

ИСЛАМ

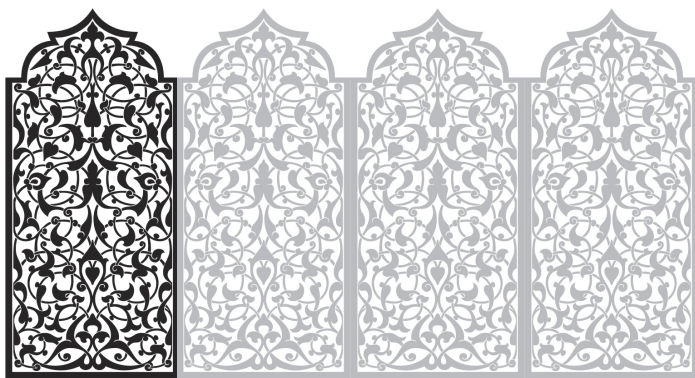
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

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:

- 5.5.1. История и теория политики,
- 5.5.2. Политические институты, процессы, технологии,
- 5.6.4. Этнология, антропология и этнография,
- 5.11.1. Теоретическая теология
(по исследовательскому направлению: ислам),
- 5.11.2. Историческая теология
(по исследовательскому направлению: ислам),
- 5.11.3. Практическая теология
(по исследовательскому направлению: ислам).



Том 19 / № 1 / март / 2023

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, советник директора Института восточных рукописей Российской академии наук (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).

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).

Мчедлова Мария Мирановна, д-р полит. наук, зав. каф. сравнительной политологии Российского университета дружбы народов, ученый секретарь Центра «Религия в современном обществе» Института социологии

Российской академии наук, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).

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, зам. директора Совета по исламскому образованию (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, директор Центра изучения истории ислама в России Московского исламского института (Казань, Россия).

Члены редакционной коллегии:

Аббясов Рушан Рафикович, канд. филос. наук, заместитель Председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации (Москва, Россия).

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

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

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 (ИСЕСКО), представитель ИСЕСКО и Федерации университетов исламского мира в России (Москва, Россия).

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

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

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

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

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

Сенюткина Ольга Николаевна, д-р ист. наук, начальник Международной междисциплинарной научно-исследовательской лаборатории «Историческая компаративистика, регионоведение и развитие восточно-азиатских территорий» Управления по НИД

Нижегородского государственного лингвистического университета
им. Н. А. Добролюбова, член экспертного совета ВАК при
Минобрнауки России по теологии (Нижний Новгород, Россия).

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



© 2023 Редакция журнала «Ислам в современном мире»
© 2023 ООО «Издательский дом “Медина”»

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Мухетдинов Д. В.

Х. Фаизханов и его взаимоотношения с А. К. Казембеком
и Ш. Марджани: опыт переосмысления 27

Фролов Д. В., Зарипов И. А.

Тафсир Табари к суре «Фатиха». Перевод с арабского
и комментарии. Ч. 1: названия, *исти‘аза* и *басмала* 47

Кафаров Т. Э.

Кардиоцентризм в исламской культуре и религии.
Часть вторая 73

Тагиров Р. Г.

Разделение на «территорию ислама» и «территорию
войны» в мусульманском праве: определение основных
понятий и развитие концепции 87

Баишев Р. И.

Применение принципов мусульманского права при
решении проблем брачно-семейных отношений 105

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

Трепавлов В. В.

Силсила в политике и идеологии (постордынский мир) 121

Емельяненко Т. Г.

Ислам в культуре народов Средней Азии по материалам
С. М. Дудина 1900–1902 гг. 135

Митряшкин А. С.

Восточноевропейская политика СССР на страницах
арабской печати (август — декабрь 1939 г.) 149

Белков Е. А.

Политический ислам в Афганистане: истоки и идеология 169

ИСЛАМ В РЕГИОНАХ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Калимуллина Ф. Г.

Вклад востоковеда В. В. Вельяминова-Зернова в рязанское
краеведение XIX в.: исламский фактор в истории региона 193

НЕКРОЛОГ: Трепавлов В. В. (1960–2023) 206



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2023-19-1
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

IN THE MODERN WORLD

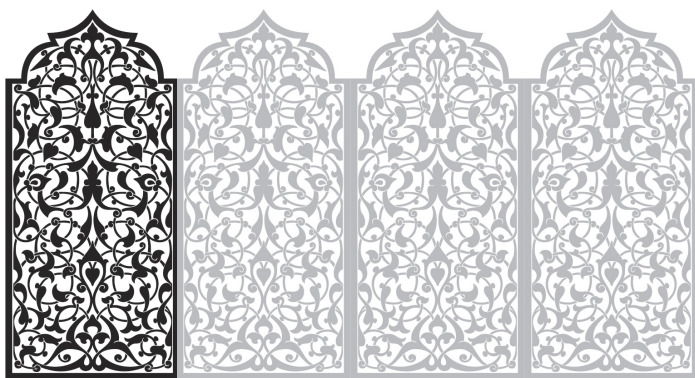
Peer-reviewed academic journal

Published since 2005
Published quarterly

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

Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

- 5.5.1. History and Theory of Politics,
- 5.5.2. Political Institutions, Processes, Technologies,
- 5.6.4. Ethnology, Anthropology, Ethnography,
- 5.11.1. Theoretical Theology (Islam),
- 5.11.2. Historical Theology (Islam),
- 5.11.3. Practical Theology (Islam).



2023

vol. 19

no. 1

March

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

Gaynutdin (Gaynutdinov), Ravil (mufti sheikh), Cand. Sci. (Philos.), chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, chairman of the Russian Council of Muftis, co-chairman 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, Advisor to the Director of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (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).

Khairtdinov, Damir, Cand. Sci. (Hist.), deputy chairman of Support Fund for Islamic Science, Culture and Education, Deputy Director of the Council for Islamic Education (Moscow, Russian Federation).

Khairutdinov, Ramil, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof., director of the Institute of International Relations, Kazan (Volga region) Federal University, member of the working group for the implementation of the Strategy of governmental national policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Presidential Council for Interethnic Relations (Kazan, Russian Federation).

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

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).

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, Director of the Center for the Study of the History of Islam in Russia, Moscow Islamic Institute (Kazan, Russian Federation).

Members of the editorial council

Abbyasov, 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

© 2023 The editorial board of “Islam in the Modern World”
© 2023 “Medina” Publishing House LLC

C O N T E N T S

THEOLOGICAL THOUGHT IN ISLAM

Damir V. Mukhetdinov

Rethinking Kh. Faizhanov's Relations to A. K. Kazembek
and Sh. Marjani

27

Dmitriy V. Frolov, Islam A. Zaripov

Tafsir al-Tabari to Surah «Al-Fātiḥa». Translation from Arabic
and Comments. Part 1: Names, Isti'ādha and Basmalla

47

Tel'man E. Kafarov

The Cardiocentrism in Islamic Culture and Religion. Part Two

73

Ruslan G. Tagirov

“Territory of Islam” and “Territory of War”: Basic Concepts
and Their Development

87

Ruslan I. Baishev

Methodological Principles of the Study of Marriage
and Family Relations in Islam

105

ISLAM IN SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND PEOPLES

Vadim V. Trepavlov

Silsila in Politics and Ideology (the Post-Horde World) 121

Tatyana G. Emelyanenko

The Islamic Culture of Central Asia According to S. M. Dudin's
Materials (1900–1902) 135

Alexandr S. Mitryashkin

The Soviet East European Policy in the Arabic Press on the Eve
of the World War II (August — December 1939) 149

Evgeniy A. Belkov

Political Islam in Afghanistan: Origins and Ideology 169

ISLAM IN THE RUSSIAN FEDERATION

Firdaus G. Kalimullina

V. V. Velyaminov-Zernov on Islam: Ryazan Local Lore Studies
of the 19th Century 193

OBITUARY: Vadim V. Trepavlov (1960–2023) 206



ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ







5.11.2. Историческая теология
(исследовательское направление: ислам)
УДК 94 (47); 297.17.
DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-27-46

Д. В. МУХЕТДИНОВ

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

Х. ФАИЗХАНОВ И ЕГО ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С А. К. КАЗЕМБЕКОМ И Ш. МАРДЖАНИ: ОПЫТ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

доктор теологии, ректор.

Московский исламский институт
(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, 12);
проф. Восточного факультета.

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

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация: Статья открывает цикл работ, приуроченных к 200-летию юбилею со дня рождения Хусаина Фаизханова (1823–1866) и задуманных с целью пересмотреть некоторые аспекты его жизни и деятельности. Непосредственно данная работа уточняет некоторые детали биографии Х. Фаизханова и предлагает корректировку оценок его взаимодействий с такими видными учеными, как А. К. Казембек и Ш. Марджани, сыгравшими важную роль в начале его творческого пути. Общение Х. Фаизханова с А. К. Казембеком в период пребывания обоих в Казани не было долгим, однако вылилось в продуктивное сотрудничество и тесные контакты, сохранившиеся в последующем. Косвенные свидетельства позволяют предположить, что А. К. Казембек смог по достоинству оценить тягу к знаниям и незаурядные интеллектуальные способности молодого Х. Фаизханова, поручив ему ответственную научную работу. Степень влияния на Х. Фаизханова других казанских ученых, о контактах с которыми можно догадываться, не

ясна. Следует еще раз подчеркнуть, что именно Х. Фаизханов познакомил Ш. Марджани с кругом казанских востоковедов, а не наоборот. Мы обращаем внимание на зависимость исторических текстов Ш. Марджани от работ Х. Фаизханова, опубликованных только в начале XXI в. Не отрицая авторитета Ш. Марджани как крупного теолога, степень его влияния на Х. Фаизханова мы предлагаем видеть как переоцененную. Новые материалы позволяют подтвердить факт пребывания Х. Фаизханова в Санкт-Петербурге уже в самом начале 1854 г.

Ключевые слова: Хусаин Фаизханов, Александр Казембек, Шихабдин Марджани, историография.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Х. Фаизханов и его взаимоотношения с А. К. Казембеком и Ш. Марджани: опыт переосмысления // Ислам в современном мире. 2023; 1: 27–46

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-27-46

Статья поступила в редакцию: 01.12.2022

Статья принята к публикации: 10.03.2023

Введение

Данная работа открывает цикл статей, приуроченных к 200-летию со дня рождения выдающегося татарского мыслителя и педагога Хусаина Фаизханова (1823–1866). В последние десятилетия происходит переосмысление значения деятельности Х. Фаизханова, ее масштабов, прямых и опосредованных результатов. До определенного времени упоминание его имени в исследовательских работах носило эпизодический характер. Важную роль в возвращении Х. Фаизханову достойного места в истории сыграла книга М. А. Усманова¹. Некоторое время спустя после ее выхода в свет стало известно об обнаружении рукописей трудов Х. Фаизханова «Реформа медресе» (*Ислах мәдарис*) и «Трактат» (*Рисалә*). В 2002 г. Р. Марданов опубликовал сведения об обнаруженных рукописях исторических трудов Х. Фаизханова *Касимский ханлыгы*, *Казан тарихы* и статьи о болгарских эпитафиях (это его единственная исследовательская работа, которая была издана при жизни)². В 2006 г. Р. Мардановым был подготовлен тематический сборник, включавший некоторые работы Х. Фаизханова,

¹ Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова: повесть о жизни и деятельности. Казань: Татар. кн. изд-во, 1980. 223 с.; Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова: повесть о жизни и деятельности: монография / Моск. ислам. ин-т; под. общ. ред. Д. В. Мухетдинова; науч. ред., авт. вступ. ст., коммент. Д. М. Усманова. М.: ИД «Медина», 2023. 352 с.: ил.

² Марданов Р. Тарих битләрен актарганда // Казан утлары — Огни Казани. 2002. № 3. С. 125–137.

фрагменты воспоминаний о нем современников и последователей, переписку Х. Фаизханова¹. В последствии нами также был подготовлен специальный сборник с переводами некоторых документов на русский язык². В 2011 г. Р. Марданов опубликовал «Краткую историю татар» — рукопись, которая не была датирована и почерк которой не принадлежал Х. Фаизханову, но, по заверениям издателя, автором ее был именно он³. Но не только публикацией и подготовкой к ней книг Х. Фаизханова или о Х. Фаизханове заняты сегодня те, кто не равнодушен к его творчеству, — с 2004 г. регулярно проводится ежегодная конференция «Фаизхановские чтения», спектр охватываемых тем и состав участников которой постепенно расширяется, а научный уровень, безусловно, растет⁴.

В настоящее время перечень работ, посвященных различным сторонам жизни и деятельности Х. Фаизханова, заметно увеличивается⁵. Не лишеной смысла в ближайшее время может оказаться работа по составлению библиографического указателя. Впрочем, не все публикации имеют одинаковую ценность. Объективно это связано со скудностью источниковой базы: к уже известным материалам, ограничивающим возможность интерпретации, можно мало что добавить нового, кроме догадок.

Наша монография, подготовленная при активном участии А. Н. Юзеева чуть менее десятка лет назад⁶, до некоторого времени была последней крупной работой, обобщающей известные сведения о жизни, деятельности и трудах Х. Фаизханова. Выход этой книги в свет обозначил некий этап в исследованиях его творчества. Сегодня мы можем с уверенностью сказать, что никогда не прекращавшиеся поиски привели к появлению в нашем распоряжении новых материалов, которые в ближайшее время планируется опубликовать. Тем не менее даже они вряд ли как-то кардинально повлияют на наши знания о Х. Фаизханове, хотя позволят отчасти детализировать картину его жизни.

В настоящее время актуальной задачей остается выработка адекватной оценки деятельности Х. Фаизханова, значения его трудов для науки и в особенности его роли в общественной жизни российских мусульман.

¹ Хәсәен Фәезханов: тарихи-документаль җыентык / төзүче авт. Р. Мәрданов]. Казан: Җыен, 2006. 704 б.

² Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник / пер. со старотат. А. М. Ахунова и И. Ф. Гимадеева; сост. и отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. 152 с.

³ [Фәезханов Хәсәен]. Кыскача татар тарихы / төз. Р. Ф. Мәрданов. Казан: “Милли китап” нәшрияты, 2011. 68 б. (“Татар археографиясе” сериясе. 7нче китап).

⁴ Ср.: Мухетдинов Д. В. Предисловие // Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани / ред.-сост. Д. В. Мухетдинов. 2-е изд. испр. и доп. М.: ИД «Медина», 2018. С. 12–13.

⁵ Ср., напр.: Там же. С. 13–14.

⁶ Юзеев А. Н., Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — первый татарский просветитель. 2-е изд. Н. Новгород: ИД «Медина», 2012. 274 с.

Прежде чем говорить о масштабах и результатах деятельности Х. Фаизханова, впечатляющий характер которых теперь уже очевиден, следует обратиться к некоторым вопросам, касающимся начального этапа его жизненного пути, остающегося наиболее «темным» с точки зрения освещения источниками. Между тем, именно там находится та самая развилка, у которой выходец из национальной провинции Российской империи, обучавшийся до того в традиционных религиозных заведениях, вместо того чтобы логично продолжить жизнь в статусе теолога, вдруг принял решение отправиться в столицу, после чего его имя оказалось глубоко вплетено в историю российской науки.

Два человека сыграли важную роль в жизни Х. Фаизханова и решающую на ее начальной стадии, поскольку во многом знакомство с ними определило ее содержание. Это крупный востоковед Александр Касимович Казембек (1802–1870) и выдающийся теолог Шихабдин Марджани (1818–1889). Имена следует располагать именно в такой последовательности, повторяя хронологию знакомства Х. Фаизханова с ними.

Как нам сейчас кажется, необходимо более четко поставить вопрос о характере взаимоотношений Х. Фаизханова с каждым из этих деятелей, хотя и так довольно ясно, что они были более сложными, чем это виделось ранее, и выходили за рамки упрощенного двумерного формата «учитель–ученик»¹. Представляется, следует обратить больше внимания на то, что в каждом случае влияние взаимодействовавших лиц было обоюдным.

Х. Фаизханов, А. К. Казембек и другие казанские востоковеды

Как писал М. А. Усманов, «до сих пор мы толком не знаем о взаимоотношениях Х. Фаизханова с российскими ориенталистами в казанский период его жизни»². Обычно в историографии довольно декларативно и в самых общих выражениях упоминается о знакомстве Х. Фаизханова примерно в 1848 г. (значительно позже его переезда в Казань, состоявшегося десятилетием ранее) с казанскими востоковедами,

¹ Из последних работ см.: Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани / ред.-сост. Д. В. Мухетдинов. 2-е изд. испр. и доп. М.: ИД «Медина», 2018. 204, 73 с.; Тагирджанова А. Т. Мирза Александр Казем-Бек и Хусаин Фаизханов – научная деятельность и личные контакты: из истории факультета восточных языков и мусульманской общины Санкт-Петербурга (по материалам Центрального государственного исторического архива СПб) // Россия и Палестина: научные и культурные связи (по материалам архивных, рукописных, книжных и музейных фондов) / отв. ред. Н. В. Колпакова, отв. сост. Г. З. Пумпян. СПб.: Изд-во Библиотеки Академии наук, 2018. С. 61–70.

² Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова: повесть о жизни и деятельности. С. 26.

вследствие которого эти контакты получили продуктивное развитие¹. Наибольшее внимание здесь уделяется фигуре А. К. Казембека (1802–1870), на тот момент занимавшего в Казанском Императорском университете должности декана 1-го отделения философского факультета и заведующего кафедрой арабской и персидской словесности Восточного разряда (Разряда восточной словесности). Известно, что он привлек молодого на тот момент Х. Фаизханова (тому не было и тридцати) к составлению указателя к Корану (*Мифтāх кунūз ал-Қур’āн*, букв. «Ключ к сокровищам Корана»), который был издан А. К. Казембеком в Санкт-Петербурге в 1859 г. под названием «Полный конкорданс Корана, или Ключ ко всем словам и выражениям его текстов для руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и литературных начал сей книги».

Шараф Шахар, сообщая об этом знакомстве и указанном факте сотрудничества, не дает никакой точной хронологии². М. А. Усманов устанавливает время знакомства Х. Фаизханова и А. К. Казембека косвенно: «как минимум с 1848 г., т. е. до отъезда Казембека в Петербург, где он стал заведовать кафедрой с 1849 г.»³. Такая датировка следует из письма попечителя Санкт-Петербургского учебного округа М. Н. Мусина-Пушкина министру народного просвещения А. С. Норову от 2 ноября 1855 г., согласно которому «декан Восточного факультета, действительный статский советник Казембек свидетельствует, что он знает Фейз-Ханова в течение семи лет...»⁴.

А. К. Казембек покинул Казань после того, как 26 августа 1849 г. откликнулся на вакансию ординарного профессора по кафедре персидской словесности Петербургского университета. В дальнейшем императорским указом 1854 г. в его составе был учрежден факультет восточных языков, официально открытый в 1855 г., и А. К. Казембек стал его первым деканом. Именно А. К. Казембек впоследствии способствовал переводу в Санкт-Петербург своих бывших коллег из Казани, где в связи с реорганизацией востоковедческого образования разряд восточной словесности был закрыт.

Следуя восстановленной хронологии (добавить к которой ввиду отсутствия источников нечего), при самом упрощенном подсчете, личное общение Х. Фаизханова с А. К. Казембеком могло длиться не более полутора лет. Иными словами, этого срока должно было быть достаточно,

¹ В том числе в нашей работе: Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан – классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 35.

² Шәраф Шәһәр. Мәржанинең тәржемәи хәлө // «Мәржани» жьентыгы. Казан: Мәгариф, 1915. Б. 113–114.

³ Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова: повесть о жизни и деятельности. С. 27.

⁴ Российский государственный исторический архив. Ф. 733 (Департамент народного просвещения). Оп. 26. Д. 130 (Об учреждении факультета Восточных языков). Л. 499.

чтобы человек «со стороны» мог заслужить доверие уже признанного мировым научным сообществом востоковеда А. К. Казембека и быть привлеченным к ответственной научной работе, а тот же А. К. Казембек впоследствии мог характеризовать Х. Фаизханова «как ученого-ориенталиста, который для факультета восточных языков может быть весьма полезен»¹.

Обстоятельства знакомства Х. Фаизханова с А. К. Казембеком неизвестны. И, строго говоря, построение хронологии только на основе единственного косвенного упоминания в одном источнике, сводящегося к случайной фразе, может создать определенный повод для сомнений. Как бы то ни было, переезд Х. Фаизханова в Санкт-Петербург также был связан с приглашением А. К. Казембека. Как пишет М. А. Усманов, «правда, пока неизвестна точная дата переезда Фаизханова в Петербург. Р. Фахрутдинов пишет приблизительно: “около 1853 г.”; неопределенно и в рукописи Ш. Марджани. Но факт пребывания Хусаина в Петербурге во второй половине 1854 г. подтверждается полностью»².

Известно, что Х. Фаизханов занимался перепиской рукописей из разных хранилищ по поручению директора Азиатского музея академика Б. А. Дорна (1805–1881) с самого переезда в Санкт-Петербург, когда был вынужден искать источник заработка, вплоть до последнего года жизни (1866), о чем свидетельствуют соответствующие пометки на рукописях³. Сегодня, изучая их, можно сделать уточнение, что Х. Фаизханов находился в Санкт-Петербурге уже в самом начале 1854 г.⁴

¹ Российский государственный исторический архив. Ф. 733 (Департамент народного просвещения). Оп. 26. Д. 130 (Об учреждении факультета Восточных языков). Л. 499.

² Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова: повесть о жизни и деятельности. С. 31.

³ В каталоге арабских рукописей отмечено 14 (!) рукописей, переписанных Х. Фаизхановым в 1854 г.: Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог / под ред. А. Б. Халидова; [сост.: С. М. Бациева, А. С. Боголюбов, К. А. Бойко, О. Г. Большаков, П. А. Грязневич, А. И. Михайлова, Л. И. Николаева, С. Б. Певзнер, М. Б. Пиотровский, А. Б. Халидов, Т. А. Шумовский]. М.: Наука, 1986. Ч. 2. Указатель и приложение. С. 202. — Одним из первых таких заданий, между прочим, было переписывание поздней копии (1257 г. х. / 1841 г. н. э.) сочинения, известного под названиями *At-tārīḫ fī islām Dāğistān* («История ислама в Дагестане») или *Tārīḫ-i Dāğistān* («История Дагестана»), созданного в начале XIV в. Мухаммадом Рафӣ аш-Ширванӣ (*Rosen V. Notices sommaires des Manuscrits arabes du Musée asiatique. Première livraison. Saint-Petersbourg: Eggers [u. a.], 1881. P. 144, № 193; Михайлова А. И.* Каталог арабских рукописей Института народов Азии Академии наук СССР. М.: Наука, 1965. Вып. 3: История / отв. ред. П. А. Грязневич. С. 143, № 98; Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог. Ч. 1. С. 432, № 9424), первый известный список которого был издан А. К. Казембеком в качестве приложения к тюркскому списку *Дербенд наме* («История Дербента»), с переводом и комментариями на английском языке (*Derbend-Nāmeḥ or The History of Derbend / transl. from a select Turkish version and published with the texts and with notes, illustrative of The History, geography, antiquities & c. &c. occurring throughout the work, by Mirza A. Kazem-Beg. St. Petersburg: Imperial academy of sciences, 1851. XXXIII, 245 p.*). — Касательно рукописей, переписанных в 1866 г., см.: Миклухо-Маклай Н. Д. Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения. М.: Наука, 1975. Вып. 3. Исторические сочинения / отв. ред. О. Ф. Акимускин. С. 98, 143–144, 392; Акимускин О. Ф. Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения РАН. М.: Наука, 1993. Вып. 10. Поэтические сборники, альбомы. С. 143, 296; Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог. Ч. 2. С. 202 (отмечено 6 рукописей).

⁴ Эта мысль высказывалась нами ранее (Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан – классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 39). В фонде персидских рукописей Института восточных

Недостаточно ясно, какую роль в становлении личности Х. Фаизханова сыграли другие казанские востоковеды, среди которых на тот момент были, например, тюркологи И. Н. Березин (1818–1896) и И. Н. Ильминский (1822–1891). В статьях, посвященных Х. Фаизханову, написанных авторитетными востоковедами для справочных энциклопедических изданий, единообразно отмечается, что он усвоил методологию светской науки под влиянием А. К. Казембека в Казани, Б. А. Дорна и В. В. Вельяминова-Зернова в Петербурге¹. Вместе с тем неоправданно часто встречается кочующее из работы в работу утверждение, будто в Казани Х. Фаизханов состоял секретарем у А. К. Казембека и И. Н. Березина. Впервые оно обнаруживается в статье Ф. С. Сафиуллиной² со ссылкой на биографию Х. Фаизханова в труде Х. Фахретдина «Асар». В действительности же последний в соответствующем месте излагает лишь существующее известное ему мнение о том, что, общаясь с казанскими востоковедами, Х. Фаизханов помогал им переписывать тексты, а некоторые его труды были изданы под их именами³.

И. Н. Березин, занявший в 1846 г. должность заведующего кафедрой турецко-татарской словесности философского факультета Казанского университета, а до этого командированный А. К. Казембеком в страны Ближнего Востока, характеризовался А. Н. Самойловичем следующим образом: «Существует три типа ученых-востоковедов. У одних научный интерес сочетается с любовью к странам и народам Востока. Для других Восток служит предметом ревностного объективного исследования и только. Третьи, признавая важным и интересным изучение Востока

рукописей под сиглой D 95 (577ас) хранится список сочинения первой половины XVII в. *Tārīḫ-i Ġilān* Абд ал-Фаттāха Фўманӣ, в описании которого значится: «Копия с рукописи сочинения, посланной Н. В. Ханьковым Б. Дорну в 1849 г. или в 1850 г. По этой рукописи Б. Дорн, как известно, издал само сочинение. Копия была выполнена Файзхановым (Мулла Хусайн) в Петербурге в 1851 г. (см. пометку на последнем листе настоящей копии)» (*Миклухо-Маклай Н. Д.* Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения. Вып. 3. С. 254–255, № 375). — Ознакомление с копией показывает, что дата, содержащаяся в автографе Х. Фаизханова: «21 февраля 1854 г.». — Издание Б. Дорна: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres* / hrsg. übers. und erläutert von B. Dorn. Th. IV. 'Abdu 'l-Fattāh Fūmeny's Geschichte von Gilān in den Jahren 923 (= 1517) bis 1038 (= 1628). Persischer Text / [hrsg. von B. Dorn]. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1858. 21, 270 S. — О самом сочинении и его авторе см.: *Стори Ч. А.* Персидская литература: Био-библиографический обзор: в 3 ч. / пер. с англ., перераб. и доп. Ю. Э. Брегель; отв. ред. Ю. Е. Борщевский; [предисл. Ю. Е. Борщевского и Ю. Э. Брегеля]. М.: Наука, 1972. Ч. 2. История Ирана, Курдистана, Средней Азии, Афганистана, Турции, Кавказа, арабских стран, Европы и Америки, Китая и Японии. С. 1077.

¹ [Залеман К. Г.] Фейз-Ханов // Русский биографический словарь / изд. под наблюдением председателя Императорского Русского Исторического Общества А. А. Половцова. СПб.: Типогр. В. Безобразова и К°, 1901. Т. 21. Фабер — Цявловский. С. 37; [Веселовский Н. И.] Фейз-Ханов // Энциклопедический словарь [Брокгауза и Ефрона]. СПб.: Семеновская Типолитография (И. А. Ефрона), 1902. Т. XXXV (69). Усинский пограничный округ — Фенол. С. 428.

² Сафиуллина Ф. С. Хусейн Фейзханов // Вопросы татарского языкознания. Кн. 2 / отв. ред. М. З. Закиев. Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 1965. С. 409.

³ Фахреддин Р. Асар. Оренбург: Товарищество «Каримов, Хусаинов и Ко», 1908. 2 джилд. 14 дж. Б. 435. Ср.: Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. С. 118.

или из общенаучных соображений, или для более узких целей, например, в связи с изучением родной страны и для пользы последней, не любят ни стран, ни народов Востока. И по содержанию, и по тону описаний Востока в произведениях Березина можно заключить, что он принадлежал к третьему типу»¹. Позже сам Х. Фаизханов в духе других современников характеризовал И. Н. Березина больше как литератора². С И. Н. Ильминским впоследствии Х. Фаизханов взаимодействовал в области лингвистических исследований³ и в связи с общественной деятельностью⁴.

Р. Фахретдин характеризует Х. Фаизханова как целеустремленного и упорного в поиске знаний, самостоятельно выучившего русский язык, чтобы иметь возможность знакомиться с необходимой литературой⁵. Такие характеристики, как самоотверженность и усердие в работе, отмечает и В. В. Вельяминов-Зернов, современник, коллега и соавтор Х. Фаизханова, отметивший, что «чувствуя сам недостаточность этого [полученного религиозного. — Д. М.] образования и движимый желанием образоваться, он собрал последние средства и прибыл в Петербург»⁶. Логично предположить, что талантливый и жадный до знаний Х. Фаизханов был сразу оценен А. К. Казембеком, который не только счел нужным привлечь его к важной работе в Казани, но и в последующем активно способствовал его переводу в Санкт-Петербург и тому, чтобы тот как можно скорее был привлечен к научной и преподавательской деятельности. Немаловажную роль сыграло и личное сближение этих двух людей, возникшее, вероятно, вследствие того, что А. К. Казембек, радевший за развитие отечественной востоковедческой науки, выделял молодого интеллектуала Х. Фаизханова, подозревая в нем единомышленника. Как известно, впоследствии, после смерти Х. Фаизханова, А. К. Казембек взял на себя оплату обучения его старшей дочери и материальную заботу о его вдове и других домочадцах. После смерти самого А. К. Казембека его сын от второго (гражданского) брака на некоторое время был взят на попечение Абд ал-Аллямом Фаизхановым, сводным братом Хусаина⁷.

¹ Самойлович А. Н. И. Н. Березин, как турколог (1818–1918) // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской академии наук. Л.: РАН, Главнаука, Госиздат, 1925. Т. I. С. 163.

² Письмо Х. Фаизханова Ч. Валиханову от 8 апреля 1863 г., цит. в кн.: Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан – классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 277. Об исторических трудах И. Н. Березина см.: Бартольд В. В. И. Березин как историк // Бартольд В. В. Сочинения: в 9 т. М.: Наука, 1977. Т. IX. Работы по истории востоковедения. С. 737–756.

³ Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан – классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 68, 70, 89 и др.

⁴ Там же. С. 124–125 сл.

⁵ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. С. 117–118.

⁶ Хөсәен Фәезханов: тарихи-документаль җыентык. Б. 491.

⁷ Тагирджанова А. Т. Мирза Александр Казем-Бек и Хусаин Фаизханов — научная деятельность и личные контакты. С. 67–68.

Х. Фаизханов и Ш. Марджани

На обучение к Ш. Марджани Х. Фаизханов поступил, еще находясь в Казани. В 1849 г. скончался его учитель, имам-хатыб и мударрис 6-й соборной мечети Казани (в настоящее время — 9-я соборная мечеть, или мечеть Иске-Таш) Баймурад б. Мухаррам ал-Менгари (он же в других источниках — Байрат Мухарямов Адамов)¹. Ш. Марджани в 1848 г. вернулся на родину после 11-летнего обучения в медресе Мир-и Араб (Бухара) и Шердор (Самарканд) и быстро обрел репутацию ученого человека, будучи в 1850 г. назначен Оренбургским магометанским духовным собранием на должность имам-мударриса 1-й Соборной мечети Казани (она же — Юнусовская, ныне более известна как мечеть Марджани). Это достаточно хрестоматийный сюжет.

М. А. Усманов настойчиво отмечает опосредованное влияние Ш. Марджани на решение Х. Фаизханова отправиться в Санкт-Петербург². Так, Ш. Марджани «был “повинен” вдвойне»: в том, что привил Х. Фаизханову разочарование в Бухаре, и в том, что «стимулировал его контакты с представителями русской науки»³. Второй тезис⁴ выглядит наиболее дискуссионным, поскольку, даже формально, знакомство Х. Фаизханова с казанскими востоковедами в лице того же А. К. Казембека произошло до того, как он сошелся с Ш. Марджани. Как передает Р. Фахретдин, Ш. Марджани безуспешно пытался отговорить Х. Фаизханова от намерения ехать в Санкт-Петербург⁵, очевидно, не будучи даже психологически готовым принять саму вероятность такого шага для представителя традиционной мусульманской среды — выбрать в качестве места повышения своего образования, выражаясь словами М. А. Усманова, «учебно-научный центр другого мира, другой цивилизации». Отчетливо контрастирующее с мнением Ш. Марджани решение Х. Фаизханова откликнуться на приглашение А. К. Казембека и оставить свою традиционную среду ради неведомого Санкт-Петербурга явилось, очевидно, закономерным следствием его самостоятельных внутренних исканий.

¹ Сенюткина О. Н., Загидуллин И. К. Нижегородская ярмарочная мечеть — центр общения российских и зарубежных мусульман (XIX – нач. XX в.). Н. Новгород: Изд-во Нижегород. исламского медресе «Махинур», 2006. С. 175.

² Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова: повесть о жизни и деятельности. С. 28, 31.

³ Там же. С. 31.

⁴ Выше М. А. Усманов излагает эту мысль только как предположение, делая оговорки «по-моему» и «возможно» (Там же. С. 27). Ср. также: «Марджани ввел молодого человека в круг знакомых востоковедов-преподавателей, преподавателей Казанского университета» (Тагирджанова А. Т. Мирза Александр Казем-Бек и Хусаин Фаизханов — научная деятельность и личные контакты. С. 64).

⁵ См.: Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. С. 118–119.

В исследовательских работах характер взаимоотношений Х. Фаизханова и Ш. Марджани принято описывать достаточно осторожно¹. Представляется, сегодня уже можно без опасения по поводу того, что репутации Ш. Марджани будет нанесен урон (и это спровоцирует негодование), говорить об отношениях между ним и Х. Фаизхановым не как о контактах учителя с учеником (исходя только из формального факта биографии Х. Фаизханова, когда он в какой-то период был шакирдом Ш. Марджани), а полноценно характеризовать их в дальнейшем как партнерские. Не отрицая искренности этих отношений (насколько это отражено в письмах Х. Фаизханова) и признания Х. Фаизхановым авторитета Ш. Марджани в богословских вопросах, не будем забывать: в том, что касается светской науки, Х. Фаизханов был достаточно самостоятелен и очевидно стоял на голову выше своего коллеги.

Еще Р. Фахретдин отмечал непосредственное влияние Х. Фаизханова на Ш. Марджани в плане возобновления им занятий историей². Современный исследователь Р. Марданов приводит другие, в разной степени осторожные, свидетельства младших современников Ш. Марджани и ученых последующих поколений, так или иначе говоривших о влиянии Х. Фаизханова на его исторические труды³. Это обстоятельство в то же время никак не умаляет значения великой фигуры Ш. Марджани и его вклада в развитие татарской интеллектуальной культуры, его богословского и исторического наследия.

Ш. Шахар свидетельствует, что число виденных им самим записей, сделанных Х. Фаизхановым только специально для *Вафийат ал-'аслаф ва тахиййат ал-'ахләф* («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам»), превышает две сотни⁴. Это шеститомное энциклопедическое сочинение Ш. Марджани не было издано ни при жизни автора, ни после его кончины, тем не менее содержательно и текстуально некоторые его разделы совпадают с его историческим трудом *Мустафад ал-'ахбәр фй ахвāl Қазән ва Булғәр* («Изучение известий о состоянии Казани и Булгара»), первый том которого увидел свет в 1885 г. (затем в 1897 г.), второй — в 1900 г.⁵

Можно смело говорить о том, что Х. Фаизханов был больше чем «сотрудником Марджани в составлении трудов по истории татар»⁶.

¹ См., напр.: Юсупов М. Х. Шигабутдин Марджани. Казань: Татарское книжное издательство, 2005. С. 78 сл.

² Хөсәен Фәезханов: тарихи-документаль жьентык. Б. 529–530.

³ Марданов Р. «Хөсәен Фәезханов» китабы // Хөсәен Фәезханов: тарихи-документаль жьентык. Б. 6–7.

⁴ Шәрәф Шәһәр. Мәржанинең тәржемәи хәле. Б. 114.

⁵ Юзеев А. Н. Энциклопедический словарь «Вафийат ал-'аслаф...» Ш. Марджани как памятник арабо-мусульманской культуры // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 1. С. 94.

⁶ Последней характеристике, высказанной еще Дж. Валиди, следует, например, М. Х. Юсупов: Юсупов М. Х. Шигабутдин Марджани. С. 79.

