомств Милли идарэ: Диния назараты, мухтасиб — А. Абдулкаримов (имам-хатиб 3-й Соборной мечети Оренбурга), Магариф назараты (просвещения) — Н. С. Надиев, Малия назараты (финансового) и комиссии Национальной казны (Милли хазинэ) — М.-З. Рамиев (лит. псевд. Дэрдменд). Главой губернского отделения Всероссийского союза духовенства (Голяма жәмгыяте) был избран Н. Тимошев, принято решение о создании уездных Голяма жәмгыяте². Практически одновременно осенью 1917 г. избираются и мухтасибы Казанской, Уфимской, Астраханской губерний. В данном случае ранг мухтасиба означает главу духовенства целой губернии.

Таким образом, на протяжении 1917 года мы видим активность религиозных деятелей в общественном движении мусульман в губерниях Волго-Уральского региона. Они принимали участие в общественном движении, ставили вопросы о статусе духовенства, его правах на региональных и всероссийских съездах. В итоге к осени губернские мухтасибаты и отделения Всероссийского союза мусульманского духовенства превратились в органы мусульманского духовенства. На II Всероссийском мусульманском съезде в июле 1917 г. ОМДС было трансформировано в Диния назараты (религиозное министерство) в составе Милли идарэ (правительства национально-культурной автономии), что фактически поставило духовную власть под контроль светской.

Литература

100-летие образования Татарской АССР: сборник документов и материалов: в 3 т. / авт.-сост. З. С. Миннуллин; науч. ред. Р. Р. Фахрутдинов., Р. Р. Хайрутдинов. Т. 1. Казань: Заман, 2017. 520 с.

Биги М. Ислахат асары. Пг., 1917. 585 с.

Вакыт. 1917. 21 ноября.

Вакыт. 1917. 17 декабря.

Денисов Д. Н. I съезд мусульман Оренбургской губернии // Ислам на Урале: энциклопедический словарь. М. — Н. Новгород: ИД Медина, 2009. С. 15.

¹ Тормыш. 1917. 5 сентября.

² Денисов Д. Н. I съезд мусульман Оренбургской губернии // Ислам на Урале: энциклопедический словарь. М. — Н. Новгород: ИД Медина, 2009. С. 15; Вакыт. 1917. 21 ноября; Вакыт. 1917. 17 декабря.

Ирек. 1917. 3 апреля.	Тормыш. 1917. 24 марта.
Ирек. 1917. 7 апреля.	Тормыш. 1917. 14 апреля.
Кояш. 1917. 6 апреля.	Тормыш. 1917. 15 апреля.
Кояш. 1917. 8 мая.	Тормыш. 1917. 16 апреля.
Тормыш. 1917. 9 марта.	Тормыш. 1917. 18 апреля.
Тормыш. 1917. 25 марта.	Тормыш. 1917. 21 апреля.
Тормыш. 1917. 12 марта.	Тормыш. 1917. 27 апреля.
Тормыш. 1917. 14 марта.	Тормыш. 1917. 14 мая.
Тормыш. 1917. 15 марта.	Тормыш. 1917. 5 июня.
Тормыш. 1917. 17 марта.	Тормыш. 1917. 6 июня.
Тормыш. 1917. 19 марта.	Тормыш. 1917. 5 сентября.

Усманова Д. М. Февраль 1917-го в телеграммах от мусульманского населения России // Таврические чтения – 2016. Актуальные проблемы парламентаризма: история и современность: Международная научная конференция. Санкт-Петербург, 2017. Изд-во: Секретариат Совета Межпарламентской Ассамблеи государств — участников Содружества Независимых Государств. С. 133–143.

Хабутдинов А. Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе. М.: ИД Марджани, 2013. 337, [6] с.

Хабутдинов А. Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917–1918 гг. Вологда, 2001. 61 с.

Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII — начале XX века. Казань, 2001. 383 с.

Юлдашбаев Б. Х. (авт.-сост.). Национально-государственное устройство Башкортостана (1917–1925 гг.): документы и материалы. Т. 1. Уфа: Китап, 2002. 608 с.

References

Minnullin Z. S. (2017). 100-letie obrazovaniya Tatarskoj ASSR: sbornik dokumentov i materialov [100th Anniversary of the Formation of the Tatar Autonomous Soviet Socialist Republic: Collection of documents and materials: In 3 volumes]. Vol 1. Kazan: Zaman, 2017. 520 p.

Bigi M. (1917). *Islahat asalary*. Petrograd. 585 p.

Vaqyt. 1917. November 21.

Vaqyt. 1917. December 17.

Denisov D. N. (2009). I s'ezd musul'man Orenburgskoj gubernii [I Congress of Muslims of the Orenburg province]. *Islam na Urale: enciklopedicheskij slovar'*. Moscow. P. 15.

Irek. 1917. April 3

Irek. 1917. April 7.

Qoyash. 1917. April 6

Qoyash. 1917. May 8.

- Tormysh.-1917. March 9.
Tormysh. 1917. March 25.
Tormysh. 1917. March 12
Tormysh. 1917. March 14
Tormysh. 1917. March 15.
Tormysh. 1917. March 17
Tormysh. 1917. March 19
Tormysh. 1917. March 24
Tormysh. 1917. April 14
Tormysh. 1917. April 15
Tormysh. 1917. April 16,
Tormysh. 1917. April 18
Tormysh. 1917. April 21
Tormysh. 1917. April 27
Tormysh. 1917. May 14
Tormysh. 1917. June 5.
Tormysh. 1917. June 6
Tormysh. 1917. September 5
Usmanova D. M. (2017). Fevral' 1917-go v telegrammah ot musul'man-
skogo naseleniya Rossii [February 1917 in telegrams from the Muslims of
Russia]. Tavricheskie chteniya 2016. Saint Petersburg, Pp. 133–143.
Khabutdinov A. Yu. (2001). *Organy nacional'noj avtonomii tyurko-tatar
Vnutrennej Rossii i Sibiri v 1917–1918 gg.* [Organs of the National Autonomy
of the Turko-Tatars of Inner Russia and Siberia in 1917–1918]. Vologda. 61 p.
Khabutdinov A. Yu. (2001). *Formirovanie natsii i osnovnye napravleniya
razvitiya tatarskogo obshchestva v konce XVIII — nachale XX veka* [Forma-
tion of Nation and Main Directions of Development of the Tatar Society in
the Late XVIII — Early XX Centuries]. Kazan. 383 p.
Khabutdinov A. Yu. (2013). *Instituty rossijskogo musul'manskogo soobsh-
chestva v Volgo-Ural'skom regione* [Institutions of the Russian Muslim com-
munity in the Volga-Ural region]. Moscow: Marjani Publishing House. 337 p.
Yuldashbaev B. Kh. (Ed.). (2002). *Nacional'no-gosudarstvennoe ustrojst-
vo Bashkortostana (1917–1925 gg.): dokumenty i materialy* [National-State
Structure of Bashkortostan (1917–1925). Documents and materials]. Vol. 1.
Ufa: Kitap. 608 p.

MUSLIM CLERGY'S ACTIVITIES IN THE VOLGA-URAL REGION IN 1917

Abstract. The article is devoted to the role of Muslim religious leaders of the Volga-Ural region in the social movement of 1917. After the February Revolution of 1917, the participation of the clergy in the change of leadership of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly (OMDS), as well as the creation of clergy societies, in the work of All-Russian Muslim and provincial Muslim congresses could be seen. The paper is intended to investigation of this phenomenon in a number of regions. It should be noted that the OMDS clergy for more than a century of its activity (1788–1917) set an example of civic loyalty and loyalty to the authorities of the Russian Empire. At the same time, especially starting from the revolution of 1905–7, it became concerned about the role of the OMDS in relations with the authorities and its own flock, issues of self-organization of the clergy, ways of organizing the system of Muslim religious education. Therefore, the presence of representatives of the Muslim clergy was noted not only at their own professional venues, but also at general civic events of Muslims. The paper deals with the role of religious leaders in the social movement of Muslims in the Volga-Ural region in 1917. and their contribution to it.

Keywords: The February revolution of 1917, the Muslim clergy of the Volga-Ural region, Muslim congresses, the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly, Diniya Nazarati (religious ministry).

Aidar Yu. KHABUTDINOV,

D. Sci. (Hist.), professor, Kazan branch of Russian State University of Justice
(7a, Novo- Azinskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420053, Russian Federation).
E-mail: aihabutdinov@mail.ru





5.6.1. Отечественная история

УДК 908

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-147-160

А. Н. Такова

Институт гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра
Российской академии наук, г. Нальчик

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ОБЩЕСТВЕННО- ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МУСУЛЬМАНСКОГО ДУХОВЕНСТВА СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В ПЕРИОД МЕЖДУ ФЕВРАЛЬСКОЙ И ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИЯМИ 1917 Г.

ТАКОВА Александра Николаевна —

канд. ист. наук, ст. науч. сотр. сектора новейшей истории.

Институт гуманитарных исследований

Кабардино-Балкарского научного центра РАН

(360000, Россия, Кабардино-Балкарская Республика,

г. Нальчик, ул. Пушкина, д. 18).

E-mail: sanatakova@yandex.ru

Аннотация: В статье рассматривается деятельность мусульманского духовенства Северного Кавказа в период между Февральской и Октябрьской революциями 1917 г., когда эта социальная группа находилась в авангарде политических процессов в регионе. Обосновываются социальные границы данной группы, ее роль в жизни народов региона в рассматриваемый период. Анализируются инициативы мусульманского духовенства, касающиеся изменений в различных сферах жизни северокавказского социума. Прослеживается эволюция его политической линии от плотного взаимодействия с национальной интеллигенцией, характерного для весны 1917 г.,

до претензий на полноту политической власти, явственно оформившихся к лету 1917 г. Уделяется внимание попыткам воплощения идеи создания на Северном Кавказе теократического государства. Подчеркивается отсутствие политического единства в среде мусульманского духовенства, объясняются причины углубления противоречий в последующий после Октябрьской революции 1917 г. период. Дается оценка роли данной социальной группы в политических процессах на Северном Кавказе между Февральской и Октябрьской революциями 1917 г.

Ключевые слова: революция, мусульманское духовенство, муфтий, имам, теократическое государство, съезд.

Для цитирования: *Такова А. Н.* Некоторые аспекты общественно-политической деятельности мусульманского духовенства Северного Кавказа в период между Февральской и Октябрьской революциями 1917 г. // Ислам в современном мире. 2022; 2: 147–160;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-2-147-160;

Статья поступила в редакцию: 28.02.2022

Статья принята к публикации: 15.05.2022

Период между Февральской и Октябрьской революциями 1917 г. — одна из наиболее драматичных страниц истории нашей страны в целом и ее регионов в частности. Это время динамичных тотальных изменений, выдвинувших на авансцену истории те или иные социальные группы. На Северном Кавказе в рассматриваемый период одной из таких групп являлось мусульманское духовенство, сыгравшее в политических процессах, происходящих здесь, значительную, во многом даже определяющую роль.

Целью исследования является рассмотрение роли мусульманского духовенства в политических событиях на Северном Кавказе между Февральской и Октябрьской революциями 1917 г. Анализируются причины усиления его политической активности и влияния на развитие региональных процессов.

Источниковой базой работы послужили сборники документов, отражающих деятельность различных акторов политических процессов¹, архивные материалы. Некоторые аспекты темы отражены в работах Т. Музаева, В. Лобанова, А. Артемьева, И. Сулаева, Т. Матиева,

¹ Материалы съездов горских народов Северного Кавказа и Дагестана 1917 года / сост., авт. вступ. ст. А. Х. Кармов. Нальчик, 2014. 168 с.; Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (1917–1918 гг.), Горская республика (1918–1920 гг.): документы и материалы / отв. ред. А. И. Османов. Махачкала, 1994. 438 с.

А. Кулумбековой, И. Бабич, С. Орешина, Т. Литвиновой, М. Вачагаева¹ и др. авторов.

Термин «мусульманское духовенство» довольно условен, так как особого духовного сословия в исламе нет. Теоретически любой «...совершеннолетний мусульманин, обладающий знанием и морально-нравственным авторитетом, с согласия верующих может руководить религиозной жизнью мечетского общества без специальной процедуры посвящения в сан (как, например, рукоположение у христианских священнослужителей), не приобретая при этом никаких социальных привилегий»². Однако, исторические реалии Северного Кавказа исследуемого периода позволяют в полной мере использовать означенный термин. В рамках рассматриваемого социума духовенство выделяется довольно четко. Кроме того, процесс вхождения в него был формализован и регулировался государством. Так, в распоряжении начальника Терской области (от 8 января 1893 г.) говорилось: «...чтобы сельские муллы в магометанских селениях на будущее время назначались не иначе как по выбору окружного кадия и мною утверждались»³. Также имеются сведения о том, что, к примеру, на базе Нальчикского горского словесного суда проводились своего рода экзамены для претендентов на духовные должности, для чего создавались комиссии, которые возглавлял кадий суда⁴.