Вопрос следует поставить так, что в своей деятельности в качестве историка татарского народа Ш. Марджани после ранней кончины Х. Фаизханова оказался в статусе его продолжателя. Он не только испытал сильное влияние со стороны Х. Фаизханова и получил от него помощь в написании своих трудов, но и воспользовался его наработками. В частности, Р. Марданов уверенно доказывает, что рукописное наследие Х. Фаизханова было значительно интегрировано в *Мустафад ал-'ахбār*...¹ В подтверждение исследователь приводит сопоставление некоторых фрагментов из рукописей исторических сочинений Х. Фаизханова о Казанском и Касимовском ханствах с фрагментами упомянутого труда Ш. Марджани, которые оказываются при ближайшем рассмотрении лишь переложением того же текста с заменой тюркских слов синонимичными арабизмами и фарсизмами². Кроме того, в трудах Ш. Марджани мы обнаруживаем те же идеи, что высказывались Х. Фаизхановым в адресованных ему письмах. Без достаточного количества рукописей Х. Фаизханова, которые можно было бы сравнить с трудами Ш. Марджани, и писем самого Ш. Марджани, касающихся тех же вопросов, что обсуждаются в адресованных ему письмах Х. Фаизханова, было бы по меньшей мере преждевременно судить о формах и масштабах этих заимствований.

Следует при этом подчеркнуть, что сам факт таких заимствований тем не менее не дает оснований обвинять Ш. Марджани в присвоении интеллектуальной собственности. Не следует упрощать проблему, категорично сводя вопрос к плагиату и тем самым неправомерно модернизируя подход мусульманских интеллектуалов к историописанию. Ш. Марджани, даже не имея близкого доступа к академическим кругам, с которыми опосредованно взаимодействовал именно через Х. Фаизханова, далеко продвинулся в научном подходе. И все же его труды и методы критики больше примыкают к традиционному комментарию: они пестрят пространными цитатами из первоисточников, чрезмерными риторическими приемами и длинными рассуждениями при попытке осмысления информации и сопоставления разных сведений, опиравшимися скорее на естественную логику и тяготеющими к принципам *иснада*. Не следует забывать, что почитание первоначального текста в его физическом воплощении является одной из концептуальных основ мусульманской историографии. Практика фактически полного перенесения в собственное сочинение фрагментов текстов других авторов с возможностью последующего их дополнения своими материалами являлась типичной и неотъемлемой

¹ Марданов Р. «Хөсәен Фәезханов» китабы. Б. 10, 16.

² Там же. Б. 11–14. Ср.: Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 24 («Ш. Марджани фактически дословно повторяет раздел Х. Фаизханова, посвященный Касимовскому ханству без указания автора»).

составляющей историографического метода мусульманских писателей с самых ранних времен¹. В этом письменное наследие мусульманских интеллектуалов, выступающих в статусе теологов и выступающих в статусе историков, с методической точки зрения едино. Ш. Марджани был представителем своего времени, своей среды и носителем присущей ей культурной традиции со всеми ее свойствами и особенностями. Совершенно прав Р. Марданов, рассматривающий с этой точки зрения действия Ш. Марджани по внедрению текстов Х. Фаизханова в свое сочинение лишь как дальнейшую реализацию их установившегося ранее сотрудничества².

Вряд ли следует допускать, что и сам Х. Фаизханов как-то иначе воспринял бы появление такой работы, если бы она была завершена при его жизни. Ведь он, как известно из его писем, собственно и подвигал Ш. Марджани, например, к написанию труда по истории болгар, активно помогая ему с поиском нужной литературы, обсуждая с ним различные научные идеи, и в итоге выражал готовность содействовать изданию такого труда³. В этом случае, как и с «Материалами для истории Крымского ханства...», вышедшими под авторством В. В. Вельяминова-Зернова⁴, Х. Фаизханов должен считаться, по меньшей мере, соавтором Ш. Марджани.

Заключение

Нам уже приходилось говорить о «феномене Фаизханова»⁵. Слово «феномен» в данном случае подразумевает необычное, редкое явление. Именно в этом воплощении предстает для своего времени Хусаин Фаизханов, чей феномен состоит в том, что, будучи выходцем из сельской среды, в которой преобладало консервативное традиционное мировоззрение, получившим базовое религиозное образование, он в итоге смог полностью усвоить методологию и этику светской науки и затем продуктивно синтезировать полезные навыки, полученные

¹ См., напр.: Халидов А. Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М.: Наука, 1985. С. 75.

² Марданов Р. «Хөсәен Фәезханов» китабы. Б. 16.

³ См. теперь: Мухетдинов Д. В., Тишин В. В. История Волжской Булгарии в свете письменных источников: проблемы, дискуссии, решения. М.: ИД «Медина», 2023. С. 4–6.

⁴ См.: Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан – классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 80–88.

⁵ [Мухетдинов Д. В.] Хусаин Фаизханов как посредник между двух цивилизационных начал [Выступление первого заместителя председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации Дамира Мухетдинова на пленарном заседании XIV Ежегодной всероссийской научно-практической конференции «Фаизхановские чтения» по теме: «Власть и общество в полирелигиозном Российском государстве: проблемы и уроки», 12 апреля 2017 г., Санкт-Петербург]. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.dumrf.ru/upravlenie/speeches/12188> (дата обращения: 20.12.2022).

им в обеих сферах. Как подчеркивал еще А. К. Казембек, посмертно характеризуя Х. Фаизханова, «из общения с профессорами факультета и ориенталистами-востоковедами он усвоил себе научные приемы и сделался вследствие того, можно сказать, единственным между двумя миллионами наших татар ученым-исследователем», кроме того, отмечен заслугами «в видах поощрения и привлечения мусульман к научным занятиям»¹.

Скупые сведения о раннем периоде жизни Х. Фаизханова не дают возможности реконструировать процесс становления его личности, формирования круга его интересов и выяснения факторов, оказавших на это влияние. Однако к тому моменту, когда смог войти в контакт с представителями светской научной среды, он, судя по всему, был уже в достаточной степени подготовлен или по крайней мере серьезно настроен, чтобы заслужить доверие и человеческую симпатию авторитетного А. К. Казембека.

Степень влияния Ш. Марджани на Х. Фаизханова переоценена. Причиной тому — все та же недостаточность увидевших свет источников самого Х. Фаизханова, что контрастирует изданным наследием Ш. Марджани. Авторитет Ш. Марджани был значительным и оставался таковым для Х. Фаизханова на всю жизнь. Прогрессивно мыслящий Ш. Марджани, на основе личного опыта пришедший к мнению о несовершенстве методов мусульманского образования в Российской империи, нашел достойного единомышленника в вопросах развития мусульманской уммы. При этом Х. Фаизханов обладал более широким кругозором ввиду своей начитанности, знания светской научной академической литературы. Он решительнее, чем Ш. Марджани смотрел и на вопросы взаимной интеграции двух цивилизационных начал. Х. Фаизханов самостоятельно встал на путь познания методов светской науки. Он оказал влияние на Ш. Марджани в качестве историка, на его работу с источниками и методами. Ш. Марджани выступил в этом смысле как продолжатель идей Х. Фаизханова — как тот, кто обобщил их и воплотил в жизнь.

Литература

Акимушкин О. Ф. Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения РАН. М.: Наука, 1993. Вып. 10. Поэтические сборники, альбомы. 300 с.

Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог / под ред. А. Б. Халидова; [сост.: С. М. Бациева, А. С. Боголюбов, К. А. Бойко,

¹ Хөсәен Фәезханов: тарихи-документаль җыентык. Б. 493.

О. Г. Большаков, П. А. Грязневич, А. И. Михайлова, Л. И. Николаева, С. Б. Певзнер, М. Б. Пиотровский, А. Б. Халидов, Т. А. Шумовский]. М.: Наука, 1986. Ч. 1. 528 с.; Ч. 2. Указатель и приложение. 336 с.

Бартольд В. В. Н. И. Березин как историк // *Бартольд В. В.* Сочинения: в 9 т. М.: Наука, 1977. Т. IX. Работы по истории востоковедения. С. 737–756.

[*Веселовский Н. И.*] Фейз-Ханов // Энциклопедический словарь [Брокгауза и Ефрона]. СПб.: Семеновская Типолитография (И. А. Ефрона), 1902. Т. XXXV (69). Усинский пограничный округ — Фенол. С. 428–429.

[*Залеман К. Г.*] Фейз-Ханов // Русский биографический словарь / Изд. под наблюдением председателя Императорского Русского Исторического Общества А. А. Половцова. СПб.: Типогр. В. Безобразова и К°, 1901. Т. 21. Фабер — Цявловский. С. 37.

Мәрданов Р. Тарих битләрен актарганда // Казан утлары / Огни Казани. 2002. № 3. С. 125–137.

Мәрданов Р. «Хөсәен Фәезханов» китабы // Хөсәен Фәезханов: тарихи-документаль җыентык / [төзүче автор: Р. Мәрданов]. Казан: Жыен, 2006. Б. 3–26.

Миклухо-Маклай Н. Д. Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения. М.: Наука, 1975. Вып. 3. Исторические сочинения / отв. ред. О. Ф. Акимушкин. 443, [7] с.

Михайлова А. И. Каталог арабских рукописей Института народов Азии Академии наук СССР. М.: Наука, 1965. Вып. 3: История / отв. ред. П. А. Грязневич. 200 с.

Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. М.; Н. Новгород: ИД «Медина», 2014. 340 с.

Мухетдинов Д. В. Предисловие // Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани / ред.-сост. Д. В. Мухетдинов. 2-е изд. испр. и дополн. М.: ИД «Медина», 2018. С. 10–26.

Мухетдинов Д. В., Тишин В. В. История Волжской Булгарии в свете письменных источников: проблемы, дискуссии, решения. М.: ИД «Медина», 2023. 240 с.

Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани / ред.-сост. Д. В. Мухетдинов. 2-е изд. испр. и дополн. М.: ИД «Медина», 2018. 204, 73 с.

Самойлович А. Н. И. Н. Березин, как турколог (1818–1918) // Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском Музее Российской Академии Наук. Л.: РАН, Главная наука, Госиздат, 1925. Т. I. С. 161–172.

Сафиуллина Ф. С. Хусейн Файзханов // Вопросы татарского языкознания. Кн. 2 / отв. ред. М. З. Закиев. — Казань: Изд-во. Казан. ун-та, 1965. С. 407–423;

Сенюткина О. Н., Загидуллин И. К. Нижегородская ярмарочная мечеть — центр общения российских и зарубежных мусульман

(XIX — нач. XX в.). Н. Новгород: Изд-во Нижегород. исламского медресе «Махинур», 2006. 182 с.

Стори Ч. А. Персидская литература: Биобиблиографический обзор: в 3 ч. / пер. с англ., перераб. и доп. Ю. Э. Брегель; отв. ред. Ю. Е. Борщевский; [предисл. Ю. Е. Борщевского и Ю. Э. Брегеля]. М.: Наука, 1972. Ч. 2. История Ирана, Курдистана, Средней Азии, Афганистана, Турции, Кавказа, арабских стран, Европы и Америки, Китая и Японии. С. [694]–1314.

Тагирджанова А. Т. Мирза Александр Казем-Бек и Хусаин Фаизханов — научная деятельность и личные контакты: из истории факультета восточных языков и мусульманской общины Санкт-Петербурга (по материалам Центрального государственного исторического Архива СПб) // Россия и Палестина: научные и культурные связи (по материалам архивных, рукописных, Ткнижных и музейных фондов) / отв. редактор Н. В. Колпакова, отв. составитель Г. З. Пумпян. СПб.: Изд-во Библиотеки Академии наук, 2018. С. 61–70.

Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова: повесть о жизни и деятельности. Казань: Татар. кн. изд-во, 1980. 223 с.

Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова: повесть о жизни и деятельности: монография / Моск. ислам. ин-т; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; науч. ред., авт. вступ. ст., коммент. Д. М. Усманова. М.: ИД «Медина», 2023. 352 с.: ил.

[Фәезханов Хәсәен]. Кыскача татар тарихы / төз. Р. Ф. Мәрданов. Казан: “Милли китап” нәшрияты, 2011. 68 б. (“Татар археографиясе” сериясе. 7нче китап).

Фәхреддин Р. Асар. Оренбург: Товарищество «Каримов, Хусаинов и Ко», 1908. 2 джилд. 14 дж. Б. 423–502.

Халидов А. Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М.: Наука, 1985. 306, [7] с.

Хәсәен Фәезханов: тарихи-документаль җыентык / [төзүче автор: Р. Мәрданов]. Казан: Жыен, 2006. 704 бит.

Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник / пер. со старотат. А. М. Ахунова и И. Ф. Гимадеева; сост. и отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. 152 с.

Шәрәф Шәһәр. Мәрҗанинең тәрҗемәи хәле // «Мәрҗани» җыентыгы. Казан: Мәгариф, 1915. Б. 2–193.

Юзеев А. Н. Энциклопедический словарь «Вафийат ал-’аслаф...» Ш. Марджани как памятник арабо-мусульманской культуры // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 1. С. 89–100.

Юсупов М. Х. Шигабутдин Марджани. Казань: Татарское книжное издательство, 2005. 271 с.

Derbend-Nâme or The History of Derbend / transl. from a select Turkish version and published with the texts and with notes, illustrative of The History, geography, antiquities & c. &c. occurring throughout the work, by

Mirza A. Kazem-Beg. St. Petersburg: Imperial academy of sciences, 1851. XXXIII, 245 p.

Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres / hrsg. übers, und erläutert von B. Dorn. Th. IV. 'Abdu 'l-Fattâh Fûmeny's Geschichte von Gîlân in den Jahren 923 (= 1517) bis 1038 (= 1628). Persischer Text / [hrsg. von B. Dorn]. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1858. 21, 270 S.

Rosen V. Notices sommaires des Manuscrits arabes du Musée asiatique. Première livraison. Saint-Pétersbourg: Eggers [u. a.], 1881. 256 p.

Российский государственный исторический архив. Ф. 733 (Департамент народного просвещения). Оп. 26. Д. 130 (Об учреждении факультета Восточных языков). Л. 499.

References

Akimushkin, O. F. (1993) *Opisanie tadzhikskikh i persidskikh rukopisei Instituta vostokovedeniia RAN* [Description of Tajik and Persian Manuscripts of the Institute of Oriental Studies of RAS]. Vol. 10. *Poeticheskie sborniki, al'bomy* [Poetry collections, albums]. Moscow. 300 p.

Arabskie rukopisi Instituta Vostokovedeniia. Kratkii katalog [Arabic manuscripts of the Institute of Oriental Studies. A Short catalogue]. Ed. by A. B. Khalidov. Vol. 1. Moscow: Nauka, 1986. 528 p.

Arabskie rukopisi Instituta Vostokovedeniia. Kratkii katalog [Arabic manuscripts of the Institute of Oriental Studies. A Short catalogue]. Ed. by A. B. Khalidov. 2. *Ukazatel' i prilozhenie* [Index, Appendix]. Moscow: Nauka, 1986. 336 p.

Bartol'd, V. V. (1977) N. I. Berezin kak istorik [N. I. Berezin as a historian]. Bartol'd V. V. *Sochineniia* [Collection of Works]: in 9 vols. Vol. 9. *Raboty po istorii vostokovedeniia* [Works on the history of Oriental studies]. Moscow: Nauka. P. 737–756.

Derbend-Nâmeh or The History of Derbend. Transl. from a select Turkish version and published with the texts and with notes, illustrative of The History, geography, antiquities & c. &c. occurring throughout the work, by Mirza A. Kazem-Beg. St. Petersburg: Imperial academy of sciences, 1851. XXXIII, 245 p.

[Fäezkhanov, Khösäen]. *Kyskacha tatar tarikhy* [A Short History of Tatars]. Ed. by R. F. Mardanov. Kazan: Milli kitap, 2011. 68 p. ("Tatar arkheografiase" series. Vol. 7).

Fäkhreddin, R. (1908) *Asar* [Monuments]. Orenburg: Tovarishchestvo "Karimov, Khusainov i Ko". Vol. 2. Article 14. P. 423–502.

Iusupov M. Kh. (2005) *Shigabutdin Mardzhani*. Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 271 p.

Iuzeev, A. N. (2021) Entsiklopedicheskii slovar' "Wafiyat al-'aslaf..." Sh. Mardzhani kak pamiatnik arabo-musul'manskoi kul'tury. *Islam in the modern world*. 2021. Vol. 17. No 1. P. 89–100.

Khalidov, A. B. (1985) *Arabskie rukopisi i arabskaia rukopisnaia traditsiia* [Arabic manuscripts and the Arabic manuscript tradition]. Moscow: Nauka, 1985. 306, [7] p.

Khösäen Fäezkhanov: tarikhi-dokumental' jyientyk [Khusain Faizkhanov: A Historical and Documentary collection]. Ed. by R. Mardanov. Kazan: Jyien, 2006. 704 p.

Khusain Faizkhanov. Zhizn' i nasledie: istoriko-dokumental'nyi sbornik [Khusain Faizkhanov. Life and Heritage: A Historical and Documentary collection]. Trans. by A. M. Akhunov, I. F. Gimadeev; ed. by D. V. Mukhetdinov. Nizhny Novgorod: Medina, 2008. 152 p.

Mardanov, R. (2002) Tarikh bitlären aktarganda [While turning the pages of history]. *Kazan utlary / Ogni Kazani* [Fires if Kazan']. 2002. Vol. 3. P. 125–137.

Mardanov, R. (2006) "Khösäen Fäezkhanov" kitaby [A book "Khusain Faizkhanov"] *Khösäen Fäezkhanov: tarikhi-dokumental' jyientyk* [Khusain Faizkhanov: A Historical and Documentary collection]. Ed. by R. Mardanov. Kazan: Jyien. P. 3–26.

Miklukho-Maklai, N. D. (1975) *Opisanie tadzhikskikh i persidskikh rukopisei Instituta vostokovedeniia* [Description of Tajik and Persian Manuscripts of the Institute of Oriental Studies]. Vol. 3. *Istoricheskie sochineniia* [Historical books]. Moscow: Nauka. 443, [7] p.

Mikhailova A. I. (1965) *Katalog arabskikh rukopisei Instituta narodov Azii Akademii nauk SSSR* [A Catalogue of Arabic Manuscripts of the Institute of the Peoples of Asia of the Academy of Sciences of the USSR.]. Vol. 3. *Istoriia* [History]. Moscow: Nauka. 200 p.

Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres. Hrsg. übers, und erläutert von B. Dorn. Th. IV. *Ābdu 'l-Fattāh Fūmeny's Geschichte von Gīlān in den Jahren 923 (= 1517) bis 1038 (= 1628)*. *Persischer Text*. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1858. 21, 270 p.

Mukhetdinov D. V. (2017) *Khusain Faizkhanov kak posrednik mezhdv dvukh tsivilizatsionnykh nachal* [Khusain Faizkhanov as a mediator between two civilizational principles]. URL: <http://www.dumrf.ru/upravlenie/speeches/12188> (viewed: 20.12.2022).

Mukhetdinov, D. V. (2014) *Khusain Faizkhan — klassik tatarskogo prosveshcheniia, istorii i pedagogiki* [Husain Faizhan as a classic of Tatar education, history and pedagogy]. Moscow; Nizhnii Novgorod: Medina. 340 p.

Mukhetdinov, D. V. (2018) Predislovie [Preface]. *Nerastorzhimaia sviaz': pis'ma Khusaina Faizkhanova Shikhabutdinu Mardzhani* [The unbreakable

bond: letters from Khusain Faizkhanov to Shikhabutdin Marjani]. Ed. and comp. by D. V. Mukhetdinov. 2nd ed. Moscow: Medina. P. 10–26.

Mukhetdinov D. V., Tishin V. V. (2023) *Istoriia Volzhskoi Bulgarii v svete pis'mennykh istochnikov: problemy, diskussii, resheniia* [The history of Volga Bulgaria in the light of written sources: problems, discussions, solutions]. Moscow: Medina. 240 p.

Nerastorzhimaia sviaz': pis'ma Khusaina Faizkhanova Shikhabutdinu Mardzhani [The unbreakable bond: letters from Khusain Faizkhanov to Shikhabutdin Marjani]. Ed. and comp. by D. V. Mukhetdinov. 2nd ed. Moscow: Medina, 2018. 204, 73 p.

Rosen V. (1881) *Notices sommaires des Manuscrits arabes du Musée asiatique*. Première livraison. Saint-Petersbourg: Eggers [u. a.]. 256 p.

Russian State Historical Archive. F. 733 (Department of Public Education). Op. 26. D. 130 (On the establishment of the Faculty of Oriental Languages). L. 499.

Safiullina, F. S. (1965) Khusein Fayzhanov // Questions of Tatar Linguistics. Book 2 / managing ed. Zakiev M. Z. Kazan: Kazan University Press, 1965. Pp. 407–423.

Samoilovich, A. N. (1925) I. N. Berezin, kak turkolog (1818–1918) [I. N. Berezin as a turkologist (1818–1918)]. *Notes of a Panel of Orientalists under the Asian Museum of the Russian Academy of Sciences*. Leningrad: RAS, Glavnauka, Gosizdat. Vol. 1. P. 161–172.

Seniutkina, O. N., Zagidullin, I. K. (2006) *Nizhegorodskaia iarmarochnaia mechet' — tsentr obshcheniia rossiiskikh i zarubezhnykh musul'man (XIX — nach. XX vv.)* [Nizhny Novgorod Fair Mosque as the center of communication between Russian and foreign Muslims (19th — early 20th centuries)]. Nizhnii Novgorod: Izdatel'stvo Nizhegorodskogo islamskogo medrese "Makhinur". 182 p.

Shäräf, Shähär (1915). Märjanineng täjremäi khäle [A Biographu of Marjani]. *"Märjani": collection of Papers*. Kazan: Mägarif. P. 2–193.

Stori, Ch. A. (1972) *Persidskaia literatura: Bio-bibliograficheskii obzor: v 3 ch.* [Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey: in 3 vols]. Transl. by Iu. E. Bregel'. Vol. 2. *Istoriia Irana, Kurdistana, Srednei Azii, Afganistana, Turtsii, Kavkaza, arabskikh stran, Evropy i Ameriki, Kitaia i Iaponii* [History of Iran, Kurdistan, Central Asia, Afghanistan, Turkey, Caucasus, Arab countries, Europe and America, China and Japan]. Moscow: Nauka. P. [694] – 1314.

Tagirdzhanova A. T. (2018) Mirza Aleksandr Kazem-Bek i Khusain Faizkhanov — nauchnaia deiatel'nost' i lichnye kontakty: iz istorii fakul'teta vostochnykh iazykov i musul'manskoi obshchiny Sankt-Peterburga (po materialam Tsentral'nogo gosudarstvennogo istoricheskogo Arkhiva SPb) [Mirza Alexander Kazem-Bek and Khusain Faizkhanov: scientific activity and personal contacts: from the history of the Faculty of Oriental Languages and the Muslim community of St. Petersburg (based on the materials of

the Central State Historical Archive of St. Petersburg)]. *Rossiia i Palestina: nauchnye i kul'turnye sviazi (po materialam arkhivnykh, rukopisnykh, Tknizhnykh i muzeinykh fondov)* [Russia and Palestine: scientific and cultural relations (Based on materials from archival, manuscript, book and museum funds). Ed. by N. V. Kolpakova. St. Petersburg: Publishing House of the Library of the Academy of Sciences. P. 61–70.

Usmanov, M. A. (1980) *Zavetnaia mehta Khusaina Faizkhanova. Povest' o zhizni i deiatel'nosti* [Cherished dream of Husain Faizkhanov: A story of the life and activity]. Kazan': Tatar. kn. izd-vo, 1980. 223 p.

Usmanov, M. A. (2023) *Zavetnaia mehta Khusaina Faizkhanova. Povest' o zhizni i deiatel'nosti: monographia* [Cherished dream of Husain Faizkhanov: A story of the life and activity: monograph] / Moscow Islamic Institute; under total ed. Mukhetdinov D. V.; scientific ed., author. intro. art., comment. Usmanova D. M. Moscow: «Medina», 2023. 352 p.: ill.

[Veselovskii, N. I.] (1902) Feiz-Khanov. *Entsiklopedicheskii slovar' [Brokgauza i Efrona]* [The Brockhaus and Efron Encyclopaedic Dictionary]. Vol. XXXV (69). *Usinskii pogranichnyi okrug — Fenol*. St. Petersburg: Semenovskaia Tipolitografiia (I. A. Efrona). P. 428–429.

[Zaleman, K. G.] (1901) Feiz-Khanov. *Russkii biograficheskii slovar'* [Russian Biographical Dictionary]. Ed. by A. A. Polovtsov. Vol. 21. *Faber — Tsiavlovskii*. St. Petersburg: Tipogr. V. Bezobrazova i Ko. P. 37.

RETHINKING KH. FAIZKHANOV'S RELATIONS TO A. K. KAZEMBEK AND SH. MARJANI

Abstract. This article opens the cycle of works timed to the 200th anniversary of Khusain Faizkhanov's (1823–1866) birth and conceived to review some aspects of his life and activity. Directly this work clarifies some details of Faizkhanov's biography and offers a corrected assessment of his interactions with such prominent scholars as A. K. Kazembek and Sh. Marjani, who played an important role in the beginning of his career. Kh. Faizkhanov's communication with Kazembek during their stay in Kazan was not long, but resulted in productive cooperation and close contacts which continued thereafter. Kazembek was able to appreciate Faizkhanov's thirst for knowledge and his outstanding intellectual abilities, entrusting him with responsible scientific work. It is not clear to what extent other scientists in Kazan probably influenced Faizkhanov. It should be emphasized once again that it was Faizkhanov who introduced Sh. Marjani to the circle of Kazan orientalists, and not vice versa. I draw attention to the dependence of Marjani's historical texts from Faizkhanov's works, which were published only at the beginning of the 21st century. Without denying the authority of Sh. Marjani as a major theologian, I propose to see his influence on Faizkhanov as overrated. New materials allow us to confirm the fact that Faizkhanov was present in St.-Petersburg at the very beginning of 1854.

Keywords: Khusain Faizkhanov, Alexander Kazembek, Shikhabaddin Marjani, historiography.

Damir V. MUKHETDINOV,

D. Sci. (Theol.), rector of Moscow Islamic Institute

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

Professor of the Faculty of Asian and African Studies of Saint Petersburg State University
(11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com



26.00.01 Теология

УДК 297.18

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-47-72



Д. В. Фролов

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва

И. А. Зарипов

Институт востоковедения РАН, г. Москва

ТАФСИР ТАБАРИ К СУРЕ «ФАТИХА». ПЕРЕВОД С АРАБСКОГО И КОММЕНТАРИИ. Ч. 1: НАЗВАНИЯ, ИСТИ'АЗА И БАСМАЛА

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, 12).

E-mail: islamzarif@gmail.com

Аннотация: Настоящая статья открывает цикл публикаций комментированного перевода на русский язык толкования суры «Фатиха» (№ 1) основоположником классической мусульманской экзегетики Мухаммадом ибн Джариром ат-Табари (839–923) из книги *Джами' ал-байан фи та'вил ал-Кур'ан* («Свод изъяснения об истолковании Корана»). Данная часть содержит разделы, посвященные названиям этой суры — «Матерь Корана» (*umm al-qur'ān*), «Открывающая Писание» (*fātiḥat al-kitāb*) и «Семь повторяемых» (*as-sab'u almathānī*), а также молитвенным формулам, с которых начинается

Священное Писание ислама — *Исти‘аза* и *Басмала*. В последних разделах особое внимание уделяется вопросу этимологии употребляемых в этих формулах слов, который рассматривается на основе примеров доисламской словесности и преданий «отцов уммы».

Ключевые слова: Табари; кораническая экзегетика (тафсир); сура «Фатиха» (Открывающая); *Исти‘аза*, *Басмала*, исламская теология.

Для цитирования: Фролов Д. В., Зарипов И. А. Тафсир Табари к суре «Фатиха». Перевод с арабского и комментарии. Ч. 1: названия, *Исти‘аза* и *Басмала* // Ислам в современном мире. 2023; 1: 47–72

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-47-72

Статья поступила в редакцию: 10.01.2023

Статья принята к публикации: 10.03.2023

Толкование названий «Открывающей Писание» (*fāṭihat al-Kitāb*)¹

[134]² Достоверным³ является сообщение (*khabar*) от Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, которое мне рассказал Йунус ибн ‘Абд ал-‘Ала⁴ от Абу Хурайры⁵: «Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, сказал: “Она [сура «Открывающая»] — мать Корана (*umm al-qur’ān*), открывающая Писание (*fāṭihat al-kitāb*) и семь повторяемых (*as-sab‘u almathānī*)”». Это и есть названия «Открывающей Писание».

¹ О тафсире Табари и его методологии см.: 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.

² В саудовском издании (Медина, 2000) все хадисы и предания пронумерованы сплошной нумерацией, которую мы сохраняем в переводе. Цепочки передатчиков (*isnād*) хадисов подверглись сокращению, в большинстве из них сохранены только первые и последние звенья, а иногда для различения изводов еще одно звено.

³ В оригинальном тексте этому предшествуют слова «Абу Джа‘фар сказал: ...» Данное выражение повторяется в тексте не один раз, возможно, для отметки начала нового раздела текста или для подтверждения авторства Табари. В переводе мы это выражение опускаем, но когда оно выступает как маркер структуры текста, мы вставляем перед началом три звездочки.

⁴ Йунус ибн ‘Абд ал-‘Ала (786–877) — египетский хадисовед и правовед. Здесь и далее биографические данные, приведенные в примечаниях, основываются на данных словаря: *Аз-Зирикли, Хайр ад-дин*. Ал-‘Алам. Т. 1–8. Бейрут, 2002, а также электронного словаря по хадисоведению *Мавсу‘ат ал-хадис*. [Электронный ресурс] // URL: <http://hadith.islam-db.com/all-narrators> (дата обращения: 15.01.2022).

⁵ Абу Хурайра ‘Абд ар-Рахман ибн Сахр (602–679) — сподвижник, ислам принял лишь на седьмом году хиджры, но несмотря на это стал крупнейшим передатчиком хадисов. Число дошедших через него хадисов превышает пять тысяч, а число его учеников достигает семисот. Большую часть жизни провел в Медине.

[Открывающая Писание (*fātiḥat al-Kitāb*)]

Она называется «Открывающей Писание» потому, что ее записью начинаются (*yuftataḥu*) своды Корана (*maṣāḥif*), ее читают в молитвах (*ṣalawāt*). Она — начало (*fawātiḥ*) следующих за ней сур Корана как на письме, так и при чтении.

[Мать Корана (*umm al-Qur'ān*)]

Она называется «Матерью Корана» потому, что предшествует всем остальным сурам Корана, а все остальное следует за ней как в чтении, так и в написании. По смыслу это имя похоже на смысл названия «Открывающая Писание». На том же основании употребляют название «Мать Корана» поскольку арабы называют «матерью» (*umm*) все, что объединяет нечто или предшествует ему, когда есть то, что за ним следует. Она подобна имаму, объединяющему всех, как мать. Так, про кожу, которая покрывает голову (*dimāgh*)¹, говорят «мать головы» (*umm ar-ra's*). И воинский стяг или знамя, под которым собирается армия, тоже называют матерью. К этому относятся слова Зу-р-Руммы², который так описывает водруженное на флагшток знамя, под которым собирается он и его товарищи³ (размер *тавил*):

На конце его — мать наша, за ней идем,
Она объединяет всех, мы не перечим ей ни в чем.

Его слова «на конце его — мать наша» означают, что на конце копья водружено знамя, и они собираются под ним, когда останавливаются и трогаются в путь, а также когда встречают врага.

Говорят, что Мекка называется «Матерью селений» (*umm al-qurā*) потому, что она предстоит им всем и объединяет все прочие города. Говорят также, что она называется так потому, что земля простирается от нее и она стала для всей земли матерью. К этому относятся слова Хумайда ибн Саура ал-Хилали⁴ (размер *тавил*):

Если пятьдесят — твоя мать, не найдешь
Для недуга своего врача, пока не умрешь.

¹ Имеется в виду макушка.

² Зу-р-Румма, Абу ал-Харис Гайлана ибн 'Укба (696–735) — известный поэт эпохи Омейядов.

³ Табари приводит 3 бейта из стихов Зу-р-Руммы. Мы перевели только тот, который иллюстрирует употребление слова «мать» по отношению к знамени и который сам Табари далее комментирует.

⁴ Хумайд ибн Савра ал-Хилали (ум. 650) — ранний исламский поэт, современник пророка Мухаммада.

Поскольку число пятьдесят объемлет все стоящие ниже него числа, поэт называл его матерью для того, кто достиг этого возраста¹.

[Семь повторяемых (*as-sab‘u al-mathānī*)]

Что же касается толкования (*ta‘wīl*) имени этой суры, где ее называют «семь», то это из-за того, что она содержит семь аятов. В этом нет разногласий ни у кого из чтецов и ученых. Однако они расходятся во мнениях относительно того, с какого аята начинаются эти семь.

Крупнейшие представители куфийской школы считали, что семь аятов начинаются с «Басмалы» и возводили это к целому ряду сподвижников Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, и их последователей. Другие считали, что эта сура хотя и состоит из семи аятов, однако «Басмала» не из них, а ее седьмой аят начинается со слов **«ты благодетельствовал...»**² (*an‘amta ‘alayhim*)³. Это мнение крупнейших чтецов Медины и тех, кто согласен с ними.

Мы кратко разъяснили, какое мнение, на наш взгляд, является правильным в книге *Ал-Латиф фи ахкам шара‘и‘ ал-ислам* («Тонкости установлений исламских законов»). Если пожелает того Аллах, мы еще более подробно рассмотрим этот вопрос с приведением высказываний тех, кто спорил об этом из числа сподвижников, последователей, ранних и поздних авторитетов в нашей большой книге, посвященной установлениям мусульманских законов.

Что же касается того, что Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует, характеризовал аяты суры как «повторяемые» (*mathānin*), то это связано с тем, что их чтение повторяется в каждой добровольной (*taṭawwu‘*) и предписанной молитве.

Именно такое толкование давал ал-Хасан ал-Басри⁴.

[135] Сообщается от Абу Раджа⁵: «Я спросил у ал-Хасана о словах Всевышнего **“Мы даровали тебе семь повторяемых и великий Коран”** (15: 87). Он ответил: «Это — “Открывающая Писание”». В другой раз у него спросили об этой суре, и я услышал, как он стал читать: **«Слава**

¹ Когда арабы говорят о возрасте кого-то, они нередко употребляют выражения «сын пятидесяти», «сын пятидесяти пяти» и т. д.

² Перевод Корана в настоящей работе не повторяет буквально ни один из известных авторских вариантов. За основу был взят перевод И. Ю. Крачковского (Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1990), который, так или иначе, повлиял, причем очень существенно, на все последующие версии. Однако при необходимости брались варианты из других переводов, более подходящие к контексту, или же мы предлагали свой вариант. Получившийся в результате текст мы называем термином «синоптический», или сводный, взятый нами из сравнительного религиоведения.

³ Вероятнее всего, Табари имеет в виду, что седьмой аят после процитированных слов.

⁴ Ал-Хасан ибн Йасар ал-Басри (642–728) — сын вольноотпущенника Зайда ибн Сабита, знаменитый хадисовед, чтец и комментатор Корана, богослов и аскет.

⁵ Здесь и далее мы не приводим весь иснад целиком, оставляя только первое и — иногда — последнее звено.

Аллаху — Господу миров» пока не дошел до конца суры. Затем он сказал: «Их повторяют (*tuthannā*) в каждом чтении», или сказал: «в каждой молитве». Сомнения по поводу точной формулировки высказывал Абу Джа‘фар¹.

То, о чем мы сейчас говорили, имел в виду и Абу ан-Наджм ал-‘Иджли² в словах (размер *раджз*):

Слава Аллаху, который исцелил меня,
и всяким благом после этого одарил меня,
из Корана и из повторяемых (*mathānī*).

О том же говорит и другой сочинитель *раджжа*:

Я пел вам о ниспослании Различения (*furqān*)³,
Матери Писания, семи повторяемых,
«Повторяемые» относятся к айатам Корана,
А «семь» — это семь длинных, стоящих рядом⁴.

Наличие названия «семь повторяемых» для «Открывающей Писание» не исключает возможности применения названия «повторяемое» для всего Корана и для тех сур, которые повторяют. В каждом из случаев для этого есть основание, и получающийся образ понятен. Назвав что-то одно из этого «повторяемым», мы не исключаем применение этого названия для чего-то другого. Что же касается того, что повторяемые из «стояйатных» сур (*al-mi‘ūn*) Корана называют «повторяемыми» (*mathānī*), то мы разъяснили верность этого⁵. Если пожелает Аллах, мы далее еще укажем на правильность именовать так весь Коран, когда дойдем до суры «Толпы» (№ 39).

¹ Имеется в виду сам Табари.

² Абу ан-Наджм ал-‘Иджли (ум. 130 г. х.) — один из придворных поэтов омейядского халифа Абд ал-Малика.

³ Слово *furqān* входит в число названий Корана. См.: Фролов Д. В., Зарипов И. А. Введение к тафсиру Табари / пер с араб и коммент. Ч. 3: об именах Корана, понятиях сура и аят // Ислам в современном мире. 2022. № 18(3). С. 32–33; *ас-Суйути, Джалал ад-дин*. Совершенство в коранических науках. Вып. 3: Учение о своде Корана. М.: ИД «Муравей», 2003. С. 26–32.

⁴ В стихах этого поэта число «семь» прямо соотносится с группой «семи длинных сур». См.: Фролов Д. В. Композиция Корана: проблема «семи длинных сур» // Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение: статьи разных лет. М.: Языки славянской культуры, 2006. С. 340–353.

⁵ См. Фролов Д. В., Зарипов И. А. Введение к тафсиру Табари / пер. с араб. и коммент. Ч. 3: об именах Корана, понятиях сура и аят // Ислам в современном мире. 2022. № 18(3). С. 36–37.

Толкование формулы *Исти‘аза*¹

Слова *a‘ūdhu* — «я взываю о помощи»

Взывание о помощи (*isti‘ādha*) — это просьба защитить (*istijāra*). Слова «Я взываю о помощи к Аллаху от сатаны проклинаемого (*rajīm*)»² означают, что я прошу защиты только у Аллаха, а не у кого-то другого из всех Его творений, от сатаны, чтобы он не навредил моей религии или не отвратил меня от истины, которая ведет меня к моему Господу.

Слово *shayṭān* «сатана, бес»:

Арабы называют *shayṭān* — «сатана, бес»³ всякого непокорного из числа джиннов, людей, животных и всего другого. В этом же смысле оно употребляется в словах нашего Господа, да возвеличится Его хвала: **«Таким образом Мы определили для каждого пророка врагов — бесов (*shayṭān*) из числа людей и джиннов»** (6: 112). Таким образом, Он сделал из числа людей бесов, подобных тем, которых Он сделал из джиннов.

[136] Однажды конь, верхом на котором ехал ‘Умар ибн ал-Хаттаб, да пребудет над ним милость Аллаха, понес. Он стал его бить, но конь пустился вскачь еще сильнее. Когда он спешил, то сказал: «Вы посадили меня не иначе как на беса (*shayṭān*), я уже попрощался с жизнью, когда смог слезть с него».

Непокорного в каждом виде называют сатаной или бесом в силу того, что он отличается своим нравом и действиями от нравов и действий других представителей его рода и далек от добра. Говорят, что это значение слова производно от выражения: *shaṭan-tu dārī min dārīka* — «я **отодвинул** свой дом от твоего дома» — в смысле поставил его далеко. Пример этого — слова Набиги бану Зубйани⁴ (пример *вафир*):

Далекий предел (*nawā shaṭūn*) разлучил от тебя Су‘ад,
Далеко она, но сердце отдано ей.

Слово *nawā* означает предел или направление, от которого либо удаляются, либо к которому направляются.

¹ *A‘ūdhu bi-llāhi min ash-shayṭāni-r-rajīm* — «Я взываю о помощи к Аллаху от сатаны проклинаемого».

² Вариант — побиваемый камнями.

³ Слово *shayṭān* употребляется в Коране в единственном и во множестве числе. В единственном это — сатана, а во множественном — бесы.

⁴ Ан-Набига из бану зубйан (535–604) — один из последних арабских поэтов доисламской эпох, автор *Муа‘ллаки*.

Слово *shaṭīn* значит «далекий» (*baʿīd*). В таком случае слово *shayṭān* образовано от глагола *shaṭana* по модели *fayʿāl*. То, что это так, подтверждают слова Умайи ибн Аби-с-Салта¹ (размер *хафиф*):

Сколько непокорных (*shāṭīn*) послушались его и были закованы,
А потом брошены в темницу в кандалах.

Если бы слово *shayṭān* было образовано по модели *faʿlān* от глагола *shāṭa* — «обгорать, опалиться», то и здесь бы он сказал *shaʿīṭ*, но он сказал *shāṭīn*, значит, это слово производно от глагола *shaṭana/ yashṭunu / shāṭīn*².

Слово *rajīm* «проклинаемый, или побиваемый камнями»

Слов *rajīm* образовано по модели *faʿīl* в значении причастия страдательного залога (*mafʿūl*). Так, например, говорят: *kaff khaḍīb* — «ладонь выкрашенная (хной)», *liḥya dahīn* — «умащенная борода» и *rajul laʿīn* — «проклинаемый человек», где соответствующие слова употреблены в значении *makhḍūba*, *madhūna* и *malʿūn*³.

Слово *rajīm* истолковывается как *malʿūn* — «проклятый» и *mashtūm* — «поруганный». Всякий, кого обругали или обозвали плохим словом, может быть назван *marjūm*⁴.

Исходно *rajma* значит «бросать в кого-то или забрасывать (*rama*) словом или делом». О забрасывании словами сказано в словах отца Авраама, обращенных к сыну, да благословит его Аллах: «...**Если ты не перестанешь, то я непременно прокляну тебя** (*arjumannā-ka*)»⁵ (19: 46). Возможно, что сатану называли *rajīm* потому, что Аллах, да возвеличится Его хвала, изгнал его с небес и побил (*rajama*) его падающими и пронизывающими звездами (*shuhub thawāqib*).

* * *

От Ибн ʿАббаса⁶ передают, что первым из ниспосланного Джibriлем Пророку, да благословит его Аллах и да приветствует, стало обучение его словам «Истиʿазы».

¹ Умайя ибн Аби-с-Салт (ум. ок. 626) — арабский поэт доисламской эпохи из Таифа, знаток древних писаний, известен как ханиф — единобожник.

² Табари приводит словообразовательную цепочку — глагол прошедшего, настоящего времени и причастия.

³ Это формы соответствующих страдательных причастий.

⁴ Это форма страдательного причастия, соответствующего прилагательному *rajīm*.

⁵ Выражение имеет два перевода «забью камнями».

⁶ Абдаллах ибн ʿАббас (619–686) — двоюродный брат Мухаммада, прозванный «книжник общины» и «толмач Корана», единодушно считается основателем мусульманской экзегетической традиции и шейхом мекканской школы тафсира.

[137] Ибн ‘Аббас сказал: «Первым из ниспосланного Джибрилом Мухаммаду были слова: «О, Мухаммад, скажи: “Я взываю о помощи (*asta‘idhu*) к Всеслышающему и Всезнающему от Сатаны проклинаемого”!» Затем он сказал: «Скажи: “Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного”!» Затем он сказал: «Скажи: **“Читай во имя Господа твоего, который сотворил”** (96: 1)!» Абдаллах сказал: «Это — первая сура, ниспосланная Аллахом Мухаммаду устами Джибрила, и Он повелел ему взывать о помощи к Аллаху, а не к Его творениям.

Толкование формулы *Басмала*¹

Слова *bi-smi* — «Во имя»

Бог, возвышено Его поминание и святы Его имена, воспитал Своего пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует, обучив его начинать все свои действия поминанием Его прекраснейших имен (*alasmā’ al-ḥusnā*)², и повелел обращаться к Себе посредством описания Себя этими именами перед всеми важными делами. То, как Он воспитал и чему обучил Своего пророка, Господь сделал для всех Своих творений примером (*sunna*), на который им надо ориентироваться, и путем, по которому им необходимо следовать в начале своих речей, и в зачинах своих посланий, книг и деловых бумаг, когда явление в словах «Во имя Аллаха» становится достаточным указанием на то, что подразумевается в данной фразе, в которой нечто опущено.

Дело в том, что предлог *bi-* в словах *bi-smi-llāh* предполагает вводящий его глагол, хотя явного глагола здесь нет, и слышащему слова *bismillāh* достаточно их для понимания того, что подразумевает говорящий без того, чтобы он все проговаривал словами. Ведь каждый, кто произносит эти слова перед началом какого-либо дела, упоминает его в речи либо вместе с этими словами, либо перед ними, без отделения от них (*faṣil*). И это делает для слушателя ненужным словесное указание на то, ради чего произнесен этот зачин, в таком случае ненужность для слушателя выражения словом того, что опущено подобно эллипсису, в ситуации, когда некто слышит говорящего, которого спросили *ta ‘akalta al-yawm* — «Что ты ел сегодня?» А он ответил: *ṭa’ātan* — «Еду», ведь тот кого спросили не обязан повторять вместе со словом *ṭa’ātan* — «еду» также и глагол *‘akaltu* — «я ел». Ведь смысл и так ясен из вопроса, заданного, о том, что он ел. Тогда разумно предположить, что когда некто говорит: «Во имя Аллаха милостивого, милосердного», а затем

¹ *Bi-smi-llāhi-r-raḥmāni-r-raḥīm* — «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного».

² Более подробно об этом см.: Ибрагим Т. К. Имена Бога согласно исламу: коранический индекс. М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2022.

после этого начинает читать суру, то следующее за словами «Во имя Аллаха милостивого, милосердного» чтение суры дает понять смысл слов «Во имя Аллаха милостивого, милосердного». Становится ясно, что этим он желал сказать: «Я читаю во имя Аллаха милостивого, милосердного!» То же самое относится и к словам «Во имя Аллаха», сказанным, когда человек собирается вставать, садиться или делать что-то иное, ими он сообщает о своем намерении. Иными словами, говоря «Во имя Аллаха», он хочет сказать: «Я встаю во имя Аллаха, я сажусь во имя Аллаха и так далее».

[138] Смысл того, что мы сказали в толковании этого, содержится в словах Ибн Аббаса: «Первым из ниспосланного Джibriлом Мухаммаду были слова: «О, Мухаммад, скажи: “Я взываю о помощи (*asta'id-hu*) к Всеслышающему, Всезнающему от Сатаны проклинаемого”!» Затем Джibriл сказал: «Скажи: “Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного”!» Потом Джibriл сказал ему: “Во имя Аллаха, о Мухаммад”, т. е. он сказал ему: «Читай, помянув Аллаха — твоего Господа, вставай и садись, помяная Его!»

Могут спросить: «Если толкование слов «Во имя Аллаха» соответствует тому, как ты описал это, и предлог *bi-* предполагает то, что его обуславливает¹, как ты указал это, то почему тогда все-таки говорят «Во имя Аллаха» в значении — я читаю во имя Аллаха, или я встаю во имя Аллаха или сажусь во имя Аллаха? Ты ведь знаешь, что каждый читающий Писание Аллаха делает это с Его помощью и при Его содействии и что каждый стоящий, каждый сидящий или делающий что-то иное делает это с Аллахом. Но если это так, то тогда почему бы не говорить: «С Аллахом милостивым, милосердным», а не — «Во имя Аллаха». Если бы кто-то сказал: «Я встаю и я сажусь с Аллахом милостивым, милосердным» или «Я читаю с Аллахом», то смысл этого был бы более очевидным для слушающего, чем если сказать «Во имя Аллаха». Ведь слова «Я встаю или я сажусь с именем Аллаха» могут дать слушающему неправильное понимание, что человек встает и садится с чем-то иным, а не с Аллахом.

Ответом ему будет, и Бог в помощь, следующее. Цель этого заключается не в том, что тебе могло показаться, а в том, что слова «Во имя Аллаха» значат — перед тем, как приступить к любому действию, я начинаю с произнесения имени (*tasmīya*) Аллаха и поминания Его. То есть я читаю с произнесением Его имени, я встаю и сажусь с произнесением имени Аллаха и поминанием Его. Слова «Во имя Аллаха» не имеют значения, что я встаю с Аллахом или читаю с Аллахом. Ведь говорящий тогда так и сказал: «Я читаю с Аллахом», «Я встаю с Аллахом»,

¹ Имеется в виду предшествующий глагол.

«Я сажусь с Аллахом». Это самое близкое к верному пониманию слов «Во имя Аллаха».

Могут спросить: «Если дела обстоят так, как ты описал это, то почему тогда говорят «Во имя Аллаха», ведь ты же знаешь ранее, что *ism* — «имя» — это имя, а *tasmīya* — «произнесение имени» — это масдар от сказанного тобой *sammaytu* — «я назвал по имени».

Ответ таков: Арабы иногда видят масдары скрытыми (*mubhama*) в различных именах. Например, говорят *akramtu fulānan karāmatan* — «я уважил такого-то уважением», хотя форма масдара от глагола *afʿaltu*, выводимая из этого глагола, — *ifʿāl*. Точно так же говорят *ahantu fulānan hawānan* — «я унизил такого-то унижением» или *kallamtu-hu kalāman* — «я говорил с ним речами», хотя форма масдара от глагола *faʿʿltu* — *tafʿīl*. К этому относятся слова поэта (размер *вафир*)¹:

Будет ли неблагодарностью после того, как ты отвел от меня смерть
И дал мне (*ʾiṭāʾika*) сотню, если я буду жить в свое удовольствие.

В этих словах под *ʾiṭāʾika* он имел в виду *iʾṭāʾka*.
А также слова другого поэта (размер *тавил*)²:

Если скупость — твоя натура,
То я уже долгими (*ṭūlī*) надеждами сыт.

В этих словах под *ṭūlī* он имел ввиду *iṭālātī*.
И слова другого поэта (размер *камил*)³:

Разве не злодей ты, сразил (*muṣābakum*) человека,
Который пожелал тебе мира в приветствии, ведь это зло.

В этих словах под *muṣābakum* он имел в виду *iṣābatakum*.

Если дело обстоит так, как мы его описали, и арабы действительно часто выводят масдар глаголов не по модели соответствующих глаголов и нередко прибегают к тому, чтобы оформлять их по структуре как имена, то из этого становится ясно, верность сказанного нами о толковании слов «Во имя Аллаха». Другими словами, смысл постановки этих слов в начале, предваряя действие, или слова таков: я начинаю с именования (*tasmīya*) Аллаха, прежде чем сделать что-то или сказать. Точно так же смысл произнесения слов «Во имя Аллаха милостивого, милосердного» перед началом чтения Корана: «Я читаю, начиная

¹ Автор — Кутами (ум. 747). Происходил из христианизированного племени таглиб, а затем принял ислам.

² В источниках указывается, что автор Туси, но кто именно, установить нам не удалось.

³ Автор — курейшитский поэт ал-Харис ибн Халид ал-Махзуми (ум. ок. 700).

с именованя (*tasmīya*) Аллаха» или «я начинаю чтение с именованя (*tasmīya*) Аллаха». Слово *ism* — «имя» употреблено вместо слова *tasmīya* — «именования», подобно тому как слово *kalām* — «речь» ставят вместо *taklīm* — «говорение» а слово *ʿaḏā* — «дар» — вместо *iʿā* — «дарение».

[139] Пример того, что мы сказали в толковании этого, содержится в сообщении, переданном от ʿАбдаллаха ибн ʿАббаса: «Первым из ниспосланного Джибрилом Мухаммаду были слова: «О, Мухаммад, скажи: “Я взываю о помощи (*astaʿīdh*) к Всеслышащему, Всезнающему от Сатаны проклинаемого!”» Затем Джибрил сказал: «Скажи: “Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!”» Ибн ʿАббас сказал: «Словами “Во имя Аллаха” Джибрил сказал ему: “О Мухаммад, читай с поминанием (*dhikr*) Аллаха — твоего Господа, вставай и садись, поминая Его!”»

Это толкование Ибн ʿАббаса подтверждает верность наших слов о том, что слова «Басмалы», сказанные в начале чтения, означают: я читаю с именованем Аллаха и с Его поминанием, я начинаю чтение с именованя Аллаха Его прекраснейшими именами и высочайшими атрибутами. Оно также делает очевидной ошибочность (*fasād*) слов тех, кто утверждает, что смысл этих слов — с Аллахом (*bi-llāhi*) милостивым, милосердным начинается всякое дело¹. Ведь рабам Божьим велено начинать свои дела с именованя Аллаха, а не сообщать о Его величии и Его атрибутах. Так, например, это велено при жертвоприношении, охоте, приеме пищи и питья, а также других подобных действиях. И точно так же велено именовать Его перед началом чтения Писания, ниспосланного Аллахом, и в зачинах посланий и книг.

Нет разногласий между всеми учеными этой общины в том, что если говорящий при заклинании некоторых видов скота сказал *bi-llāh* — «с Аллахом», а не *bi-smi-llāh* — «с именем Аллаха», то это нарушение (*mukhālif*), поскольку не были произнесены слова *bi-smi-llāh* — «с именем Аллаха», которые положено произносить при заклинании в традиции (*sunna*). Из этого становится понятно, что слова *bi-smi-llāh* — «с именем Аллаха» не означают *bi-llāh* — «с Аллахом», как говорит утверждающий то, что *ismu-llāh* — «имя Аллаха» в словах «Басмалы» есть Аллах. Если бы было так, как он утверждает, то при забое жертвенного животного надлежало (*wajaba*) бы говорить и *bi-llāh* — «с Аллахом», основываясь на том, что говорить так при жертвоприношении установлено в традиции (*sunna*). Консенсус (*ijmāʿ*) всех ученых гласит, что такая позиция есть отступление от правила, установленного традицией (*sunna*) относительно произнесения слов при жертвоприношении, поскольку не говорится *bi-smi-llāh* — «с именем Аллаха». Это — ясное

¹ Может быть переведено и так: в Аллахе милостивом, милосердном начало каждого дела.

доказательство ошибочности утверждения тех, кто считает, что слова *bi-smi-llāh* — «с именем Аллаха» означают тоже, что *bi-llāh* — «с Аллахом», и что *ismu-llāh* — «имя Аллаха» есть Аллах.

Здесь не место вдаваться в подробности разъяснения имени. Является ли имя тем же самым, что и называемое (*musammā*) или оно есть что-то другое? Или же оно является его определением (*ṣifa*) называемого? Об этом можно было бы написать целую книгу. Здесь мы обсуждаем слово *ism* — «имя», которое образует идафу со словом «Аллах», велик Он и славен, является ли оно именем или масдаром в значении именования (*tasmīya*).

Нас могут спросить: «А что ты скажешь о бейте Лабида ибн Раби‘а¹ (размер *тавил*):

До года, а затем имя мир вам обоим (*thumma ism as-salām ‘alaykumā*),
Ведь кто плакал целый год, того прощают,

поскольку корифеи (*muqaddam*) науки о языке арабов толковали это как: «а затем мир вам обоим» (*thumma as-salām ‘alaykumā*), в смысле, что *ism as-salām* — «имя мир» и есть *as-salām* — «мир»?»

Ответом ему будет следующее. Если бы это было возможно, и такое толкование было бы верно, то тогда можно было бы сказать: *ra’aytu isma zayd* — «я видел имя Зайда», или *akaltu isma aṭ-ṭa‘ām* — «я съел имя пищи», или *sharibtu isma ash-sharāb* — «я пил имя напитка». Все арабы единогласны в абсурдности этого. А это свидетельство ложности толкования слов Лабида: «а затем имя мир вам обоим (*thumma ism as-salām ‘alaykumā*)» как означающих — «а затем мир вам обоим (*thumma as-salām ‘alaykumā*)». Такое объяснение слова *ism* — «имя» образующих идафу со словом *as-salām* — «мир» было бы возможно, если бы имя называемого (*ism al-musammā*) и было бы самим называемым (*musamma*).

Нужно спросить тех, кто утверждает то, о чем мы рассказали выше: допустимо ли говорить на арабском языке *‘akaltu isma al-‘asl* — «я съел имя меда» в значении *‘akaltu al-‘asl* — «я съел мед», так же как у вас считается допустимым выражение *ism as-salām ‘alayka* — «имя “мир вам”», подразумевая под этим *as-salām ‘alayka* — «мир вам».

Если они ответят «да», то выйдут за границы языка (*lisān*) и допустят в своем говоре (*lughā*) то, что все арабы считают ошибочным для своего говора². Если же они ответят «нет», то их надо спросить о разнице между этими двумя примерами. И они смогут сказать про любой из них только то, что были вынуждены сказать про другой.

¹ Абу ‘Акил, Лабид ибн Раби‘а ибн Малик ал-‘Амири (ум. 661) — арабский поэт, автор му‘аллаки. Принадлежит к поколению «ал-мухадрамун» (доисламские поэты, принявшие ислам).

² В некоторых рукописях это слово стоит во множественном числе: *lughāti-ha* — «для своих говорах» т. е. диалектов.

Если нас спросят, а что тогда, по-твоему, значат слова Лабида, то ответом им будет следующее. Здесь возможны два варианта, и каждый из них отличается от их утверждений, о которых мы рассказали ранее.

Первый вариант: слово *as-salām* — «мир» — это одно из имен Аллаха. Тогда возможно, что слова Лабида *thumma ism as-salām ‘alaykumā* означают «затем вам двоим поминание Аллаха вменено в обязанность после этого». Этими словами поэт призывает: поминайте меня и плачьте обо мне. Тогда это — формула побуждения (*ighrā*). Слово *ism* — «имя» может быть поставлено в именительный падеж (*raf*) — *ismu*, когда выражение, которое несет смысл побуждения, отодвинуто назад. Арабы иногда делают так, когда отодвигают назад выражение побуждения (*ighrā*) и выдвигают вперед то, к чему побуждают (*mughrā*). Иногда же они могут ставить имя и в винительном падеже (*naṣb*) — *isma*, когда выражение побуждения в постпозиции.

Аналогичный пример в словах поэта (размер *раджз*):

О тот, кто опускается на дно колодца¹, мое ведро
наполни (*dalwī dūnakā*)!

Воистину, я видел людей, которые восхваляют тебя.

Выражение побуждения *dūnakā* стоит в постпозиции. Исходный порядок слов для выражения этого смысла: *dūnakā dalwī* — «наполни мое ведро»².

Так же и слова Лабида: *ilā al-ḥawli thumma ismu as-salām ‘alaykumā* означают *thumma ‘alaykumā isma as-salām*, т. е. вам обоим вменяется в обязанность поминание Аллаха. Поэт призывает: поминайте меня и грустите обо мне, ведь тот, кто плакал над мертвым год, прощен. Это один из двух возможных вариантов.

Другой возможный вариант толкования: затем мое поминание имени (*tasmīya*) Аллаха на вас обоих. Подобно этому человек, увидевший нечто поразившее его, говорит, обращаясь к нему: *ismu-llāh-i ‘alayk* — «имя Аллаха на тебе». Этим он взывает о помощи против зла. Также и здесь, он как бы говорит: «а затем имя Аллаха на вас обоих от зла».

Первый вариант больше подходит к словам Лабида.

Того, кто сводит бейт Лабида к значению «затем мир вам обоим» (*thumma as-salām ‘alaykumā*), надо спросить: «Так, ты считаешь возможными оба варианта, о которых мы говорили, либо один из них, либо нечто отличное от того, что мы утверждали?» Если он ответит: «Нет», — то ясно покажет степень своих знаний о тонкостях речи арабов и избавит

¹ Стоящее в оригинале слово *ta’iḥ* обозначает человека, который опускается на дно колодца, когда воды остается мало и вручную наполняет ведро.

² В выражении слово *dalwī* — «мое ведро» может быть интерпретировано как стоящее в именительном, так и в винительном падеже.

своих оппонентов от дальнейшей дискуссии. А если он ответит: «Да», — то ему надо сказать: «Какой еще есть вариант понимания, который заставил бы нас согласиться с тобой?» Но таких вариантов нет.

Относительно же сообщения (*khavar*) [140], передаваемого от Абу Са'ида¹ и Ибн Мас'уда² о том, что Посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) сказал: «Мать 'Исы ибн Марйам (Иисуса сына Марии) отвела его к писцам для обучения. И вот учитель говорит ему: «Напиши слово “имя” (*'uktub bi-smi*)³!» 'Иса спрашивает его: «А что значит *bi-smi*?» Учитель отвечает: «Не знаю». Тогда 'Иса сказал: «“Ба” — *bahā*' — «великолепие» Аллаха, “Син” — *sanā*' «сияние» Его, а «Мим» — *tamlaka* «царство» Его»⁴, можно сказать следующее. Я боюсь, что в этой версии есть ошибка передатчика хадиса. В нем имеются в виду отдельные харфы «Ба», «Син» и «Мим» в том виде, в каком их изучает начинающий ученик писцов, т. е. как буквы алфавита (*hurūf abī jād*). Передатчик же ошибся, соединив их в выражение *bi-smi*. Поскольку следующее далее толкование 'Исы не имеет смысла, если речь о чтении *bi-smi-llāhi-r-raḥmāni-r-raḥīm* — «Во имя Аллаха милостивого, милосердного»⁵, когда эти слова читает чтец в Писании Аллаха, ибо смысл его не совместим с тем, что понимают в этих словах все арабы и знатоки языка. А ведь получается, что толкование привязано к ним.

Слово *Allāh* — «Бог», велико Его восхваление и святы Его имена

Перейдем к толкованию слова *Allāh* — «Бог». Его значение выводится из того, что предано нам от 'Абдаллаха ибн 'Аббаса: Он Тот, Кого все боготворят (*ya'lahu*) и Кому поклоняются (*ya'budu*) все творения.

[141] Абу Курайб⁶ сообщает, что Ибн 'Аббас сказал: «Бог (*Allāh*) — обладатель божественности (*ulūhiya*) и объект поклонения (*'ubūdiyya*) для всех Своих творений».

¹ Абу Са'ид ал-Худри, Са'д ибн Малик ибн Саннан ал-Ансари ал-Хазраджи (613–693) — сподвижник из мединцев, хазраджит, был муфтием Медины, участвовал в 12 походах.

² 'Абдаллах ибн Мас'уд (ум. 653) — сподвижник, ислам принял очень рано и 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.

³ Слова учителя по-арабски имеют двоякий смысл за счет двусмысленности предлога *bi-* в этом контексте. Их можно понять и как «напиши слово “имя”», и как «напиши “во имя”!». Учитель имеет в виду первый смысл, и в соответствии с ним мы дали перевод выше, а 'Иса понимает эти слова по-иному и тем ставит в тупик учителя.

⁴ Хадис считается подложным (*мауду'*, *батин*).

⁵ Табари предлагает свою версию объяснения этого действительно не совсем понятного предания. А именно, что учитель вообще не говорил «*bi-smi*», а диктовал отдельные буквы, которые передатчик неоправданно сложил в слово. В таком толковании предание не имеет никакого отношения к пониманию «Басмалы».

⁶ Абу Курайб, Абд ар-Рахман ибн Курайб ал-Басри (ум. 756) — передатчик хадисов, судья.

Если нас спросят: можно ли считать основой, от которой образовано это имя, глагольный корень по модели *fa'ala/yaf'alu*? Мы ответим, это не засвидетельствовано в речи (*samā'*), это только логическое рассуждение (*istidlāl*).

Нас могут спросить: что указывает на то, что божественность (*'ulūhīya*) есть поклонение (*'ibāda*), а божество (*ilāh*) есть тот, кому поклоняются (*ma'būd*), и можно ли это вывести из глагольного корня по модели *fa'ala/yaf'alu*?

Ответом им будет следующее. В оценке фразы, сказанной кем-то, кто говорит о человеке, который претендует на поклонение и требует того, что подобает Аллаху, да возвысится Его поминание: *ta'allaha fulān* — «такой-то обожествил себя» арабы уверенно говорят, что она правильная, а не наоборот. К этому относятся слова Ру'бы ибн ал-Аджжаджа¹ (размер *раджз*):

Клянусь Аллахом, как хороши красавицы восхваляющие,
Что возносят хвалу [Господу], вместо обожествления меня (*ta'alluh-ī*).

Слова «вместо обожествления меня» (*ta'alluh-ī*) означают «вместо поклонения мне» (*ta'bbud-ī*).

Нет никаких сомнений, что слово *ta'alluh* образовано от глагола *alaha/ya'lahu* по модели *tafa'ul*², и если *'alaha* употребляется в речи, то оно обозначает *'abada Allāha* — «поклоняться Аллаху». Образованный от него масдар указывает на то, что арабы действительно употребляют в речи этот глагол по модели *fa'ala/yaf'alu* без каких-либо добавлений³.

[142–143]⁴ Об этом же говорил Ибн 'Аббас, в передаче Суфйана ибн Вакиа', который, прочитав «...он оставит тебя [Фараон] и твое обожествление (*ilāhata-ka*)...»⁵ (7: 127), сказал: «*ilāhata-ka* значит *'ibādahata-ka* — «поклонение тебе», и добавил: «ведь ему поклонялись, а не он сам поклонялся». Таково было чтение Ибн 'Аббаса, и так же читал Муджахид.

[144] Ал-Касим сообщил нам от Муджахида, который, прочитав «...он оставит тебя [Фараон] и твое обожествление (*ilāhata-ka*)...» (7: 127), сказал, что имеется в виду *'ibādahata-ka* — «поклонение тебе».

¹ Ру'ба ибн ал-Аджжадж (685–762) — омейядский поэт.

² Масдр V породы.

³ То есть употребляют глагол первой породы, а не производных пород.

⁴ Это предание приводится с двумя немного отличающимися иснадами, мы не стали повторять текст и поставили двойной номер.

⁵ Это — один из вариантов чтения. В стандартных изданиях: *ālīhata-ka* — «...он оставит тебя и твоих богов...». В чтении Ибн 'Аббаса слово *ilāha* и есть предполагаемый масдар от глагола *'alaha/ya'lahu*.

Нет никаких сомнений в том, что слово *ilāha* «обожествление» в соответствии с толкованием Ибн ʿАббаса и Муджахиды есть масдар от *alaha* в выражении *alāha fulānun ʿilāhatan* — «такой-то обожествил Бога обожествлением». Подобно этому говорят *ʿabada allāha fulānun ʿibādatan* — «такой-то поклонялся Богу поклонением», *ʿabara ar-ruʾyā ʿibāratan* — «такой-то истолковал сон истолкованием». Эти высказывания Ибн ʿАббаса и Муджахиды разъясняют, что *alaha* — «обожествлять, боготворить» значит *ʿabada* — «поклоняться», а *ilāha* — это масдар от него.

Могут спросить, если допустимо в соответствии с толкованием Ибн ʿАббаса и Муджахиды говорить про того, кто поклоняется Богу (*ʿabada Allaha*), *alaha-hu* — «он обожествляет, боготворит Его», то как говорящий должен выразить мысль, кем выступает Бог по отношению к Своему рабу?

Ответ таков. Что касается свидетельства предания (*riwāya*), то у нас его нет. Однако по аналогии с сообщением (*khabr*) [145] от Посланника Аллаха, мир ему и благословение Аллаха, которое поведал Исмаʿил ибн ал-Фадл¹ от Ибн Масʿуда, Абу Саʿида [ал-Худри] и других: «Мать ʿИсы ибн Марйам (Иисуса сына Марии) отвела его к писцам для обучения. И вот учитель говорит ему: «Пиши: *Allāh* “Бог”!» ʿИса спрашивает его: «А что значит *Allāh*? *Allāh* — *ilāhu al-āliha* — “Бог боготворящих”²», получается, что говорят: «Бог (*Allāh*), да возвеличится его восхваление, — это бог поклоняющегося (*ilāh al-ʿabd*), а поклоняющийся (*ʿabd*) обожествляет Его (*alaha-hu*). Таким образом, изначальная основа слова *Allāh* в речи арабов это *al-ilāh*.

Если же спросят, как такое возможно при различии форм (*lafẓ*) этих двух слов?

Ответ: Точно так же, как это было возможно в словах Господа «**Но я** (*lākin-nā*)³... **Он — Аллах, Господь мой**» (18:38), где изначальной основой были слова *lākin ʿanā* — «но я». Еще пример — слова поэта (размер *тавил*):

Ты бросаешь на меня взгляд: «Эй, грешник!»

Ты ненавидишь меня, однако я (*lakinnā*) тебя не ненавижу.

Здесь тоже *lakin-nā* — это *lākin ʿanā*. В слове *anā* опускается хамза и харф *nūn* из этого слова и присоединяется к харфу *nūn* с сукуном слова *lākin*. То есть два харфа *nūn* ассимилируются и становятся *nūn*

¹ Исмаʿил ибн ал-Фадл — личность установить не удалось.

² Слово *āliha* в этом контексте мы переводим не «богов», а «боготворящих» как субстантивированное причастие от глагола *alaha* во множественном числе. Стандартный перевод «бог богов» не соответствует контексту.

³ Суйути в комментарии «Джалалайн» так истолковывает связь между частями высказывания: Но я [говорю]: Он — Аллах.

с шаддой. Также и слово *Allāh*. Его изначальной основой является слово *al-ilāh*. Первый харф этого слова — хамза — утрачивается, вторая — *lām* — присоединяется к харфу *lām* с сукуном из добавленного артикля вместе с добавленным харфом *alif*. Таким образом, *lām* удваивается и принимает форму одного *lām* с удвоением (*шаддой*). Это похоже на то, как мы разобрали слова Всевышнего: «*Но я (lākinnā)... Он — Аллах, Господь мой*» (18: 38).

Слова *ar-raḥmān ar-raḥīm* — «милостивый, милосердный»

Слово *raḥmān* образовано по модели *fa'lān* от глагола *raḥima* «быть милосердным, милостивым, являть милосердие, милость, щадить, жалеть», а *raḥīm* образовано по модели *fa'il* от него же.

Многие имена¹ от глаголов типа *fa'ila* / *yaf'alu* арабы образуют по модели *fa'lān*. Например, от глагола *ghaḍiba* «гневаться, сердиться» — *ghaḍbān* «гневный, сердитый», *sakira* «быть пьяным» — *sakrān* «пьяный», *aḡisha* «испытывать жажду» — *aḡshān* «жаждущий». Так же образовано и слово *raḥman* от глагола *raḥima* / *yarḥamu*.

Говорили, что *raḥīm* образовано от того же глагола *raḥima*, где второй корневой харф имеет огласовку *касра*, потому что оно выражает восхваление, а в обычае арабов использовать модель *fa'il* для образования имен, передающих смысл восхваления или порицания.

Что касается глаголов, в которых второй корневой харф может иметь огласовку *касра* или *фатха* (*fa'ila* / *fa'ala*), то от них образуются два варианта имени — *fā'il* и *fa'il*. Например, от глаголов *'alima* / *'alata* «знать / отмечать» — *ālīm* и *'alīm* и *qadira* / *qadara* «мочь» — *qādir* и *qadīr*². Однако это иной случай. Ведь глаголы, которые могут иметь вид *fa'ila* / *yaf'alu* и *fa'ala* / *yaf'ilu*, соотнесены с моделью *fā'il*, и если бы пара *raḥmān* и *raḥīm* были бы образованы от такого глагола, то формой первого из них должно было быть *rāḥīm*³.

Могут спросить, если оба слова *raḥmān* и *raḥīm* производны от *raḥma* «милосердие, милость»⁴, то в чем смысл повтора слов, когда одно из них передает значение другого?

Ответь, что дело обстоит не так, как ты полагаешь. Напротив, каждое из двух слов имеет свое значение, которое не передается другим.

¹ Здесь и далее под именами имеются в виду более конкретно имена прилагательные.

² Табари имеет в виду, что в обоих корнях глагол первой породы может иметь обе огласовки. Глагол *'alata* имеет несколько иное значение — «отмечать», а глагол *qadara* является синонимом *qadira*. Именно наличие такого дуплета и обуславливает образование имен двух названных моделей.

³ Вывод, к которому подводит нас Табари, состоит в том, что у глагола *raḥima* нет дуплета *raḥata*. Возможно, этот вывод важен для автора, чтобы подчеркнуть, что *raḥmān* и *raḥīm* относятся к числу атрибутов состояния.

⁴ Табари имеет в виду, что оба слова производны от глагола, масдар от которого — *raḥma*. У арабских языковедов принято в разных контекстах представлять глагол, для удобства, масдаром от него, чтобы не выбирать между различными глагольными формами.

Если же спросят, а какое значение передает каждое из этих слов в отдельности, если они не повторяют друг друга?

Скажи: если рассматривать эту проблему с точки зрения арабского языка, то между знатоками говоров арабов нет противоречий в том, что из моделей имен образованных от *fa'ila / yaf'alu* слово *raḥmān* имеет более ёмкое значение, чем *raḥīm*. При этом между ними нет разногласий, что все слова, образованные от глагольной основы *fa'ila / yaf'alu* очень ёмкие по значению и что, если передается смысл восхваления или порицания, лучше употреблять эти слова, чем слова, образованные от глагольной основы *fa'ula / yaf'ulu*. В слове *raḥmān* есть добавочный смысл по сравнению со словом *raḥīm*.

С точки зрения преданий (*athar wa-khabar*) между толкователями существуют разногласия.

[Первое мнение]

[146] Передают, что 'Арзами¹ сказал: «*ar-raḥmān* — милосердный ко всем творениям, *ar-raḥīm* — милостивый к верующим».

[147] От Абу Са'ида передают, что Божий посланник, да благословит его Аллах и да приветствует, сказал: «Воистину, Иисус сын Марии, сказал: "*ar-raḥmān* — милосердный в будущей жизни и в нынешней, *ar-raḥīm* — милостивый в будущей жизни"».