В целом накануне Февральской революции 1917 г. духовенство Северного Кавказа составляло четко определяемую социальную группу, по своему положению тяготеющую к привилегированному слою. По сравнению с прочим социумом оно отличалось довольно высоким

¹ Музаев Т. М. Союз горцев. Русская революция и народы Северного Кавказа, 1917 — март 1918 года. Нальчик, 2012. 608 с.; Лобанов В. Б., Артемьев А. С. Владикавказский съезд горских народов Северного Кавказа в мае 1917 г. // Современная научная мысль. 2019. № 2. С. 73–77; Сулаев И. Х. Общественно-политические и социальные взгляды Нажмуддина Гоцинского (1859–1925 гг.) // Религиоведение. 2018. № 2. С. 21–29; Матиев Т. Х. Роль религиозной составляющей в национальном движении горцев Северного Кавказа во второй половине 1917 г. // Современная научная мысль. 2020. № 1. С. 33–37; Кулумбекова А. К. Терское казачество в межнациональных отношениях на Северном Кавказе в 1917 г. // Вестник Владикавказского научного центра. 2013. № 1. С. 27–35; Бабич И. Л. Государственно-правовое регулирование религиозной политики Российской империи на Северном Кавказе (конец XVIII — начало XX в.) // Журнал социально-политических и экономических исследований. 2008. № 3. Т. 2. С. 48–62; Орешин С. А. Мусульманская теократическая монархия на Северном Кавказе в период российской Революции 1917 года и Гражданской войны: идеи и попытки реализации // Исламоведение. 2019. № 3. Т. 10. С. 81–92; Литвинова Т. Н. Политическая институционализация и борьба элит на Северном Кавказе в период революции 1917 года и Гражданской войны // Журнал социологии и социальной антропологии. 2017. Т. XX. № 4. С. 154–168; Вачагаев М. М. Союз горцев Северного Кавказа и Горская республика. История несостоявшегося государства. 1917–1920. М., 2018. 351 с.

² Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. Вып. 2. / отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1999. С. 67.

³ Центральный государственный архив Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 271. Л. 45 об.

⁴ Бабич И. Л. Государственно-правовое регулирование религиозной политики Российской империи на Северном Кавказе (конец XVIII — начало XX в.) // Журнал социально-политических и экономических исследований. 2008. Т. 2. № 3. С. 57.

образовательным уровнем. У немалой части его представителей было специальное богословское образование. Повседневная деятельность мусульманского духовенства имела довольно широкий спектр проявлений. Нередко одно и то же лицо могло быть главой мусульманской общины, государственным служащим, например, кадием при горском словестном суде, учителем в медресе и даже лекарем. В целом роль представителей данной социальной группы в повседневной жизни северокавказского общества была значительна и в широком смысле сводилась к координации разных ее сторон.

Февральская революция 1917 г. для Северного Кавказа в целом оказалась событием во многом неожиданным, поставившим регион перед необходимостью политического самоопределения. Она способствовала выдвижению большого числа политических лидеров, деятельность которых во многом определила дальнейший вектор развития всего региона. Основными социальными группами, из среды которых вышла большая часть политических лидеров Северного Кавказа периода революции, были духовенство и горская интеллигенция. Именно они в начале 1917 г., оценив историчность текущего момента и его большой потенциал для будущего региона, встали во главе политического процесса. Стоит отметить, что ни представители горской интеллигенции, ни духовенство к началу революции не были инкорпорированы во властные структуры региона, который, по сути, управлялся внешне. Соответственно, у них отсутствовал практический управленческий и политический опыт. Однако данный недостаток компенсировался их хорошим знанием местных реалий, довольно высоким образовательным уровнем, определенными устойчивыми взглядами на возможное решение острых, объективно присутствовавших на протяжении многих десятилетий региональных проблем (земельный вопрос, межнациональные отношения и пр.), системой тесных неформальных связей и, несомненно, личными властными амбициями.

В первые месяцы после Февральской революции между представителями данных социальных групп сложился своего рода политический тандем. Наиболее показательным примером его практического воплощения была деятельность съездов горских народов. Съезды представляли собой уникальное явление в политической истории Северного Кавказа. Они были своего рода форумами, вызванными к жизни необходимостью обсуждения злободневных вопросов, затрагивающих историческое будущее всех без исключения народов, его населяющих.

На I съезде горских народов Северного Кавказа и Дагестана, состоявшемся во Владикавказе 1–7 мая 1917 г., мусульманское духовенство как одна из наиболее политически активных социальных групп громко заявило о себе. С 3 по 5 мая 1917 г. в рамках данного съезда работала специальная мусульманская секция. Она приняла ряд важных положений,

направленных на коренные изменения существовавшей до этого в регионе судебной системы. Самым принципиальным было решение «...во все судебные дела мусульман ввести правила Корана и шариата»¹. До этого в судебной системе региона сфера применения норм шариата была ограничена преимущественно разбором внутрисемейных конфликтов и вопросов наследования. По словам А. Абазова «...по шариату рассматривались дела о разводе, о законности рождения, о калыме, о наследстве и ряд других»². Теперь же предлагалось применять эти нормы при разборе всех без исключения судебных дел. Также на данной секции было решено учредить окружные и областные шариатские суды, разработать правила избрания кадиев судов и имамов³. Кроме того, был поставлен вопрос о создании учебных заведений для подготовки знатоков шариата. Важным решением было учреждение должности северокавказского шейх-ул-ислама⁴, муфтия, духовного лидера региона. Эту должность получил представитель Дагестана, знаток арабской религиозной литературы, пользовавшийся определенной популярностью Н. Гоцинский. Избрание муфтия региона стало крайне важным событием. Оно явилось необходимым шагом к созданию Северокавказского духовного управления, насущная потребность в котором была очевидной и вопрос о котором стоял на повестке дня еще перед революцией.

Влияние мусульманского духовенства на съезде распространялось на решение не только религиозных вопросов. Напротив, оно четко прослеживалось и при рассмотрении тем, непосредственно с религией не связанных. К примеру, во время обсуждения реформы системы образования было решено, чтобы «для всех горцев Кавказа за основу... был принят арабский алфавит»⁵. А при рассмотрении земельного вопроса прозвучало предложение, чтобы «в отношении горцев-мусульман аграрный вопрос был разрешен согласно нормам шариата»⁶. Появление в резолюции съезда данного пункта, по мнению ряда исследователей, произошло именно «под давлением делегатов от мусульманского духовенства»⁷.

На I съезде была создана новая политическая организация — Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана, избран его

¹ Материалы съездов горских народов Северного Кавказа и Дагестана 1917 года. С. 91.

² Абазов А. Х. Нальчикский горский словесный суд в конце XIX — начале XX в. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.kavkazoved.info/news/2015/04/17/nalchikskij...v...xix...\(дата обращения: 20.01.2022\)](http://www.kavkazoved.info/news/2015/04/17/nalchikskij...v...xix...(дата обращения: 20.01.2022)).

³ Материалы съездов горских народов Северного Кавказа и Дагестана 1917 года. С. 92.

⁴ Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (1917–1918 гг.), Горская республика (1918–1920 гг.): документы и материалы / отв. ред. А. И. Османов. Махачкала, 1994. С. 37–39.

⁵ Вачагаев М. М. Союз горцев Северного Кавказа и Горская республика. История несостоявшегося государства. 1917–1920. С. 40.

⁶ Лобанов В. Б., Артемьев А. С. Владикавказский съезд горских народов Северного Кавказа в мае 1917 г. // Современная научная мысль. 2019. № 2. С. 75.

⁷ Там же.

исполнительный орган — Центральный комитет (далее — ЦК) во главе с Т. Чермоевым в составе 17 человек. В данный ЦК представители от мусульманского духовенства не вошли. Однако при ЦК был сформирован отдельный Духовный совет, состоявший из 9 представителей духовенства от разных народов региона. Подобное разделение политических лидеров Северного Кавказа представляет определенный интерес. Возможно, оно явилось зачатком процесса отделения Церкви от государства, которому в революционных условиях не удалось развиваться.

Весной–летом 1917 г. социально-политическая обстановка на Северном Кавказе была крайне нестабильной. Повсеместно происходили вооруженные столкновения, самозахваты земель, грабежи, угоны скота. Особенно драматические события развернулись на Восточном Кавказе между вайнахами и казаками, принимая форму жестокого кровопролитного противостояния. При этом в регионе так и не появилась политическая сила, способная удержать его от погружения в хаос. ЦК, претендовавший на лидирующую роль в северокавказском политическом процессе, так и не смог выстроить жизнеспособную вертикаль власти. Очевидная слабость многочисленных, поспешно созданных весной 1917 г. разного рода политических образований, их неспособность разрешать перманентно вспыхивающие в регионе конфликты сделали обращение к религии, точнее, к ее потенциальному стабилизирующему ресурсу, вполне ожидаемым. По словам И. Сулаева, в этот сложный период «...десятки обществ на сходах все чаще выносили решение о введении шариата как основы правопорядка»¹.

С данным процессом был неразрывно связан рост политических амбиций мусульманского духовенства, воплотившийся в усилении его влияния на процессы, происходившие в регионе. Это влияние ощущалось повсеместно. К примеру, в июне 1917 г. на съезде представителей духовенства и сельских общин Чечни было принято решение о повсеместном введении в субрегионе норм шариата². При этом комиссаром Грозненского округа был назначен представитель духовенства — авторитетнейший шейх Д. Арсанов. Кроме того, «...было решено отменить действующие среди чеченцев словесные народные суды и учредить суды шариатские»³. Нормы шариата стали все чаще применяться и для урегулирования постоянно вспыхивающих в регионе конфликтов. К примеру, после серии кровавых столкновений между казаками и ингушами во Владикавказе в августе 1917 г. специальный съезд, под председательством представителя Кабарды

¹ Сулаев И. Х. Общественно-политические и социальные взгляды Нажмуддина Гоцинского (1859–1925 гг.) // Религиоведение. 2018. № 2. С. 23.

² Матиев Т. Х. Роль религиозной составляющей в национальном движении горцев Северного Кавказа во второй половине 1917 г. // Современная научная мысль. 2020. № 1. С. 34.

³ Сусуев З. А. Чечено-российские отношения и идея чеченской государственности: политический очерк. М., 2018. С. 74.

П. Коцева принял решение судить «разбойников» по шариату (в том числе убийц за кровную месть)¹. Этот факт весьма примечателен. Дело в том, что ранее дела о кровной мести в регионе решались на основе норм адата (обычного права). Возможно, подобная трансформация объяснялась тем, что категория кровной мести в рамках шариата предполагала единоличную ответственность, в то время как по адату — коллективную, что в условиях и без того перманентно вспыхивающих конфликтов способствовало бы еще большему погружению региона в пучину хаоса. Интересно также отметить, что в свете данного решения нормы шариата предполагалось применять и в отношении немусульман. Однако об успешности этого нововведения судить сложно.

В рассматриваемый период на Северном Кавказе все большую популярность обрела идея построения теократического государства. В условиях революционного хаоса, когда хоть какое-то подобие порядка поддерживалось преимущественно авторитетом той или иной личности, она виделась как возможный способ спасти регион от полной анархии. Данную идею продвигала часть регионального духовенства, активно транслируя ее в народную среду. Их массированная пропагандистская работа исчерпывалась призывами «к неповиновению Временному правительству... за установление шариатской власти»². Подобного рода пропаганда по-разному была воспринята в различных частях региона. Если в горных селениях Чечни и Дагестана, там, где идеи построения теократического государства не были просто неким теоретическим конструктом, а имели реальный и вполне удачный практический прецедент в относительно недавнем историческом прошлом, она ожидаемо обрела популярность. Однако население Центрального и Северо-Западного Кавказа в большинстве своем отнеслось к ней индифферентно.

Наиболее ярко властные амбиции мусульманского духовенства и его претензии на полноту политической власти в регионе проявились на II съезде горских народов Северного Кавказа и Дагестана, который состоялся в августе 1917 г. в с. Анди (Дагестан). II съезд изначально созывался ЦК для обсуждения злободневных вопросов, стоявших перед политическими лидерами региона: об организации народной милиции для борьбы с грабежами и беспорядками, о продовольственном снабжении, об источниках финансирования работы организации, о подготовке к выборам в Учредительное собрание и др. Однако в реальности он свелся к попытке части мусульманского духовенства избрать имама региона.