Эти два сообщения указывают на разницу в именовании Бога, да увеличится Его восхваление, когда Его именуют *ar-raḥmān* и когда Его именуют *ar-raḥīm*, а также на различие значений этих двух слов. Однако в понимании того, в чем это различие, они расходятся. В одном из преданий сказано, что эти слова относятся к нынешней жизни, а в другом — они отнесены к будущей жизни.

Если спросят, какое из этих двух толкований ты считаешь более верным, ответь: на наш взгляд, оба эти толкования верны и нет никаких оснований задаваться этим вопросом. В именовании Бога словом *raḥmān* есть нечто помимо того, что есть в именовании Его словом *raḥīm*. Ведь *ar-raḥmān* означает всеобщую милость ко всем Его творениям, а *ar-raḥīm* — милость к отдельным созданиям. Первое проявляется всегда, а второе — лишь в особых ситуациях. Если это так, то, несомненно, особый смысл слова *raḥīm* сохраняется, будь то в этой жизни, или в будущей, или в них обеих.

Если верно то, что мы сказали об этом, то Бог, да возвеличится Его восхваление, уже особо наделил Своих верующих рабов в нынешней

¹ Возможно, имеется в виду 'Абд ал-Малик ал-'Арзами (ум.763) — куфийский передатчик хадисов.

жизни тем, что всемилостиво даровал им счастье повиноваться Ему, уверовать в Него и Его посланников, следовать Его повелениям и воздерживаться от ослушания. Это не дано тем, кто придавал Ему сотоварищей и не уверовал, не исполнял Его повелений и ослушался Его. Вместе с этим Он, да возвеличится Его восхваление, уже приготовил для будущей жизни в Своих садах вечную благодать и явную победу для тех, кто уверовал в Него. Все это проявление Его милости в этой жизни и в будущей. А еще есть милость в этой жизни, которую Господь распространил и на верующих, и на неверующих. Он всех награждал и одарил, давая им обильное пропитание (*rizq*), посылая дождевые облака, произрастив из земли растения. Он дал им здоровые тела и разум, а также другие бесчисленные блага. Все это — общее как для верующих, так и для неверующих.

Господь наш, да возвеличится Его восхваление, — милосерден (*raḥmān*) ко всем творениям в этом мире и в будущем и особо милостив (*raḥīm*) к верующим в этом мире и будущем.

То из Его милости, что охватывает все творения в этом мире, в силу чего Он милосерден (*raḥmān*) к ним, заключается в тех примерах, что мы упомянули выше. Их невозможно исчислить для любого из Его творений. Об этом слова Всевышнего: «**Если вы станете считать Божьи милости, то не пересчитаете их**» (14: 34; 16: 18). В будущей жизни то из Его милости, что охватывает все творения, в силу чего Он милосерден (*raḥmān*) к ним, заключается в равенстве всех творений перед Его справедливостью и судом. Он никого не притеснит и на вес пылинки, и если деяние было хорошим, то удвоит его¹, Он воздаст каждой душе за то, что она совершила². Это и есть смысл всеобщности Его милости ко всем в будущей жизни. Именно поэтому Он милосерден (*raḥmān*) в будущем мире.

Что же касается той особой милости, которой наделяются верующие уже в этой жизни, в силу чего Он выступает как *raḥīm*, о чем сказано в словах Всевышнего: «**Он милостив (*raḥīm*) к верующим!**» (33: 43), то, как мы говорили, эта Его доброта (*luṭf*) к ним — дарование им религии. Он выделил их, дав им веру, а неверующих Он оставил без нее. В будущей жизни Его особая милость, в силу чего Он *raḥīm* по отношению к ним, но не к неверующим, заключается в том, что мы описали выше — Он приготовил им благоденствие и щедроты, о которых они мечтали.

[Второе мнение]

Другим мнением о толковании этих слов является предание [148] через Абу Курайба от Ибн Аббаса, который сказал: «*raḥmān* — образован

¹ Парафраз айата 4: 40.

² Парафраз айата 3: 25.

по модели *fa'lān* от *raḥma*. Оно есть в речи арабов. *Raḥmān* и *raḥīm* — отзывчивый (*raqīq*) и добрый (*rafiq*) к тем, кого хочет помирловать, недоступный (*ba'id*) для тех, с кем хочет обойтись строго, и суровый (*shadid*) к ним. Так и все Его имена¹».

Это толкование от Ибн Аббаса указывает, что Тот, кто является нашим Господом милосердным (*raḥmān*), является и милостивым (*raḥīm*). Если бы слово *raḥmān* имело бы смысл отличный от слова *raḥīm*, то он бы толковал их отдельно: слово *raḥmān* как *raqīq* «отзывчивый» к тем, к кому Он проявляет нежность, а слово *raḥīm* как *rafiq* «добрый» к тем, к кому Он проявляет доброту.

Толкование, которое мы привели от Пророка, и то, которое мы привели от Ибн Аббаса. Ведь эти два толкования согласны в том, что в слове *raḥmān* есть смысл, которого нет в слове *raḥīm*, а для *raḥīm* есть толкование, которое нельзя применить к *raḥmān*.

[Третье мнение]

[149] 'Имран ибн Баккар ал-Кила'и² передавал слова 'Ата' ал-Хурасани³ «Бога называли *ar-raḥmān*, а когда слово перестало быть Его именем собственным, то стали говорить *ar-raḥmān ar-raḥīm*».

Этими словами 'Ата', скорее всего, хочет сказать, что *ar-raḥmān* было одним из Божьих имен, которым ни одно из Его творений не именовалось. Когда же Мусайлима ал-Каззаб (Лжец) стал называть себя *ar-raḥmān*⁴, оно перестало быть присуще только Богу и быть Его собственным именем. Тогда, дабы выделить для Своих рабов одно из имен, которым они Его именуют, Аллах, да возвеличится Его восхваление, сообщил, что Его имя — это *ar-raḥmān ar-raḥīm*, ибо никто, кроме Него, не именовался двумя этими именами вместе. Даже если кто-то из Его творений и именовался *raḥīm* или *raḥmān*, то никто не объединял эти два имени вместе — *raḥmān raḥīm*. Поэтому вероятнее всего, что смысл слов 'Ата' заключается в следующем: Аллах, да возвеличится Его восхваление, повторением (*takrīr*) *ar-raḥīm* после *ar-raḥmān* отделил Свое имя от имен других Своих творений, вне зависимости от того, отличаются их значения или нет.

¹ Вероятно, Ибн Аббас здесь имеет в виду, что смысл и других имен Аллаха меняется в зависимости от того, по отношению к кому они употребляются — к праведникам или грешникам.

² 'Имран ибн Баккар ал-Кила'и (ум. 885) — передатчик хадисов из Хомса.

³ 'Ата' ибн Муслим ибн Майсара ал-Хурасани, известный как Ибн Майсара (670–752) — корановед и комментатор Корана, живший в Иерусалиме. Его комментарий к Корану и книга об отменяющих и отмененных аятах сохранились в рукописи.

⁴ Мусайлима ибн Хабиб, Абу Сумама, из племени бану Ханифа — один из «лжепророков» из Йамамы, выступивших против пророка Мухаммада. Согласно ряду преданий, приводимых Балазури и Вакиди, он называл себя *ar-raḥmān*, однако более вероятно, что он поклонялся богу с таким именем. Некоторые мекканские язычники посчитали, что именно от него получает свои знания Мухаммад. См.: EI². Vol. VII. P. 664–665.

Это мнение, высказанное ‘Ата’, не безосновательно. Вполне возможно, что Всевышний, да возвеличится Его восхваление, выделил Себя именованием этими двумя именами вместе, различая Себя со Своими творениями, дабы Его рабы, поминая их вместе, преследовали цель обращаться к Нему, а не к кому-то из Его творений. В то же время толкование каждого из этих имен содержит в себе смыслы, которых нет в другом.

[Четвертое мнение]

Некий глупец утверждал, что арабы не знали слова *ar-raḥmān*, что его не было в их языке, ибо многобожники сказали Пророку: «**А что такое ar-raḥmān? Разве мы станем поклоняться тому, чему ты нам велишь?**» (25: 60), отвергая это имя. Как будто бы невозможно, по его мнению, чтобы многобожники отрицали то, истинность чего они знали. Или как будто он не читали слова Всевышнего в Его Писании «**Те, которым Мы даровали Писание, знают его** (т. е. Мухаммада) **так, как знают своих сынов**» (2: 146), однако при этом они отвергают его и борются с его пророчеством. Этим он дает знать, что таким образом они защищают то, что считают истинным, и то, в знании чего они утвердились.

Один из поэтов доисламской эпохи сложил бейт (размер *тавил*)¹:

Разве не ударила эта девушка того, кто низок происхождением,
Разве не расторг ар-Рахман, мой Господь, клятву ее.

Салама ибн Джандал ас-Са’ди² (размер *тавил*):

Вы бросились на нас, как мы бросались на вас.
Ар-Рахман как хочет связывает и развязывает.

[Пятое мнение]

Один из тех, кто плохо осведомлен о воззрениях толкователей (*ahl at-ta’wīl*) и мало знает преданий от предшественников (*salaf*) из числа комментаторов (*ahl at-tafsīr*), утверждал, что иносказанием (*majāz*) от слова *raḥmān* является *dhū ar-raḥma* — «обладающий милосердием», а иносказанием от слова *raḥīm* — *rāḥim* — «милующий». Далее он говорил, что арабы понимают и употребляют два слова, как одно, если значения одинаковы, поскольку это позволяет свобода (*ittisā’*) речи принятая у них. Он говорил еще, что подобно этому они употребляют слова

¹ Автор этого стиха неизвестен.

² Салама ибн Джандал (ум. ок. 600) — доисламский поэт.

nadmān и *nadīm* — «сотрапезник», одно вместо другого, цитируя бейт Бурджа ибн Мусхира ат-Та'и¹ (размер *вафир*):

Сотрапезник (*nadmān*) добавляет чаше аромат,
Разлил я, и звезды посыпались².

Далее он упомянул аналогичные бейты, где слова *nadmān* и *nadīm* меняются местам.

Итак, он провел различие между значениями слов *raḥmān* и *raḥīm* в истолковании, сказав, что *raḥmān* — это *dhū ar-raḥma*, а *raḥīm* — это *rāḥim*. А затем он отказался от понимания их в двух разных значениях, хотя это и было верно. А затем он привел пример, где два слова употребляются в одном значении. Иными словами, он две формы, которые, как он сам сказал, имеют разные значения, уподобил тому, что имеет одно значение, хотя формы и различны.

Несомненно, что «обладающий милосердием» (*dhū ar-raḥma*) — это тот, о ком твердо известно, что у него есть милосердие, т. е. верно, что это — определение (*ṣifa*) к определяемому, а «милующий» (*rāḥim*) — это и есть определяемое (*tawṣūf*) слово, в том смысле, что это — тот, кто будет миловать или уже помиловал. Иными словами, он либо уже сделал это, либо еще делает.

Таким образом, если сказать *rāḥim*, то это не является доказательством того, что *raḥma* является атрибутом (*ṣifa*). А вот если сказать, что Он «обладающий милосердием» *dhū raḥma*, то это доказывает, что *raḥma* есть атрибут. Так как же можно истолковывать смысл *ar-raḥmān ar-raḥīm*, уподобляя их двум словам, которые понимаются как одна форма и относятся к тому случаю, когда формы различны, а значения совпадают. А любые безосновательные рассуждения являются однозначно дефектными.

Могут спросить, почему имя Бога, которое есть *Allāh*, предшествует имени *ar-raḥmān*, а оно в свою очередь — имени *ar-raḥīm*?

Ответ таков: арабы, когда хотят сообщить что-то (*khabar*) о ком-то (*mukhbir*), то сперва ставят имя (*ism*), потом его атрибуты (*ṣifāt*) и определения (*nu'ūt*). И это обязательное правило, чтобы имя предшествовало определению и атрибуту, чтобы слушающий мог понять, о ком, собственно, идет речь. А раз это так, то отметим, что у Аллаха есть имена, которыми Он запретил называть Свои творения, обособив их только для Себя, например: *Allāh* — «Бог», *ar-raḥmān* — «Милосердный» и *al-khāliq* — «Творец», и имена, которыми Он разрешил называть

¹ Бурдж ибн Мусхир ат-Та'и (ум. 595) — арабский поэт доисламской эпохи.

² Имеется в виду, что здесь слово *nadmān* употреблено не в своем основном значении, а как синоним слова *nadīm*.

творения Свои, например: *ar-raḥīm* — «милостивый», *as-samīʿ* — «слушающий», *al-karīm* «щедрый» и т. п. И те имена, которые присущи только Богу, обязательно должны ставиться на первое место, чтобы слушатель понял, к кому обращено восхваление и прославление. Только после них ставятся имена, которыми может называться не только Всевышний, т. е. после того, как говорящий или слушатель определили, к кому обращено то, о чем говорится. Поэтому Всевышний начал в этом аяте с имени *Allāh* — «Бог», ибо божественность ни в каком виде не присуща никому кроме Него, как по смыслу, так и по именованию. Как мы разъяснили ранее, *Allāh* — это Тот, кому поклоняются (*taʿbūd*), и нет никого достойного поклонения, кроме Него, и называть кого-либо этим именем запрещено, ведь нельзя называть счастливым несчастного и прекрасным безобразное.

Разве ты не видишь, что Всевышний в другом аяте Своего Писания сказал: **«Есть ли боги, кроме Аллаха»** (27: 62), ставя Себя выше любого, кого равняли с Ним? Относительно же сущности этих имен Всевышний сказал: **«Скажи: “Призывайте Аллаха или призывайте Милосердного; как бы вы ни звали, у Него самые лучшие имена”. Не произноси громко своей молитвы, но и не шепчи ее, а иди по пути между этим»** (17: 110). Затем Он вознес хвалу Себе посредством имени *ar-raḥmān*. Он также запретил Своим творениям называться этим именем, даже если они в некотором смысле этого заслуживают, ведь многих из Его творений можно охарактеризовать некоторыми чертами милосердия. Однако невозможно, чтобы кто-то помимо Него заслуживал хоть какой-либо части божественности. Именно поэтому *ar-raḥmān* поставлено после *Allāh*.

Ал-Хасан ал-Басри сказал об имени *ar-raḥmān* то же, что и мы: оно относится к именам Аллаха, которыми Он запретил называться Своим рабам.

[150] Мухаммад ибн Башшар¹ предавал от ал-Хасана: «*Ar-raḥmān* — заповедное имя».

Поскольку в отношении запрета на именование этим именем любого из людей есть единодушие (*ijmāʿ*) всей общины, то нет необходимости подтверждать верность этого словами ал-Хасана или кого-либо другого.

Литература

The Encyclopaedia of Islam. Vol. VII. Leiden, NY: Brill, 1993.
Аз-Зирикли, Хайр ад-дин. Ал-А'лам. Т. 1–8. Бейрут, 2002.

¹ Мухаммад ибн Башшар ибн 'Усман ибн Давуд ал-'Абди ал-Басри (783–866) — известный как Бундар, авторитетный передатчик хадисов из Басры.

Ас-Суйути, Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. Учение о своде Корана. М.: ИД «Муравей», 2003.

Ат-Табари, Мухаммад ибн Джарир. Джамий' ал-байан фи та'вил ал-Кур'ан. Т. 1. Медина, 2000.

Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1990.

Ибрагим Т. К. Имена Бога согласно исламу: коранический индекс. М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2022.

Фролов Д. В. Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006.

Фролов Д. В., Зарипов И. А. Введение к тафсиру Табари / пер. с араб. и коммент. Ч. 3: об именах Корана, понятиях сура и аят // Ислам в современном мире. 2022. № 18(3). С. 27–42.

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.

References

The Encyclopaedia of Islam (1993). Vol. VII. Leiden, NY: Brill.

Al-Zirikli, Khair al-din (2002). *Al-A'lam* [Eminent Personalities]. Vol. 1–8. Beirut. (In Arabic)

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* [The Comprehensive Exposition of the Interpretation of the Qur'an]. Vol. 1. Madinah.

Koran. Perevod i kommentarij I. Ju. Krachkovskogo (1986). [The Quran. Translated and Commented by I. Ju. Krachkovskiy] Moscow, Nauka.

Ibragim T. K. (2022). *Imena Boga soglasno islamu: koranicheskii indeks* [Names of God According to Islam: a Quranic Index]. Moscow: Medina.

Frolov D. V. (1991). *Klassicheskii arabskikh stikh* [The Classical Arabic Verse]. Moscow: Nauka.

Frolov D. V., Zaripov I. A. (2022). *Vvedenie k tafsiru Tabari. Perevod s arab-skogo i kommentarii. Chast' tret'ya: ob imenah Korana, ponyatiyah sura i ayat* [Introduction to the Tafsir of Tabari. Translation from Arabic and Commentary. Part Three: the Names of the Qur'an and the Concepts of Surah and Ayah]. *Islam v sovremennom mire*. 2022. Vol. 18. Iss. 3. Pp. 27–42.

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 al-Tabari’s Exegetical Theory]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13: Vostokovedenie*. 2021. Iss. 3. Pp. 19–31.

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 al-Tabari’s Tafsir]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13: Vostokovedenie*. 2021. Iss. 2. Pp. 42–56.

TAFSIR AL-TABARI TO SURAH «AL-FĀTIḤA». TRANSLATION FROM ARABIC AND COMMENTS. PART 1: NAMES, ISTI'ĀDHA AND BASMALLA

Abstract: This article opens a series of publications of the commented translation into Russian of the interpretation to the Surah “al-Fatiha” (No. 1) by the founder of classical Muslim exegesis Muḥammad ibn Jarīr aṭ-Ṭabari (839–923) from the book “Jāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur’ān” (The Comprehensive Exposition of the interpretation of the Qur’ān). This part contains sections devoted to the names of this surah — “Mother of the Qur’ān” (*umm al-qur’an*), “Opening the Scripture” (*fātiḥat al-kitāb*) and “The seven repeatable” (*as-sab‘u al-mathānī*), as well as the prayer formulas with which the Holy Scripture of Islam begins — *Isti‘ādha* and *Basmalla*. In the last sections, special attention is paid to the etymology of the words used in these formulas on the basis of the examples of pre-Islamic poetry and the traditions of the “ancient fathers” of the Ummah.

Keywords: aṭ-Ṭabari; Qur’ānic exegesis (*tafsir*); Surah “al-Fātiḥa”, *Isti‘ādha*, *Basmalla*, Islamic studies.

Dmitry V. FROLOV,

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

Islam A. ZARIPOV

Cand. Sci. (Hist.), senior researcher, Centre 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





5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: ислам)

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-73-86

Т. Э. Кафаров

Дагестанский государственный медицинский университет, г. Махачкала

КАРДИОЦЕНТРИЗМ В ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ И РЕЛИГИИ. СТАТЬЯ ВТОРАЯ

КАФАРОВ Тельман Эмиралиевич —

д-р филос. наук, проф., зав. каф. философии и истории.

Дагестанский государственный медицинский университет, г. Махачкала
(367000, Россия, Республика Дагестан, г. Махачкала, пл. Ленина, 1).

E-mail: kafarov.56@mail.ru

Аннотация: Первая статья была посвящена обоснованию того, что кардиоцентризм является общезначимой чертой не только православно-славянской культуры и религии, но и ислама. Мы показали, что все исламское мировоззрение построено на принципе гармонии веры и разума и свободно от крайностей рационализма и иррационализма, доказательством чего является «концепт сердца». В данной статье мы продолжили эту тему, но под необычным углом рассмотрения — через раскрытие особенностей «духовно-сердечного» видения бытия и его отличия от обычного чувственного, зрительного восприятия мира. Главная особенность действия сердечных механизмов постижения мира заключается в том, что через них проявляется уникальная способность внутреннего видения, осуществляющего приобщение к особому знанию и даруемого Аллахом. Эта способность дается в качестве божественного дара только избранным людям, что позволяет им видеть такие грани бытия, которые не доступны обычному зрению. Вместе с тем оказывается, что такая способность «избыточного» зрения значительно усиливает жизненную драматургию человека, поскольку позволяет видеть многие проявления несовершенства мира и человека, а это значительно усложняет и так сложную жизнь.

Ключевые слова: Хаким ат-Тирмизи, кардиоцентризм, или «философия сердца», ислам, внутреннее и избыточное зрение, сновидение.

Для цитирования: *Кафаров Т. Э.* Кардиоцентризм в исламской культуре и религии. Статья вторая // Ислам в современном мире. 2023; 1: 73–86

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-73-86

Статья поступила в редакцию: 31.12.2022

Статья принята к публикации: 10.03.2023

Введение

В первой статье¹ мы попытались обосновать, что концепт кардиоцентризма присущ не только православной и славянской культуре, что общепризнано в отечественной философии и религиоведении, но и исламу. Мало того, в исламе он сформировался намного раньше, чем в других культурах, что вытекало из буквы и духа Корана, в котором именно сердце выступает средоточием всей духовной и душевной жизни человека. В качестве доказательства мы привели рассуждения известного среднеазиатского мыслителя ал-Хакима ат-Тирмизи (ум. в конце IX в.), которого по праву считают «исламским Юркевичем». Такая оценка является вполне справедливой, поскольку он, пожалуй, впервые изложил достаточно полную картину исламского кардиоцентризма, которая впоследствии была расширена и дополнена другими мыслителями.

Другие представители исламского кардиоцентризма

Прежде всего следует выделить известного багдадского мистика Мансура ал-Халладжа (ок. 858–922), казненного за свои убеждения. Он изложил общезначимую для всех религий точку зрения, согласно которой в человеке существуют и противоборствуют два начала: материальное, телесное (*хайкал*), являющееся источником чувственных страстей, препятствующих богопознанию, и душевное, разумное, через которое и осуществляется подлинное постижение Бога. Аналогичным образом, сердце также двойственно и включает:

— материальную часть, являющуюся лишь внешней оболочкой для разумной субстанции, содержащей индивидуальные чувства и помыслы, которые также служат преградой к истинному богопознанию;

¹ *Кафаров Т. Э.* Кардиоцентризм в исламской культуре и религии // Ислам в современном мире. 2022. Т. 18. № 3. С. 79–92.

— сокровенно-сакральную часть, способную к интеллектуальной интуиции (*ma'rifat*), позволяющей человеку узреть и понять Аллаха через собственное растворение в Нем¹.

Такую же формулу кардиоцентризма предложил Абу Хамид ал-Газали (ок.1058–1111), согласно которому сердце двухкомпонентно, состоит из материальной и духовной субстанций, являясь, с одной стороны, органом человеческого тела, обеспечивающим перекачку крови, а с другой — носителем человеческой духовности, основанной на Божественных заповедях. Это сущностное ядро личностной идентификации, постигающее, знающее и осознающее, беседующее, контролирующее, укоряющее и требующее; оно связано с телесным сердцем, и большинству людей трудно разобраться, какова же эта связь².

Сказанное вовсе не означает, что кардиоцентризм является отличительной чертой только суфизма; это общая и стержневая характеристика всего ислама, подчеркивающего, что «...Аллах стоит между человеком и его сердцем»³. Поэтому настоящие «верующие — только те, сердца которых страшатся, когда поминают Аллаха; а когда читаются им Его знамения, они увеличивают в них веру, и они полагаются на своего Господа»⁴.

Внутреннее и внешнее зрение

Мы отмечали одну важную особенность исламского кардиоцентризма, отличающую его от такового в славяно-православной культуре. Заключается она в том, что ислам как мировоззренческий конструкт и образ жизни построен на принципе гармонии веры и разума и далек от крайностей эмпиризма и рационализма, сциентизма и антисциентизма, рационализма и иррационализма. Проявляется это в том, что такие сердечные составляющие, как *fu'ad* и *qalb*, в коранической семантике предстают не только местом проявления чувств и эмоций; они также являются органами восприятия и постижения мира через рациональные когнитивные инструменты⁵. Не случайно, слово *fu'ad* понимается в исламе как «внутреннее сердце», или «сердце сердца», заключающее

¹ *Al-Hallaj*. Complete works. By Kasem Mouhammad Abbas. Beirut: Riad ElRayyes Books S. A.R.I, 2002. P. 34.

² Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере / пер. с араб. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980. С. 140.

³ Здесь и далее цит. по: Коран / пер. акад. И. Ю. Крачковского. М.: СП ИКПА, 1990. Коран, 8: 24(24).

⁴ Коран, 8: 2(2).

⁵ Костылев П. Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (*fu'ad*) // Точки = Puncta. 2012. № 1–4. С. 395–396; *Kermani* N. Intellect // *Encyclopaedia of the Qur'an* / Jane Dammen McAuliffe, General Editor. Vol. II. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. P. 547.

в себе способность мыслить, обладать интеллектом, разумом. Хотя в целом ислам как кардиоцентристский конструкт и его антропология, конечно же, ближе к иррационализму и интуитивизму.

Возвращаясь к творчеству основателя исламского кардиоцентризма ат-Тирмизи, заметим, что в общей структуре человеческого сознания мыслитель выделяет особенные системообразующие функции сердца, на которых необходимо акцентировать внимание. Он рассматривает пять основных составляющих сознания: разум (*зихн*), память (*хифз*), понимание (*фахм*), проницательность (*зака*) и знания (*илм*), через которые осуществляется усвоение всей совокупности знаний о мире. Это, если можно так выразиться, *внешнее* знание, аккумулирующее эмпирический опыт человека. Отмеченная системообразующая роль сердца заключается в том, что оно осуществляет селекцию этого знания, отделяет хорошее, верное знание от плохого, ложного знания, и при ниспослании от Аллаха *внутреннего* знания, «Божественного света», приводит человека от врожденного разума к «разуму веры». В результате сердце человека начинает воспринимать Божественную реальность, он получает Божественное знание, постигающее подлинную сущность вещей и процессов. Следовательно, при посредничестве сердца происходит трансформация всего массива человеческого знания в Божественное знание и осуществляется постижение Бога, Его атрибутов и творений. Такое состояние человека, в котором сливается воедино человеческий разум, сердце и Божественная инстанция, ат-Тирмизи называл состоянием святости, а людей, достигших этого, — «друзьями Бога»¹.

Согласно ат-Тирмизи, на это способны не все, а лишь некоторые, обладающие способностью *внутреннего* видения (*ат-таваccум*), через которое человек приобщается к особому знанию, даруемому Аллахом некоторым своим приближенным «друзьям», о которых мы говорили выше.

Таким образом, системообразующая функция сердца в совокупном духовном и познавательном опыте человека заключается в его посреднической миссии в преобразовании внешнего знания человека во внутреннее, освещенное светом Божественного разума, которое только и может быть надежным руководством в жизни.

Доступным такое особое знание становится лишь при соблюдении некоторых условий, а именно:

— стоять на истинном пути Аллаха и быть крайне усердным в поклонении Ему;

¹ Radtke B., O'Kane J. The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism – Two Works by Al-Hakim al-Tirmidhi — An Annotated Translation with Introduction. Surrey: Curson Press, 1996. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.perlego.com/book/1595503/the-concept-of-sainthood-in-early-islamic-mysticism-two-works-by-alhakim-altirmidhi-an-annotated-translation-with-introduction-pdf> (дата обращения: 15.02.2023).

- отделяться от всего запретного, сомнительного и греховного;
- поддерживать постоянную и тесную связь с подобными себе высокодуховными людьми;
- выказывать готовность к непрерывному интеллектуальному и духовному росту, о чем подробно рассказывается в суре «Пещера», где повествуется о странствиях Мусы в поисках носителя такого более глубокого знания. Когда такой человек был найден, Муса спросил его: «Последовать ли мне за тобой, чтобы ты научил меня тому, что сообщено тебе о прямом пути?»¹

Такой прямой путь проходит через формирование отмеченной нами способности внутреннего видения, дающего наивысшую мудрость и особую глубину в постижении смыслов человеческого и Божественного бытия. А формирование подобной способности происходит непосредственно с участием сердца. Поэтому можно сказать, что внутреннее видение и сердечное восприятие мира имеют одни и те же механизмы и совпадают по содержанию.

Об «избыточном» зрении: плюсы и минусы

И еще один парадоксальный, но важный момент. Да, с одной стороны, обладание таким внутренним зрением есть бескорыстный дар Божий, награда, которая дается лишь избранным людям, нашедшим в себе Его образ, что позволяет видеть в мире такие грани и стороны, которые не доступны обычным людям и простому «зрительному» восприятию. Поэтому достижение такой способности сердечного внутреннего видения — это всегда есть форма человеческого просветления и озарения, важнейший шаг в познании человеком мира и самого себя.

Не случайно, известная писательница и общественно-политическая активистка Хелен Келлер (1880–1968), которая в возрасте 19 месяцев полностью потеряла зрение и слух, но достигла многого в жизни и творчестве, отмечает: «Лучшие и прекрасные вещи в мире нельзя увидеть, к ним нельзя даже прикоснуться. Их надо чувствовать сердцем»². Но, с другой стороны, как говорил Ф. Ницше, «познавший себя есть собственный палач», что в определенном смысле верно. То есть вместе с ростом знания и самопознания открываются многие несоответствия, которые ранее не замечались, новые признаки несовершенства этого мира, новые смыслы бытия, появляются новые требования к себе и окружающим, новые жизненные притязания и цели, которые порой

¹ Коран, 18: 65(66).

² Келлер Хелен. Цитаты. [Электронный ресурс] // URL: <https://citaty.info/man/helen-keller> (дата обращения: 14.02.2023).

не удовлетворяются и не достигаются. В результате растет также степень неудовлетворенности существующим статус-кво. Достаточно проследить жизненную драматургию многих образованных людей в истории человечества, в том числе самого Ф. Ницше, или, например, проанализировать мучительные духовные искания В. Соловьева, его «метания» от одной религии к другой, чтобы убедиться в этом.

Может быть, поэтому люди с таким внутренним зрением, достигшие святости, как правило, являются страдальцами, что само по себе усиливает эту святость.

Люди, обладающие таким «избыточным зрением», те же святые и пустыnnики, становятся страдальцами, потому что они видят больше несовершенства и несправедливости в этом мире, чем другие; они обладают способностями, превышающими таковые у обычного человека, поэтому они больше других переживают и страдают, глубже осознают многие процессы, более болезненно воспринимают проявления несовершенства бытия.

В связи со сказанным возникает вопрос: а существуют ли различия между зрительным видением Бога и Его внутренним восприятием сердцем? Сразу можно сказать, что между этими двумя формами восприятия Бога имеются существенные различия. Заключаются они прежде всего в том, что Бог, безусловно, являет собой Святой Дух, который бытийствует вне всякого предметного воплощения и пространственно-временной метрики. Поэтому Его невозможно видеть, слышать, и вообще чувственно воспринимать. Но кто может запретить человеку «видеть» и воспринимать Его сердцем своим? Как отмечают исламские богословы, видел Пророк Бога воочию или во сне — вопрос, но в достоверности самого факта явления Бога Пророку сомневаться не приходится¹.

Примеров, подтверждающих наличие таких способностей видения Бога, огромное множество, они известны из жизнеописаний святых, отшельников, аскетов и просто фанатично верующих людей.

Известно также, что видения играли важнейшую роль в формировании конструкции ислама. Особенно это касается знаменитого «ночного путешествия» Мухаммада в сопровождении архангела Джабраила, когда он посетил Иерусалим, Райские сады и куши, общался с духовными наставниками и ангелами. Мухаммад получал Божественное Откровение в форме видений и только затем превратил их в свод четких правил и предписаний, которые должны признавать и соблюдать все мусульмане.

Таким образом, оказывается, то, что принципиально не доступно обычному зрению, равно и другим органам чувств, доступно сердцу,

¹ Bowering G. God and his attributes // Encyclopaedia of the Qur'an / Jane Dammen McAuliffe, General Editor. Vol. II. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. P. 324.

независимо от того, происходит это во сне или наяву, что не меняет сути вопроса, поскольку механизмы сновидений и иных видений, как мы знаем, не менее реальны, чем сами реальные события. Поэтому усматривать в аятах 53-й суры, наделяющих Бога определенным обликом, отход от истинного ислама, принципиально некорректно, поскольку там речь идет не о зрительном восприятии Всевышнего, что действительно недопустимо, а о восприятии Его сердцем, составляющим ядро душевной и духовной конституции человека.

В своем трактате «Понятие святости в ранней исламской мистике» ат-Тирмизи прямо указывает на наличие у сердца такой способности мистического зрения. Это проявляется уже в самой его конституции, имеющей две составляющие: внутреннюю (*калб*), целиком подвластную Аллаху, с которой Он обращается, как пожелает»¹, и внешнюю (*фу'ад*), воспринимающую Божественное знание, передаваемое людям, которое отражает процессы, происходящие как в материальном мире, так и в мире Божественном².

Сказанное свидетельствует о том, что именно через сердце осуществляется Божественное наместничество, обеспечивающее человеческое бессмертие, пролегающее через сердце, которое продолжает функционировать и после физической смерти, освещая траекторию дальнейших устремлений человека. И только через сердце и внутреннее зрение имеющему Божественные истоки человеку открываются наиболее глубокие пласты накопленного в истории духовного и жизненного опыта.

Необходимо заметить, что сердце является обиталищем не только положительного, созидательного опыта человека, но и его греховности. Об этом свидетельствует сцена очищения сердца юного Мухаммада от черной массы — наследия первородного греха, которая описана во многих авторитетных сборниках хадисов (мы в первой статье говорили об этом, не будем повторяться). Только подчеркнем, что из этого вытекают два важнейших для ислама следствия: во-первых, человек рождается кристально чистым и безгрешным, без всякого намека на первородный грех. Следовательно, не возникает потребности появления мессии, спасителя, призванного освободить человека от этого первородного греха, передающегося всем поколениям людей.

Во-вторых, из этого следует и то, что сердце является вместилищем и «накопителем» грехов человека, но не первородного, а «зарабатываемых» им в процессе жизнедеятельности. Не случайно, именно через сердце в душу пытаются проникнуть носители греховных помыслов, шайтаны, насаждающие безверие, многобожие, зло, ненависть.

¹ Костылев П. Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (*fu'ad*). С. 396.

² Евдокимов И. В. Антропологические взгляды суфизма IX–XIII вв. // Исламоведение. 2018. Т. 9. № 3. С. 81–82.

Следовательно, сердце выступает ареной вечного противоборства добра и зла, и через образование «сердечных узлов спасения», о которых мы также говорили в первой статье, строится вся конструкция верования ислама, его антропология и система воспитания.

Отсюда следует вывод о безусловной ответственности сердца в выборе человеком вектора собственного бытия и развития. Аллах сказал, что грешник **«...будет ввергнут в Огонь сокрушающий...»**¹, и прежде всего сердце будет призвано к ответу в день Страшного суда: **«Огонь... который вздымается над сердцами!»**²

Кроме этого, сердца грешников будут опустошены, не содержащими ничего, кроме страха и трепета, не имея места для чувств и мыслей. Согласно толкованию Абдуллы Юсуфа Али, «Огонь наказания вздымается прямо над сердцами и разумом таких людей и закрывает их от их сотоварищей»³.

П. Н. Костылев в одной из статей подробно останавливается на этом мотиве «пустоты» в сердце в День Страшного суда для грешников и приводит различные его смыслы, суть которых является общей: человек будет испытывать одиночество, отчаяние и беспомощность. Это связано с тем, что сердце грешника окаменеет и глаза запечатаются, и потому он будет не в состоянии ничего и никого увидеть⁴. В связи с этим следует вспомнить, что метафора камня, о которой мы говорили в первой статье, в исламе имеет двоякий смысл: позитивный и негативный. С одной стороны, камень олицетворяет высшую форму прочности и крепости, он никогда не плавится, не размягчается, не ржавеет⁵. С другой же стороны, окаменелость сердца, символизирующая превращение живого в неживое, означает его деградацию и огрубление: **«...ожесточились сердца ваши после этого: они точно камень или еще более жестокие...»**⁶ В характеристиках процессов Судного дня метафора окаменения имеет исключительно отрицательный смысл, означающий высшую форму человеческой деградации, утрату сердцем своих коренных гуманитарных и нравственных качеств, опустошение его, обрекающее человека на одиночество, заброшенность и затерянность в мире.

В свете сказанного становится понятным странный обычай захоронения некоторых иноверцев, богохульников, убийц, самоубийц и других грешных людей лицом вниз, неглубоко и за кладбищенской оградой,

¹ Коран, 104: 6 (6)–7 (7).

² Там же.

³ Священный Коран с комментариями на русском языке / толкование Абдуллы Юсуфа Али. Н. Новгород: ИД Медина, 2007. С. 1681, примеч. 6268.

⁴ Костылев П. Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (*fu'ad*). С. 389–398.

⁵ Фролов Д. В. Семантика мотива камня в Коране. С. 317.

⁶ Коран, 2: 69(74).

который существовал у многих народов, в том числе, на территории Руси. Считалось, что только таким образом этих людей настигнет заслуженная кара, поскольку их сердца и души не смогут увидеть Бога и никогда не попадут в Рай, так как они будут всегда обращены вниз — к дьяволу и Аду, а не к Всевышнему¹.

Дискурс о пределах сердечного видения Бога

Необходимо заметить, что всевозможных видений человеку дано множество и не все они связаны с Богом. Можно выделить следующие формы видений:

- внутреннее, сердечное видение, передаваемое человеку через сверхъестественное откровение посредством визуальных и символических образов;
- демонические действия персонажей, в исламе именуемых шайтанами, деятельность которых направлена на деформацию сознания и поведения людей;
- сновидения;
- зрительные галлюцинации, иллюзии, оптические явления, мираж и др.

Одной из форм внутренних, или сердечных, видений человека являются сновидения. В исламе, как и в других религиях, существует целая система и технология истолкования снов, разработанная авторами всех сборников хадисов и другими мыслителями. Все сны делятся на три основные категории:

- истинные сновидения (*ар-руйа*), получаемые человеком от Бога или его пророка, имеющие высшую степень доверия. Они являются одной из сорока шестых частей Божественного пророчества, которые не могут быть ложными². В другом месте — одна из семидесяти частей пророчества³;
- лживые сны, посылаемые дьяволом с целью сбить верующего с истинного пути, предначертанного Всевышним;
- нейтральные сновидения, не имеющие серьезного канонического смысла, отражающие запутанные и противоречивые проявления нафса — низшего, чувственного уровня сознания. Они являются отражением реальных жизненных забот и тревог бодрствующего человека, которые он и видит во сне. Мы не будем останавливаться на этом вопросе,

¹ Почему на Руси некоторых людей хоронили лицом вниз? [Электронный ресурс] // URL: news.netmol.ru/novosti/kogo...horonili-licom-vniz... (дата обращения: 14.02.2023).

² Сахих ал-Бухари, № 7017.

³ Сахих Муслим (*мухтасар*). Краткое изложение, составленное имамом ал-Мунзири. М.: УММАН, 2011. № 2265.

поскольку он подробно раскрыт в Сунне и богословской литературе. Останемся лишь на проблеме выяснения вопроса о принципиальной возможности видения Всевышнего и пределах этого видения.

Одни алимы принципиально не допускают возможность Божественного видения вообще: ни в форме чувственного восприятия, ни в мистической форме сердечного видения, ни через сновидения, поскольку это означает Его конкретное воплощение в чем-то. Это противоречит формуле тавхида, по которой Бог принципиально трансцендентен, т. е. не доступен чувственному опыту, и, таким образом, отрицается всякое наделение Всевышнего физико-биологической или образной метрикой. В «Сахихе» Муслима читаем: «Сообщается, что Абу Зарр, да будет доволен им Аллах, сказал: “(Однажды) я спросил Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует: “Видел ли ты своего Господа?” Он ответил: “Там был свет! Как же я мог увидеть Его?”»¹.

Другие наделяют такой способностью мистического видения Бога только пророка Мухаммада, который видел прекрасный облик Всевышнего; простым же мусульманам отказано в такой возможности, поскольку они не могут отличить правдивый сон от лживого. Да это им и не нужно, поскольку все, что необходимо, уже сформулировано в Священном Писании, переданном людям через Пророка; всем же сподвижникам остается только искренне верить Посланнику Аллаха. Для подтверждения этого приводят известный коранический сюжет из суры «Звезда» («Ан-Наджм») о мистическом видении Пророком Бога, который «...был на расстоянии двух луков или ближе»². А в качестве самого веского аргумента в доказательство очевидности и истинности этого видения указывается сердце (*al-fu'ad*), которое «...не солгало в том, что он видел. Разве вы станете спорить с ним о том, что он видит?»³, поскольку «видеть сердцем» означает высшую форму очевидности и убедительности, поскольку оно не может обманывать.

Третьи, отрицая возможность зрительного восприятия Бога, тем не менее допускают возможность чудесного Его видения в качестве дара избранным за чистоту и искренность их веры. Такая возможность сердечного видения Бога дана не только Пророку, но и всем носителям праведной веры. Нам представляется, такая позиция демократичной и соответствующей духу ислама, в котором строго утверждается равенство людей перед Богом, а значит, нет избирательного отношения к верующим. Только таким образом можно придерживаться истинной формулы единобожия. Равенство во всем в духовной сфере: Божественной любви; доступности спасения и, конечно же, возможности видения Всевышнего.

¹ Сахих Муслим, № 178.

² Коран, 53: 9(9).

³ Коран, 53: 11(11)–12(12).

Таким образом, с одной стороны, ислам признает принципиальную трансцендентность Бога, т. е. недоступность Его чувственному опыту, и отрицает всякое наделение Всевышнего физико-биологической или образной метрикой.

С другой стороны, как мы говорили выше, во всех авраамических религиях допускается возможность мистического видения Бога, что подтверждается в том числе Кораном. Мы говорили о внутреннем, сердечном восприятии, являющемся духовным зрением человека, обогащенным человеческой мудростью. В литературе этому зрению дают различные названия: астральное, эфирное, ясновидение, «третий глаз» и т. д. Как отмечается в Коране: **«Не было, чтобы Аллах говорил с человеком иначе, как в откровении, или позади завесы, или послал посланника и открывал ему по Своему изволению, что желал. Поистине, Он — высокий, мудрый!»**¹

И нет принципиального различия, происходило это во сне или наяву. По этому поводу Посланник Аллаха говорит, что «увидевший меня во сне, увидел меня и наяву, ибо шайтан не может принимать мой облик»².

Это же касается и Бога: даже, если и видел кто-либо своего Господа во сне и даже разговаривал с ним, то на самом деле это не будет Его истинный облик, поскольку нет ничего и никого, подобного и равного Ему. И это при том, что всякий, кто видит во сне Бога, является праведным и благочестивым, и сон его может быть близким к правде, кроме образа самого Всевышнего. «Благое сновидение является одной из семидесяти частей пророчества»³.

Каноническое единство в мусульманской общине есть только относительно признания возможности прямого, зрительного видения Всевышнего в Раю. «Передают, что Абу Хурайра сказал: «(Однажды) люди спросили Посланника Аллаха: «Увидим ли мы нашего Господа в День воскрешения?» Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, спросил их: «Разве сомневаетесь вы относительно полной луны в такую ночь, когда она не будет скрыта облаками?» Они ответили: «Нет, о Посланник Аллаха». Он спросил: «А разве сомневаетесь вы относительно солнца, которое не скрыто тучами?» Они ответили: «Нет». (Тогда) он сказал: «Поистине, так же вы (увидите) и Его»»⁴, что будет величайшим наслаждением для верующих. Но опять-таки, это будет лишь неполное видение, поскольку, как абсолютный дух, если выражаться гегелевскими терминами, Бог необъятен и в полноте своей не доступен для восприятия. Он слышит речь того, кого пожелает из Своих творений, но они не могут объять всю Его речь. Он видит насквозь любого из

¹ Коран 42: 50 (51)–51.

² Сахих ал-Бухари, 6993; Сахих Муслим, 2266, 2267.

³ Сахих Муслим, 2265.

⁴ Сахих Муслим, 87.

нас, но Сам остается недоступным для зрительного объятия и чувственного восприятия. И таким же образом творения знают лишь то, чему Он научил, но не могут охватить Его знание полностью.

Заключение

Таким образом, сказанное выше подтверждает, во-первых, наличие в исламе прочных исторических и мировоззренческих кардиоцентрических традиций. Через концепт кардиоцентризма проходят также основные векторы совпадения ислама с другими авраамическими религиями, что подчеркивает общекультурное единство человечества.

Во-вторых, с одной стороны, исламом признается абсолютная трансцендентность Бога, что означает принципиальную недоступность Его для чувственного восприятия и созерцания. Но, с другой стороны, одновременно ислам считает возможным «сердечное» Его восприятие через механизмы духовного, внутреннего зрения, что подтверждается Священным Писанием. И в этом, нет никакого противоречия, что мы и попытались обосновать.

И, в-третьих, нам представляется, что поднятая концепция кардиоцентризма и, особенно, рассуждения о внутреннем, «сердечном», зрении, позволяющем узреть Бога, дают возможность найти путь к смягчению острых противоречий в трактовке «основы основ» ислама — тавхида, понимания самого Бога, разночтения в чем являются глубинной причиной внутриисламских конфликтов и даже всевозможных проявлений экстремизма. Как известно, классический ислам придерживается формулы *акида танзих*, предполагающей веру в абсолютное неподобие Всевышнего любому из Его творений. Поэтому отвергается противоположная позиция — *акида ташибих*, предполагающая уподобление Бога Его созданиям, наделяющая Бога физической и антропологической метрикой, а значит, и возможностью Его визуального и чувственного восприятия. Но подробное описание этого вопроса является уже предметом специального рассмотрения.

Литература

Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере / пер. с араб. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980. 212 с.

Евдокимов И. В. Антропологические взгляды суфизма IX–XIII вв. // Исламоведение. 2018. Т. 9. № 3. С. 77–87.

Кафаров Т. Э. Кардиоцентризм в исламской культуре и религии // Ислам в современном мире. 2022. Т. 18. № 3. С. 79–92.

Коран / пер. акад. И. Ю. Крачковского. М.: СП ИКПА, 1990. 512 с.

Костылев П. Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (*fu'ad*) // Точки = Puncta. 2012. № 1–4. С. 389–398.

Сахих Муслим (мухтасар). Краткое изложение, составленное имамом ал-Мунзири. М.: УММАН, 2011. 1215 с.

Священный Коран с комментариями на русском языке / толкование Абдуллы Юсуфа Али. Н. Новгород: ИД Медина, 2007. 1741 с.

Фролов Д. В. Семантика мотива камня в Коране // Фролов Д. В. Арабская филология. Грамматика, стихосложение, корановедение: статьи разных лет. М.: Языки славянской культуры, 2006. С. 299–323.

Al-Hallaj. Complete works. By Kasem Mohammad Abbas. Beirut: Riad ElRayyes Books S. A.R.I, 2002. 324 p.

Bowering G. God and his attributes // Encyclopaedia of the Qur'an / Jane Dammen McAuliffe, General Editor. Vol. II. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. P. 324.

Kermani N. Intellect // Encyclopaedia of the Qur'an / Jane Dammen McAuliffe, General Editor. Vol. II. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. P. 547.

References

Abu Hamid al-Ghazali (1980). *Voskreshenie nauk o vere* [The Revival of the Religious Sciences]. Moscow: Nauka. 212 с.

Evdokimov I. V. (2018). Antropologicheskie vzglyady sufizma IX–XIII vv. [Anthropological Views of Sufism of the 9th–13th Centuries]. *Islamology*. 2018. Vol. 9. Iss. 3. Pp. 77–87.

Kafarov T. E. (2022). Kardiocentrizm v islamskoj kul'ture i religii [The Cardiocentrism in Islamic Culture and Religion]. *Islam v sovremennom mire*. 2022. Vol. 18. Iss. 3. Pp. 79–92.

The Holy Qur'an, translated by acad. I. Yu. Krachkovskiy (1990). Moscow: SP IKPA.

Kostylev P. N. (2012). Sufijskaya evolyuciya koranicheskoi kardiocentricheskoi antropologii: na primere koncepta «predserdie» (fu'ad) [The Sufi Evolution of Qur'anic Cardiocentric Anthropology: on the Example of the Concept fu'ad]. *Points = Puncta*. 2012. No. 1–4. Pp. 389–398.

Mukhtasar Sahih Muslim (2011). Moscow: Ummah.

The Holy Qur'an with by Abdullah Yusuf Ali's commentary in Russian (2007). Nizhny Novgorod: Medina.

Frolov D. V. (2006). Semantika motiva kamnya v Korane [Semantics of the Stone Motif in the Qur'an]. Frolov D. V. *Arabskaya filologiya: Grammatika, stikhoslozhenie, koranovedenie: Stat'i raznykh let*. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury. Pp. 299–323.

Al-Hallaj (2002). *Complete works*. Beirut: Riad El Rayyes Books S. A.R.I.

Bowering G. (2001). God and his attributes. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. II. Leiden: Brill.

Kermani N. (2001). Intellect. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. II. Leiden: Brill.

THE CARDIOCENTRISM IN ISLAMIC CULTURE AND RELIGION. THE SECOND PART

Abstract. The first article was devoted to arguing that cardiocentrism is a generally significant feature not only of Orthodox-Slavic culture and religion, but also of Islam. We showed that the entire Islamic worldview is built on the principle of harmony of faith and reason and is free from the extremes of rationalism and irrationalism. Its cornerstone is the concept of the heart. In this article the theme is continued, but from a special angle of consideration—through revealing the peculiarities of the spiritual-hearted vision of being and its differences from the usual sensual, visual perception of the world. The main feature of heart mechanisms of perception of the world is that through them there appears the unique ability of inner vision, realizing the accession to the special knowledge, given by Allah. It is given as a divine gift only to selected people, who can see such facet of existence that are inaccessible to ordinary vision. This ability of “excessive” vision greatly enhances the drama of life, as it allows to see many manifestations of imperfection of the world and man, while it greatly complicates the already complex life.

Keywords: Hakim al-Tirmidhi, cardiocentrism or “philosophy of heart”, Islam, inner and excessive vision, dreaming.

Kafarov E. TEL'MAN,

Dr. Sci. (Philos.), prof., head of the Department of Philosophy and History, Dagestan State Medical University

(1, Lenina Square, Makhachkala, Republic of Dagestan, 367000, Russian Federation).

E-mail: kafarov.56@mail.ru





5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению ислам)

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-87-104

Р. Г. Тагиров

Казанский Федеральный (Приволжский) университет, г. Казань

РАЗДЕЛЕНИЕ НА «ТЕРРИТОРИЮ ИСЛАМА» И «ТЕРРИТОРИЮ ВОЙНЫ» В МУСУЛЬМАНСКОМ ПРАВЕ: ОПРЕДЕЛЕНИЕ ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЙ И РАЗВИТИЕ КОНЦЕПЦИИ

ТАГИРОВ Руслан Гафурович —

соискатель уч. ст. канд. филос. наук

по специальности «Философия религии и религиоведение» каф. религиоведения.

Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций;

Казанский Федеральный (Приволжский) университет

(420008, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кремлёвская, д. 35).

E-mail: ru-tagiroff@ya.ru

Аннотация: Данная статья посвящена рассмотрению основных понятий концепции разделения на «территорию ислама» (*дар ал-ислам*) и «территорию войны» (*дар ал-харб*), сложившейся в трудах мусульманских правоведов, а также анализу развития данной концепции на примере воззрений ряда современных богословов, и их позиции относительно связанных с ней шариатских норм.

Ключевые слова: территория ислама, территория войны, территория договора, фикх, исламская теология, исламоведение, ислам.

Для цитирования: Тагиров Р. Г. Разделение на «территорию ислама» и «территорию войны» в мусульманском праве: определение основных понятий и развитие концепции // Ислам в современном мире. 2023; 1: 87–104

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-87-104

Статья поступила в редакцию: 08.11.2022

Статья принята к публикации: 10.03.2023

Актуальность исследования. Концепция разделения на «территорию ислама» и «территорию войны» сложилась в рамках определённых мировоззренческих представлений, картины мира, возникшей исходя из геополитической ситуации VIII–X вв. — того периода расцвета фикха, который совпал с расширением территории исламского государства. Тогда сформировались термины и понятия, некоторые из них со временем трансформировались и послужили основой современных нам представлений. В свою очередь, концепция послужила базой для выработки целого пласта шариатских норм исламского фикха. С изменением ситуации менялась и сама концепция, менялось понимание характера взаимоотношений между мусульманским и немусульманским миром, учёные-богословы поднимали вопрос о том, что лежит в основе этих взаимоотношений — война или мир. Все это создавало предпосылки для выработки норм шариата, соответствовавших новым условиям, что, в свою очередь, приводило к расхождению во мнениях среди богословов и знатоков фикха. Отголоски этих расхождений слышны и сегодня, более того, имеют место попытки охарактеризовать сегодняшнюю реальность исходя из представлений тех лет. Однако следует понимать, что концепция, отражавшая взгляды мусульманских богословов и знатоков фикха в тот исторический период, не может в полной мере соответствовать современной реальности и тому характеру межгосударственных, международных и межконфессиональных взаимоотношений, который сложился сегодня. Кроме того, данное исследование имеет целью показать, что шариатские нормы, сформировавшиеся на основании данной концепции разделения, с изменением обстоятельств и политических реалий могут, а зачастую и должны, пересматриваться.

Статья построена на рассмотрении ряда ключевых, на наш взгляд, вопросов, которые позволят в достаточной степени раскрыть тему. В заключении сделаны общий анализ и выводы.

1. Определения терминов «территория ислама» и «территория войны», данные богословами четырёх суннитских мазхабов

Прежде чем приступить к рассмотрению определений «территория ислама» и «территория войны» (соответственно *дар ал-ислам* и *дар ал-харб*), следует отметить, что первое — «территория ислама» — зачастую рассматривается в качестве синонима понятия «территория мира» (*дар ас-силм*). Об этом можно судить по противопоставлению между понятиями «территория ислама» и «территория войны». Также в качестве синонима второго термина — «территория войны» — зачастую используется понятие «территория неверия» (*дар ал-куфр*). Следует обратить внимание и на то, что когда термин «территория ислама» употребляется в значении «установления ислама» (*ахкам ал-ислам*), то имеется в виду функционирование целостной системы фикха — как его ритуальной составляющей, так и всех остальных разделов — семейного, гражданского, имущественного, уголовного и судебного права.

Богословы-ханафиты: согласно мнению имама Абу Ханифы¹, территория может называться *дар ал-ислам* при соблюдении следующих условий: а) на данной территории действуют установления ислама; б) территория непосредственно не граничит с *дар ал-харб*; в) мусульмане и покровительствуемые немусульмане (*ахл зимма*) сохраняют гарантии безопасности, предоставленные им исламом².

По мнению учеников Абу Ханифы — Абу Юсуфа³ и Мухаммада ибн ал-Хасана⁴, — главным отличительным признаком является верховенство установлений шариата. Так, по мнению Абу Юсуфа территория будет относиться к «территории ислама» или «территории войны» именно по этому критерию — это либо верховенство установлений шариата, либо верховенство иных, неисламских установлений, при этом не имеет значения то, кем являются жители данной территории — мусульманами или немусульманами⁵. Аналогично, по мнению Мухаммада ибн ал-Хасана, «территория войны» становится «территорией ислама» только с того момента, как на ней начинают действовать установления ислама⁶. Примечательно, что уже более поздний ханафитский знаток

¹ Абу Ханифа, Ну'ман ибн ас-Сабит ал-Куфи (699–767 гг.) — один из выдающихся исламских знатоков фикха и богословов, считается основателем ханафитского мазхаба.

² *Ас-Сарахси, Абу Бакр Мухаммад*. Ал-Мабсут: в 31 т. Бейрут: Дар ал-ма'рифат. Т. 10. С. 144.

³ Абу Йусуф Йа'куб ибн Ибрахим ибн Хабиб ал-Ансари ал-Куфи (ум. в 795 или 798) — ханафитский знаток фикха, верховный кадий (судья) исламского халифата во времена халифа Харуна ар-Рашида, один из известнейших учеников Абу Ханифы.

⁴ Мухаммад ибн ал-Хасан аш-Шайбани (749–805 гг.) — знаток фикха, ученик Абу Ханифы, считается, что в ряде его трудов излагается основное учение ханафитского мазхаба.

⁵ *Ас-Сарахси, Абу Бакр Мухаммад*. Шарх ас-сийар ал-кабир: в 5 т. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 1997. Т. 10. С. 144.

⁶ Там же. Т. 5. С. 305.

фикха — ал-Хаскафи¹, — говоря о действии установлений ислама, относит сюда и совершение пятничной и праздничной молитв².

Обобщая точки зрения ханафитских богословов, можно сказать, что основным отличительным признаком «территории ислама» от «территории войны» является действие установлений или законов шариата, более поздние учёные относили к характеристикам *дар ал-ислам* выполнение ритуальных предписаний.

Богословы-маликиты придерживаются схожей точки зрения, в частности, в *Ал-Мудаввана ал-кубра* — переработанной версии *Ал-Мувамта'*, принадлежащей перу имама Малика³, — говорится, что на заре ислама Мекка являлась *дар ал-харб*, так как в то время в ней открыто действовали установления невежества (*джахилийи*)⁴. В целом необходимо отметить, что термины *дар ал-ислам* и *дар ал-харб* в *Ал-Мудаввана ал-кубра* и других источниках маликитского мазхаба, где излагаются мнения имама Малика и его учеников, повторяются множество раз, и всякий раз говорится, что *дар ал-ислам* — это исламское государство, которое руководствуется нормами шариата, а *дар ал-харб* — это все остальные государства.

Согласно более поздним воззрениям маликитов, одним из важных критериев является открытое исповедание ислама и отправление его обрядов, таких как совершение пятикратных, погребальных, пятничных и праздничных молитв, соблюдение поста и совершение паломничества в Мекку. В частности, аз-Заркани⁵ говорит, что *дар ал-ислам* — это территория, на которой выполняются обряды ислама или их подавляющая часть, даже если она захвачена немусульманами, поскольку территория *дар ал-ислам* не становится *дар ал-харб* просто в результате её завоевания, а только после того, как на ней перестанут совершаться обряды ислама. Если же обряды ислама сохранились или сохраняется их подавляющая часть, то эта территория не становится *дар ал-харб*⁶.

Таким образом, маликиты в качестве критериев различия между «территорией ислама» и «территорией войны» называют действие установлений ислама (*шариата*) в целом как государственной системы,

¹ Мухаммад ибн 'Али ибн Мухаммад, более известный как 'Ала ад-дин ал-Хаскафи (1616–1676 гг.) — знаток хадисов, ханафитский знаток фикха, муфтий ханафитов Дамаска.

² *Ал-Хаскафи, Мухаммад ибн 'Али*. Ад-Дурр ал-мухтар. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2002. С. 338.

³ Абу 'Абд Аллах Малик ибн Анас ал-Асбахи, более известный как имам Малик (713–795) — один из выдающихся знатоков фикха и множества хадисов. Считается основателем маликитского мазхаба.

⁴ *Малик ибн Анас ал-Асбахи*. Ал-Мудаввана ал-кубра: в 4 т. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1994. Т. 1. С. 511.

⁵ Мухаммад ибн 'Абд ал-Баки аз-Зуркани (1645–1710 гг.) — один из известнейших маликитских знатоков фикха позднего периода, знаток хадисов.

⁶ *Ад-Дасуки, Шамсуддин Мухаммад*. Хашийат ад-Дасуки 'ала аш-шарх ал-кабир: в 4 т. Каир: Дар ихйа ал-кутуб ал-'арабийа. Т. 2. С. 187–188.

а согласно более позднему мнению, таким отличительным критерием является выполнение основных ритуалов ислама.

Богословы-шафииты считают, что «территория ислама» должна отвечать двум условиям: а) система государственного управления должна быть исламской; б) власть должна принадлежать мусульманам. Об этом, в частности, говорит имам аш-Шафи'и¹: по его мнению, *дар ал-харб* становится *дар ал-ислам*, если эта территория была завоёвана мусульманами и на ней стали действовать установления ислама². Данное мнение подтверждает и ал-Маварди³ — он также говорит о действии установлений ислама⁴. Примечательно, что, по его мнению, одним из отличительных признаков *дар ал-ислам* является открытое совершение коллективных молитв и произнесение призыва на молитву (*азана*)⁵.

Одной из важных характеристик *дар ал-ислам*, как на это указывает ал-Маварди, является возможность защитить себя, обособиться на какой-то территории внутри *дар ал-харб*, свободно исповедовать религию и вести призыв к исламу, либо даже просто возможность исповедовать ислам на какой-то обособленной территории, и в результате эта территория становится «территорией ислама». В данном контексте рассматривается и дозволенность или запретность проживания на «территории войны»⁶.

Согласно одному из мнений в шафиитском мазхабе к важнейшим характеристикам *дар ал-ислам* относится открытый призыв к исламу, без необходимости в какой-либо охране или покровительстве. Также подчёркивается, что на этой территории должны действовать установления ислама в отношении покровительствуемых немусульман (если такие есть) и что на ней приверженцы нововведений в религию не могут притеснять последователей Сунны⁷.

Некоторые шафииты сформулировали ещё одно мнение, согласно которому *дар ал-ислам* — это не только территория, на которой открыто действуют установления ислама, но и земли, на которых живут мусульмане, даже если эта территория была завоёвана немусульманами⁸.

Также в шафиитском мазхабе существует мнение, согласно которому *дар ал-ислам* не становится *дар ал-харб* или *дар ал-куфр* ни при каких

¹ Абу 'Абд Аллах Мухаммад ибн Идрис аш-Шафи'и (767–820) — знаток фикха и хадисов. Считается основателем шафиитского мазхаба.

² *Аш-Шафи'и, Мухаммад Ибн Идрис*. Ал-Умм: в 11 т. Ал-Мансура: Дар ал-вафа', 2001. Т. 5. С. 647.

³ Абу ал-Хасан Хабиб ал-Маварди (974–1058) — шафиитский знаток фикха и мутакаллим.

⁴ *Ал-Маварди, Абу ал-Хасан 'Али*. Ал-Ахкам ас-султанийа ва ал-валайат ад-динийа. Кувейт: Мактабат дар Ибн Кутайба, 1989. С. 49–50.

⁵ Там же. С. 356.

⁶ *Ал-Маварди, Абу ал-Хасан 'Али*. Ал-Хави ал-кабир: в 18 т. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1994. Т. 14. С. 104.

⁷ *Ал-Багдади, Абу Мансур 'Абд ал-Кахир*. Усул ад-дин. Стамбул: Матба'ат ад-даула, 1928. С. 270.

⁸ *Аш-Ширбини, Мухаммад ибн Мухаммад ал-Хатиб*. Мугни ал-мухтадж ила ма'рифат ма'ани ал-минхадж: в 6 т. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2000. Т. 3. С. 497.

обстоятельствах, даже если мусульмане были изгнаны оттуда, в подтверждение этого приводится хадис «Ислам превосходит, но ничто не превосходит его»¹, при этом отмечается, что эти территории становятся *дар ал-куфр* только по форме, но не с точки зрения суждений шарията².

Таким образом, в дополнение к критериям, названным в ханафитском и маликитском мазхабах, богословы-шафииты относят к «территории ислама» земли, на которых проживают мусульмане и которые были завоёваны немусульманами. Более того, поднимается вопрос о возможности свободно исповедовать ислам на некоей обособленной территории внутри «территории войны».

Богословы-ханбалиты, давая определения исследуемым терминам, в качестве важнейшего критерия, отличающего «территорию ислама» от «территории войны» или «территории неверия», называют верховенство законов ислама. Об этом, в частности, говорят такие известные ханбалитские богословы, как Абу Йа'ла ал-Фарра'и³, Ибн Кудама⁴, Ибн Муфлих⁵ и ал-Мардави⁶, более того, Ибн ал-Каййим⁷ приводит это как мнение большинства учёных (*джумхур*)⁸. При этом ал-Бахути⁹ отмечает, что мусульманин, оказавшийся не в состоянии соблюдать свою религию там, где не действуют установления шарията, обязан переселиться на территорию ислама¹⁰.

Резюмируя позицию ханбалитских богословов, можно сказать, что в качестве основного критерия принадлежности к «территории ислама» или «территории войны» они считают действие установлений шарията и свободное исповедание ислама.

¹ *Ад-Даракутни, Абу ал-Хасан 'Али*. Сунан ад-Даракутни: в 5 т. Бейрут: Му'ассасат ар-рисала, 2004. Т. 4. С. 371.

² *Ар-Рамли, Шамс ад-дин*. Нихайат ал-мухтаж ила шарх ал-минхадж: в 8 т. Бейрут: Дар ал-фикр, 1984. Т. 8. С. 82.

³ Абу Абу Йа'ла Мухаммад ал-Фарра' (990–1066) — кадий, знаток ханбалитского фикха. Для ознакомления с его точкой зрения см.: *Ал-Фарра', Абу Йа'ла Мухаммад*. Ал-Му'тамад фи усул ад-дин. Бейрут: Dar al-mashreq publishers, 1986. С. 276.

⁴ Муваффах ад-дин Абд Аллах ибн Кудама (1146–1223) — богослов и знаток фикха ханбалитского мазхаба. Для ознакомления с его точкой зрения см.: *Ибн Кудама, Муваффах ад-дин Абд Аллах*. Ал-Мугни: в 14 т. Эр-Рияд: Дар 'алам ал-кутуб, 2007. Т. 3. С. 477.

⁵ Абд Аллах ибн Муфлих (1310–1362) — кадий, ханбалитский знаток фикха, шейх ханбалитов своего времени. Для ознакомления с его точкой зрения см.: *Ибн Муфлих, Абд Аллах Мухаммад*. Ал-Адаб аш-шар'ийа: в 3 т. Бейрут: Му'ассасат ар-рисала, 1999. Т. 1. С. 211.

⁶ Абу ал-Хасан Ала ад-дин ал-Мардави (ум. 1480) — знаток ханбалитского фикха, шейх ханбалитского мазхаба. Для ознакомления с его точкой зрения см.: *ал-Мардави, Ала ад-дин Абу ал-Хасан*. Ал-Инсаф фи ма'рифат ар-раджих мин ал-хилаф: в 12 т. Каир: Матба'ат ас-сунна ал-мухаммадийа, 1956. Т. 4. С. 121.

⁷ Шамсуддин Абу Абдуллах Ибн Каййим ал-Джавзийа (1292–1350) — известный богослов, один из учеников Ибн Таймийи.

⁸ *Ибн Каййим ал-Джавзийа, Шамсуддин Абу Абдуллах*. Ахкам ахл аз-зимма. Ад-Даммам: Рамади ли ан-нашр, 1997. С. 728.

⁹ Абу Мансур ибн Йунус ал-Бахути (1591–1641) — шейх ханбалитов Египта и последний из крупнейших учёных этого мазхаба в Египте.

¹⁰ *Ал-Бахути, Мансур ибн Йунус*. Кашшаф ал-кина' 'ан матн ал-икна': в 6 т. Бейрут: 'Алам ал-кутуб, 1983. Т. 3. С. 43.

2. Основные понятия, сложившиеся на базе разделения на «территорию ислама» и «территорию войны»

В ходе дальнейшего развития концепции разделения на «территорию ислама» и «территорию войны» складываются понятия, которые служат основой для выработки новых взглядов на концепцию уже в наше время.

Так, ханафитский богослов Мухаммад ибн ал-Хасан ввёл в оборот понятие «территория перемирия» (*дар мувада‘а*), которое по сути означает территорию, с жителями которой мусульмане заключили временное перемирие или договор о ненападении в силу каких-то особых обстоятельств и на оговорённых условиях, и этой территорией может быть как *дар ал-харб*, так и некая мятежная территория в составе *дар ал-ислам*¹.

Шафиитские богословы, в частности ал-Маварди, приводят точку зрения, согласно которой, помимо *дар ал-ислам* и *дар ал-харб*, существует третья категория территорий — «территория договора» (*дар ал-‘ахд*), но при этом она входит в число завоёванных мусульманами земель². Таким образом, «территория договора» — это территория, на которую распространяется суверенитет мусульман и где действуют установления шариата, при этом её жители-немусульмане пользуются полными имущественными правами в обмен на поземельный налог (*харадж*) или выплату *джизьи*.

По мнению ханбалитских богословов, в частности ал-Бахути, *дар ал-‘ахд* — это разновидность территории, завоёванной мусульманами, в пользу такого подхода свидетельствует и то, что в источнике этот вопрос рассматривается в главе «Земли, захваченные в качестве трофеев»³. Другой ханбалитский богослов — ал-Фарра’, цитируя имама Ахмада⁴, отмечает, что завоёванные мусульманами земли, оставшиеся в собственности немусульман на условиях определённых видов выплат (*харадж* или *джизья*), не становятся *дар ал-ислам*, но уже перестают быть и *дар ал-харб* и что это третья категория — *дар ал-‘ахд*⁵. В любом случае, и по мнению шафиитов, и по мнению ханбалитов, *дар ал-‘ахд* — это территории, на которые распространяется суверенитет мусульман.

Таким образом, мы можем сделать следующий вывод: богословы, использовавшие понятие «территория договора» (*дар ал-‘ахд*), вкладывали в него смысл «территории, на которую распространяется суверенитет

¹ Ас-Сарахси, Абу Бакр Мухаммад. Шарх ас-сийар ал-кабир. Т. 5. С. 3–17.

² Ал-Маварди, Абу ал-Хасан Али. Ал-Ахкам ас-султания ва ал-валайат ад-динийа. С. 216.

³ Ал-Бахути, Мансур ибн Йунус. Шарх мунтаха ал-ирадат: в 6 т. Дамаск: Дар ар-рисала ал-‘аламийа, 2015. Т. 3. С. 68–69.

⁴ Ахмад ибн Мухаммад ибн Ханбал аш-Шайбани (780–855) — один из выдающихся богословов, знатоков хадисов и фикха. Считается основателем ханбалитского мазхаба.

⁵ Ал-Фарра’, Абу Йа‘ла Мухаммад. Ал-Ахкам ас-султанийа. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 2000. С. 148.

мусульманского государства», и считали ее не иначе как землей, сохранившей имущественные права в обмен на определённые виды выплат — *харадж* или *джизйу*. Исходя из этого, однозначно можно сказать, что в термин *дар ал-‘ахд*, который иногда заменяют термином «территория мирного соглашения» (*дар ас-сулх*), в тот период не вкладывался смысл «территории немусульман, с которыми был заключён договор о ненападении». Также можно констатировать, что этот смысл заложен в понятии *дар мувада‘а* («территория перемирия»), сформулированном Мухаммадом ибн ал-Хасаном.

3. Понимание концепции разделения на «территорию ислама» и «территорию войны» рядом современных богословов

В данном разделе нами приводятся точки зрения ряда современных богословов, высказывавшихся по исследуемой проблеме. Безусловно, в рамках данной статьи невозможно охватить труды и высказывания всех учёных и богословов, но мы полагаем, что приведённого нами достаточно для формирования общего представления о взглядах исламских учёных современности относительно концепции разделения на «территорию ислама» и «территорию войны».

Мухаммад Са‘ид Рамадан ал-Бути¹ в одной из своих работ, указывая на это как на единодушное мнение имамов четырёх суннитских мазхабов, говорит, что «территория ислама» — это страна или земля, вошедшая под власть мусульман и их главенство (*сийада*) настолько, что они в состоянии открыто исповедовать свою религию и защищаться от врагов, вне зависимости от того, произошло ли это путём завоевания или же мирным путём². В целом его формулировка понятия «территория ислама» схожа с общей трактовкой мусульманских богословов, для нас же интересным является то, что в качестве важнейшего критерия ал-Бути выделяет такое понятие, как «главенство», и говорит, что в данном случае понимается верховенство установлений шариата. Также примечательно следующее: практическое применение установлений шариата ал-Бути не считает непременным условием того, чтобы территория была «территорией ислама», и отмечает, что это — одна из обязанностей мусульман, за невыполнение которой они понесут тяжкое бремя греха³.

¹ Мухаммад Са‘ид Рамадан ал-Бути (1929–2013) — богослов и учёный, был президентом Союза улемов Шама (Сирии).

² *Ал-Бути, Са‘ид Мухаммад Рамадан. Ал-Джихад фи ал-ислам: кайфа нафхамуху? Ва кайфа нумарисуху?* Бейрут: Дар ал-фикр ал-му‘асир, 1993. С. 80.

³ Там же. С. 78.

Таха Джабир ал-Алвани¹ в одной из своих работ, приведя определения понятий *дар ал-ислам* и *дар ал-харб*, отмечает, что знатоки фикха разделили землю на две категории в зависимости от верховенства шариата и что некоторые добавили третью разновидность — «территорию договора» (*дар ал-‘ахд*), дабы отличить страны, которые связаны с мусульманами договорами или соглашениями, постоянными или временными. Здесь он подчёркивает, что под влиянием концепции разделения сложился целый ряд норм фикха и что это разделение и связанные с ним шариатские нормы подверглись неправильному пониманию и критике как в древности, так и в настоящее время, что оказало огромное влияние на исламскую мысль, исламское право, различные взаимоотношения и призыв².