¹ Кулумбекова А. К. Терское казачество в межнациональных отношениях на Северном Кавказе в 1917 г. // Вестник Владикавказского научного центра. 2013. № 1. С. 31.

² Орешин С. А. Мусульманская теократическая монархия на Северном Кавказе в период российской Революции 1917 года и Гражданской войны: идеи и попытки реализации. С. 85.

Сторонники идеи построения на Северном Кавказе теократического государства стали на съезде доминирующей силой. Лидером данного направления был шейх Узун-Хаджи, попытавшийся вместе со своими единомышленниками использовать съезд в качестве площадки для избрания имама региона. В качестве последнего виделся муфтий Н. Гоцинский. Избрание имама для сторонников идеи построения на Северном Кавказе теократического государства имело исключительно важное значение, так как разница между муфтием и имамом была принципиальной. Муфтий считался лишь духовным лидером, компетенции которого ограничивались исключительно вопросами религии. Имам же претендовал на высшую, причем политическую власть. Избрание имама в сложившихся на тот момент на Северном Кавказе политических условиях имело бы колоссальные последствия. Оно означало бы как минимум разрыв с Временным правительством и, следовательно, с представлявшими его власть на местах многочисленными национальными комитетами. Стоит отметить, что отношение к идее построения теократического государства, перманентно присутствовавшей в политической риторике региона на протяжении всего рассматриваемого периода, было разным, порой даже диаметрально противоположенным, причем в рамках одних и тех же социальных групп, в том числе мусульманского духовенства. Серьезность попытки избрания имама и при этом политическую непредсказуемость этого шага прекрасно осознавали все политические лидеры региона.

В целом съезд в Анди представлял собой весьма необычное действо. Помимо самих делегатов, к Анди стекались многотысячные толпы экзальтированно настроенных людей, ведомых слухами о том, что там произойдет нечто сверхъестественное. Сложно сказать, кто был ответствен за их распространение. Очевидно лишь, что они сыграли на руку сторонникам имамата, так как обеспечили им психологическую поддержку.

Объявление имамом региона Н. Гоцинского на съезде в Анди все-таки состоялось. Удалось даже провести церемонию принесения ему присяги, во время которой, по свидетельству очевидцев, некоторые особенно экзальтированные ее участники целовали полы одежды новоявленного имама¹. Однако неожиданно происходящее вызвало мощный протест немалой части делегатов, причем как светского крыла, так и, что особенно интересно, мусульманского духовенства. На съезде «разгорелся грандиозный скандал внутри сообщества религиозных деятелей»². Не желая участвовать в происходящем, часть делегатов

¹ Матиев Т. Х. Роль религиозной составляющей в национальном движении горцев Северного Кавказа во второй половине 1917 г. // Современная научная мысль. 2020. № 1. С. 36.

² Кармов А. Х. Пшемахо Коцев — общественно-политический и государственный деятель Северного Кавказа. Нальчик, 2018. С. 11.

«покинули съезд»¹. Это можно расценивать как попытку его срыва или как минимум стремление поставить под сомнение его легитимность. Некоторые же направлявшиеся на съезд, но не успевшие доехать до Анди делегаты, получив сообщения о том, что там происходит, предпочли вообще не принимать в нем участия.

В самом же Анди шли жаркие дискуссии между сторонниками и противниками происходящего. В итоге противникам идеи имамата удалось добиться перевеса и убедить Н. Гоцинского отказаться от претензий на имамство и согласиться остаться лишь муфтием Северного Кавказа и Дагестана, то есть исключительно духовным лидером региона. Данное решение было позже подтверждено на съезде горских народов во Владикавказе в сентябре 1917 г. Хотя, забегая вперед, отметим, что в последующий период Н. Гоцинский неоднократно «жонглировал» обоими своими титулами, называя себя то имамом, то муфтием, в зависимости от того, что было выгодно в конкретный исторический момент.

В целом отказ Н. Гоцинского от имамства на съезде в Анди довольно любопытен и говорит как минимум о его неуверенности в правильности совершаемых им же действий. Возможно, сам Н. Гоцинский осознавал, что объявление его имамом означало бы прохождение некоей точки невозврата, означавшей полный разрыв или даже, возможно, открытый конфликт с противниками идеи имамата, которых, как показали происходящие в Анди события, было не так уж мало. По этому поводу исследователь А. Камбиев, предположил, что Н. Гоцинский отступил, так как «не хотел окончательно рвать со светской интеллигенцией региона»².

В свою очередь покинувшие съезд и не успевшие прибыть в Анди делегаты, возмущенные действиями сторонников имамата, провели экстренное совещание в с. Ведено. На нем было принято решение «перенести Второй горский съезд на 20 сентября (3 октября) и провести его во Владикавказе»³. Тем самым были объявлены недействительными сам съезд и, соответственно, все принятые на нем решения. Позже в прессе по этому поводу сообщалось, что II съезд в Анди не состоялся «за неприбытием значительного числа делегатов, часть которых застряла в селекции Ведено за отсутствием перевозочных средств»⁴. Наиболее корректную оценку событиям в Анди августа 1917 г., по нашему мнению, дал М. Вачагаев, отметивший, что «съезд в Анди можно по праву считать

¹ Литвинова Т. Н. Политическая институционализация и борьба элит на Северном Кавказе в период революции 1917 года и Гражданской войны // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. XX. 2017. № 4. С. 158.

² Камбиев А. М. Нажмуддин Гоцинский — активный деятель революции и Гражданской войны на Северном Кавказе (1917–1920) // Современная научная мысль. 2021. № 2. С. 137.

³ Музаев Т. М. Союз горцев. Русская революция и народы Северного Кавказа, 1917 — март 1918 года. С. 183.

⁴ Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. 614-р. Оп. 1. Д. 4. Л. 14.

съездом мусульманского духовенства Северного Кавказа, с оговоркой, что при этом присутствовало все руководство ЦК Союза горцев»¹.

Историческое значение съезда в Анди не стоит недооценивать. Основным его итогом, несомненно, стал срыв попытки избрания имама региона, в результате чего удалось избежать решительного шага в сторону создания на Северном Кавказе теократического государства. Вопреки ожиданиям Н. Гоцинского, Узун-Хаджи и их сторонников, идея имамата не получила подавляющей поддержки присутствовавших, а, напротив, вызвала решительное сопротивление немалой части делегатов, в том числе представителей мусульманского духовенства, чего, возможно, никто не ожидал. Съезд обнажил тем самым наличие принципиальных разногласий в среде политической элиты региона по вопросу его политического будущего. Кроме того, съезд наглядно продемонстрировал серьезность претензий сторонников имамата на высшую политическую власть в регионе и готовность за нее бороться всеми возможными средствами.

После Октябрьской революции 1917 г. попытки построения в регионе теократического государства предпринимались еще несколько раз. Для их реализации применялись силовые методы, дипломатические ухищрения, активная пропаганда среди населения и даже помощь иностранных государств. Однако на практике все они были неудачными или, как, например создание в 1919 г. Северокавказского Эмирата, недолговечными. В целом идея создания теократического государства оказалась политически несостоятельной.

После Октябрьской революции 1917 г. политическая активность мусульманского духовенства продолжала оставаться высокой, а разногласия в его среде, наглядно проявившиеся в 1917 г., еще более углубились. В период Гражданской войны представители данной социальной группы могли находиться в разных политических лагерях. При этом немалая их часть поддерживала большевиков. Стоит отметить, что большевики на Северном Кавказе, «контактируя с мусульманским населением Терека, старались не обнаруживать свою атеистическую сущность и проявляли демонстративную лояльность в отношении ислама»². Во многом благодаря этому определенную популярность в регионе обрела идея о возможности органичного сочетания большевизма с ключевыми принципами исламской религии. Ее практическим воплощением стало появление в регионе воинских формирований, выступавших под лозунгом «Да здравствует советская власть и шариат!» и сыгравших важную роль в утверждении в регионе советской власти.

¹ Вачагаев М. М. Союз горцев Северного Кавказа и Горская республика. История несостоявшегося государства. 1917–1920. С. 51.

² Жанситов О. А. Гражданская война в Кабарде: национально-религиозный аспект // Актуальные проблемы истории и этнографии народов Кавказа: сборник к 60-летию В. Х. Кажарова. Нальчик. 2009. С. 348.

Литература

Бабич И. Л. Государственно-правовое регулирование религиозной политики Российской империи на Северном Кавказе (конец XVIII — начало XX в.) // Журнал социально-политических и экономических исследований. 2008. Т. 2. № 3. С. 48–62.

Вачагаев М. М. Союз горцев Северного Кавказа и Горская республика. История несостоявшегося государства. 1917–1920. М., 2018. 351 с.

Жанситов О. А. Гражданская война в Кабарде: национально-религиозный аспект // Актуальные проблемы истории и этнографии народов Кавказа: сборник к 60-летию В. Х. Кажарова. Нальчик, 2009. С. 347–357.

Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. Вып. 2 / отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1999. 167 с.

Камбиев А. М. Нажмуддин Гоцинский — активный деятель революции и Гражданской войны на Северном Кавказе (1917–1920) // Современная научная мысль. 2021. № 2. С. 135–140.

Кармов А. Х. Пшемахо Коцев — общественно-политический и государственный деятель Северного Кавказа. Нальчик, 2018. 168 с.

Кулумбекова А. К. Терское казачество в межнациональных отношениях на Северном Кавказе в 1917 г. // Вестник Владикавказского научного центра. 2013. № 1. С. 27–35.

Лобанов В. Б., Артемьев А. С. Владикавказский съезд горских народов Северного Кавказа в мае 1917 г. // Современная научная мысль. 2019. № 2. С. 73–77.

Литвинова Т. Н. Политическая институционализация и борьба элит на Северном Кавказе в период революции 1917 года и Гражданской войны // Журнал социологии и социальной антропологии. 2017. Т. XX. № 4. С. 154–168.

Материалы съездов горских народов Северного Кавказа и Дагестана 1917 года / сост., авт. вступ. ст. А. Х. Кармов. Нальчик, 2014. 168 с.

Матиев Т. Х. Роль религиозной составляющей в национальном движении горцев Северного Кавказа во второй половине 1917 г. // Современная научная мысль. 2020. № 1. С. 33–37.

Музаев Т. М. Союз горцев. Русская революция и народы Северного Кавказа, 1917 — март 1918 года. Нальчик, 2012. 606 с.

Орешин С. А. Мусульманская теократическая монархия на Северном Кавказе в период российской Революции 1917 года и Гражданской войны: идеи и попытки реализации // Исламоведение. 2019. Т. 10. № 3. С. 81–92.

Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (1917–1918 гг.), Горская республика (1918–1920 гг.): документы и материалы / отв. ред. А. И. Османов. Махачкала, 1994. 438 с.

Сулаев И. Х. Общественно-политические и социальные взгляды Нажмуддина Гоцинского (1859–1925 гг.) // Религиоведение. 2018. № 2. С. 21–29.

Сусуев З. А. Чечено-российские отношения и идея чеченской государственности: политический очерк. М., 2018. 548 с.

Центральный государственный архив Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 271.

Центральный государственный архив Республики Дагестан Ф. 614-р. Оп. 1. Д. 4.

References

Babich I. L. (2008). Gosudarstvenno-pravovoe regulirovanie religioznoj politiki Rossijskoj imperii na Severnom Kavkaze (koniec XVIII — nachalo XX v.) [State and Legal Regulation of the Religious Policy of the Russian Empire in the North Caucasus (late XVIII — early XX century)]. *Zhurnal social'no-politicheskikh i ekonomicheskikh issledovanij*. 2008. Iss. 3. Yaroslavl.

Vachagaev M. M. (2018). *Soyuz gorcev Severnogo Kavkaza i Gorskaya respublika. Istoriya nesostoyavshegosya gosudarstva. 1917–1920* [The Union of Mountaineers of the North Caucasus and the Mountain Republic. The History of the Failed State. 1917–1920]. Moscow.

Zhansitov O. A. (2009). Grazhdanskaya vojna v Kabarde: nacional'no-religioznyj aspekt [The Civil War in Kabarda: the National-Religious Aspect]. *Aktualnye problem istorii i etnografii narodov Kavkaza: Sbornik k 60-letiyu V. H. Kazharova*. Nalchik. Pp. 347–357.