Ал-Алвани излагает принципиально иной подход к видению проблемы и говорит, что возможно преодолеть общепринятое среди знатоков фикха разделение на «территорию ислама», «территорию войны» и «территорию договора» и перейти к разделению, в большей степени соответствующему духу ислама и его универсальному учению. Здесь он ссылается на то, что передал Фахр ад-дин ар-Рази³ от ал-Каффала аш-Шаши⁴, и говорит, что земля может быть разделена на «территорию ислама» (*дар ал-ислам*) и «территорию призыва» (*дар ад-да‘ва*). Под первой понимаются территории, на которых большинство населения исповедует ислам и где главенствует ислам, а под второй — территории, где на мусульман возложено доведение посланнической миссии и призыв к исламу. Подводя итог, ал-Алвани говорит, что из утверждения аш-Шаши, а затем после него ар-Рази вытекает пересмотр многих норм фикха, являвшихся следствием первоначального разделения⁵.

Таким образом, в работах ал-Алвани можно увидеть изложение принципиально иного подхода — перехода от противостояния, которое обособывалось ситуацией войны, к совершенно другому пониманию взаимоотношений между мусульманами и другими народами. Ал-Алвани развивает идеи некоторых богословов раннего периода и транслирует два очень принципиальных момента: а) необходимость выработки новой концепции рассмотрения государств и народов исходя из разделения на территории, принявшие ислам, и территории, на которых

¹ Таха Джабир ал-Алвани (1935–2016) — знаток фикха, экс-президент американского Совета по исламскому праву и ректор Университета исламских наук в Вирджинии (США), экс-член Лиги исламского мира (Мекка) и «Академии исламского фикха» (Джидда, КСА).

² Ал-Алвани, Таха Джабир. Кадайа исламийа му‘асира: макасид аш-шари‘а. Бейрут: Дар ал-Хади ли-т-тиба‘а ва ан-нашр ва ат-таузи‘, 2001. С. 55–56.

³ Мухаммад ибн ‘Умар ал-Хусайн ат-Тайми ал-Бакри ар-Рази, больше известный как Фахр ад-дин ар-Рази (1149–1209) — знаток исламского права, мутакаллим и комментатор Корана.

⁴ Аш-Шаши, Абу Бакр ал-Каффал (904–976) — один из известных знатоков шафиитского мазхаба, комментатор Корана и передатчик хадисов, родился и умер в г. Шаш (древнее название г. Ташкента).

⁵ Ал-Алвани. Кадайа исламийа му‘асира: макасид аш-шари‘а. С. 56–57.

мусульмане должны осуществлять миссию призыва; б) возможность пересмотра многих норм фикха, явившихся следствием первоначального разделения, и применение норм мирного сосуществования, заложенных в учении ислама, в основе чего, по-видимому, должен быть осуществлен пересмотр и источников выведения шариатских норм.

Йусуф ал-Карадави¹. Давая характеристику понятиям *дар ал-ислам* и *дар ал-харб*, ал-Карадави в целом ссылается на общепринятые в книгах по фикху определения. И в своей работе, в разделе, посвящённом этому вопросу, указывает на множество расхождений, встречающихся у знатоков фикха, относительно определения этих терминов², после чего обобщает эти определения относительно *дар ал-ислам* и приводит условия, названные Абу Ханифой³. Относительно же «территории договора» (*дар ал-‘ахд*) ал-Карадави считает, что по отношению к мусульманам таковой считается весь мир, за исключением государства Израиль, и что мусульмане связаны хартией ООН как члены этой организации⁴. Также он считает, что все страны мира вокруг входят в понятие «территория договора», с которой нас связывают соглашения, нарушение которых недопустимо⁵.

Анализ точки зрения ал-Карадави показывает, что, по его мнению, имеет место разделение мира на две или три категории территорий, и, исходя из сегодняшних реалий, мир, за редким исключением, состоит из «территории ислама» и «территории договора». При этом данное ал-Карадави определение «территории договора» в большей степени соответствует понятию «территория перемирия» (*дар ал-мувада‘а*) в том значении, которое придают ему богословы-ханафиты.

‘Абд Аллах ибн Йусуф ал-Джудай⁶ отмечает, что исследуемая нами концепция сложилась в обстановке геополитического противостояния, оказавшей влияние на целый ряд сформулированных в тот период шариатских норм. Поэтому такое разделение не может считаться описанием окружающей нас реальности, а доказательства из Корана и Сунны не обязывают нас придерживаться этой концепции ни в категоричной, ни в рекомендательной форме. Следовательно, допускается возможность пересмотра шариатских норм, исходя из окружающих нас реалий, и косвенным подтверждением этому может служить тот

¹ Йусуф ‘Абд Аллах ал-Карадави (1926–2022) — богослов, основатель и экс-президент Международного союза мусульманских учёных и Европейского совета по фетвам и исследованиям.

² *Ал-Карадави, Йусуф*. Фикх ал-джихад: дираса мукарана ли-ахкамихи ва фалсафатиhi фи дав’и ал-кур’ани ва ас-сунна. Каир: Мактабат Вахба, 2009. С. 875.

³ Там же. С. 876.

⁴ Там же. С. 895.

⁵ Там же. С. 900.

⁶ ‘Абд Аллах Йусуф ал-Джудай’ (р. 1959) — занимал должность заместителя председателя Европейского совета по фетвам и исследованиям (г. Дублин), возглавлял Отдельную комиссию по фетвам под эгидой Европейского совета по фетвам и исследованиям.

факт, что на базе концепции впоследствии возникли термины, которые были продиктованы новой реальностью, например такой термин, как «территория договора» (*дар ал-‘ахд*)¹.

Тарик Рамадан² в одной из своих работ излагает собственное видение концепции разделения и говорит, что понятия *дар ал-ислам* и *дар ал-харб* не встречаются ни в Коране, ни в Сунне, более того, не принадлежат к другим фундаментальным источникам ислама, содержащим принципы, данные, по существу, для Вселенной (*ли-л-‘аламин*) на все времена и во всех границах. Он отмечает, что именно богословы первых веков, рассматривая состояние мира в тот исторический период, стали классифицировать различные территории и давать им определения. Во-первых, так они смогли выделить существенные характеристики того, что позволяло считать тот или иной регион или его население исламскими, а также внести ясность относительно принципов, которые должны регулировать политические взаимоотношения с другими странами и империями. Во-вторых, это дало возможность провести четкое различие в правовых вопросах между положением мусульман, живущих в мусульманском мире, и положением мусульман, проживающих за его пределами, а также и в отношении тех, кто перемещался между этими территориями, например торговцев, которые нуждались в особых нормах³.

Тарик Рамадан делает два важных в контексте проводимого нами исследования вывода: во-первых, учение ислама является универсальным (*аламийат ал-ислам*), и при условии, что его верно понимают и верно применяют, оно справедливо в любое время и в любом месте; во-вторых, понятия «территория ислама», «территория войны» и «территория договора» представляли собой попытку в какой-то момент истории описать мир и предоставить мусульманской общине геополитическую схему, которая казалась подходящей для реальности того времени. И поскольку эта реальность полностью изменилась, сегодня необходимо вернуться к Корану и Сунне и в свете окружающей действительности на основе нового глубокого анализа выработать новое видение, соответствующее новому контексту, чтобы формулировать подходящие ему правовые нормы; из этого, констатирует Рамадан, «вытекает необходимость перечитывать и пересматривать наше понимание учения ислама»⁴.

¹ Ал-Джудай‘, ‘Абд Аллах ибн Йусуф. Таксим ал-ма‘мура фи ал-фикх ал-ислами ва усаруху фи ал-ваки’. Дублин: ал-маджлис ал-урубби ли ал-ифта’ ва ал-бухус, 2007. С. 48.

² Тарик Рамадан (р. 1962) — профессор философии колледжа в Женеве и профессор ислама в университете Фрибура (Швейцария), сторонник интеграции мусульман в европейское сообщество.

³ *Ramadan, Tariq. Western Muslims and the Future of Islam.* / Published by Oxford University Press, Inc. 198, Madison Avenue. New York: New York IOOI6, 2004. P. 63.

⁴ Ibid. P. 69.

Также в своей работе Тарик Рамадан цитирует Файсала ал-Мавлави¹, который считает Запад «территорией договора» (*дар ал-‘ахд*), либо «территорией призыва» (*дар ал-да‘ва*), причём в последнем случае он проводит аналогию с положением пророка Мухаммада и мусульман в Мекке до переселения (*хиджры*), и говорит, что в то время Мекка не являлась ни «территорией ислама», ни «территорией войны», а была «территорией призыва»².

Таким образом, Тарик Рамадан считает, что концепция разделения на «территорию ислама» и «территорию войны», во-первых, является предметом обсуждения современных мусульманских богословов и среди них нет однозначной позиции относительно возможности её применения к сегодняшней действительности; во-вторых, это разделение объясняется реалиями того времени, и его политического обоснования не содержится в Коране или Сунне; в-третьих, он апеллирует к теоретическим выкладкам ал-Мавлави, склонного рассматривать территорию Западной Европы как «территорию призыва», здесь мы можем констатировать обращение к концепции, о которой упоминал ал-Каффал аш-Шаши ещё в X в.

Также в качестве ещё одного мнения по данной проблеме хочется привести позицию **Европейского совета по фетвам и исследованиям** (г. Дублин, Ирландия). Выбор Европейского совета по фетвам неслучаен и обусловлен следующим: во-первых, это объединение учёных, которое рассматривают насущные проблемы мусульман, проживающих в Западной Европе, то есть учитывает специфику проживания мусульман среди немусульманского большинства; во-вторых, постановления Совета принимаются единогласно или большинством голосов³, что также добавляет весомости этим коллективным фетвам.

Итак, в постановлении № 68 (I/16) Европейского совета по фетвам от 3–9 июля 2006 г. говорится:

«Исходя из анализа некоторых исследований, затронувших вопрос разделения мира на “территорию ислама”, “территорию войны” и “территорию договора”, Совет постановил следующее:

Первое: разделение в исламском фикхе на такие территории, как “территория ислама”, “территория войны” и “территория договора”, восходит к первым векам ислама в контексте состояния войны, и это исключительная ситуация, поскольку ислам утверждает, что основой во взаимоотношениях между мусульманами и другими является мирное сосуществование.

¹ Файсал Мавлави (1941–2011) — известный ученый, экс-заместитель председателя Европейского совета по фетвам и исследованиям.

² *Ramadan, Tariq. Western Muslims and the Future of Islam. P. 71–72, здесь он цитирует по: Faysal Al-Mawlawi, Al-usus al-shariyya lil-alaaquat bayna al-muslimin wa- ghayr al-muslimin. Paris: UOIF, 1987. P. 104.*

³ Постановления и фетвы, вынесенные Европейским советом по фетвам и исследованиям с момента его создания (1417 г. х./1997 г.) и по XX сессии (1431 г. х./2010 г.) / пер. на рус. яз. и поясн. Р. Г. Тагирова. Казань: Редакционно-издательский центр «Школа», 2021. С. 20.

Второе: все последствия данного разделения, содержащиеся в исламском фикхе, и вытекающие из этого шариатские нормы являются следствием ситуации, имевшей место в те дни между исламским государством и всем остальным миром вокруг него.

Третье: реальное положение мусульман в европейских странах сегодня таково, что они живут в странах с религиозным, культурным и расовым многообразием, основанном на мире, обеспечивающем безопасность и гарантирующем общие права, и мусульмане [в странах Запада] делятся на две категории:

Первая: граждане, которым законодательство гарантировало все гражданские права, в том числе свободу вероисповедания и её сохранение, а также возможность знакомить с ним других, и они обязаны соблюдать все законы, чего требует от них гражданский долг...

Вторая: резиденты, и поскольку характер данной категории даёт право на проживание только на основании въездной визы, человек въезжает на основании договора и соглашения, обязывающего неукоснительно соблюдать законодательство страны...

Четвёртое: все мусульмане обязаны неукоснительно соблюдать моральные ценности ислама, в том числе шариатские нормы относительно дозволенного и запретного, независимо от того, проживают ли они в мусульманских странах или в любых других»¹.

Заключение

В своих определениях богословы четырёх суннитских мазхабов называют два важнейших критерия, позволяющих проводить различия между «территорией ислама» и «территорией войны»:

а) власть мусульманского правителя и верховенство установлений шариата как законов в системе государственного устройства;

б) возможность открыто исповедовать ислам. Это касается как убеждений, так и исполнения таких предписаний ислама, как пятикратная молитва, пятничная молитва, пост, выплата заката и совершение хаджа.

По мнению некоторых шафиитских богословов, к *дар ал-ислам* относятся любые территории, на которых проживают мусульмане, даже если эти территории впоследствии были завоёваны немусульманами или даже те, откуда мусульмане были изгнаны.

Постепенно концепция разделения на *дар ал-ислам* и *дар ал-харб* развивается, на её базе в суннитских мазхабах складываются новые понятия, в частности:

¹ Постановления и фетвы, вынесенные Европейским советом по фетвам и исследованиям с момента его создания (1417 г. х./1997 г.) и по XX сессии (1431 г. х./2010 г.). С. 181.

— Мухаммад ибн ал-Хасан аш-Шайбани ввёл понятие *дар ал-мувада‘а*, означающее территорию, с которой мусульманское государство заключило мирное соглашение или перемирие, такой территорией могла быть как территория *дар ал-харб*, так и некая мятежная территория в составе *дар ал-ислам*;

— В шафиитском и ханбалитском мазхабах вводится понятие *дар ал-‘ахд*, которое означает часть территорий, завоёванных мусульманами, с жителями которых были заключены соглашения, по которым немусульманское население вправе владеть и распоряжаться своей землёй в обмен на выплату поземельного налога (*харадж*) или *джизьи*.

Впоследствии в самой концепции происходят серьёзные изменения. Так, термин «территория договора» (*дар ал-‘ахд*) стал использоваться в принципиально ином значении, нежели первоначально: если раньше под ним понималась часть «территории ислама», немусульманское население которой сохраняет свои права собственности на землю в обмен на предусмотренные шариатом выплаты (*харадж* или *джизья*), то современные богословы стали вкладывать в него иной смысл — это территории, с которыми заключено перемирие или договор о ненападении (*дар ал-мувада‘а*). Кроме того, на базе рассматриваемого разделения возникают и развиваются альтернативные концепции, в частности формируется представление о том, что территории, где главенствует ислам, это *дар ал-ислам*, а все остальные территории — это «территория призыва» (*дар ад-да‘ва*).

Рядом современных богословов высказывается мнение о том, что разделение на *дар ал-ислам* и *дар ал-харб* было отражением той конкретной исторической эпохи, в которую возникла и развилась концепция, стало быть, по их мнению, возможен или даже необходим пересмотр целого ряда связанных с данной концепцией шариатских норм.

Подводя итог сказанному, необходимо отметить, что концепция разделения на «территорию ислама» и «территорию войны» была сформулирована мусульманскими богословами исходя из сложившихся геополитических реалий своего времени. Затем, под воздействием этих реалий и характера взаимоотношений, концепция развивалась, трансформировалась, служила базой для формирования иных представлений о характере взаимоотношений между мусульманским и немусульманским миром. Всё это принимается во внимание современными богословами и объединениями мусульманских учёных как в отношении самой концепции, так и при анализе сложившихся в её свете шариатских норм, а при необходимости и их пересмотре.

Литература

Ад-Даракутни, Абу ал-Хасан 'Али. Сунан ад-Даракутни: в 5 т. Бейрут: Му'ассат ар-рисала, 2004. Т. 4. 490 с.

Ад-Дасуки, Шамс ад-дин Мухаммад. Хашийат ад-Дасуки 'ала аш-шарх ал-кабир: в 4 т. Дар ихйа ал-кутуб ал-'арабийя. Т. 2. 535 с.

Ал-'Алвани, Таха Джабир. Кадайя исламийя му'асира: макасид аш-шари'а. Бейрут: Дар ал-Хади ли-т-тиба'а ва ан-нашр ва ат-таузи', 2001. 190 с.

Ал-Багдади, Абу Мансур 'Абд ал-Кахир. Усул ад-дин. Стамбул: Матба'ат ад-даула, 1928. 360 с.

Ал-Бахути, Мансур ибн Йунус. Кашшаф ал-кина 'ан матн ал-икна': в 6 т. Бейрут: Алам ал-кутуб, 1983. Т. 3. 573 с.

Ал-Бахути, Мансур ибн Йунус. Шарх мунтаха ал-ирадат. в 6 т. Дамаск: Дар ар-рисала ал-'аламийя, 2015. Т. 3. 620 с.

Ал-Бути, Са'ид Мухаммад Рамадан. Ал-Джихад фи ал-ислам: кайфа нафхамуху? Ва кайфа нумарисуху? Бейрут: Дар ал-фикр ал-му'асир, 1993. 260 с.

Ал-Джудай', 'Абд Аллах ибн Йусуф. Таксим ал-ма'мура фи ал-фикх ал-ислами ва усаруху фи ал-ваки'. Дублин: ал-маджлис ал-урубби ли ал-ифта' ва ал-бухус, 2007. 192 с.

Ал-Карадави, Йусуф. Фикх ал-джихад: дираса мукарана ли-ахкамиhi ва фалсафатиhi фи дау'и ал-кур'ани ва ас-сунна. Каир: Мактабат Вахба, 2009. 1646 с.

Ал-Маварди, Абу ал-Хасан 'Али. Ал-Ахкам ас-султанийя ва ал-валайат ад-динийя. Кувейт: Мактабат дар Ибн Кутайба, 1989. 390 с.

Ал-Маварди, Абу ал-Хасан 'Али. Ал-Хави ал-кабир: в 18 т. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 1994. Т. 14. 399 с.

Ал-Мардави, 'Ала ад-дин Абу ал-Хасан. Ал-Инсаф фи ма'рифат ар-раджих мин ал-хилаф: в 12 т. Каир: Матба'ат ас-сунна ал-мухаммадийя, 1956. Т. 4. 498 с.

Ал-Фарра'и, Абу Йа'ла Мухаммад. Ал-Ахкам ас-султанийя. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 2000. 333 с.

Ал-Фарра'и, Абу Йа'ла Мухаммад. Ал-Му'тамад фи усул ад-дин. Бейрут: Dar al-mashreq publishers, 1986. 309 с.

Ал-Хаскафи, Мухаммад ибн 'Али. Ад-Дурр ал-мухтар. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 2002. 782 с.

Ар-Рамли, Шамс ад-дин. Нихайат ал-мухтадж ила шарх ал-минхадж: в 8 т. Бейрут: Дар ал-фикр, 1984. Т. 8. 446 с.

Ас-Сарахси, Абу Бакр Мухаммад. Ал-Мабсут: в 31 т. Бейрут: Дар ал-ма'рифа. Т. 10. 222 с.

Ас-Сарахси, Абу Бакр Мухаммад. Шарх ас-сийар ал-кабир: в 5 т. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 1997. Т. 5. 392 с.

Аш-Шафи‘и, Мухаммад ибн Идрис. Ал-Умм: в 11 т. Ал-Мансура: Дар ал-вафа’, 2001. Т. 5. 733 с.

Аш-Ширбини, Мухаммад ибн Мухаммад ал-Хатиб. Мугни ал-мухтадж ила ма‘рифат ма‘ани ал-минхадж: в 6 т. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2000. Т. 3. 631 с.

Ибн Каййим ал-Джавзийа, Шамсуддин Абу ‘Абдуллах. Ахкам ахл аз-зимма. Ад-Даммам: Рамади ли ан-нашр, 1997. 1748 с.

Ибн Кудама, Муваффах ад-дин ‘Абд Аллах. Ал-Мугни: в 14 т. Эр-Рияд: Дар ‘алам ал-кутуб, 2007. Т. 3. 575 с.

Ибн Муфлих, ‘Абд Аллах Мухаммад. Ал-Адаб аш-шар‘ийа: в 3 т. Бейрут: Му‘ассасат ар-рисала, 1999. Т. 1. 493 с.

Малик ибн Анас ал-Асбахи. Ал-Мудаввана ал-кубра. в 4 т. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1994. Т. 1. 640 с.

Постановления и фетвы, вынесенные Европейским советом по фетвам и исследованиям с момента его создания (1417 г. х. — 1997 г.) и по XX сессию (1431 г. х. — 2010 г.) / пер. на рус. яз. и поясн. Р. Г. Тагирова. Казань: Редакционно-издательский центр «Школа», 2021. 231 с.

Ramadan, Tariq. Western Muslims and the Future of Islam. Published by Oxford University Press, Inc. 198, Madison Avenue. New York: New York IOOI6, 2004. 290 p.

References

Al-Daraqutni, Abu al-Hasan (2004). *Sunan al-Daraqutni* [The Sunan of al-Daraqutni]. Beirut: Mu’assat al-risala. Vol. 4. 490 p.

Al-Dasuqi, Shams ad-din Muhammad. *Hashuyat al-Dasuqi ‘ala al-sharh al-kabir* [The Footnote of al-Dasuqi on the Great Explanation]. Dar ihya’ al-kutub al-‘arabiya. Without year. Vol. 2. 535 p.

Al-Alwani, Taha Jabir (2001). *Qadaya islamiya mu‘asira: maqasid al-shari‘a* [Contemporary Islamic Issues: Purposes of Sharia]. Beirut: Dar al-Hadi li al-tiba‘a wa al-nashr wa al-tawzi‘. 190 p.

Al-Baghdadi, Abu Mansur ‘Abd al-Qahir (1928). *Usul al-din* [Basics of the Religion]. Istanbul: Matba‘at al-dawla. 360 p.

Al-Bakhuti, Mansur bin Yunus (1983). *Kashshaf al-qina’ ‘an matn al-iq-na’* [Removing the Mask from “The Persuasion Text”]. Beirut: ‘Alam al-kutub. Vol. 3. 573 p.

Al-Bakhuti, Mansur bin Yunus (2015). *Sharh muntaha al-iradat* [Explanation of “The End of wills”]. Beirut: Dar al-risala al-‘alamiyyah. Vol. 3. 620 p.

Al-Bouti, Said Mahammad Ramadan (1993). *Al-Jihad fi al-islam: kaifa nafhamuhu? Wa kaifa numarisuhu?* [Jihad in Islam: How Do We Understand It and How Do We Practice it?]. Beirut: Dar al-fikr al-mu‘asir. 260 p.

Al-Judai’, ‘Abd Allah bin Yusuf (2007). *Taqsim al-ma’murah fi al-fiqh al-islami wa asaruhu fi al-waqi’* [The Division of the Globe in Islamic Jurisprudence

and Its Impact in Reality]. Dublin: European Council for Fatwa and Research. 192 p.

Al-Qaradawi, Yusuf (2009). *Fiqh al-jihad: dirasa muqarana li ahkamihi wa falsafatihi fa daw'i al-Qur'an wa al-sunna* [The Jurisprudence of Jihad: a Comparative Study of Its Rulings and Philosophy in the Light of the Qur'an and Sunnah]. Cairo: Maktabat Wahba. 1646 p.

Al-Mawardi, Abu al-Hasan 'Ali (1989). *Al-Ahkam al-sultaniyyah wa al-walayay al-diniyyah* [The Royal Rulings and Religious Authority]. Kuwait: Maktabat Dar Ibn Qutaiba. 390 p.

Al-Mawardi, Abu al-Hasan 'Ali (1994). *Al-Hawi al-kabir* [The Big Comprehensive]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah. Vol. 14. 399 p.

Al-Mardawi, 'Ala ad-din Abu al-Hasan (2000). *Al-Insaf fi ma 'rifat ar-ra-jih min al-hilaf* [The Fairness in Knowing the Most Correct of the Dispute]. Cairo: Matba'at al-sunna al-muhammadiyyah. Vol. 4. 498 p.

Al-Farra'i, Abu Ya'la Muhammad (2000). *Al-Ahkam al-sultaniyyah* [The Royal Rulings]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah. 333 p.

Al-Farra'i, Abu Ya'la Muhammad (1986). *Al-Mu'tamad fi usul al-din* [The Approved in the Fundamentals of Religion]. Beirut: Dar al-Mashreq. 309 p.

Al-Haskafi, Muhammad bin 'Ali (2002). *Al-Durr al-muhtar* [The Selected Pearl]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah. 782 p.

Al-Ramli, Shams ad-din (1984). *Nihayat al-muhtaj ila sharh al-minhaj* [The Limit of Someone Who Needs Clarification of al-Minhaj]. Beirut: Dar al-fikr. Vol. 8. 446 p.

Al-Sarahsi, Abu Bakr Muhammad (without year). *Al-Mabsut* [The Lengthy explanation]. Beirut: Dar al-ma'rifah. Vol. 10. 222 p.

Al-Sarahsi, Abu Bakr Muhammad (1997). *Sharh siyar al-kabir* [The Great Clarification of Siyar]. Beirut: Dar al-ma'rifah. Vol. 5. 392 p.

Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris (2001). *Al-Umm* [The Mother]. Mansurah: Dar al-wafa'. Vol. 5. 733 p.

Al-Shirbini, Muhammad bin Myhammad al-Hatib (2000). *Mughni al-muhtaj ila ma 'rifat ma 'ani al-minhaj* [The Reliever of Someone Who Need to Know the Meanings of the al-Minhaj]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah. Vol. 3. 631 p.

Ibn Qayyim al-Jawziyah, Shams al-din Abu 'Abdullah (1997). *Ahkam ahl al-dhimma* [The Rulings for Dhimmis]. Dammam: Ramadi li al-nashr. 1748 p.

Ibn Qudamah, Muwaffaq al-din 'Abd Allah (2007). *Al-Mughni* [The Reliever of Needs of Someone Who Needs Clarification of al-Minhaj]. Riyadh: Dar 'alam al-kutub. Vol. 3. 575 p.

Ibn Muflih, 'Abd Allah Muhammad (1999). *Al-Adab al-shar'iyyah* [The Ethics of the Shari'ah]. Beirut: Mu'assasat al-risala. Vol. 1. 493 p.

Malik bin Anas al-Asbahi (1994). *Al-Mudawwana al-kubra* [The Biggest Corpus]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah. Vol. 1. 640 p.

Postanovleniya i fetvy, vynesennye Evropejskim sovetom po fetvam i issledovaniyam s momenta ego sozdaniya (1417 g.kh.— 1997 g.) i po 20 sessiyu

(1431 g.kh.— 2010 g.) [Judgments and fatwas issued by the European Council for Fatwas and Research since its inception (1417 AH — 1997) and for the twentieth session (1431 AH — 2010)] (2021). Translation into Russian and explanations by R. G. Tagirov. Kazan: Shkola. 231 p.

Ramadan, Tariq (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. NY: Oxford University Press. 290 p.

Theological Thought in Islam

“TERRITORY OF ISLAM” AND “TERRITORY OF WAR”. BASIC CONCEPTS AND THEIR DEVELOPMENT

Abstract. This publication is devoted to the consideration of the main concepts of Islamic theology such as the “territory of Islam” (dar al-Islam) and the “territory of war” (dar al-harb), which was developed in the works of Fiqh scholars. The author studies semantic development of this concept on the example of a number of modern Muslim scholars and theologians’ points of view, and their position regarding the related Shari‘a norms.

Keywords: territory of Islam, territory of war, territory of treaty, Islamic Fiqh, Islamic theology, Islamic studies, Islam.

Ruslan G. TAGIROV,

Applicant of the PhD degree in Philosophy,
Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications,
Kazan Federal (Volga Region) University
(35, Kremlyovskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420008, Russian Federation).
E-mail: ru-tagiroff@ya.ru



5.11.3. Практическая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-105-118



Р. И. Баишев

Московский исламский институт, г. Москва

ПРИМЕНЕНИЕ ПРИНЦИПОВ МУСУЛЬМАНСКОГО ПРАВА ПРИ РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМ БРАЧНО-СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ

БАИШЕВ Руслан Ильясович —

магистр сравнительного права, и. о. декана факультета теологии.

Московский исламский институт

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

E-mail: indermar84@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена проблеме исследования вопросов брачно-семейных отношений в мусульманском богословско-правовом дискурсе. С момента зарождения *фикха* правоведы уделяли особое внимание институту семьи, по этой причине семейное право стало традиционным разделом исламского права. Классические труды *фикха* содержат в себе лаконичные принципы, опираясь на которые правоведы строили обоснования своих богословских заключений, направленных на решение в том числе и брачно-семейных проблем. Анализ данных трудов позволил выявить эти принципы, в свою очередь, исследование последних дает возможность современным теологам понять цели шариата, преследуемые в области брачно-семейных отношений, и способствует эффективному регулированию такого рода вопросов на практике.

Ключевые слова: брачно-семейные отношения, *иджтихад*, ханафитский *мазхаб*, *фетва*, шариат.

Для цитирования: Башиев Р. И. Применение принципов мусульманского права при решении проблем брачно-семейных отношений // Ислам в современном мире. 2023; 1: 105–118

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-105-118

Статья поступила в редакцию: 01.10.2022

Статья принята к публикации: 07.03.2023

Ислам уделяет особое внимание институту брачно-семейных отношений, а семейное право является частью его правовой системы. Брачный союз между мужчиной и женщиной в исламе регулируется в соответствии с предписаниями шариата и местными обычаями. В современных условиях исследование проблем брака и его правовых последствий актуально как с теоретической точки зрения, так и с практической. Целью данного исследования является анализ правовых решений, вынесенных авторитетными правоведами ислама в области брачно-семейных отношений, и выявление принципов (*кава'ид*), которые они использовали в процессе вынесения *фетв*. Формулирование этих принципов поможет современным теологам понять методологию мусульманских богословов и применять их при исследовании современных вопросов и проблем, связанных с институтом семьи.

Мусульманские правоведы, такие как ал-Касани¹, ал-Маргинани², ал-Карафи³, аш-Шатиби⁴, ас-Суйути⁵, Ибн Нуджайм⁶ и другие, для решения вопросов правового характера применяли в своих богословских трудах определенные принципы. Анализ этих трудов позволяет выявить принципы, которые непосредственно связаны с проблемами брака и семьи и которые могут стать методологической основой для современного мусульманского правоведа в изучении института семьи.

Исследованием принципов *фикха*, связанных с брачно-семейными отношениями, занимались такие современные ученые, как Сара Мухаммад

¹ 'Ала ад-дин Абу Бакр ибн Мас'уд ал-Касани (ум. 1191) — ханафитский правовед из Алеппо, которого прозвали королем богословов (*Малик ал-'улама*).

² Бурхан ад-дин Абу ал-Хасан 'Али ибн Абу Бакр ал-Маргинани (1117–1197) — среднеазиатский ханафитский правовед, получивший в исламском мире титул Шейх ал-ислам.

³ Шихаб ад-дин Ахмад ибн Идрис, известен как ал-Карафи (1228–1285) — маликитский правовед из Египта, теоретик.

⁴ Абу Исхак Ибрахим ибн Муса аш-Шатиби (ум. 1388) — маликитский правовед, один из основоположников науки о целях шариата.

⁵ Джалал ад-дин Абдурахман ибн Абу Бакр ас-Суйути (1445–1505) — богослов шафиитского мазхаба, комментатор Корана, автор многочисленных трудов.

⁶ Зайн ад-дин ибн Ибрахим, известен как Ибн Нуджайм (ум. 1562) — ханафитский правовед из Египта, теоретик.

Аруси¹, Мухаммад Абид ас-Сават², Абдулмухсин ас-Сувайдан³, Фуад Садака Мирдад⁴, Джалал Хусайн⁵, Айман ал-Бадарин⁶, Ахмад Хамаил⁷ и др.

В их работах рассматривается история становления науки о принципах *фикха*, определяются методологические подходы для использования этих принципов в решении семейных вопросов. Также в них содержатся фундаментальные правила, регулирующие отношения между супругами и членами семьи, что создает гармонию и помогает сохранить семейные ценности. Анализ научной литературы, посвященной исследованию принципов *фикха*, свидетельствует об увеличении внимания богословов к данному вопросу.

Свои истоки принципы *фикха*, регламентирующие брачно-семейные отношения, получили из текстов Корана и Сунны. Например, коранический аят: «...**живите с ними (с жёнами) в добре и справедливости**»⁸ выступает в качестве основного правила, регулирующего супружеские отношения в исламе. А хадис пророка Мухаммада «*Будьте справедливы в обращении с вашими детьми*»⁹ является одной из концептуальных основ в воспитании детей. Авторитетные богословы из числа *табиинов* — учеников и последователей сподвижников Пророка — также использовали в свих *фетвах* определенные принципы, стало причиной зарождения нового направления исламского права — *Кава'ид фикхиййа* («Правила *фикха*»). К примеру, второй халиф, 'Умар, подчеркивая важность соблюдения условий, которые обговариваются во время бракосочетания, замечал: «*Права определяются в зависимости от условий*»¹⁰.

В данной работе рассмотрим шесть методологических принципов, знание которых поможет решить современные проблемы, связанные с брачно-семейными отношениями.

¹ Аруси, Сара Мухаммад. Ал-Кава'ид ва ад-давабит ал-фикхиййа 'ийнда имам ал-Карафи фи фикх ал-усра: докторская дис. Мекка: Умм ал-Кура, 2016. 537 с.

² Абид ас-Сават, Мухаммад. Ал-Кава'ид ва ад-давабит ал-фикхиййа 'ийнда Ибн Таймийа фи фикх ал-усра. Таиф: Дар ал-байан ал-хадиса, 2001. 800 с.

³ Ас-Сувайдан, Абдулмухсин. Ад-давабит ал-фикхиййа фи фикх ал-усра 'инда Ибн Дакик ал-'Ийд: магистерская дис. Эр-Рияд: Джами'а ал-имам Мухаммад ибн Сауд ал-исламийа, 1431 х. 269 с.

⁴ Мирдад, Фуад Садака. Ал-Кава'ид ва ад-давабит ал-фикхиййа 'ийнда Ибн ал-Кайим фи фикх ал-усра: докторская дис. Мекка: Умм ал-Кура, 1429 х. 939 с.

⁵ Джалал Хусайн, Абу Хадид. Ал-Кава'ид ва ад-давабит ал-фикхиййа фи ал-ах валаш-шахсийа 'инда аш-шафия: магистерская дис. Хеврон: Джамиа ал-Халил, 2015. 277 с.

⁶ Ал-Бадарин, 'Айман. Ал-Кава'ид ва ад-давабит ал-фикхиййа фи ал-ах валаш-шахсийа 'инда ал-маликийа: магистерская дис. Хеврон: Джами'а ал-Халил, 2021. 179 с.

⁷ Ахмад Хамаил, Хумайдан Сабих. Ал-Кава'ид ва ад-давабит ал-фикхиййа фи ал-ах валаш-шахсийа 'инда ал-ханафийа: магистерская дис. Хеврон: Джами'а ал-Халил, 2018. 234 с.

⁸ Коран, 4: 19. Здесь и далее *айаты* Корана приводятся в соответствии с изданием: Священный Коран: смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. 1888 с.

⁹ Сахих ал-Бухари, 2587.

¹⁰ Сахих ал-Бухари, 7/20.

Необходимо сохранить семью по мере возможности¹

При решении семейных проблем нужно стараться по мере возможности сохранять брак и прибегать к его расторжению только в крайних случаях, когда это является единственным выходом из сложившейся ситуации. Для характеристики брака в исламе используются такие категории, как *продолжительность* и *непрерывность*. Поэтому в суннитском исламе запрещены временные или фиктивные браки², ибо результат таких браков не соответствует целям шариата. В Коране Всевышний призывает хорошо относиться к жене, даже если она неприятна мужу: «...**живите с ними в добре и справедливости, и даже если они неприятны вам, то ведь вам может быть неприятно то, в чем Аллах заложил много добра**»³. Данный *айат* повелевает мужчине уважать и любить свою жену и не разрушать отношения из-за ощущения неприязни к супруге. Ибо этот брак может стать причиной божественной милости и благодати. Другое наставление Всевышнего: «**Если жена опасается, что муж будет проявлять к ней неприязнь или жестокость, то на них обоих не будет греха, если они заключат между собой мир, мирное решение лучшее**»⁴. Мирное решение семейного конфликта позволяет сохранить отношения между супругами, уберечь семью от раскола и наполнить ее гармонией.

В пророческих изречениях читаем: «*Верующий не будет ненавидеть верующую. Если ему не нравится в ней какая-то черта, то он будет доволен какой-то другой*»⁵. Известный ханафитский богослов Мулла 'Али ал-Кари⁶ (ум. 1606) пишет: «В этом хадисе сказано, что не бывает супруги без недостатков, и если [мужчина] хочет найти себе жену без изъянов, то останется без жены. Любой человек, особенно верующий, не может не обладать какими-то похвальными чертами, поэтому надо обращать внимание в первую очередь на них, скрывая ими другие»⁷.

Практическим примером служит то, что, по мнению некоторых правоведов, единовременный тройной развод будет считаться как один,

¹ Принцип *фикха* гласит: «Продолжение легче возобновления» (الدَّوامُ أَسهَلُ مِنَ الْإِتِّدَاءِ).

² Фиктивный брак — это юридическое оформление брака без намерения создать семью, но с иными целями, например получить гражданство.

³ Коран, 4: 19.

⁴ Коран, 4: 128.

⁵ Сахих Муслим, 1469.

⁶ 'Али ибн Султан Мулла 'Али ал-Кари (ум. 1606) — ханафитский богослов, мухаддис, автор многочисленных трудов.

⁷ Мулла 'Али ал-Кари, 'Али ибн Султан. Миркат ал-мафатих. Т. 5. Бейрут: Дар ал-фикр, 2002. С. 2118.

ибо такое решение способствует сохранению мусульманской семьи от нежелательного развода¹.

Учет последствий (*и‘тибар ма‘алат*)

Принцип «Учет последствий» является одним из главных методологических принципов в исследовании шариатских вопросов.

Первым, кто проанализировал этот принцип и подробно охарактеризовал его, был маликитский богослов Абу Исхак аш-Шатиби. В своем известном труде *Ал-Мувафакат* («Соответствия») он писал следующее: «Принцип “учет последствий”, которые исходят из поступков, принимается во внимание и является целью шариата, вне зависимости от того, будут ли поступки соответствовать [шариату] или нет. Поэтому *муджтахид* не дает положительную или отрицательную оценку тем или иным поступкам дееспособного человека (*мукаллаф*), не принимая во внимание их исход»².

Обоснованием данного принципа являются слова пророка Мухаммада своей жене: «О Аиша, если бы твои соплеменники не были [столь] близки к джахилийи, я обязательно велел бы разрушить Каабу, а потом присоединил бы к ней то, что было от неё отделено, и опустил бы [её дверь до уровня] земли, и сделал бы в ней две двери — восточную и западную, и [перестроил бы её на основе] фундамента, заложенного Ибрахимом»³.

Отказ Пророка объясняется тем, что он принял во внимание фактическое положение жителей Мекки и негативные последствия, которые могли возникнуть в результате такого решения⁴.

Данный принцип активно применяется правоведами в решении вопросов, связанных с брачно-семейными отношениями. Ярким примером этого служит то, что Всевышний в Коране разрешил мусульманам вступать в брак с женщинами из числа людей Писания (христианками и иудейками)⁵, чтобы они могли познакомиться с исламом и увидеть всю его красоту.

¹ Сборник фетв / сост. и отв. ред. И. А. Ганиев; под общ. ред. И. Р. Аляутдинова; Централизованная религиозная организация Духовное упр-е мусульман РФ. М.: ИД «Медина», 2021. С. 49.

² *Аш-Шатиби, Ибрахим ибн Муса*. Ал-Мувафакат. Т. 5. Каир: Дар Ибн Аффан, 1997. С. 178.

³ Сахих ал-Бухари, 1586; Сахих Муслим, 1333.

⁴ *Али Ридло, Мухаммад*. Мафхум и‘тибар ма‘ал фи сурат ан-Ниса // AL-ITQAN, Jurnal Studi Al-Qur'an 2020. Vol. 6. № 2. С. 41.

⁵ См.: Коран, 5: 5.

Устранение вреда

Брачный союз между мужчиной и женщиной в исламе узаконен для того, чтобы супруги посредством него получили душевный покой и обрели счастье. В Коране сказано: **«Среди Его знамений — то, что Он сотворил из вас самих жен для вас, чтобы вы находили в них успокоение, и установил между вами любовь и милосердие (в сердцах)»**¹.

В целях сохранения семьи и защиты прав супругов ислам запрещает причинение любого рода вреда и проявление несправедливости по отношению к членам семьи. В Коране сказано: **«Не чините им (женам) препятствия, чтобы унести часть приданого, которое вы им дали...»**² И еще: **«Не причиняйте им (женам) вреда, желая стеснить их»**³. Также в Коране запрещено родителям использовать ребенка как средство причинения вреда друг другу: **«Ни с одной матерью не должны поступать плохо из-за ее ребенка, и ни с одним отцом из-за его ребенка»**⁴.

Опираясь на эти и другие *айаты*, богословы установили основополагающий принцип *фикха*: **«Вред надлежит устранению»**⁵. Из практических примеров применения данного принципа — необходимость регистрации брака в органах ЗАГС, чтобы продемонстрировать серьезность намерений супругов и защитить их права на законном основании. Важную роль этот принцип играет в вопросах, связанных с расторжением брака, например, если супруга заявляет о нанесении ей вреда мужем, то она вправе потребовать расторгнуть их брак. Также жена имеет право просить развод по причине отсутствия мужа или его тюремного заключения (если срок заключения — три года и более)⁶.

¹ Коран, 30: 21.

² Коран, 4: 19.

³ Коран, 65: 6.

⁴ Коран: 2: 233.

⁵ См.: Ибн Нуджайм, *Зайн ад-дин*. Ал-ашбах ва ан-наза'ир. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1999. С. 72; ас-Суйути, *Джалал ад-дин*. Ал-ашбах ва ан-наза'ир. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1990. С. 83.

⁶ См.: Сборник фетв / сост. и отв. ред. И. А. Ганиев; под общ. ред. И. Р. Аляутдинова / Централизованная религиозная организация Духовное упр-е мусульман РФ. М.: ИД «Медина», 2021. С. 59–60.

Поступки разумного человека следует признавать действительными по мере возможности¹

Согласно кораническим текстам Всевышний сотворил человека разумным, способным изучать и познавать мир вокруг себя. В подтверждение этому можно привести следующие фрагменты текста Корана: **«И Он научил Адама именам всех вещей»²**, или: **«...создал человека, и научил его изъясняться»³**, или (о получении новых знаний и навыков): **«Он научил (тебя посредством) письменной трости — научил человека тому, чего тот не знал»⁴**. Кроме того, людям были дарованы инициатива и возможность заранее обдумывать, планировать свои действия.

На основе Священных текстов человека можно охарактеризовать как разумное существо, наделенное всем необходимым для совершенствования. Ислам относится к своим приверженцам как к разумным людям, которые не совершают поступков во вред себе и окружающим, а живут в соответствии с определенными духовными и моральными нормами, имеющими ценностную природу. Поэтому при возникновении спорных вопросов относительно приемлемости тех или иных поступков мусульманина, ислам по мере возможности стремится признавать их правильными. Если мусульманин заключил брак согласно канонам ислама, но в намерении у него было разойтись через некоторое время, то, по мнению большинства правоведов, такой брак считается действительным⁵. Ибо нормы шариата связаны с внешними поступками человека, а в них в данном случае нет ничего противоречивого, значит, этот брак считается правильным. Однако такой мусульманин заслуживает порицания ввиду наличия у него корыстных целей.

Приведем другой пример. Если мусульманин, следуя ханафитскому *мазхабу*, заключил брак без разрешения отца невесты, то такой брак считается действительным, даже с учетом того, что в данном вопросе большинство богословов утверждают о необходимости получения согласия будущего родственника⁶. В пользу такого решения выступает

¹ Ал-Бурну, Мухаммад Сьдки. Мавсу'а ал-кава'ид ал-фикхиййа. Т. 2. Бейрут: Му'ассаса ар-рисала, 2003. С. 312. В исламском праве имеется схожий принцип, который гласит «Поступки мусульманина следует признавать действительными по мере возможности». См.: Ибн ал-Хумам, Камал ад-дин. Фатх ал-Кафир. Т. 7. Бейрут: Дар ал-фикр. С. 146.

² Коран, 2: 31.

³ Коран, 55: 3–4.

⁴ Коран, 96: 4–5.

⁵ См.: Ал-маусу'а ал-фикхиййа ал-кувайтиййа. Т. 41. Кувейт: Визара ал-авкаф ва аш-шу'ун ал-исламийа. С. 305.

⁶ См.: аз-Зухайли, Вахба. Ал-Фикх ал-ислами ва адиллятух. Т. 9. Дамаск: Дар ал-фикр. С. 6698–6699.

принцип *фикха* «*Иджтихад не аннулируется подобным ему*»¹. Это означает, что решение одного богослова-муджтахида не может отменить решение другого, которое так же как и первое, соответствует требованиям *иджтихада*. Ханафитский богослов Ибн 'Абидин² утверждал, что в случаях крайней необходимости (*дарура*) можно решать правовые вопросы, опираясь на слабое мнение, если оно исходило от знающего и благочестивого богослова³.

Сохранение религии и побуждение к ней

В принципе «*Сохранение религии*» заключена одна из фундаментальных целей шариата, поэтому его (принцип) необходимо учитывать в исследовании брачно-семейных проблем. Анализ Священных текстов показывает, что феномен религиозности является важным фактором в создании семьи. Пророк Мухаммад побуждал своих последователей заключать брак с приверженцами ислама и обладающими богобоязненностью. В хадисе сказано: «*Старайся же заполучить обладательницу религии, да покроются пылью руки твои!*»⁴ Также сказано: «*Если к вам придет свататься тот, чьей религией и нравом вы довольны, то выдавайте за него замуж. Иначе на земле распространится смута и нечестие*»⁵. Благополучие брачных отношений зависит от взаимопонимания супругов, а религиозная составляющая является основным его компонентом. Ибо религиозные различия между супругами — один из наиболее важных и сложных аспектов, который влияет на взаимопонимание и общение.

Шариатские установления, связанные с брачно-семейными отношениями, устроены таким образом, чтобы не отвращать людей от ислама. Поэтому если супруги приняли ислам, то их ранее официально заключенный брак признается действительным и с точки зрения шариата. По исламским канонам, мусульманке запрещается выходить замуж за немусульманина, чтобы этот брак не стал причиной её отказа от религии. Изучение данного вопроса показывает, что в большинстве случаев именно мужчина является инициатором перехода женщины в религию супруга⁶.

¹ См.: *аз-Зарка, Ахмад*. Шарх ал-кава'ид ал-фикхиййа. Дамаск: Дар ал-калам, 1989. С. 155.

² Мухаммад Амин ибн 'Умар ад-Димашки, более известный как Ибн 'Абидин (1784–1836) — один из самых авторитетных правоведов эпохи Османской империи.

³ См.: *Ибн 'Абидин, Мухаммад Амин*. Маджму'а раса'ил Ибн 'Абидин. Т. 1. Дар са'адат. С. 49.

⁴ Сахих ал-Бухари, 5090; Сахих Муслим, 1466.

⁵ Джами'ат-Тирмизи, 1084.

⁶ *Топчиев М. С.* Влияние религиозного фактора на формирование брачно-семейных отношений в приграничном регионе (на примере Астраханской области) // Социодинамика. 2020. № 3. С. 69.

В ханафитском *мазхабе* рассматривается вопрос о допустимости воспитания ребенка женой-немусульманкой после развода супругов, ибо женщина лучше способна справляться с нуждами и потребностями ребенка. Однако такое послабление ограничено возрастом, когда ребенок еще не понимает религиозной доктрины¹.

Учет разногласий

Этот принцип означает выполнение действия с учетом противоположного мнения. Например, если кто-нибудь из правоведов утверждает о дозволенности какого-нибудь поступка, а другой утверждает обратное, то в данном вопросе человеку рекомендуется отказаться от его совершения. Так же и в случае, когда один богослов говорит о дозволенности, а другой об обязательности, то человеку рекомендуется обратиться ко второму мнению из предосторожности.

Принцип «Учет разногласий» больше известен в маликитском *мазхабе*² и является там основополагающим принципом в рассмотрении правовых вопросов. Но он также применяется богословами других *мазхабов*. Ханафитский богослов Ибн 'Абидин в *Радд ал-мухтар* («Наставление растерянного») утверждал о желательности (*надб*) соблюдения данного принципа при условии, что это не приведет к выполнению порицаемого в *мазхабе*³.

Стоит отметить, что использование данного принципа способствует сближению *мазхабов*, ибо его применение позволяет знакомиться с мнениями других богословов и обращать внимание на их аргументацию.

В традиционном ханафитском *фикхе* приводится такой пример: согласно канонам ислама после трех разводов муж не может восстановить свой брак с женой, пока она не выйдет замуж за другого. Ханафиты разрешают в данном случае использовать уловку, когда бывший муж договаривается с посторонним мужчиной, чтобы тот заключил фиктивный брак с его женой, а затем развел ее, чтобы она могла вернуться к первому обратно. Однако, по мнению большинства правоведов, такая уловка в исламе незаконна⁴. Предусмотрительно в данном случае учитывать мнение большинства и не допускать заключения

¹ См.: Ал-маусу'а ал-фикхиййа ал-кувайтиййа. Т. 17. Кувейт: Визара ал-авкаф ва аш-шу'ун ал-исламийа. С. 305.

² См.: аз-Зухайли, Мухаммад. Ал-Кава'ид ал-фикхиййа ва татбикатуха фи ал-мазахиб ал-арба'а. Т. 2. Дамаск: Дар ал-фикр, 2006. С. 719.

³ Ибн 'Абидин, Мухаммад Амин. Радд ал-мухтар. Т. 1. Бейрут: Дар ал-фикр, 1992. С. 147. Ибн 'Абидин пишет: «...однако они говорили, что учет разногласий несет рекомендательный характер». См.: Там же. С. 505.

⁴ См.: ал-Касани, 'Аляу ад-дин. Бадаи ас-санаи. Т. 3. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1986. С. 187; аз-Зухайли, Вахба. Ал-Фикх ал-ислами ва адиллатух. Т. 9. Дамаск: Дар ал-фикр. С. 7004.

нового брака, ибо уловки не делают дозволенным то, что запрещено в исламе.

Итак, чтобы иметь возможность рассматривать современные вопросы, связанные с брачно-семейными отношениями, богослов должен быть ознакомлен с методологическими принципами, которые использовали имамы-муджтахиды в исследовании брачно-семейных проблем. При этом также ему необходимо учитывать цели шариата и его основополагающие принципы.

На основании всего вышесказанного мы можем констатировать, что в результате многолетних исследований священных первоисточников правоведы сформулировали лаконичные принципы *фикха*, с помощью которых можно определить шариатскую норму для тех или иных вопросов правового характера. Эти принципы *фикха* выполняют важную роль и в решении брачно-семейных проблем, и в гармонизации супружеских отношений.

Литература

Ас-Сувайдан, Абдулмухсин. Ад-Давабит ал-фикхиййа фи фикх ал-‘усра ‘инда Ибн Дакик ал-‘Ийд: магистерская дис. Эр-Рияд: Джамии‘а ал-имам Мухаммад ибн Са‘уд ал-исламийа, 1431 х. 269 с.

Аз-Зухайли, Вахба. Ал-Фикх ал-ислами ва ‘адиллатух. Т. 9. Дамаск: Дар ал-фикр, 2007. С. 6485–7976.

Ал-Бадарин, Айман. Ал-Кава‘ид ва ад-давабит ал-фикхиййа фи ал-‘ахвал аш-шахсийа ‘инда ал-маликийа: магистерская дис. Хеврон: Джамии‘а ал-Халил, 2021. 179 с.

Ал-Бурну, Мухаммад Сидки. Мавсу‘а ал-кава‘ид ал-фикхиййа. Т. 2. Бейрут: Му‘ассаса ар-рисала, 2003. 635 с.

Ал-Касани, Аляу ад-дин. Бадаи‘у ас-санаи‘у. Т. 3. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1986. 249 с.

Ал-Мавсу‘а ал-фикхиййа ал-кувайтиййа / Визара ал-авкаф ва аш-шу‘ун ал-исламийа. Т. 17. Кувейт: Зат ас-саласил, 1990. 380 с. Т. 41. Кувейт: Визара ал-авкаф ва аш-шу‘ун ал-исламийа, 2002. 460 с.

Ас-Суйути, Джалал ад-дин. Ал-Ашбах ва ан-наза‘ир. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1990. 542 с.

Аз-Зарка, Ахмад. Шарх ал-кава‘ид ал-фикхиййа. Дамаск: Дар ал-калам, 1989. 486 с.

Аш-Шатиби, Ибрахим ибн Муса. Ал-Мувафакат. Т. 5. Каир: Дар Ибн ‘Аффан, 1997. 453 с.

Джалал Хусайн, Абу Хадид. Ал-Кава‘ид ва ад-давабит ал-фикхиййа фи ал-‘ахвал аш-шахсийа ‘инда аш-шафиия: магистерская дис. Хеврон: Джамии‘а ал-Халил, 2015. 277 с.

Ибн 'Абидин, Мухаммад Амин. Маджму'а раса'ил Ибн 'Абидин. Т. 1. Дар са'адат, 1907. 371 с.

Ибн 'Абидин, Мухаммад Амин. Радд ал-мухтар. Т. 1. Бейрут: Дар ал-фикр, 1992. 663 с.

Ибн ал-Хумам, Камал ад-дин. Фатх ал-Кадир. Т. 7. Бейрут: Дар ал-фикр, 1970. 515 с.

Ибн Нуджайм, Зайн ад-дин. Ал-Ашбах ва ан-наза'ир. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1999. 373 с.

Мулла 'Али ал-Кари, 'Али ибн Султан. Миркат ал-мафатих. Т. 5. Бейрут: Дар ал-фикр, 2002. С. 1718–2190.

Ас-Сават, Мухаммад 'Абид. Ал-Кава'ид ва ад-давабит ал-фикхиййа 'инда Ибн Таймиййа фи фикх ал-'усра. Таиф: Дар ал-байан ал-хадиса, 2001. 800 с.

Аз-Зухайли, Мухаммад. Ал-Кава'ид ал-фикхиййа ва татбикатуха фи ал-мазахиб ал-'арба'а. Т. 2. Дамаск: Дар ал-фикр, 2006. С. 681–1131.

'Али Ридло, Мухаммад. Мафхум и'тибар ма'ал фи сурат ан-Ниса // *AL-ITQAN Jurnal Studi Al-Qur'an*, 2020. Vol. 6. № 2. С. 33–50.

'Аруси, Сара Мухаммад. Ал-Кава'ид ва ад-давабит ал-фикхиййа 'инда имам ал-Карафи фи фикх ал-'усра: докторская дис. Мекка: Умм ал-Кура, 2016. 537 с.

Сборник фетв / сост. и отв. ред. И. А. Ганиев; под общ. ред. И. Р. Аляутдинова / Централизованная религиозная организация Духовное упр-е мусульман РФ. М.: ИД «Медина», 2021. 220 с.

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

Топчиев М. С. Влияние религиозного фактора на формирование брачно-семейных отношений в приграничном регионе (на примере Астраханской области) // *Социодинамика*. 2020. № 3. С. 63–74.

Мирдад, Фуад Садака. Ал-Кава'ид ва ад-давабит ал-фикхиййа 'ийнда Ибн ал-Кайим фи фикх ал-'усра: докторская дис. Мекка: Умм ал-Кура, 1429 х. 939 с.

Ахмад Хамаил, Хумайдан Сабих. Ал-Кава'ид ва ад-давабит ал-фикхиййа фи ал-ахвал аш-шахсийа 'ийнда ал-ханафиййа: магистерская дис. Хеврон: Джами'аал-Халил, 2018. 234 с.

References

Al-Suwaydan, 'Abd al-Mukhsin (1431/2010). *Al-Dawabit al-fiqhiya fi fiqh al-usra 'inda Ibn Daqiq al-'Id* [Principles of Fiqh in Family Law by Ibn Daqiq al-'Id]: Master's thesis. Riyadh: Jami'at al-imam Muhammad Ibn Sa'ud al-islamiyya. 269 p.

Al-Zuhayli, Wahba (2007). *Al-Fiqh al-islamiyy wa adillatuh* [Islamic Jurisprudence and Its Evidence]. Vol. 9. Damascus: Dar al-fikr. Pp. 6485–7976.

Al-Zirikli, Khair al-Din (2002). *Al-A'lam* [Outstanding personalities]. Vol. 1–8. Beirut. Dar al-‘ilm li al-malayiin.

Al-Badarin, Ayman (2021). *Al-Qawa'id wa al-dawabit al-fiqhiyyah fi al-ahwal al-shahsiyyah 'ind al-malikiyyah* [Rules and Principles of Fiqh in Acts of Civil Status Among Malikites]. Master's thesis. Hebron: Jami'at al-Khalil, 2021. 179 p.

Al-Burnu, Muhammad Sidqi (2003). *Mawsu'at al-qawa'id al-fiqhiyyah* [Encyclopedia of the Principles of Fiqh]. Vol. 2. Beirut: Mu'assasat al-risala. 635 p.

Al-Kasani, 'Ala' al-Din (1986). *Bada'i' al-sana'i'...* [Handicrafts of Arrangement of the Shari'ah]. Vol.3. Beirut: Dar al-qutub al-‘ilmiyya.

Al-Mawsu'at al-fiqhiyyat al-Kuwaityyah [The Kuwait Encyclopedia of Fiqh]. Vol. 17 (1990); Vol. 41 (2002). Kuwait: Dhat al-salasil. 380 p. Vol. 41. Kuwait: Vizarat al-awqaf wa al-shu'un al-islamiyyah. 460 p.

Al-Suyuti, Jalal al-din (1990). *Al-ashbah wa al-naza'ir* [Similarities and Discrepancies]. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiyyah. 542 p.

Al-Zarqa, Ahmad (1989). *Sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah* [Explanation of the Principles of Fiqh]. Damascus: Dar al-kalam. 486 p.

Al-Shatybi, Ibrahim Ibn Musa (1997). *Al-Muwafaqat* [Agreements]. Vol. 5. Cairo: Dar Ibn 'Affan. 453 p.

Jalal Hussein, Abu Hadid (2015). *Al-Qawa'id wa al-dawabit al-fiqhiyyah fi al-ahwal al-shahsiyyah 'and al-shafi'iyyah* [Truth and Principles of Fiqh in Acts of Civil Status Among the Shafi'is]: Master's thesis. Hebron: Jami'at al-Khalil. 277 p.

Ibn 'Abidin, Muhammad Amin (1907). *Majmu'at rasa'il Ibn 'Abidin* [Collected Works of Ibn 'Abidin]. Vol. 1. Dar Sa'ada. 371 p.

Ibn 'Abidin, Muhammad Amin (1992). *Radd al-mukhtar* [Guiding the Baffled]. Vol. 1. Beirut: Dar al-fikr. 663 p.

Ibn al-Humam, Kamal al-din (1970). *Fath al-Qadir* [Illumination from the All-Powerful]. Vol. 7. Beirut: Dar al-fikr. 515 p.

Ibn Nujaym, Zayn al-din (1999). *Al-Ashbah and al-naza'ir* [Similarities]. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiyyah, 1999. 373 p.

Mulla 'Ali al-Qari 'Ali Ibn Sultan (2002). *Mirqat al-mafatih* [The Ladder of Keys]. Vol. 5. Beirut: Dar al-Fikr. Pp. 1718–2190.

Al-Sawat, Muhammad 'Abid (2001). *Al-Qawa'id wa al-dawabit al-fiqhiyya 'inda Ibn Taymiyya fi fiqh al-usra* [Rules and Principles of Fiqh in Ibn Taymiyyah's Ideas on the Family Law]. Taif: Dar al-bayan al-hadith. 800 p.

Al-Zuhaili, Muhammad (2006). *Al-Qawa'id al-fiqhiyyah wa tatbikatuha fi al-madhahib al-arba'a* [Principles of Fiqh and Their Application in the Four Madhhabs]. Vol. 2. Damascus: Dar al-Fikr. Pp. 681–1131.

'Ali Ridlo, Muhammad (2020). Mafhum i'tibar ma'al fi surat an-Nisa [The Concept of "Accounting for Consequences" in the Surah "An-Nisa"] // *AL-ITQAN. Jurnal Studi Al-Quran*. 2020. Vol. 6. No. 2. Pp. 35–50.

ʿArusi, Sarah Muhammad (2016). *Al-Qawa'id wa al-dawabit al-fiqhiyyah 'inda imam al-Karafi fi fiqh al-usra* [Rules and Principles of Fiqh in Al-Qarafi's Ideas on the Family Law]. Thesis. Mecca: Umm al-Qura. 537 p.

Ganiev I. A., Alyautdinov I. R. (Eds.) (2021). *Sbornik fetv* [Collection of Fatwas of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation (DUM RF)]. Moscow: Medina. 220 p.

The Holy Qur'an with Commentary of ʿAbdullah Yusuf ʿAli in Russian (2015). Moscow: Medina. 1888 p.

Topchiev M. S. (2020). Vliyanie religioznogo faktora na formirovanie brachno-semejnyh otnoshenij v prigranichnom regione (na primere Astrahanskoj oblasti) [The Influence of the Religious Factor on Family Relations in the Astrakhan Region]. *Sociodinamika*. 2020. Iss. 3. P. 63–74.

Mirdad, Fuad Sadaqa (1429/2008). *Al-Qawa'id wa al-dawabit al-fiqhiyyah 'inda Ibn al-Qayyim fi fiqh al-usra* [Rules and Principles of Fiqh in Ibn al-Qayyim's Ideas on the Family Law]. Thesis. Mecca: Umm al-Qura. 939 p.

Ahmad Hamail, Humaydan Sabih (2018). *Al-Qawa'id wa al-dawabit al-fiqhiyyah fi al-ahwal al-shahsiyyah 'inda al-hanafiyyah* [Rules and Principles of Fiqh in Acts of Civil Status in the Hanafi Tradition]. Thesis. Hebron: Jami'at al-Khalil. 234 p.

METHODOLOGICAL PRINCIPLES OF THE STUDY OF MARRIAGE AND FAMILY RELATIONS IN ISLAM

Abstract. The article is devoted to the problem of studying the issues of marriage and family relations in the Muslim theological discourse. Theologians have paid special attention to the institution of the family since the early epoch of the Fiqh, and their works bear witness to this. They contain concise principles with the help of which they justified theological conclusions aimed at solving marital and family problems. A deep analysis of these works helped to identify these principles, the study of which will help modern theologians to understand the goals of Sharia in the field of family relations and will effectively resolve the problems of marriage and family relations.

Keywords: marriage and family relations, family, religion, Ijtihad, Hanafi madhhab, fatwa, sharia.

Ruslan I. BAISHEV,

master of Comparative Islamic Law, acting head of the Department
of Religious Studies of the Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).
E-mail: indermar84@gmail.com



*ИСЛАМ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*





5.6.2. Отечественная история

УДК 94.47

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-121-134



В. В. Трепавлов

Институт российской истории РАН, г. Москва

СИЛСИЛА В ПОЛИТИКЕ И ИДЕОЛОГИИ (ПОСТОРДЫНСКИЙ МИР)

ТРЕПАВЛОВ Вадим Винцерович —

чл.- корр. РАН, д-р ист. наук, гл. науч. сотр., руководитель Центра истории народов России и межэтнических отношений.

Институт российской истории РАН

(117292, Россия, г. Москва, ул. Дмитрия Ульянова, д. 19).

E-mail: trepavlov@yandex.ru

Аннотация: В эпоху распада Золотой Орды доступ к власти в некоторых политиях получили представители нединастической знати, предводители тюркских племен. В Ногайской Орде это были лидеры племени мангытов. Поскольку они не принадлежали к потомству Чингисхана как единственному основанию для легитимного правления, им пришлось изобретать иные способы узаконения своих управленческих прерогатив. В окружении мангытских вождей была составлена генеалогическая комбинация в отношении родословной основателя ногайской правящей династии — бека Эдиге. Его происхождение было искусственно возведено к суфийскому проповеднику XIV в. Ходжа-Ахмаду Баба-Туклесу, а тот, в свою очередь, объявлялся прямым потомком первого праведного халифа Абу Бакра ас-Сиддика. В данной родословной наблюдается смешение истинно суфийской *силсилы* (как череды благочестивых шейхов) и последовательности чисто светских правителей — в том числе явно легендарных.

Ключевые слова: *силсила*, мангыты, Абу Бакр, Эдиге, суфии, шейхи.

Для цитирования: Трепавлов В.В. *Силсила* в политике и идеологии (постордынский мир) // Ислам в современном мире. 2023; 1: 121–134

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-121-134

Статья поступила в редакцию: 30.12.2022

Статья принята к публикации: 10.03.2022

В эпоху распада Золотой Орды все большую значимость в политике стали обретать беки тюркских племен-элей, т. е. нединастическая (нечингисидская) элита. В некоторых «наследных» постордынских политиях они смогли занять лидирующее положение, потеснив или даже оттеснив представителей традиционно правящего клана Джучидов. Наиболее успешными в достижении полновластия оказались предводители эля мангытов в Мангытском юрте (Ногайской Орде) XV–XVII вв. и эля буркутов в Сибирском ханстве первой половины XVI в¹.

В глазах как «природных» династов из царствующего дома Джучи, так и простонародья эти выходцы из массы подданных кочевников формально оставались незнатными «черными людьми» (*кара киши*), не смеющими претендовать на управление государством. Для легитимации своего правления новой элите требовалось искать средства и доводы, чтобы убедить подвластное население в законности своих управленческих прерогатив.

В этом отношении показательна генеалогическая комбинация, совершенная мангытскими политиками и идеологами в отношении родословной основателя ногайской правящей династии — беклербека Эдиге (Едигея). Его происхождение было искусственно возведено к суфийскому проповеднику XIV в. Ходжа-Ахмаду Баба-Туклесу, а тот, в свою очередь, объявлялся прямым потомком первого праведного халифа Абу Бакра ас-Сиддика.

Искусственность данной генеалогической легенды несомненна. Фигурирование Абу Бакра в качестве первого звена в череде предков/предшественников характерно, в частности, для *силсилы* (араб. «цепь», «ряд») суфийского тариката накшбандийа — схемы перехода Божественной благодати от одного первосвященника-шейха к другому². По *силсиле*

¹ Об обосновании власти буркутов см.: Маслюженко Д. Н. Сибирская княжеская династия Тайбутидов: истоки формирования и мифологизация генеалогии // Средневековые тюрко-татарские государства. Вып. 2. Казань: Ихлас, 2010. С. 9–21; Трепавлов В. В. Дечингизация: сибирская версия // История, экономика и культура средневековых тюрко-татарских государств Западной Сибири: материалы IV Всероссийской (национальной) научной конференции. Курган: Издательство Курганского государственного университета, 2020. С. 52–56.

² Составитель родословной своего клана ногайского происхождения Н. Б. Юсупов считал, что начало рода следует отсчитывать не от первого халифа, а от его гораздо более позднего тезки: «...Это был не Абубекир, тесть Магомета, а соименный ему через три века Абубекир бен-Райок, действительно также правивший всеми мусульманами и пользовавшийся титулом Эмира-ел-Омра, князя князей

передаются *файз* — особый Божественный свет богопознания и *баракат* — духовная энергия, несущая благополучие, благодать, исходящие от Аллаха через Пророка¹. Возведение начала «цепи» к одному из первых халифов или к самому Пророку (*силсилат ал-вирд*) являлось одной из двух принятых у суфиев систем построения мистических генеалогий. При этом объявление праведных халифов суфиями было измышлено искусственно, в целях религиозно-идеологической борьбы между приверженцами различных направлений ислама².

В легендарной родословной Эдиге и его потомков наблюдается произвольное встраивание мангытских светских правителей в такую силсилу. Причем если до Баба-Туклеса (якобы предка Эдиге в шестом поколении) персонажи генеалогии носят арабо-мусульманские имена и наделяются титулами *султан*, *хазрат* или *шейх*, то, начиная с Баба-Туклеса и до Эдиге, это обладатели «языческих» тюркских имен и, как правило, без какой-либо титулатуры³. Кроме того, в некоторых вариантах данной генеалогии череда предков Эдиге простирается к началу истории, к праотцу Ибрахиму, сыну Адама.

Сами создатели данного родословия едва ли были убеждены в его истинности. Однако в среде отдаленных потомков Эдиге оно воспринималось уже как непреложная истина. Так, на одном из ранних вариантов родового герба князей Юсуповых пару традиционному геральдическому льву, держащему центральный щит, составлял нильский крокодил (впоследствии замененный на второго льва)⁴. Причиной появления столь странного персонажа на эмблеме российского княжеского рода было убеждение Юсуповых в том, что один из их предков некогда царствовал в Египте — как следует из той самой легендарной родословной⁵.

и султана султанов, соединяя в лице своем правительственную и духовную власть. Это был верховный советник исчезавшего в неге и роскоши калифа Ради-Биллага, предоставившего ему всю власть свою в духовном и светском значении». Юсупов Н. Б. О роде князей Юсуповых. Ч. 1. СПб.: Типография Н. Тиблена и К°, 1866. С. 12. Очевидными прототипами упомянутых персонажей явились аббасидский халиф Абу-л-Аббас Ахмад ибн Джафар ар-Ради Биллах (правил в 934–940 гг.) и его визирь, главный военачальник (*амир ал-умара*) и фактический правитель государства Абу Бакр Мухаммад ибн Раик. Данная реконструкция Юсупова выглядит произвольным допущением на единственном основании сходства между званием *амир ал-умара* у визиря и единичным титулованием ногайского бия Юсуфа князем князей в одном из посланий к нему османского султана Сулеймана I.

¹ Ассалам. [Электронный ресурс] // URL: <http://assalam.dgu.ru/2002/020302/a47-11.html> (дата обращения: 06.02.2022).

² Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М.: Наука, 1989. С. 126–127.

³ Родословные предков Эдиге из разных источников были сведены Д. ДеВизом в наглядную таблицу (см. [DeWeese D. Islamization and native religion in the Golden Horde: Baba Tükles and conversion to Islam in historical and epic tradition. University Park, Pennsylvania: Penn State University Press, 1994. P. 386–387. Table 5.1]).

⁴ Добровольская Л. И. Иконографическая эволюция герба князей Юсуповых (по материалам отдела нумизматики Государственного Эрмитажа) // Гербоведение. Т. IV. М.: Старая Басманная, 2015. С. 99.

⁵ Кроме того, в одном из вариантов дастана об Эдиге тот рождается именно в Египте [Жирмунский 1974, с. 355; Урманче 1999, с. 21].

Эта концепция явно приобрела статус официальной в Ногайской Орде, и мангытские мирзы отсчитывали истоки своих родословных от времен Мухаммада¹ и первых халифов. В «Росписи мурзам ногайским, сколько в Малом Ногае мурз», составленной для русских властей в августе 1638 г., говорится: «А роду нашему по нынешней по [7]146-й (т. е. 1637/38 г. — В. Т.) год ровно тысяча сорок семь лет»². Следовательно, начало рода Едигеевичей исчислялось от 591 г., т. е. еще даже от периода до начала проповеди Пророком исламского вероучения³.

При этом в данной родословной наблюдается смешение истинно суфийской силсилы (как череды благочестивых шейхов) и последовательности чисто светских правителей — пусть и явно легендарных.

В некоторых версиях генеалогии среди предков фигурирует знаменитый богослов и поэт-суфий Джалал ад-дин Руми⁴. Он жил в XIII в. в малоазийской Конье и тоже считался потомком Абу Бакра. Причисление этого персонажа к предкам ногайской знати, несомненно, повышало ее престиж в глазах правоверных, но в глазах современных историков лишь подчеркивает компилятивность генеалогической легенды.

При этом среди лиц духовного сословия Ногайской Орды в источниках зафиксированы *ходжи*⁵, и существование этой особой категории потомков праведных халифов обнаруживает искусственность и надуманность этой легенды. Ведь в таком случае все мангытские мирзы обрели бы ранг ходжей как потомки тестя и преемника Пророка.

Казахстанский исследователь Ж. М. Сабитов предположил, что «кто-то из предков Едиге был мюридом одного из суфийских шейхов, который вел свое духовное шежере к исламскому халифу Абу Бакру»⁶. Но среди фигурантов большинства вариантов данной генеалогии мы не видим шейхов — духовных подвижников и наставников. Там представлен список правителей — султанов/хазратов.

Однако недостаточно было объявить о причислении себя к потомкам первого халифа и святого Баба-Туклеса. Нужно было сделать этих полулегендарных персонажей значимыми для массы кочевников, а генеалогическую легенду — орудием сплочения народа вокруг

¹ Имена арабских исторических персонажей мы передаем в форме «Мухаммад», тюркских — «Мухаммед».

² Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 127. Сношения России с ногайскими татарами. Оп. 2. Д. 32. Л. 16.

³ Ближайшее к этой дате известное событие — 596 или 605 г., предположительное время рождения сына Абу Бакра, Абд ар-Рахмана, от жены первого халифа Умм Руман (*Montgomery Watt W. Abū Bakr, the first caliph // The Encyclopaedia of Islam. Vol. I. New ed. Leiden; London: Brill, 1960. P. 110*). Благодарю за любезную консультацию по этому вопросу проф. И. Р. Насырова. Однако Абд ар-Рахман б. Абу Бакр не фигурирует ни в одном из вариантов мангытской «цепи» силсила.

⁴ РГАДА. Ф. 127. Оп. 2. Д. 32. Л. 22.

⁵ *Трепавлов В. В.* История Ногайской Орды. 3-е изд., испр. и доп. М.: Квадрига, 2020. С. 766–767.

⁶ *Сабитов Ж. М.* Откуда появился этноним ногай? // Уроки истории. 2018. № 2(18). С. 23.