Kambiev A. M. (2021). Nazhmuddin Gocinskij — aktivnyj deyatel' revolyucii i Grazhdanskoj vojny na Severnom Kavkaze (1917–1920) [Nazhmuddin Gotsinsky, an Active Figure of the Revolution and Civil War in the North Caucasus (1917–1920)]. *Sovremennaya nauchnaya mysl'*. 2021. Iss. 2. Pp. 135–140.

Karmov A. H. (2018). Pshemaho Kocев — obshchestvenno-politicheskij i gosudarstvennyj deyatel' Severnogo Kavkaza. [Przemakho Kotsev a North Caucasian Statesman]. Nalchik. 168 p.

Kulumbekova A. K. (2013). Terskoe kazachestvo v mezhnacional'nyh otnosheniyah na Severnom Kavkaze v 1917 g. [The Terek Cossacks in Interethnic Relations in the North Caucasus in 1917]. *Vestnik Vladikavkazskogo nauchnogo centra*. 2013. Iss. 1. Vladikavkaz. Pp. 27–35

Lobanov V. B., Artem'ev A. S. (2019). Vladikavkazskij s'ezd gorskih narodov Severnogo Kavkaza v mae 1917 g. [Vladikavkaz Congress of the Mountain Peoples of the North Caucasus in May 1917]. *Sovremennaya nauchnaya mysl'*. 2019. Iss. 2. Pp. 73–77.

Litvinova T. N. (2017). Politicheskaya institucionalizaciya i bor'ba elit na Severnom Kavkaze v period revolyucii 1917 goda i Grazhdanskoj vojny

[Political institutionalization and Elite Struggle in the North Caucasus during the 1917 Revolution and Civil War]. *Zhurnal sociologii i social'noj antropologii*. 2017. Iss. 4. Pp. 154–168

Karmov A. H. (Ed.) (2014). *Materialy s'ezdov gorskih narodov Severnogo Kavkaza i Dagestana 1917 goda* [Materials of the congresses of the mountain peoples of the North Caucasus and Dagestan in 1917]. Nalchik. 168 p.

Matiev T. H. (2020). Rol' religioznoj sostavlyayushchej v nacional'nom dvizhenii gorcev Severnogo Kavkaza vo vtoroj polovine 1917 g. [The Role of Religious Component in the National Movement of the Highlanders of the North Caucasus in the Second Half of 1917]. *Sovremennaya nauchnaya mysl'*. 2020. Iss. 1. Pp. 33–37.

Muzaev T. M. (2012). *Soyuz gorcev. Russkaya revolyuciya i narody Severnogo Kavkaza, 1917 — mart 1918 goda* [Union of Mountaineers. The Russian Revolution and the Peoples of the North Caucasus, 1917 — March 1918]. Nalchik. 606 p.

Oreshin S. A. (2019). Musul'manskaya teokraticheskaya monarhiya na Severnom Kavkaze v period rossijskoj Revolyucii 1917 goda i Grazhdanskoj vojny: idei i popytki realizacii. [Muslim Theocratic Monarchy in the North Caucasus During the Russian Revolution of 1917 and the Civil War: Ideas and Attempts to Implement]. *Islamovedenie*. 2019. Iss. 3. Pp. 81–92.

Osmanov A. (1994). *Soyuz ob'edinennyh gorcev Severnogo Kavkaza i Dagestana (1917–1918 gg.), Gorskaya respublika (1918–1920 gg.): dokumenty i materialy* [Union of Mountaineers of the North Caucasus and Dagestan (1917–1918), Mountain Republic (1918–1920): documents and materials]. Makhachkala. 438 p.

Sulaev I. H. (2018). Obshchestvenno-politicheskie i social'nye vzglyady Nazhmuddina Gocinskogo (1859–1925 gg.). [Socio-Political Views of Nazhmuddin Gotsinsky (1859–1925)]. *Religiovedenie*. 2018. Iss 2. Pp. 21–29.

Susuev Z. A. (2018). *Checheno-rossijskie otnosheniya i ideya chechenskoj gosudarstvennosti. Politicheskij ocherk* [Chechen-Russian Relations and Idea of Chechen Statehood. Political essay]. Moscow. 548 p.

Central State Archive of the Archival Service of the Kabardino-Balkar Republic. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 271.

Central State Archive of the Republic of Dagestan. Ф. 614-р. Оп. 1. Д. 4.

NORTH CAUCASIAN MUSLIM CLERGY BETWEEN THE FEBRUARY AND OCTOBER REVOLUTIONS OF 1917

Abstract. The article examines the activities of the Muslim clergy of the North Caucasus in the period between the February and October revolutions of 1917, i. e. of a social group that was at the forefront of political processes in the region. The social boundaries of this group and its role in the life of the peoples of the region of the period under consideration are substantiated. The initiatives of the Muslim clergy concerning changes in the social life of the North Caucasian society are analysed. The evolution of its political line is traced from close interaction with the national intelligentsia, characteristic of the spring of 1917, to claims to the fullness of political power, clearly defined by the summer of 1917. Attention is paid to attempts to implement the idea of creating a theocratic state in the North Caucasus. The lack of political unity among the Muslim clergy is emphasized, the reasons for the deepening of contradictions in the period following the October Revolution of 1917 are explained. The role of this social group in the political processes in the North Caucasus between the February and October revolutions of 1917 is assessed.

Keywords: revolution, Muslim clergy, mufti, imam, theocratic state, congress.

Alexandra N. TAKOVA,

Cand. Sci. (Hist.), senior researcher, Department of modern history of
the Institute of Humanitarian Studies, Kabardino-Balkarian
Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences
(18, Pushkin Str., Nalchik, KBR, 360000, Russian Federation).
E-mail: sanatakova@yandex.ru



*ИСЛАМ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*





5.5.2. Политические институты, процессы, технологии

УДК 930.85

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-1-163-178



М. В. Кирчанов

Воронежский государственный университет, г. Воронеж

ФРОНТ ЗАЩИТНИКОВ ИСЛАМА КАК ВЕДУЩАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ИНДОНЕЗИЙСКОГО КРАЙНЕ КОНСЕРВАТИВНОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО ИСЛАМА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 2010-Х ГОДОВ

КИРЧАНОВ Максим Валерьевич —

д-р ист. наук, доц. каф. регионоведения и экономики зарубежных стран,
каф. истории зарубежных стран и востоковедения исторического факультета,
ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет»
(394068, Россия, г. Воронеж, Московский просп., 88, стр. 8).

E-mail: maksymkyrchanoff@gmail.com

Аннотация. Автор анализирует Фронт защитников ислама как крупнейшую в Индонезии легальную организацию сторонников религиозно мотивированного политического радикализма, которая существовала с 1998 по декабрь 2020 г., когда ее деятельность была остановлена властями. Предполагается, что религиозно мотивированный радикализм развивается как гетерогенное явление, а его системной особенностью является вторичный характер. Поэтому Фронт исследуется в контекстах новейшей истории исламской альтернативы процессам демократического транзита, модернизации и тенденций секуляризации. Автор полагает, что радикалы Фронта не смогли предложить оригинальную политическую программу, а их идеология выявила фрагментированность индонезийского общества и неспособность некоторых традиционных групп интегрироваться в динамично меняющийся социум. Автор анализирует различные формы интеллектуальной активности резко консервативных радикалов,

включая критику либерализма, неприятие секуляризации, отрицание модернизации в целом и ее крайних проявлений в частности. Автор полагает, что после запрещения Фронта в декабре 2020 г. пользующийся исламской мотивацией политический радикализм в современной Индонезии вступает в новый этап своего развития. С одной стороны, делигитимация Фронта может послужить стимулом для активизации других радикально настроенных групп в Индонезии. С другой стороны, юридическая маргинализация сторонников радикально понятой идеологии религиозного характера и их вытеснение за пределы правового пространства могут стать побудительным мотивом для роста экстремизма и смены тактики приверженцев крайних течений в индонезийском исламе.

Ключевые слова: политический ислам, Индонезия, Фронт защитников ислама, антилиберализм, антисекуляризм, традиционализм, антимодерн.

Для цитирования: Кирчанов М. В. Фронт защитников ислама как ведущая организация индонезийских исламистов во второй половине 2010-х годов // Ислам в современном мире. 2022; 2: 163–178;

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-2-163-178

Статья поступила в редакцию: 01.01.2022

Статья принята к публикации: 01.05.2022

Введение

На современном этапе развития ислама в его функционировании как на национальном, так и на международном уровнях заметны две содержательно противоположные тенденции. Если часть мусульманских интеллектуалов настаивают на необходимости вынужденной или добровольной интеграции уммы в новые реалии глобализирующегося мира, то другие богословы склонны актуализировать важность не изменения, но сохранения и последовательной защиты мусульманских традиций. Поэтому тенденции к развитию мусульманского модернизма и либерализма, попытки синтеза норм ислама и западных ценностей в культурных и интеллектуальных пространствах как мусульманских стран, так и государств Запада, где представлены крупные сообщества мусульман, сосуществуют с противоположными тенденциями ультраконсервативного толка.

Именно радикальные тренды в современных условиях развиваются в обстановке возрастания их роли, а сам исламский радикализм в дискурсе западных СМИ и некоторых экспертов, специализирующихся на обслуживании нарратива об исламе как угрозе и формировании негативного образа мусульман, успел, к сожалению, стать общим местом. Рост исламофобии, а также усиление тенденции к активизации радикального ислама, которые действительно характерны для ряда стран, ставят

перед исследователями задачи анализа подобных явлений. Среди стран, где, с одной стороны, мусульмане составляют большинство населения, а, с другой — в политическом спектре заметны тенденции к активизации радикальных настроений, особое место занимает Индонезия.

Цель и задачи статьи

Целью статьи является анализ развития идеологии Фронта защитников ислама как крупнейшей легальной радикальной организации в Индонезии во второй половине 2010-х гг., а также попыток активизации ее деятельности, предпринятых лидером Фронта Мухаммадом Ризиком Шихабом (известным также как Хабиб Ризик), что предшествовало ее запрещению в декабре 2020 г. В число задач статьи входит выяснение особенностей идеологии Фронта, изучение содержательной стороны его дискурса, рассмотрение направлений его развития во второй половине 2010-х гг.

Историография

Исламу как фактору политического и социального развития Индонезии посвящена значительная отечественная литература, но эти исследования, как правило, носят чрезвычайно общий характер¹ или сфокусированы на частных аспектах истории и актуального состояния ислама, включая его либеральные тренды², а проблемы радикальных религиозно мотивируемых течений³ изучаются в меньшей степени. Похожая динамика заметна и в зарубежной историографии⁴, где значительная часть текстов сфокусирована на либеральных⁵ и модернистских тенденциях в развитии индонезийского ислама⁶, а спектр интерпретаций этого явления варьируются от академически критических оценок⁷ до приме-

¹ Ефимова Л. М. Ислам и власть в современной Индонезии: поиски баланса в условиях демократии // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2018. Т. 2. № 4. С. 69–87.

² Кирчанов М. В. Либеральный ислам в современной Индонезии: основные векторы идеологического развития в первой половине 2010-х гг. // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2016. № 1. С. 99–110.

³ Гаджиев Т. Ф. Ещё раз к вопросу об исламизации Индонезии // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2020. Т. 16. № 1. С. 193–210.

⁴ Harsono A. Race, Islam and Power: Ethnic and Religious Violence in Post-Suharto Indonesia. Monash: Monash University Publishing, 2019. 256 p.

⁵ Wahib A. Liberal Islam in Indonesia: Jaringan Islam Liberal on Religious Freedom and Pluralism. Saarbrücken: LAP Verlag, 2012. 124 p.

⁶ Abdullah D. Progressive Islam: The Rich Liberal Ideas of the Muslim Faith. L.: MECCA Institute Publishing, 2021. 110 p.

⁷ Suharto U. Pemikiran Islam Liberal: Pembahasan Isu-isu Sentral. Jakarta: Dewan Pustaka Fajar, 2017. 158 p.

нения радикальной постмодернистской эпистемологии в контекстах теории деконструкции, политического воображения и изобретения традиций¹, что автоматически делает сюжеты, связанные с религиозно окрашенным политическим радикализмом², менее представленными, хотя анализ подобной проблематики в других регионах³ ведется более активно.

Политический ислам в Индонезии: общие характеристики

Современная Индонезия не только принадлежит к числу стран с преобладанием мусульман, составляющих 88% населения, но и относится к тем регионам, где проникший извне ислам стал важным фактором социального и культурного синтеза, интегрировался в местные доисламские контексты, что привело к появлению уникального исторического явления, обозначаемого как «индонезийский ислам», характеризующийся рядом особенностей, которые отличают его от арабского ислама. Эти особенности, связанные с изолированным существованием индонезийского ислама, его длительным функционированием в условиях голландского колониализма, бытованием в гетерогенной с этнической точки зрения среде, с противоречивым положением уммы в период авторитарного режима и существованием среди неавраамистических религий, отражаются на одновременном софункционировании модернистских (либеральных) и традиционалистских (радикальных) тенденций в рамках развития уммы в современной Индонезии.

При том, что индонезийская конституция декларирует равноправие между приверженцами различных религий, степень реального следования религиозным канонам и предписаниям ислама в Индонезии как стране, динамично меняющейся в современном глобализирующемся мире, различна. Следует признать, что политические процессы XX века (рост национализма, деколонизация, эксперименты Сукарно и авторитаризм Сухарто, гонения периода «нового порядка», демократизация) значительно повлияли на развитие индонезийского ислама, предопределив неизбежность его политизации в условиях перехода к демократии, начавшегося в 1998 г.

Поэтому на современном этапе ислам относится к числу факторов, в достаточной степени заметных в политической жизни: Партия

¹ Riyanto A. Wacana Islam Liberal: Analisis artikel di Media On-line Jaringan Islam Liberal // Spektrum. Jurnal Ilmu Politik Hubungan Internasional. 2008. Vol. 5. No. 2. P. 53–71.

² Matesan I. E. The Violence Pendulum: Tactical Change in Islamist Groups in Egypt and Indonesia. Oxford: Oxford University Press, 2020. 288 p.

³ Spencer R. The History of Jihad: From Muhammad to ISIS. L.: Bombardier Books, 2018. 448 p.

национального мандата (Partai Amanat Nasional), Партия национального пробуждения (Partai Kebangkitan Bangsa) и Партия справедливости и процветания (Partai Keadilan Sejahtera) являются исламскими, как и общественные организации Мухаммадия (Muhammadiyah) и Нахдатул Улама (Nahdatul Ulama), которые наряду с Советом улемов Индонезии (Majelis Ulama Indonesia), Ассоциацией мусульманских студентов (Himpunan Mahasiswa Islam) и Учащимися мусульманами Индонезии (Pelajar Islam Indonesia) проявляют политическую активность.

На протяжении новейшей истории Индонезии (начиная с 1998 года) тенденции либерализации и радикализации исламских идеологий сосуществовали, а возникновение в религиозной и интеллектуальной жизни страны Фронта защитников ислама и Сети либерального ислама можно рассматривать как фактор политизации религии. В современной Индонезии политический ислам в его радикальных проявлениях отличается гетерогенностью форм организации при тождественности их идеологических предпочтений, включающих неприятие глобализации, осуждение модернизации ислама и критику его либерального течения.

Фронт защитников ислама: организационная характеристика

Ведущей религиозно окрашенной политической организацией, деятельность которой не была запрещена до последнего времени, являлся Фронт защитников ислама (Front Pembela Islam), основанный в 1998 году Мухаммадом Ризиком Шихабом¹. Свои ряды Фронт пополнял за счет студентов; представителей среднего класса, разочаровавшихся в светском политическом проекте; мигрантов из периферийных районов, не интегрированных в культуры потребления мегаполисов². В организационном плане Фронт выступал как политическая и милитаризированная организация, представленная Армией защитников ислама (Laskar Pembela Islam) во главе с Верховным лидером, в подчинении у которого находились имамы, вали, каиды, амиры и раисы, руководившие сторонниками в числе от 25 000 до 20 человек.

Активисты и сторонники Фронта воспринимали язык религиозного фанатизма³ как естественный и нормальный. Фронт на протяжении

¹ Faiz F. Front Pembela Islam: Antara Kekerasan dan Kematangan Beragama // Kalam. 2014. Vol. 8. No 2. P. 347–366.

² Zuhri S. The mosque as religious sphere: looking at the conflict over al-Muttaqun mosque // Regime change, democracy and Islam: the case of Indonesia. Jakarta: Islam Research Programme, 2013. P. 295–321.

³ Akhrani L. Front Pembela Islam: Menggali akar konflik beragama ditinjau dari fanatisme agama, prasangka agama dan intense konflik // Fenomena: Jurnal Psikologi. 2018. Vol. 1. No 1. P. 40–50.

своей истории не выработал четкой политической программы¹, его деятельность сводилась к демонстрациям и акциям устрашения, направленным против идеологических оппонентов², погрому баров, нападению на публичные дома³, что воспринималось его участниками как защита ислама от тлетворного западного влияния⁴. Например, активисты Фронта в 2008 году организовали нападение на региональный офис Национального альянса за свободу религии и убеждений в Монасе, а в 2016 году Фронт участвовал в столкновениях с полицией в рамках «Акции в защиту ислама», спровоцированной попыткой тогдашнего губернатора Джакарты, этнического китайца и христианина Басуки Тджахаджа Пурнама интерпретировать 51-й аят суры «Ал-Маида»⁵ на одном из митингов. В целом деятельность Фронта была подчинена тем консервативным и охранительным задачам относительно ислама, которые ставили перед собой его лидеры.

Фронт защитников ислама и международный радикальный ислам (середина 2010-х гг.)

Активизация деятельности Фронта защитников ислама произошла в середине 2010-х годов, когда его лидер Хабиб Ризик Шихаб выступил с рядом заявлений, которые положили начало открытой конфронтации организации с властями Индонезии. На протяжении 2014–2016 гг. Хабиб Ризик Шихаб неоднократно подчеркивал решимость Фронта вести борьбу за внедрение законов шариата как единственно действующих на территории Индонезии. Кроме того, лидер Фронта заявлял, что джихад как борьба против немусульман во всем мире оправдан, так как мусульмане выступают жертвами угнетения, которое не может быть преодолено без установления Всемирного исламского халифата.

По мнению Хабиба Ризика Шихаба, мусульманам следовало бы преодолеть свои внутренние противоречия и консолидироваться ради

¹ *Facal G.* Islamic Defenders Front Militia (Front Pembela Islam) and its Impact on Growing Religious Intolerance in Indonesia // *TRaNS: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia*. Vol. 8. No 1. P. 7–20.

² *Syaefudin M.* Reinterpretasi gerakan dakwah Front Pembela Islam (FPI) // *Jurnal Ilmu Dakwah*. 2014. Vol. 34. No 2. P. 259–276.

³ *Aji A.* FPI: 1.500 Anggota akan sweeping prostitusi & judi di Riau // *Merdeka*. 2013. Juni 7. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.merdeka.com/peristiwa/fpi-1500-anggota-akan-sweeping-prostitusi-judi-di-riau.html> (дата обращения: 25.12.2021).

⁴ *Jahroni J.* Defending the Majesty of Islam: Indonesia's Front Pembela Islam (FPI) 1998–2003 // *Studia Islamika*. 2004. Vol. 11. No 2. P. 197–256.

⁵ *Ahmad Dhani Kirim Surat untuk El, Singgung Kasus Ahok* // *CNN Indonesia*. 2019. Maret 5. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190305200417-12-374800/ahmad-dhani-kirim-surat-untuk-el-singgung-kasus-ahok> (дата обращения: 25.12.2021).

борьбы с Западом как общим врагом. При этом Хабиб Ризик Шихаб призывал индонезийских мусульман «объединиться и работать вместе для осуществления джихада на основе шариата, не убивая и не нанося увечий гражданским лицам, не участвующим в войне, независимо от их мазхаба или религии», но подобные утверждения носили исключительно декларативный характер, так как другие высказывания лидера Фронта практически полностью их дезавуировали. В частности, с одной стороны, лидеры Фронта защитников ислама признавали авторитет и руководящее положение Ал-Каиды¹ во главе с Айманом аз-Завахири, позитивно оценивая также деятельность Мухаммада ал-Джавлани в Сирии и войска Абу Бакра ал-Багдади в Ираке². С другой — Фронт крайне негативно воспринял осуждение салафитов, ашаритов, «Братьев-мусульман» и «Хизбут Тахрир» со стороны руководства индонезийских мусульман, ставя ему в упрек то, что оно непоследовательно в своем отношении к сторонникам либерального ислама³. Такая позиция руководства Фронта не только не встретила понимания со стороны властей и большинства представителей индонезийской уммы, но и содействовала бóльшей поляризации сил в индонезийском исламе. При этом большинство мусульманских организаций Индонезии не приняли программу радикалов, предпочтя от них дистанцироваться.

Фронт защитников ислама, 2016–2018

Спорные заявления Хабиба Ризика Шихаба середины 2010-х годов, которые фактически оправдывали экстремизм в регионе Ближнего Востока, не содействовали росту его популярности в Индонезии, в результате Фронт не смог стать уважаемой политической организацией, постепенно превращаясь в маргинальное и даже скандальное движение. Так, на протяжении 2016–2017 гг. активисты Фронта успели стать участниками нескольких судебных процессов, где они обвинялись в клевете на официальную идеологическую доктрину Индонезии (панчасилу), а сам лидер движения регулярно позволял высказывания, которые оскорбляли руководство страны, а панчасила и вовсе была названа им «жопой» (sic! — М. К.)⁴.

¹ Организация признана террористической в соответствии с законодательством Российской Федерации и запрещена решением Верховного Суда Российской Федерации № ГКПИ 03–116 от 14.02.2003.

² Sikap FPI Soal Issue ISIS; FPI Dukung Pendirian Khilafah & Harapkan Persatuan Mujahidin // Panjimas. 2014. August 10. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.panjimas.com/news/2014/08/10/sikap-fpi-soal-issue-isis-fpi-dukung-pendirian-khilafah-harapkan-persatuan-mujahidin/> (дата обращения: 25.12.2021).

³ Bantahan Habib Rizieq Shihab Terhadap Ustadz Yazid Jawas. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DZdjU2H6hpA> (дата обращения: 25.12.2021).

⁴ Karmini N. Firebrand Indonesian cleric returns from 3-year Saudi exile // The Associated Press. 2020. November 10. [Электронный ресурс] // URL: <https://apnews.com/article/international-news-virus-outbreak-saudi-arabia-jakarta-indonesia> (дата обращения: 25.12.2021).

Пытаясь привлечь к себе внимание, Фронт выступал и с популистскими инициативами. Например, в январе 2017 года его лидеры пытались инициировать изъятие из обращения банкнот, на которых якобы были изображены серп и молот, воспринятые исламистами как символы коммунистической пропаганды. В результате предприятие Фронта не получило реализации, а его лидер вновь стал участником судебных разбирательств, так как был обвинен в оскорблении национальной валюты. Опасаясь дальнейшего судебного преследования, Хабиб Ризик Шихаб 26 апреля 2017 года выехал в Саудовскую Аравию, вероятно предполагая арест по обвинению в... отправке по электронной почте изображений порнографического характера Фирзе Хусейн, которая и обратилась в полицию¹.

Перебравшись в Саудовскую Аравию, лидер Фронта нарушил местное миграционное законодательство, поскольку находился на территории страны с просроченной визой и вывешивал из окна дома, в котором проживал, флаг ИГИЛ². Хабиб Ризик Шихаб позиционировал себя как политического эмигранта, настаивая, что официальная Джакарта препятствует его возвращению, хотя посол Индонезии в Саудовской Аравии отрицал это³. Пребывание в Саудовской Аравии несколько снижало шансы лидера Фронта предстать перед судом в Индонезии, где полиция продолжала расследовать заведенные против него уголовные дела. Находясь в Саудовской Аравии, Хабиб Ризик Шихаб не переставал руководить деятельностью Фронта, который к 2019 году сосредоточил свою активность на критике политики индонезийских властей.

Поздний этап истории Фронта защитников ислама: 2019–2020 гг.

Одной из форм критики властей Индонезии со стороны Фронта на позднем этапе его истории стало издание фетв, которые имели для мусульман рекомендательный характер, но некоторые их положения были восприняты властями как ставящие под сомнение светские основы индонезийской государственности. В то же время, по мнению лидеров Фронта, только

¹ Polisi Tetapkan Habib Rizieq Jadi Tersangka Kasus Pornografi // Detik News. 2017. Mei 29. [Электронный ресурс] // URL: <https://news.detik.com/berita/d-3514174/polisi-tetapkan-habib-rizieq-jadi-tersangka-kasus-pornografi>

² Kahfi K. Saudi authorities question Rizieq over 'extremist' flag at his house in Mecca // The Jakarta Post Jakarta. 2018. November 7. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.thejakartapost.com/news/2018/11/07/saudi-authorities-question-rizieq-over-extremist-flag-at-his-house-in-mecca.html> (дата обращения: 25.12.2021). Организация признана террористической в соответствии с законодательством Российской Федерации и запрещена решением Верховного Суда Российской Федерации N АКПИ14–1424С от 29.12.2014.

³ Immigration denies Rizieq is banned from coming home // The Jakarta Post. 2019. November 12. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.thejakartapost.com/news/2019/11/11/immigration-denies-rizieq-is-banned-from-coming-home.html> (дата обращения: 25.12.2021).

их организация была в состоянии «защитить безопасность религии, а также целостность нации и государства» перед угрозой политического краха существующего режима, обвиняемого Фронтом в коррупции, фальсификации выборов и заискивании перед иностранцами¹.

30 мая 2019 года Фронт издал фетву, в которой перечислялись «прегрешения» властей Индонезии перед исламом. В вину светским элитам ставилось преследование сторонников «правильного» ислама; государственная поддержка «богохульников религии» и «еретических сект»; ограничение свободы слова; создание особых условий и преференций для иноверцев². Поэтому, некоторые сторонники Фронта брали под сомнение принципы панчасилы, указывая на то, что они формируют основы государственности, которые не позволяют мусульманам полностью ассоциировать себя с Индонезией³. В августе 2019 года в центре критики со стороны Фронта оказался посол Индонезии в Саудовской Аравии, названный ими «невежественным сторонником тирании» и обвиненный в незнании норм ислама и в нарушении правил совершения намаза⁴.

Другие фетвы политической направленности касались выборов⁵, так как сторонники Фронта не забыли инцидент с бывшим губернатором Джакарты, ставший поводом для обвинения светских политиков или политиков-христиан в богохульстве по отношению к мусульманам. В этой ситуации лидеры Фронта предостерегали верующих от голосования за партии, которые, по их мнению, совершали богохульные действия, включавшие в себя искажения Корана; преследование улемов, несогласных с политикой властей; роспуск массовых организаций мусульман, неподконтрольных государству; угнетение индонезийских мусульман в угоду иноверцам. Примечательно, что среди этих обвинений ошибки в управлении страной⁶ как собственно политическая претензия фигурировали на последнем месте, а основные сферы раскола между Фронтом и властями лежали именно в религиозной плоскости.

¹ Maklumat Penting Front Pembela Islam Menghadapi Situasi Politik Saat Ini // FPI. 2019. April 16. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2019/04/maklumat-penting-front-pembela-islam.html> (дата обращения: 25.12.2021).

² Seruan Imam Besar HRS Untuk Umat Islam Indonesia, Do'a Senjata Mu'min // FPI. 2019. Mei 30. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2019/05/seruan-imam-besar-hrs-untuk-umat-islam.html> (дата обращения: 25.12.2021).

³ Habib Rizieq Syihab: Pancasila Adalah Dasar Negara Bukan Pilar Negara // FPI. 2019. Agustus 25. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2019/08/pancasila-adalah-dasar-negara-bukan.html> (дата обращения: 25.12.2021).

⁴ Tgk Muslim Menanggapi Fitnah Keji Dubes RI Untuk Saudi Terkait HRS Srobot Doa Di Pemakaman Mbah Moen // FPI. 2019. Agustus 09. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2019/08/tgk-muslim-menanggapi-fitnah-keji-dubes.html> (дата обращения: 25.12.2021).

⁵ Fatwa Habib Rizieq: Haram Pilih Capres Dan Caleg Dari Partai Pendukung Penista Agama // FPI. 2019. Januari 29. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2019/01/fatwa-habib-rizieq-haram-pilih-capres.html> (дата обращения: 25.12.2021).

⁶ Fatwa Imam Besar Umat Islam Indonesia Habib Muhammad Rizieq Syihab: Haram memilih capres & caleg yang diusung partai pendukung penista agama // FPI. 2018. Desember 10. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2018/12/fatwa-imam-besar-umat-islam-indonesia.html> (дата обращения: 25.12.2021).

Другие фетвы касались вопросов веротерпимости и межконфессиональных отношений в Индонезии. Хабиб Ризик Шихаб 25 декабря 2019 года, в день Рождества по григорианскому календарю, отреагировал на ставшие «модными» в интеллектуальном дискурсе Индонезии дискуссии о толерантности, издав фетву, в которой он, с одной стороны, призывал мусульман быть веротерпимыми, не принуждать представителей других религий, не разрушать культовые немусульманские места, помогать иноверцам в случае стихийных бедствий и не обманывать их при ведении совместного бизнеса, но, с другой — подвергал резкой критике практику религиозного синкретизма и смешение шариата с другими правовыми нормами, а также осуждал оправдание мусульманами факта существования других конфессий в Индонезии, их участие в религиозных немусульманских праздниках, заключение межконфессиональных браков и согласие на то, чтобы государственные должности занимали немусульмане¹.

Теоретики Фронта также высказали свои суждения по этому вопросу, указывая на недопустимость для мусульман не только праздновать Рождество, но даже поздравлять с этим праздником своих христианских соседей, мотивируя это тем, что христиане, по мнению Хабиба Ханифа Бин Абдуррахмана Ал-Афона, неверно интерпретируют фигуру Христа: «С точки зрения христиан, Рождество — это день рождения Иисуса как Сына Божьего, в то время как для мусульманина — это смертный приговор, который не может и не должен быть связан с Богом, так почему же мы должны поздравлять с днем, который, как считается, свидетельствует об общении с Богом, когда в наших глазах — это самое обычное беззаконие?.. Мы должны поддерживать терпимость, и поэтому я согласен с призывами делать добро немусульманам... но толерантность не обязательно состоит в пожелании счастливого Рождества. В Индонезии мы всегда жили в мире и терпимости с христианами, не желая им счастливого Рождества... и все было без проблем»².

Фронт защитников ислама: от возвращения лидера до запрещения деятельности

На протяжении 2019–2020 гг. не только стратегия веротерпимости, но и политика властей в отношении религии, а также антивирусных ограничений стали предметом ожесточенной критики со стороны

¹ Habib Rizieq Syihab: Toleransi Dalam Islam // FPI. 2019. Desember 25. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2019/12/habib-rizieq-syihab-toleransi-dalam.html> (дата обращения: 25.12.2021).

² Habib Hanif Bin Abdurrahman Al Athos: Meninjau Ulang Fatwah «Selamat Natal» Habib Ali Al-Jufri // FPI. 2019. Desember 09. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2019/12/habib-hanif-bin-abdurrahman-al-athos.html> (дата обращения: 25.12.2021).

Фронта. Это совпало с активизацией попыток со стороны органов власти, озабоченной возвращением Хабиба Ризика Шихаба из Саудовской Аравии, положить конец деятельности Фронта. 10 ноября 2020 года лидер Фронта прибыл в Джакарту, что вызвало реакцию посла Индонезии в Эр-Рияде, назвавшего это возвращение депортацией¹, в то время как сам лидер Фронта грозился подать в суд на любого, кто обвинит его в нарушении иммиграционного законодательства².

По возвращении в Индонезию лидер Фронта игнорировал антиковидные ограничения и даже организовал свадьбу своей дочери, куда прибыло 10 тысяч гостей, что спровоцировало рост заболеваемости. При этом попытки полиции задержать Хабиба Ризика Шихаба привели к столкновению и убийству шести его телохранителей³. В то время как активисты Фронта продвигали образ своего лидера как политического эмигранта и жертвы преследований со стороны несправедного режима «плохих людей»⁴, власти Джакарты инициировали в ноябре 2020 года разбор рекламных щитов с изображением Хабиба Ризика Шихаба, что вынудило его сторонников делать вызывающие заявления, которые сводились к угрозам: «если сегодня вы уберете одного Хабиба Ризика Шихаба — завтра их будут тысячи»⁵. Впрочем, это не повлияло на политику властей, направленную на подавление радикальных течений религиозно окрашенного толка.

Если власти воспринимали вооруженных сторонников Фронта как террористов, а улемов — как пропагандистов террора, то сами теоретики движения считали своих погибших соратников мучениками⁶, а радикальных богословов — праведными мусульманами⁷. В условиях роста противоречий между Фронтом и властями, которые предприняли ряд шагов, направленных на закрытие школ Фронта, где преподавались ультраконсервативные, радикально политизированные трактовки

¹ Indonesian Ambassador Says Rizieq Shihab on Deportation List // Tempo. 2020. November 6. [Электронный ресурс] // URL: <https://en.tempo.co/read/1402754/indonesian-ambassador-says-rizieq-shihab-on-deportation-list> (дата обращения: 25.12.2021).

² Rizieq Ancam Tak Terima Dituduh Overstay, Dubes RI: Hahaha...Lucu dan Aneh // Suara. 2020. November 6. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.suara.com/news/2020/11/06/114244/rizieq-ancam-tak-terima-dituduh-overstay-dubes-ri-hahahalucu-dan-aneh> (дата обращения: 25.12.2021).

³ Ernes Y. 6 Pengikut Habib Rizieq Tewas Ditembak di Tol, Begini Penjelasan Polisi // Detik News. 2020. Desember 07. [Электронный ресурс] // URL: <https://news.detik.com/berita/d-5284900/6-pengikut-habib-rizieq-tewas-ditembak-di-tol-begini-penjelasan-polisi> (дата обращения: 25.12.2021).

⁴ Berikan Sambutan Di Markaz Syariah, Habib Rizieq Syihab Bongkar Upaya Kriminalisasi Terhadap Dirinya // FPI. 2020. November 11. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2020/11/berikan-sambutan-di-markaz-syariah.html> (дата обращения: 25.12.2021).

⁵ Rosyid T. Kau Copot Satu Baiho Habib Rizieq Syihab, Kami Akan Pasang Kembali Seribu // FPI. 2020. November 23. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2020/11/tony-rosyid-kau-copot-satu-baiho-habib.html> (дата обращения: 25.12.2021).

⁶ Pernyataan Sikap Umat Islam Kaltim Atas Syahidnya 6 Laskar FPI dan Penangkapan IB-HRS // FPI. 2020. Desember 15. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2020/12/ Pernyataan-sikap-umat-islam-kaltim-atas.html> (дата обращения: 25.12.2021).

⁷ Permohonan Prapradilan Atas Sah Atau Tidaknya Penahanan Habib Rizieq Syihab // FPI. 2020. Desember 15. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2020/12/permohonan-prapradilan-atas-sah-atau.html> (дата обращения: 25.12.2021).

исламского вероучения¹, теоретики первого нередко провоцировали полицию, что вело к жертвам среди рядовых «защитников ислама». Они объявлялись мучениками, а полиция обвинялась в насилии по отношению к праведникам и «преступлениях против человечности»². Последовательная политика властей и отказ от диалога с радикалами способствовали их активизации, и 3 декабря 2020 года идеологи Фронта на одном из митингов уже открыто декларировали свои антиправительственные предпочтения, позиционируя свое движение как инициативу, направленную «против зла и тирании» властей³. В целом свое политическое кредо сторонники Фронта в условиях последовательной поляризации с властями предпочли сформулировать максимально кратко, риторически сведя его к базовым вероучительным утверждениям — «Аллах — мой Господь, Мухаммад — мой Пророк, Ислам — моя Вера, Коран — моя книга»⁴, — отвергая, таким образом, светские основы государственности, декларируемые в Конституции.

В условиях, когда сторонники Фронта последовательно продвигали свою позицию, а власти взяли курс на пресечение его деятельности, к концу 2020 года конфликт между Фронтом защитников ислама и светскими властями страны достиг пика, что выразилось в аресте Хабиба Ризика Шихаба и формальном запрещении организации.

Выводы

Подводя итог сказанному, примем во внимание ряд факторов, связанных с развитием Фронта защитников ислама как влиятельной организации в Индонезии, ставшей в 2000–2010-е годы монопольным выразителем интересов сторонников религиозно окрашенного политического радикализма в обществе.

Радикальные толкования религиозных идей, представленные Фронтом защитников ислама, не относились к числу доминирующих трендов, которые определяли основные векторы истории и траектории развития индонезийского ислама в 2010-е гг. Политическая динамика в стране,

¹ Jawaban Habib Rizieq Syihab Atas Surat Somasi PT. PN VIII Atas Fitah Penyerobotan Tanah Ponpes Markaz Syariah // FPI. 2020. Desember 23. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2020/12/jawaban-habib-rizieq-syihab-atas-surat.html> (дата обращения: 25.12.2021).

² Melalui Sekum FPI, Habib Rizieq Syihab Minta Ungkap Kasus Penembakan 6 Syuhada Ke Seluruh Dunia // FPI. 2020. Desember 23. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2020/12/melalui-h-munarman-sh-habib-rizieq.html> (дата обращения: 25.12.2021).

³ Surat Cinta FPI NTB Untuk Para Pendemo Habib Rizieq Shihab // FPI. 2020. Desember 03. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2020/12/surat-cinta-fpi-ntb-untuk-para-pendemo.html> (дата обращения: 25.12.2021).

⁴ The Great Nasyid From Asyiqin Annabi «Labaikha Yaa Habib» Dedicated To IB-HRS And Six Syuhadaa' // FPI. 2020. Desember 20. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.fpi-online.com/2020/12/the-great-nasyid-from-asyiqin-annabi.html> (дата обращения: 25.12.2021).

монополизация процессов принятия и реализации политических решений светскими партиями и связанными с ними бизнес-группами показали, что Индонезия миновала переход от авторитаризма к демократии, сохранив светский характер государственности. Поэтому такие процессы, как демократизация, модернизация и секуляризация, не могли содействовать усилению радикализма в гуманитарной и религиозной сфере, скорее, наоборот, они стимулировали его маргинализацию.

Радикализм в современной Индонезии отличается своим вторичным, реакционным характером. Поэтому не внутренние, но внешние факторы (модернизация, секуляризация) стали стимулами к его появлению. Радикализм не смог предложить четкой программы, политической и идеологической альтернативы светским тенденциям, так как он развивался гетерогенно, а его внутренняя неоднородность существенно замедляла темпы консолидации религиозно-политического дискурса в его радикальной версии. Поэтому ультраправая исламская альтернатива в Индонезии 2010-х гг. была не в состоянии успешно и эффективно конкурировать с секулярными политическими трендами, которые стабильно поддерживались консолидировавшимся гражданским обществом. В этой ситуации избиратели предпочитали отдавать свои голоса именно светским партиям, полагая, вероятно, что в современном обществе интересы региональных или социальных групп более конкретны и ясны, чем интересы уммы. В условиях непонимания со стороны политически активной части общества сторонники религиозно оправдываемого радикализма были вынуждены ограничиться идеологическими атаками на либерализм, вестернизацию и секуляризацию, поддержкой своих сторонников за рубежом, сочувствием радикалам Ближнего Востока, помощью палестинским активистам и неизбежной в этой ситуации критикой сионизма.

Запрещение деятельности Фронта защитников ислама в декабре 2020 г. не изменило существенным образом расстановку сил в лагере сторонников религиозно оправдываемого радикализма в Индонезии, скорее поставив их деятельность «на паузу». Вытеснение радикалов за пределы правового поля повлияло на них несущественно, так как они и ранее не соотносили себя со светской индонезийской государственностью. Нельзя исключать вероятность фрагментации радикального дискурса, визуализацию его гетерогенности в политических пространствах, переход от политических методов борьбы к террору. Последнее, правда, представляется маловероятным, так как Индонезия относится к числу стран с эффективной системой противостояния подобным угрозам. В целом публичные радикальные политические трактовки религиозной картины мира в современной Индонезии продолжают существовать, оставаясь достаточно влиятельным политическим фактором, что свидетельствует о необходимости их дальнейшего междисциплинарного изучения в историческом и политологическом измерениях.

Литература

Гаджиев Т. Ф. Ещё раз к вопросу об исламизации Индонезии // Ислам в современном мире. 2020. Т. 16. № 1. С. 193–210.

Ефимова Л. М. Ислам и власть в современной Индонезии: поиски баланса в условиях демократии // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2018. Т. 2. № 4. С. 69–87.

Кирчанов М. В. Либеральный ислам в современной Индонезии: основные векторы идеологического развития в первой половине 2010-х гг. // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2016. № 1. С. 99–110.

Abdullah D. *Progressive Islam: The Rich Liberal Ideas of the Muslim Faith*. L.: MECCA Institute Publishing, 2021. 186 p.

Akhрани L. Front Pembela Islam: Menggali akar konflik beragama ditinjau dari fanatisme agama, prasangka agama dan intensi konflik // Fenomena: Jurnal Psikologi. 2018. Vol. 1. No 1. Pp. 40–50.

Facal G. Islamic Defenders Front Militia (Front Pembela Islam) and its Impact on Growing Religious Intolerance in Indonesia // TRaNS: Trans-Regional and National Studies of Southeast Asia. Vol. 8. No 1. Pp. 7–20.

Faiz F. Front Pembela Islam: Antara Kekerasan dan Kematangan Beragama // Kalam. 2014. Vol. 8. No 2. Pp. 347–366.

Harsono A. *Race, Islam and Power: Ethnic and Religious Violence in Post-Suharto Indonesia*. Monash: Monash University Publishing, 2019. 256 p.

Jahroni J. Defending the Majesty of Islam: Indonesia's Front Pembela Islam (FPI) 1998–2003 // *Studia Islamika*. 2004. Vol. 11. No 2. Pp. 197–256.

Matesan I. E. *The Violence Pendulum: Tactical Change in Islamist Groups in Egypt and Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 2020. 288 p.

Riyanto A. Wacana Islam Liberal: Analisis artikel di Media On-line Jaringan Islam Liberal // *Spektrum. Jurnal Ilmu Politik Hubungan Internasional*. 2008. Vol. 5. No. 2. Pp. 53–71.

Spencer R. *The History of Jihad: From Muhammad to ISIS*. L.: Bombar-dier Books, 2018. 448 p.

Suharto U. *Pemikiran Islam Liberal: Pembahasan Isu-isu Sentral*. Jakarta: Dewan Pustaka Fajar, 2017. 158 p.

Syaefudin M. Reinterpretasi gerakan dakwah Front Pembela Islam (FPI) // *Jurnal Ilmu Dakwah*. 2014. Vol. 34. No 2. Pp. 259–276.

Wahib A. *Liberal Islam in Indonesia: Jaringan Islam Liberal on Religious Freedom and Pluralism*. Saarbrücken: LAP Verlag, 2012. 124 p.

Zuhri S. The mosque as religious sphere: looking at the conflict over al-Muttaqun mosque // *Regime change, democracy and Islam: the case of Indonesia*. Jakarta: Islam Research Programme, 2013. Pp. 295–321.

References

- Gadzhiev, T. (2020). Yeshcho raz k voprosu ob islamizatsii Indonezii [Once Again on Islamisation of Indonesia]. *Islam v sovremennom mire: vnutrigosudarstvennyi i mezhdunarodno-politicheskii aspekty*. Vol. 16 (1). Pp. 193–210.
- Efimova, L. (2018). Islam i vlast' v sovremennoy Indonezii: poiski balansa v usloviyakh demokratii [Islam and Power in Contemporary Indonesia: Searching for Balance in Democracy]. *Yugo-Vostochnaya Aziya: aktual'nye problem razvitiya*. Vol. 2(4). Pp. 69–87.
- Kirchanov, M. (2016). Liberal'nyy islam v sovremennoy Indonezii: osnovnye vektory ideologicheskogo razvitiya v pervoy polovine 2010-kh gg. [Liberal Islam in Modern Indonesia: Main Vectors of Ideological Development in the First Half of the 2010s]. *Vostok. Afro-Aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost'*. 2016. Iss. 1. Pp. 99–110.
- Abdullah, D. (2021). *Progressive Islam: The Rich Liberal Ideas of the Muslim Faith*. L.: MECCA Institute Publishing, 186 p.
- Akhroni, L. (2018). Front Pembela Islam: Menggali akar konflik beragama ditinjau dari fanatisme agama, prasangka agama dan intensi konflik. *Fenomena: Jurnal Psikologi*. Vol. 1(1). Pp. 40–50.
- Facal, G. (2018). Islamic Defenders Front Militia (Front Pembela Islam) and its Impact on Growing Religious Intolerance in Indonesia. *TRaNS: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia*. Vol. 8(1). Pp. 7–20.
- Faiz, F. (2014). Front Pembela Islam: Antara Kekerasan dan Kematangan Beragama. *Kalam*. Vol. 8(2). Pp. 347–366.
- Harsono, A. (2019). *Race, Islam and Power: Ethnic and Religious Violence in Post-Suharto Indonesia*. Momash: Monash University Publishing, 256 p.
- Jahroni, J. (2004). Defending the Majesty of Islam: Indonesia's Front Pembela Islam (FPI) 1998–2003. *Studia Islamika*. Vol. 11(2). Pp. 197–256.
- Matesan, I.E. (2020). *The Violence Pendulum: Tactical Change in Islamist Groups in Egypt and Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 288 p.
- Riyanto, A. (2008). Wacana Islam Liberal: Analisis artikel di Media On-line Jaringan Islam Liberal. *Spektrum. Jurnal Ilmu Politik Hubungan Internasional*. Vol. 5(2). Pp. 53–71.
- Spencer, R. (2018). *The History of Jihad: From Muhammad to ISIS*. L.: Bombardier Books, 448 p.
- Suharto, U. (2017). *Pemikiran Islam Liberal: Pembahasan Isu-isu Sentral*. Jakarta: Dewan Pustaka Fajar, 158 p.
- Syaefudin, M. (2014). Reinterpretasi gerakan dakwah Front Pembela Islam (FPI). *Jurnal Ilmu Dakwah*. Vol. 34(2). Pp. 259–276.
- Wahib, A. (2012). *Liberal Islam in Indonesia: Jaringan Islam Liberal on Religious Freedom and Pluralism*. Saarbrücken: LAP Verlag, 124 p.
- Zuhri, S. (2013). The mosque as Religious Sphere: Looking at the Conflict over al-Muttaqun Mosque. *Regime Change, Democracy and Islam: the Case of Indonesia*. Jakarta: Islam Research Programme. Pp. 295–321.

FRONT PEMBELA ISLAM AS A LEADING INDONESIAN FAR-RIGHT ISLAMIC ORGANISATION IN THE SECOND HALF OF THE 2010S

Abstract. The author analyses the Front of Defenders of Islam as the largest legal organisation of Indonesian supporters of political Islam, which existed in Indonesia from 1998 to December 2020, when its activities were stopped by the authorities. It is assumed that the religiously motivated political radicalism develops as a heterogeneous phenomenon, and its secondary character became its main feature. Therefore, the Front is analysed in the context of the recent history of the Islamic alternative to the processes of democratic transition and trends of modernisation and secularization also. The author believes that the radicals of the Front were unable to offer an original political program, and their ideology actualised the fragmentation of Indonesian society and the inability of some traditional groups to integrate into a dynamically changing society. The author analyses various forms of intellectual activities of religiously motivated political radicals, including criticism of liberalism, rejection of secularisation, denial of modernisation in general and its forms imagined as extreme in Indonesia by some intellectuals in particular. The author believes that after the prohibition of the Front in December 2020, far-right political Islam in modern Indonesia entered a new stage of its development. The delegitimation of the Front, on the one hand, could become an incentive for the revitalisation of other similar groups in Indonesia. On the other hand, the legal marginalisation of supporters of far-right political Islam and their displacement to the periphery of the legal space can become an incentive for the growth of extremism, inspiring change new tactics of adherents of extreme currents in Indonesian Islam.

Key words: Islam, far-right political Islam, Indonesia, Front of the defenders of Islam, anti-liberalism, anti-secularism, traditionalism, anti-modern

Maksim V. KYRCHANOV,

D. Sci. (Hist.), associate professor, Department of Regional Studies and Foreign Countries Economies, Faculty of International Relations; chair of Foreign History and Oriental Studies, Voronezh State University (bld. 8, 88, Moskovskiy Ave., Voronezh, 394068, Russian Federation).



РЕЦЕНЗИИ







А. С. Аврутина

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

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

АВРУТИНА Апполинария Сергеевна —

д-р филол. наук, дир. Центра исследований современной Турции и российско-турецких отношений.
Санкт-Петербургский государственный университет
(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9).
E-mail: a.avrutina@spbu.ru

Для цитирования: *Аврутина А. С.* Рецензия на монографию: Мухетдинов, Дамир. Российское мусульманство: В поисках политической субъектности / Моск. ислам. ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т; под общ. ред. В. В. Наумкина; вступ. слово М. Б. Пиотровского. Серия: «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление». М.: ИД «Медина», 2021. 360 с.

Первый в России доктор теологии в области исламоведения Дамир Ваисович Мухетдинов представил монографию, посвященную роли религии ислам в российском обществе. Важной заслугой данного труда является то, что автор, с одной стороны, продолжил традицию отечественного мусульманского обновленчества — джадидизма, а с другой стороны, умело проанализировал положение ислама в контексте общей культуры российского общества. Особо примечательно то, что в монографии излагается, по сути, история российского мусульманства — но в контексте истории русской культуры.

Представленная монография построена на добротной теоретической базе, и автор обращает внимание читателя на базовые термины исследования, относительно которых в современном исламоведении

царит некоторый разнбой. Речь идет об употреблении таких терминов, как «российское мусульманство» (этот термин автор справедливо обосновывает как единственно корректный), термин «русское мусульманство» является неверным, так как является националистическим. Также неверными автором признаются и такие термины как «русский», «российский ислам»¹.

Важное место в работе уделяется анализу российского мусульманства как *социокультурной реальности* и российского мусульманства как *концепта*. Во «Введении» автор отмечает, что российский ислам имеет свою культурную специфику, но, чтобы он не утратил эту специфику и собственную идентичность, необходимо анализировать российское мусульманство как концепт, и можно будет выявить его место в новых социально-политических и цивилизационных трендах².

Монография состоит из трех глав.

Первая глава исследования, состоящая из двенадцати частей, посвящена истории ислама в России. Автор подробно описывает формирование российской мусульманской традиции. Примечательно, что описание истории российского ислама включает времена, которые традиционно имеют некоторую негативную коннотацию в период Золотой Орды. Упомянуты важнейшие вехи истории становления ислама на территории России: принятие ислама в Дербенте, а затем практически всеми тюркскими народами. В исследовании уделяется внимание описанию такого вопроса, как практика браков подвластных местных правителей Руси с представительницами ханского дома, который практиковался с XIV в., и хотя князь в таком случае становился зятем хана, будущая супруга князя все равно принимала крещение и православное имя³.

Описывая эпоху правления царя Ивана Грозного, которая традиционно в исторической литературе изображается как период определенных антимусульманских настроений на Руси, автор стремится подходить к этому периоду непредвзято: Д. Мухетдинов подчеркивает важность воздерживаться от крайностей и не представлять эпоху правления Грозного как время политики антимусульманской направленности, тем более что существуют данные, которые позволяют говорить о гибридном сотрудничестве московского правительства с выходцами из мусульманской среды, пополнившими служилое сословие⁴.

Важный период для истории российского мусульманства представляет собой XVII в. С одной стороны, «романовское» правление

¹ Мухетдинов Д. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М.: ИД Медина. 2021. С. 11–13.

² Там же. С. 14.

³ Там же. С. 45.

⁴ Там же. С. 55.

характеризуется определенным притеснением мусульман, которые вынуждены, по сути, бороться за право на существование в рамках Московского государства, а первые цари из династии Романовых предпринимали значительные шаги по ослаблению мусульманского дворянства. С другой стороны, тюркско-татарская элита служила связующим элементом, выступая посредниками и переводчиками во время государственных контактов с государствами Ближнего Востока и Средней Азии¹.

Интерес к исламу на государственном уровне в России начинает проявляться при Петре Великом, хотя, как справедливо отмечает автор, этот период начался с достаточно жестких мер в отношении мусульман. Однако несмотря на военные неудачи на восточном направлении, именно Петровская эпоха ознаменовалась зарождением востоковедения. В монографии отмечен факт возвышения выходцев из мусульманской среды на государственном уровне².

В монографии внимательно проанализирован период правления Екатерины Великой, который считается наиболее благоприятным временем для мусульманских подданных Российской империи. Затем повествование последовательно освещает иные ключевые моменты истории «российского мусульманства» и востоковедения: подробно проанализирована российская политика в направлении Средней Азии, меры по развитию профессионального востоковедения, например, открытие Азиатского музея в Санкт-Петербурге в 1818 году, трансформации в системе науки и образования.

Автор монографии привлек для исследования большое количество разнообразных источников и документов, поэтому информация в исследовании представлена как классическими и общепризнанными публикациями, так и новейшими, подчас западными, исследованиями.

Особое внимание в исследовании уделяется зарождению в конце XIX в. таких противоборствующих течений, как консервативное, традиционалистское направление *кадимизм* и направление, проповедующее выстраивание мусульманских структур в новом ключе, обновленчество, *джадидизм*³. Большое внимание в книге уделяется обзору жизни и творчества таких просветителей, как Х. Фаизханов, Ш. Мардждани и И. Гаспринский.

Завершается первая глава кратким обзором советского периода «российского мусульманства», а также описанием положения российских мусульман в наши дни. Разумеется, такой объем материала может потребовать отдельного исследования, поэтому сведения новейшего

¹ Мухетдинов Д. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. С. 57.

² Там же. С. 59.

³ Там же. С. 75.

периода представлены в монографии достаточно схематично, указывая лишь на важнейшие исторические вехи¹.

Вторая глава книги представляет собой интересную попытку автора проанализировать восприятие ислама русской литературой и религиозной философией. Здесь Д. Мухетдинов провел очень тщательное и весьма оригинальное исследование российской философской мысли на предмет осмысления исламской традиции, однако отмечает тот факт, что по ряду причин (которые автор откровенно формулирует) исламская религиозная традиция так и не стала предметом глубокого осмысления большинством русских философов².

Первым трактовку сущности ислама дал П. Я Чаадаев в рамках оригинальной историософской концепции, хотя его взгляды на место России в системе отношений Востока и Запада претерпевали, как известно, эволюцию.

Немало внимания отводится работам Н. Я. Данилевского, В. С. Соловьёва, Н. Ф. Федорова. Очень подробно в монографии рассмотрен и феномен «евразийства» с момента его возникновения. В этом контексте автор упоминает и работы великого лингвиста и философа Н. С. Трубецкого, и лингвиста Р. Якобсона, и историка-медиевиста Л. П. Карсавина, и многих других. Д. В. Мухетдинов критикует «евразийскую концепцию», предположив, что «Евразия, понятая как особый культурно-исторический тип, возможно, является всего лишь интеллектуальным конструктом, который мешает определить историческую судьбу России вне оппозиции Востока и Запада»³.

Особый интерес вызывает раздел монографии Д. В. Мухетдинова, который посвящен творчеству Л. Н Толстого и его восприятию религии ислам. Известно, что Толстого привлекала «простота, ясность, внутренняя эгалитарность исламской религии», ясность практики и ясность теологических догматов⁴.

Большое место в монографии отводится анализу творчества А. С. Пушкина, И. А. Бунина и Ф. М. Достоевского а также их восприятия и осмысления ислама⁵.

Третья глава монографии посвящена подробному освещению положения дел современного российского мусульманства. Автор анализирует ислам в сравнении с современными идеями, прежде всего — с идеологией ультралиберализма, глобализма, «европейского традиционализма»,

¹ Более подробно об этом изложено в др. работе автора: *Мухетдинов Д. В. История ислама в России: учебное пособие* / под общ. ред. В. В. Трепавлова. М.: ООО «Садра»; ИД «Медина», 2019. 296 с.

² Там же. С. 129–131.

³ Там же. С. 189.

⁴ Там же. С. 196.

⁵ Там же. С. 204–224.

противопоставляя современный исламский мир современному Западу. Модернизация российского мусульманства, ее развитие и надобность, актуальные проблемы современного мусульманского общества — эти вопросы подробно рассмотрены автором в заключительной главе.

Выдающийся мыслитель Исмаил Гаспринский заметил, что мусульманское население России чувствует лишь внешнюю формальную связь с Российской империей. Эта связь ограничивается обязанностями, повинностями и самоотверженным служением. Отчасти эта проблема ощущается и в наши дни. Д. В. Мухетдинову удалось в своей работе эту связь подробно показать и в некотором смысле даже восстановить.

НЕКРОЛОГ

**ШЕЙХ МАХМУД УСТАОСМАНОГЛУ
АЛ-УФИ (1929–2022)**

23 июня в Стамбуле завершился земной путь одного из самых крупных ортодоксальных ханафитских богословов современности Махмуда Устаосманоглу. Он родился в семье сельского имама недалеко от города Оф Трабзонской области Турции. Уже к 10 годам будущий богослов выучил наизусть полный текст Корана, став одним из «хранителей» (*хафизом*) его устной традиции, а в 16 лет завершил курс классического медресе, получив разрешение (*иджазу*) на самостоятельное религиозное служение. Знаковым событием, определившим его дальнейшую жизнь, стало знакомство в 1952 г. с известным суфийским наставником и правоведом Али Хайдаром Ахыскави (1870–1960). По рекомендации этого шейха в 1954 г. Махмуд Устаосманоглу получил должность имама стамбульской мечети Исмаил-ага, в которой он прослужил вплоть до своего выхода на пенсию в 1996 г. Этот приход дал название основанному им здесь суфийскому ордену, ставшему одним из ответвлений тариката накашабандийа-халидийа. Отличительной особенностью ордена является буквальное следование средневековым положениям ханафито-матуридитского учения, в том числе и в одежде. На сегодняшний день братству принадлежит несколько издательств и спутниковый телеканал «Lâlegül TV», он имеет несколько сотен тысяч послушников как в самой Турции, так и за ее пределами, в том числе и в России.

Перу Махмуд-эфенди принадлежит более 20 богословских работ, среди которых многотомный комментарий к Корану на турецком языке «Рух ал-Фуркан». В 2010 г. на международной конференции мусульманских богословов муфтий Ливана назвал его *муджаддидом* нынешней эпохи, в 2022 г. он занял 34-е место в списке 500 самых влиятельных мусульман мира.

Председатель редакционного совета журнала «Ислам в современном мире» духовный лидер мусульман России муфтий шейх Равиль Гайнутдин, главный редактор журнала профессор Д. В. Мухетдинов и весь коллектив редакции выражают слова глубокого соболезнования всем родным и последователям богослова, молятся о принятии его добрых дел и даровании вечной райской обители! ***«О душа, обретшая покой! Вернись к своему Господу удовлетворенной и снискавшей довольство! Войди в круг Моих [Божьих] рабов! Войди в Мой Рай!»*** (Коран, 89: 27–30).



К 15-летию со дня основания ИД «Медина»

Главный редактор:
Заместители
главного редактора:

Учредитель и Издатель:

Генеральный директор:
Над номером работали:

Адрес редакции:

Д. Мухетдинов

Вс. Золотухин, И. Зарипов

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом
“Медина”» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: inf@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), К. Абсалямов (переводчик), А. Сафина (менеджер подписки), А. Паньшин (дизайнер, верстальщик).

129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.

Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона № 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИИ № ФС 77-65168 от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу истории ислама, философских, политических, социальных и культурных аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым содействует критическому пониманию сложной природы идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реалий, характерных для мусульманских обществ в современном мире. Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Редакция журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Committee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet (www.arpk.org) — 94107.

Сдано в производство: 13.06.2022. Подписано к печати: 27.06.2022. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 10 000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2022 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2022 ООО «Издательский дом “Медина”»



ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



ISSN 2074-1529 (Print) DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-2

Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world*
is published since 2005. Published quarterly.

Editor-in-Chief:
Deputy Editor-in-Chief:

Founder&Publisher:

General manager:
The editorial stuff:

Registration:



ISLAM IN THE MODERN WORLD

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
Vsevolod Zolotukhin (Moscow, Russian Federation)
Islam Zaripov (Moscow, Russian Federation)
Medina Publishing Ltd.
12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation.
Tel:/ Fax: 007 (499) 763-15-63
E-mail: info@idmedina.ru
Website: www.idmedina.ru

Ildar Nurimanov

Vs. Zolotukhin (Managing Editor in Charge), N. Sborovskaya (Scientific Editor), A. Konkova (Literary Editor, proofreading), A. Khabutdinov (Scientific consultant), K. Absalyamov (translator), A. Safina (Subscription manager), A. Panshin (designer, Crafty coder).

Islam in the modern world is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor).

PI certificate number FS 77-65168 on 28.03.2016.

The journal's materials are compliant with the Federal Law № 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of Children from Information Harmful to Their Health and Development" and classified as suitable for people aged 12 and over.

Islam in the modern world promotes an academic and critical examination of the history and contemporary philosophical, political, social and cultural aspects of Muslim societies. *Islam in the modern world* actively engages theoretical and empirical studies and by so doing promotes a critical understanding of the complex nature of ideas, values, social configurations and material realities of events associated with the development of Islam and Muslim societies. *Islam in the modern world* provides a forum for the interdisciplinary examination of diverse issues based on solid research and critical readings of developments in the modern world.

Islam in the modern world is subject to a peer review process.

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet (www.arpk.org) network — **94107**.

Put into production: 13.06.2022. Signed in print: 27.06.2022.
10000 copies

© 2022 The editorial board of "Islam in the Modern World"

© 2022 "Medina" Publishing House LLC



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