беклербека. Эти намерения воплотились в активной мусульманизации ордынских тюрок, которую Эдиге предпринял на подвластных землях. По словам венецианского дипломата Иосафата Барбаро (первая половина XV в.) об ордынцах, «...раньше только немногие из них были магометанами, а вообще каждый мог свободно придерживаться той веры, которая ему нравилась... Принуждение же принять магометанскую веру относится ко времени Едигея, военачальника татарского хана...»¹. Население западной части Золотой Орды к тому времени было уже довольно сильно исламизировано, поэтому религиозная политика Эдиге адресовалась прежде всего жителям восточных степей, составлявшим его опору.

В среду кочевников Дешт-и Кипчака ислам стал внедряться при золотоордынском хане Узбеке в первой половине XIV в. (хотя поначалу, очевидно, не вполне широко и прочно²). В конце XIV — начале XV в. мусульманизация развернулась под эгидой Эдиге. Вероятно, память об одном из этих этапов распространения новой для ордынцев религии отразилась в словах ногайского мирзы Джан-Мухаммеда о том, что если бы не насилия астраханских воевод, то «сами бы... мы своево родыственнова стариннова корени не покинули и матки своей Волги, где **наша изначала вера зачалась**»³ (выделено мною. — В. Т.) (как Узбек, так и отчасти Эдиге имели свои политические центры в Нижнем Поволжье).

Помимо умышленного родства с первым халифом среди подданного народа распространялись столь же нереальные истории о происхождении родоначальников ногайской элиты. Эти истории сохранились в поздних тюркских хрониках и в записях ногайского фольклора XIX–XX вв. Там можно встретить рассказы о том, будто Эдиге принадлежал вовсе не к племени тюрок-мангытов (о чем было общеизвестно), а происходил из племени Пророка — курайш и якобы являлся «сейид-султаном» из ответвления этого рода — бану хашим. А Едигеев сын Нур ад-дин будто бы появился на свет в священный день пятницы; первыми произнесенными им словами была *шахада* (формула символа веры); он свободно читал по-арабски и прочее⁴.

¹ Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. Л.: Наука, 1971. С. 140.

² См., например: *Hautala R. Comparing the islamization of the Jochid and Hülegüid Uluses. Muslim and Christian perspectives* // *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. 2018. Vol. 143. No. 1. P. 73–76.

³ РГАДА. Ф. 127. Оп. 1. 1635 г. Д. 2. Л. 170.

⁴ *Ананьев Г. Караногайские исторические предания* // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 27. Тифлис: Канцелярия главноначальствующего гражданскою частию на Кавказе, 1900. С. 12; *Кырыми Абдулгаффар. Умдет ал-ахбар*. Кн. 2 / пер. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. С. 194; Ногайдынъ кырк баптири: Ногай халк дестанлары. Махачкала: Б. и., 1991. С. 31; *Османов Н. Ногайские и кумыкские тексты*. СПб.: Типография Академии наук, 1883. С. 43; Эдиге. Ногайская эпическая поэма. М.: Наука, 2016. С. 147.

Помимо Поволжья, в качестве исходного пункта распространения мусульманства у ногаев в различных источниках обычно фигурирует Бухара — *куббат ал-ислам* («купол ислама»), хотя упоминаются еще Булгар, Багдад и Туркестан¹. По хронике Сад Ваккаса б. Раджаба и Кашигафа б. Абу Саида «Хасса айн», основатель суфийского ордена накшбандийа Багау-л-Хакк-ва-д-дин направил из Бухары 366 шейхов в помощь хану Мухаммеду Шейбани для обращения в ислам народов, обитавших по берегам Иртыша, в том числе ногаев². В Башкирию к тамошним ногаям — «очень развратным и дурным мусульманам», по местным преданиям, знаменитый бухарский суфий Ходжа Ахмед Йасави отрядил для проповеди своего ученика, и тот преуспел в миссионерском служении³. Вообще основанный Ахмедом Йасави и названный его именем тарикат йасавийа был своего рода корпорацией странствующих дервишей-проповедников, которые распространяли эту разновидность исламского вероучения среди народов Дешт-и Кипчака⁴.

В XVIII–XIX вв. у ногайцев были записаны предания об исходе их предков из «Бухарии», где тех, изначальных язычников, обратил в ислам святой Ходжа Ахмед Баба-Туклес⁵. И нужно заметить, что бухарские, мавераннахрские корни мусульманства действительно были заметны в Ногайской Орде, в том числе в составе ее духовенства.

Кроме того, традиция зафиксировала родственную связь между потомством Эдиге и семьей бухарских шейхов Джуйбари, возглавлявших тарикат накшбандийа в XVI–XVII вв. Отпрыски знатных мангытских фамилий заключали брачные союзы с семействами шейхов и сеидов. В джуйбарской агиографии в числе прашуров заметных представителей клана Джуйбари упоминаются сыновья ногайских биев:

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Памятник с арабско-татарской надписью в Башкирии // Труды Восточного отделения Русского археологического общества. Ч. 4. СПб.: Типография Академии наук, 1859. С. 263, 268; Игнатьев Р. Г. Памятники доисторических древностей Уфимской губернии // Справочная книжка Уфимской губернии. Уфа: Печатня Н. Блохина, 1883. С. 334; Игнатьев Р. Г., Гурвич Н. А. Хроника достопамятных событий Уфимской губернии и Оренбургского края с самых отдаленных времен до настоящего // Справочная книжка Уфимской губернии. Уфа: Печатня Н. Блохина, 1883. С. 11.

² Катанов Н. Ф. О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против иноверцев Западной Сибири // Ученые записки Казанского университета. 1903. Вып. 12. С. 136, 137, 143, 150, 151; Бустанов А. К. Суфийские легенды об исламизации Сибири // Тюркологический сборник. 2009–2010. Тюркские народы Евразии в древности и Средневековье. М.: Восточная литература, 2011. С. 61–63.

³ Игнатьев Р. Г. Хусейн Бека (ногайского имама) гробница // Древности. Труды Московского археологического общества. Т. 2. М.: Синодальная типография, 1869. С. 54–56; Игнатьев Р. Г. Памятники доисторических древностей Уфимской губернии. С. 334.

⁴ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. С. 65.

⁵ Бентковский И. В. Историко-статистическое обозрение инородцев-магометан, кочующих в Ставропольской губернии. Ч. 1. Ногайцы. Ставрополь: Типография Губернского правления, 1883. С. 3; Фарфоровский С. В. Ногайцы Ставропольской губернии: Историко-этнографический обзор. Тифлис: Типография П. П. Козловского, 1909. С. 393, 394; Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 405. Оп. 6. Д. 3076. Л. 3, 3 об.

Аббаса — Мухаммед-Тахир и Мусы — Али¹ (впрочем, не фигурирующие в других источниках).

Может быть, и истоки генеалогической легенды, возводящей клан Эдиге к Абу Бакру, исходят из Средней Азии. Есть основания полагать, что Эдиге во время своего долгого проживания при тамерлановом дворе был знаком и беседовал с виднейшим богословом, духовным наставником Тимура шейхом Береке².

Вместе с тем возможен вклад в исламизацию ордынцев также со стороны малоазийских тюрок. Ряд исследований последних лет показывает, что анатолийские влияния на культуру этого государства выходили за пределы Крыма, куда обычно направлялись миграционные потоки с противоположного берега Черного моря³. Кроме того, для XV–XVI вв. известно присутствие среднеазиатских суфиев в Малой Азии⁴, что, кажется, указывает на еще одно направление распространения ислама в Дешт-и Кипчаке. Присутствие в генеалогии вышеупомянутого Джалал ад-дина Руми из анатолийской Коньи иллюстрирует это.

Во всяком случае, очевидно, что духовенство сыграло в формировании искусственной генеалогии значительную роль. Но едва ли умудренные мусульманские богословы одобрили бы столь вольные манипуляции с сакральными идеологемами. Подобная идеологическая конструкция явно была создана в придворном окружении золотоордынского беклербека Эдиге, скорее всего, на рубеже XIV–XV вв., в расчете на неграмотную массу кочевых подданных. Подобная комбинация со смешением в родословных действительных и мнимых персонажей была не уникальна для мусульманского Востока. Такие синтетические конструкции так же, как и в рассматриваемом здесь мангыто-ногайском случае, порой служили обоснованием для наследственного обладания реальными властными (но не монархическими) полномочиями⁵.

Религиозно-идеологическая комбинация с возведением происхождения клана Эдиге к халифу Абу Бакру была способна поднять престиж

¹ DeWeese D. Islamization and native religion in the Golden Horde. P. 393, 394.

² См.: Трепавлов В. В. Едигей во главе Золотой Орды: опыт чагатайской эмиграции // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2019. № 1(75). С. 121.

³ См., например: Зиливинская Э. Архитектура Золотой Орды. Ч. I. Культовое зодчество. М.; Казань: Отечество, 2014; Зиливинская Э. Архитектура Золотой Орды. Ч. II. Гражданское зодчество. М.; Казань: Отечество, 2018; Peacock A. C. S. Islamisation in the Golden Horde and Anatolia: some remarks on travelling scholars and texts // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. 2018. Vol. 143. No. 1.

⁴ Муминов А. К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. С. 251–252.

⁵ Бустанов А. К. Фамильная хроника сибирских сайидов: Шаджара Рисаласи (текст, пер., комментарий). [Электронный ресурс] // URL: <https://kirgap.livejournal.com/116786.html> (дата обращения: 06.02. 2022); DeWeese D. Islamization and native religion in the Golden Horde.

ногайских правителей в глазах подвластных кочевников. Как справедливо заметил исследователь татарского дастана «Идегей» Ф. Урманче, «идея пророческого покровительства как бы прямо [здесь] реализуется»¹. Гораздо более поздняя ногойская традиция приписывает Эдиге мусульманские имя и почетное звание «Шаабуддин-шейх»² (т. е. шейх Шихаб ад-дин — араб. «светоч веры»). Известно, что в народе он почитался как образец мудрости и благочестия, его изречения цитировались авторами тюркских исторических сочинений наравне с классическими стихами³.

Однако эта генеалогическая схема не добавила кочевой элите веса за рубежом. Она все равно не давала ногойским биям оснований для занятия ханского трона. Номинально они являлись первыми среди беков — военной и родовой знати Дешт-и Кипчака. Все окрестные владетели, в том числе и российские после венчания на царство Ивана IV, имели более высокий ранг, а управляемые ими владения — соответственно более высокую таксономическую категорию. Ханства были государствами, а огромное пространство под властью потомков Эдиге оставалось Ордой, т. е. непрочной политией с некоторыми признаками государства.

Литература

Ананьев Г. Караногойские исторические предания // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 27. Тифлис: Канцелярия главноначальствующего гражданского частию на Кавказе, 1900. С. 1–38 (отд. паг.).

Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. Л.: Наука, 1971. 276 с.

Бентковский И. В. Историко-статистическое обозрение инородцев-магометан, кочующих в Ставропольской губернии. Ч. 1. Ногайцы. Ставрополь: Типография Губернского правления, 1883. 134 с.

Бустанов А. К. Суфийские легенды об исламизации Сибири // Тюркологический сборник. 2009–2010. Тюркские народы Евразии в древности и Средневековье. М.: Восточная литература, 2011. С. 33–78.

Вельяминов-Зернов В. В. Памятник с арабско-татарской надписью в Башкирии // Труды Восточного отделения Русского археологического общества. Ч. 4. СПб.: Типография Академии наук, 1859. С. 262–279.

¹ Урманче Ф. Народный эпос «Идегей». Казань: Фэн, 1999. С. 18.

² Семенов Н. Туземцы Северо-Восточного Кавказа (рассказы, очерки, исследования, заметки о чеченцах, кумыках и ногойцах и образцы поэзии этих народов). СПб.: Типография А. Хомского и К°, 1895. С. 427; Эдиге. Ногойская эпическая поэма. М.: Наука, 2016. С. 139.

³ См.: Утемиш-хаджи. Кара таварих. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 37.

Добровольская Л. И. Иконографическая эволюция герба князей Юсуповых (по материалам отдела нумизматики Государственного Эрмитажа) // Гербоведение. Т. IV. М.: Старая Басманная, 2015. С. 97–103.

Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 728 с.

Зиливинская Э. Архитектура Золотой Орды. Ч. I. Культовое зодчество. М.; Казань: Отечество, 2014. 448 с.

Зиливинская Э. Архитектура Золотой Орды. Ч. II. Гражданское зодчество. М.; Казань: Отечество, 2018. 353 с.

Игнатъев Р. Г. Хусейн Бека (ногайского имама) гробница // Древности. Труды Московского археологического общества. Т. 2. М.: Синодальная типография, 1869. С. 54–56.

Игнатъев Р. Г. Памятники доисторических древностей Уфимской губернии // Справочная книжка Уфимской губернии. Уфа: Печатня Н. Блохина, 1883. С. 328–355.

Игнатъев Р. Г., Гурвич Н. А. Хроника достопамятных событий Уфимской губернии и Оренбургского края с самых отдаленных времен до настоящего // Справочная книжка Уфимской губернии. Уфа: Печатня Н. Блохина, 1883. С. I–XXVII (отд. паг.).

Катанов Н. Ф. О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против иноверцев Западной Сибири // Ученые записки Казанского университета. 1903. Вып. 12. С. 133–158.

Кырыми Абдулгаффар. Умдет ал-ахбар. Кн. 2 / пер. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. 200 с.

Маслюженко Д. Н. Сибирская княжеская династия Тайбугидов: истоки формирования и мифологизация генеалогии // Средневековые тюрко-татарские государства. Вып. 2. Казань: Ихлас, 2010. С. 9–21.

Муминов А. К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. 400 с.

Ногайдынъ кырк баътири: Ногай халк дестанлары. Махачкала: Б. и., 1991. 158 с.

Османов Н. Ногайские и кумыкские тексты. СПб.: Типография Академии наук, 1883. 174 с.

Сабитов Ж. М. Откуда появился этноним ногай? // Уроки истории. 2018. № 2(18). С. 19–26.

Семенов Н. Туземцы Северо-Восточного Кавказа (рассказы, очерки, исследования, заметки о чеченцах, кумыках и ногайцах и образцы поэзии этих народов). СПб.: Типография А. Хомского и К°, 1895. 506 с.

Трепавлов В. В. Дечингизация: сибирская версия // История, экономика и культура средневековых тюрко-татарских государств Западной Сибири: материалы IV Всероссийской (национальной) научной конференции. Курган: Издательство Курганского государственного университета, 2020. С. 52–56.

Трепавлов В. В. Едигей во главе Золотой Орды: опыт чагатайской эмиграции // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2019. № 1(75). С. 118–122.

Трепавлов В. В. История Ногайской Орды. 3-е изд., испр. и доп. М.: Квадрига, 2020. 1040 с.

Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М.: Наука, 1989. 328 с.

Урманче Ф. Народный эпос «Идегей». Казань: ФЭН, 1999. 200 с.

Утемиш-хаджи. Кара таварих. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. 312 с.

Фарфоровский С. В. Ногайцы Ставропольской губернии: Историко-этнографический обзор. Тифлис: Типография П. П. Козловского, 1909. 34 с.

Эдиге. Ногайская эпическая поэма. М.: Наука, 2016. 512 с.

Юсупов Н. Б. О роде князей Юсуповых. Ч. 1. СПб.: Типография Н. Тиблена и К°, 1866. 195 с.

DeWeese D. The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of Naqib in Central Asia // Journal of the American Oriental Society. 1995. No. 115. Vol. 4. P. 612–634.

DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. University Park, Pennsylvania: Penn State University Press, 1994. 656 p.

Hautala R. Comparing the Islamization of the Jochid and Hülegüid Ulus-es. Muslim and Christian Perspectives // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. 2018. Vol. 143. No. 1. P. 65–79.

Montgomery Watt W. Abū Bakr, the First Caliph // The Encyclopaedia of Islam. Vol. I. New ed. Leiden; London: Brill, 1960. P. 109–111.

Peacock A. C.S. Islamisation in the Golden Horde and Anatolia: Some Remarks on Travelling Scholars and Texts // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. 2018. Vol. 143. No. 1. P. 151–163.

References

Ananjev, G. (1900). Karanogajskie istoricheskie predanija [The Qaranogai Historical Legends]. *Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkaza*. Vol. 27. Tiflis: Cancellory of Chief-Commander in Caucasus. Pp. 1–38.

Barbaro i Kontarini o Rossii. K istorii italo-russkikh svjazej v XV v. [Barbaro and Contarini about Russia: on the History of Italian-Russian Relations in the 15th Century]. (1971). Leningrad: Nauka. 276 p.

Bentkovskij, I. V. (1883). *Istoriko-statisticheskoe obozrenie inorodcev-magometan, kochuyushchikh v Stavropolskoj gubernii. Ch. 1. Nogajcy* [The Historical and Statistical Review of Mohammedans Wandering in the Stavropol Governorate. Pt. 1. The Nogai Nomads]. Stavropol: Typography of Province Government. 134 p.

Bustanov, A. K. (2011). Sufijskie legendy ob islamizacii Sibiri [Sufi Legends about the Islamization of Siberia]. *Tjurkologicheskij sbornik. 2009–2010. Tjurkskie narody Evrazii v drevnosti i srednevekovje*. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 33–78.

Veljaminov-Zernov, V. V. (1859). Pamjatnik s arabsko-tatarskoj nadpisju v Bashkirii [Monument with an Arab-Tatar Inscription in Bashkiria]. *Trudy Vostochnogo otdelenija Russkogo arkheologicheskogo obshchestva*. Pt. 4. Saint Petersburg: Typography of the Academy of Sciences. Pp. 262–279.

Dobrovolskaja, L. I. (2015). Ikonograficheskaja evoljucija gerba knyazej Jusupovykh (po materialam otdela numizmatiki Gosudarstvennogo Ermitazha [The Iconographic Evolution of the Coat of Arms of the Princes Yusupovs (based on materials from the Numismatics Department of the State Hermitage Museum)]. *Gerbovedenie*. Vol. IV. Moscow: Staraja Basmannaja. Pp. 97–103.

Zhirmunskij, V. M. (1974). *Tjurkskij geroicheskij epos* [The Turkic Heroic Epic]. Leningrad: Nauka. 728 p.

Zilivinskaja, E. (2014). *Architektura Zolotoj Ordj. Pt. I. Kultovoje zodchestvo* [Architecture of the Golden Horde. Pt. 1. The Religious Architecture]. Moscow; Kazan: Otechestvo. 448 p.

Zilivinskaja, E. (2018). *Architektura Zolotoj Ordj. Pt. 2. Grazhdanskoje zodchestvo* [Architecture of the Golden Horde. Pt. 2. The Civil Architecture]. Moscow; Kazan: Otechestvo. 448 p.

Ignatjev, R. G. (1869). Khusejn Beka (nogajskogo imama) grobnica [Hussein Bek (Nogai Imam)'s Tomb]. *Drevnosti. Trudy Moskovskogo arkheologicheskogo obshchestva*. Vol. 2. Moscow: Synodal typography. Pp. 54–56.

Ignatjev, R. G. (1883). Pamjatniki doistoricheskikh drevnostej Ufimskoj gubernii [Monuments of Prehistoric Antiquities of the Ufa Province]. *Spravohnaja knizhka Ufimskoj gubernii*. Ufa, N. Blokhin's typography. Pp. 328–355.

Ignatjev, R. G., Gurvich, N. A. (1883). Khronika dostopamjanykh sobytij Ufimskoj gubernii i Orenburgskogo kraja s samykh otdalennykh vremen do nastojashchego [Chronicle of Memorable Events of the Ufa Province and the Orenburg Region from the Most Distant Times to the Present-Day]. *Spravohnaja knizhka Ufimskoj gubernii*. Ufa, N. Blokhin's typography. Pp. I–XXVII.

Katanov, N. F. (1903). O religioznykh vojnakh uchenikov shejkha Bagaudina protiv inovercev Zapadnoj Sibiri [About the Religious Wars of the disciples of Sheikh Baha al-din against the Pagans of Western Siberia]. *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta*. 1903. Vol. 12. Pp. 13–158.

Qyrymi, Abdulgaffar. (2018). *Umdet al-akhbar*. Vol. 2. [The Basis of the News. Translation into Russian]. Kazan: Sh. Marjani Institute of History. 200 p.

Masljuzhenko, D. N. (2010). Sibirskaja knjazheskaja dinastija Tajbugidov: istoki formirovanija i mifologizacija genealogii [The Siberian Princely Dynasty of the Taibugids: Origins of the Formation and Mythologization

of Genealogy]. *Srednevekovye tjurko-tatarskije gosudarstva*. Vol. 2. Kazan: Ikhlās. Pp. 9–21.

Muminov, A. K. (2015). *Khanafitskij mazhab v istorii Centralnoj Azii* [The Hanafi Mazhab in the History of Central Asia]. Almaty: Qazaq enciklopedijasy. 400 p.

Nogajdyn kyrk batiri: Nogaj khalk destanlary [The Fourty Nogai Heroes. Nogai folk tales]. (1991). Makhachkala: S. p. 158 p.

Osmanov, N. (1883). *Nogajskie i kumyjskije texty* [The Nogai and Kumyk Texts]. Saint-Petersbourg: Typography of the Academy of Sciences. 174 p.

Sabitov, Zh. M. (2018). Otkuda pojavilsja etnonim nogaj [Where Did the Ethnonym Nogai Come From]. *Uroki istorii*. No 2 (18). Pp. 19–26.

Semenov, N. (1895). *Tuzemcy Severo-Vostochnogo Kavkaza (rasskazy, ocherki, issledovaniya, zametki o chechencakh, kumykh i nogajcakh i obrazcy poezii etikh narodov)* [The Natives of the North-Eastern Caucasus (stories, essays, research, notes about the Chechens, Kumyks and Nogais and samples of the poetry of these peoples)]. Saint Petersburg: A. Khomskii and C^o's typography. 506 p.

Trepavlov, V. V. (2019). Edigej vo glave Zolotoj Ordy: opyt chagatajskoj emigracii [Edige at the Head of the Golden Horde: the Experience of His Chagatai Emigration]. *Drevnjaja Rus. Voprosy Medievistiki*. No 1 (75). Pp. 118–122.

Trepavlov, V. V. (2020). Dechingizacija: sibirskaja versija [The “Dechingization”: a Siberian Version]. *Istorija, ekonomika i kultura Tjurko-tatarskikh gosudarstv Zapadnoj Sibiri*. Kurgan: Kurgan State University Publishing House. Pp. 52–56.

Trepavlov, V. V. (2020). *Istorija Nogajskoj Ordy* [History of the Nogai Horde]. 3rd ed. Moscow: Kvadriga. 1040 p.

Trimingham, O. S. (1989). *Sufijskie ordeny v islame* [The Sufi Orders in Islam]. Moscow: Nauka. 328 p.

Urmanche, F. (1999). *Narodnyj epos “Idegej”* [The folk epic “Idegei”]. Kazan: Fen. 200 p.

Utemish-khadzhi. (2017). *Kara tavarikh* [The Black History]. Kazan: Sh. Marjani Institute of History. 312 p.

Faforovskij S. V. (1909). *Nogajcy Stavropolskoj gubernii: istoriko-etnograficheskij obzor* [Nogais of the Stavropol province: historical and ethnographic review]. Tiflis: P. P. Kozlovskij's typography. 34 p.

Edige. Nogajskaja epicheskaja poema [Edige. Nogai epic poem]. (2016). Moscow: Nauka. 512 p.

Jusupov, N.B. (1866). *O rode knjazej Jusupovykh* [About the clan of the princes Yusupovs]. Pt. 1. Saint-Petersbourg: N. Tiblen and C^o's typography. 195 p.

DeWeese D. (1995). The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of Naqib in Central Asia. *Journal of the American Oriental Society*. № 115. Vol. 4. P. 612–634.

DeWeese D. (1994). *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park, Pennsylvania: Penn State University Press, 656 p.

Hautala R. (2018). Comparing the Islamization of the Jochid and Hülegüid Uluses. Muslim and Christian Perspectives. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. Vol. 143. No 1. P. 65–79.

Montgomery Watt W. (1960). Abū Bakr, the First Caliph. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. I. New ed. Leiden; London: Brill, P. 109–111.

Peacock A. C.S. (2018). Islamisation in the Golden Horde and Anatolia: Some Remarks on Travelling Scholars and Texts. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. Vol. 143. No 1. P. 151–163.

SILSILA IN POLITICS AND IDEOLOGY (THE POST-HORDE WORLD)

Abstract: In the era of the collapse of the Golden Horde, representatives of non-dynastic nobility, leaders of Turkic tribes, gained access to power in some polities. In the Nogay Horde, these were the leaders of the Manghyt tribe. Since they did not belong to the descendants of Genghis Khan as the only basis for legitimate rule, they had to invent other ways to legitimize their managerial prerogatives. Inside the court environment of Manghyt leaders, a genealogical combination was compiled regarding the pedigree of the founder of the Nogay ruling dynasty, Bek Ädigü. His origin was artificially erected to the Sufi preacher of the 14th century Khoja Ahmad Baba Tükles, and he, in turn, was declared a direct descendant of the first caliph Abu Bakr al-Siddiq. In this pedigree, there was a mixture of purely Sufi silsila (as a succession of pious sheikhs) and a succession of purely secular rulers, including clearly legendary ones.

Keywords: silsila, the Manghyts, Abu Bakr, Ädigü, Sufi, sheikhs.

Vadim V. TREPAVLOV,

Corresponding member of the Russian Academy of Sciences, D. Sci. (Hist.), chief researcher, Centre for the History of the Peoples of Russia and Interethnic Relations, Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences (19, Dmitry Ulyanov Str., Moscow, 117292, Russian Federation).
E-mail: trepavlov@yandex.ru



5.6.4. Этнология, антропология и этнография
(исторические науки)

УДК 069.158

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-135-148



Т. Г. Емельяненко

Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Российский этнографический музей», г. Санкт-Петербург

ИСЛАМ В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ ПО МАТЕРИАЛАМ С. М. ДУДИНА 1900–1902 ГГ.

ЕМЕЛЬЯНЕНКО Татьяна Григорьевна —

д-р ист. наук, вед. науч. сотр.

Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Российский этнографический музей»

(191186, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Инженерная, д. 4/1).

E-mail: rem.tatyana@mail.ru

Аннотация. В статье приведены материалы, отражающие религиозную культуру мусульманских народов Средней Азии, собранные С. М. Дудиным во время поездок 1900–1902 гг. в регион по заданию Этнографического отдела Русского музея (ныне Российский этнографический музей). Они включают атрибуты исламского культа, фотографии обрядов и культовых сооружений, а также описания различных явлений религиозной жизни местного населения, приведенные в экспедиционном отчете, составленном Дудиным по итогам поездок. Он отмечает значительно большее влияние ислама на повседневную культуру узбеков и таджиков центральных районов Средней Азии, чем кочевых народов, и одновременно пишет о сохранении в нем доисламских представлений и практик, например гадания по Корану, обрядов исцеления от болезней с помощью различных религиозных предметов и других. Дудин обращает внимание на градообразующее значение мусульманской архитектуры и роль культовых сооружений

в организации социальной жизни. Описывая атрибуты культа, он характеризует особенности их бытования у разных народов региона. Уникальны приведенные им сведения о дервишах и их участии в Андижанском восстании (1898). В настоящее время материалы вещевых и фотоколлекций Дудина, описания его экспедиционных наблюдений представляют ценный исторический источник по религиозной культуре среднеазиатских народов конца XIX — начала XX в.

Ключевые слова: Средняя Азия, ислам, культура повседневности, дервиши, С. М. Дудин, Российский этнографический музей.

Для цитирования: Емельяненко Т. Г. Ислам в культуре народов Средней Азии по материалам С. М. Дудина 1900–1902 гг. // Ислам в современном мире. 2023; 1: 135–148

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-135-148

Статья поступила в редакцию: 20.01.2023

Статья принята к публикации: 10.03.2023

Самуил Мартынович Дудин (1863–1929) — художник и специалист по документальной фотографии, этнограф и собиратель музейных коллекций по традиционно-бытовой культуре народов Средней Азии¹. По заданию Этнографического отдела Русского музея императора Александра III (ныне Российский этнографический музей (РЭМ)) он совершил три продолжительные поездки (в 1900, 1901 и 1902 гг.) в разные районы Среднеазиатского региона, собрав для музея более 4000 экспонатов и сделав около 2000 фотографий, а в составленном по итогам поездок отчете представил подробное описание самых разных аспектов повседневной культуры местного населения².

Программа, по которой работал Дудин, предполагала монографический сбор этнографических материалов по каждому народу, отражающих занятия, особенности жилища и одежды, обычаи, обряды и многое другое, включая материалы по теме «Религия». Первоначально Дудин предполагал раскрыть эту тему лишь с помощью фотографий служителей культа и религиозных обрядов, но в действительности она оказалась представленной более широко — в его вещевых

¹ О нем см.: Вишневецкая В. А. Из жизни и деятельности С. М. Дудина — художника, собирателя, исследователя // Из истории формирования этнографических коллекций в музеях России (XIX–XX вв.). СПб., 1992. С. 84–106; Прищепова В. К 150-летию со дня рождения С. М. Дудина — художника, этнографа // Антропологический форум. № 15 (Online). С. 608–649; Дмитриев С. В. Штрихи к собирательской деятельности С. М. Дудина // СМАЭ. Т. 52. СПб.: МАЭ РАН, 2006. С. 96–106.

² Отчет был написан С. М. Дудиным в 1903 г. и хранится в архиве Российского этнографического музея (АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 247. 473 л.). В 2019 г. он был опубликован, и ссылки в статье приведены на печатное издание.

и фотоколлекциях, в экспедиционном отчете. Большинство материалов относится к культуре оседлых народов центральных районов Средней Азии (Среднеазиатского междуречья) — узбеков и таджиков, которых Дудин, как и многие исследователи того времени, называл сартами¹. У кочевых народов региона ислам имел тогда еще не столь глубокие традиции, что косвенно показывают и материалы Дудина. Так, в его коллекциях по казахам и киргизам отсутствуют какие-либо артефакты или другие свидетельства, имеющие отношение к исламским традициям в культуре этих народов, а учитывая обстоятельство, с какой Дудин собирал этнографические сведения, вряд ли они могли остаться им незамеченными. Вместе с тем у полукочевых групп туркмен — текинцев и сарыков, аулы которых в районе Мерва и Тахта-Базара исследовал Дудин, он собрал материалы по исламу, которые демонстрируют некоторые местные особенности его развития. Например, в отчете он пишет, что мечетей у них немного и обыкновенно это «глинобитный домик несколько больших размеров, чем обыкновенная зимовка с небольшой перекрытой верандой. Ни снаружи, ни внутри никаких украшений не бывает, только двери иной раз покрываются резьбой, но и только потому, что приобретаются готовыми у сартов»². Посещают мечети «далеко не охотно, и призывы муллы даже в полдень и вечером, когда у сартов в их мечетях бывает довольно много народа, здесь зачастую остаются, в полном смысле слова, гласом вопиющего в пустыне. Предпочитают молиться каждый у своей юрты. Молитвенные омовения совершаются при помощи офтаба, <...>, а самая молитва совершается на ковриках-*намазлык*, а еще чаще на верхнем халате, скинутом с себя и брошенном на землю. Из предметов, касающихся религиозных отправлений, у туркмен нет почти ничего, если не считать *лау* (деревянная складная подставка для книг. — *Примеч. Т. Е.*) для чтения Корана, четок и нескольких книг»³. Вместе с тем обучение детей грамоте очень распространено: «почти все дети учатся у какого-нибудь муллы чтению и письму. Для этого отводится в ауле особая юрта. Приемы обучения чисто сартовские. Для заучивания азбуки каждый ребенок снабжается азбукой *аалун-акион-тахта*, написанной на 4-угольной деревянной доске или на бараньей лопатке»⁴, несколько экземпляров которых были приобретены Дудиным для музея.

¹ О бытовании термина «сарт» см.: *Абашин С.* Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб., 2007. С. 4–45. В современной этнографии они подразделяются на «оседлых узбеков» и «равнинных таджиков».

² Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. / подг. текста, вступ. ст. и примеч. Т. Г. Емельяненко. М.: Фонд Марджани, 2021. С. 93.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 92.

Наиболее же разносторонне ислам и его влияние на разные области народной культуры представлен в материалах Дудина по сартам.

Так, описывая в отчете мусульманскую архитектуру — мечети и медресе, особенно привлекавшие Дудина как художника, он впервые обратил внимание на их градообразующее значение и роль в организации всей социальной жизни, прежде всего в городах. В то время в каждом городе насчитывался не один десяток мечетей, а в Бухаре, которую называли «Рим ислама», их было более трехсот. Во всех более или менее значительных городах существовала соборная пятничная мечеть, под строительство которой традиционно отводилось лучшее место у одной из главных городских площадей. Купола и минареты мечетей, возвышавшиеся над приземистыми однотипными жилыми постройками и видимые издали, являлись основными композиционными узлами города, его доминантами. «Много красоты сартовским улицам придают многочисленные мечети и медресе, разбросанные по всем частям города. Не говоря уже об оригинальности их форм, часто очень красивых, они вносят в скучноватую картинку улиц группы деревьев, окружающих неизбежные при мечетях *хаузы* — пруды, в которых правоверные совершают свои омовения перед молитвой и из которых они пьют и берут воду для полива улиц. <...>. Здесь всегда тишина и сумрак. Уличный шум, умеренный листвою, здесь мало слышен, его заменяет монотонное гнусливое чтение Корана или шумные крики ребят в школе при мечети»¹.

На городских же площадях, около джума-мечетей, напротив, разворачивалась активная общественная и торговая жизнь. В Самарканде, например, главный базар располагался на Регистане — центральной городской площади, окруженной тремя медресе — Улугбека, Тилля-кари и Шир-дор. Дудин во время пребывания в Самарканде, а в нем он жил по несколько месяцев, выезжая оттуда в другие города и районы, обычно селился недалеко от Регистана и был завсегдатаем местного базара: приобретал вещи для музея, много фотографировал. Описания самаркандского базара у него особенно красочны и полны деталей, передающих своеобразную атмосферу: «<...> в одной части расположились торговцы фруктами, насупротив них — продавцы кислого молока, мороженого, воды со льдом; по одной стороне — чайхана и меняльные лавочки, по другой — табачные лавочки и торговцы табакерками и чилимами из тыквайки, здесь же и изготавливающие свои изделия. По площади между этими границами в самом живописном беспорядке расположились продавцы пирожков самого разнообразного вида, вареных курдюков, бараньих голов, шашлычники со своими переносными печками, продавцы вареной баранины с корытами и корзинами и т. д. Хлебники с лепешками в плоских корзинах

¹ Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. С. 188–189.

бродят между торговцами съестного, выкрикивая похвалы своему хлебу. <...> Толпа покупателей и закусывающих в пестрых полосатых халатах, целых нарядных и рваных, залитая солнцем; перерезанные тенями зонтов кучи арбузов и дынь блестят на солнце; пестрым ковром, прихотливо брошенным в углу площади, кажутся кучи яблок, гранат, груш и винограда. <...>. У стены мечети — целый ряд сапожников на солнцепеке стучат и колотят молотками по старым калошам. А насупротив в тени такой же ряд цирюльников бреет головы правоверных»¹. И все эти совершенно бытовые картины, весь этот «живой штафаж»², как называет пестрое многолюдье базара Дудин, разворачивалось на фоне блестящих расписными изразцами порталов древних медресе с их тонкими стройными минаретами. Однако и они не оставались только фоном, а были непосредственными «участниками»: на их мраморных ступенях располагались персы-торговцы колечками и камушками, гадальщики по Корану, муллы, у которых можно было заказать написать письмо, сидели и спали в ожидании работы неняные рабочие³.

Вот такое единение мусульманской архитектуры и быта горожан увидел и отметил Дудин как характерную черту среднеазиатских городов, где культовые здания оказались органично вписаны в повседневную жизнь. Причем эти же здания оставались центрами религиозной жизни: сюда приходили для совершения молитвы, в Самарканде, например, в старинные медресе Тилля-Кари и Биби-ханым на пятничную молитву собиралось почти все мужское население города, а около Гур-эмира — мавзолея Тамерлана и членов его семьи — по религиозным праздникам в огромных котлах готовили общественный плов⁴.

В жилых кварталах помимо квартальных мечетей своего рода религиозными знаками служили многочисленные могилы мусульманских святых, обычно отгороженные от улицы низким забором из камней. Место захоронения обозначали сложенные на земле бараньи рога и *туг* — длинная палка с привязанными к ее вершине хвостами яка⁵, и каждый мусульманин, всякий раз проходя мимо или заведя этот знак издали, поминал святого словами заупокойной молитвы (*дуа*), хотя имена их по большей части были уже давно забыты. Туги ставили также на кладбищах: на мазарах — усыпальницах праведников ислама, вокруг которых, по наблюдениям Дудина, чаще всего и образовывались сами кладбища, и на могилах именитых или особо уважаемых людей⁶. Помимо черного или

¹ Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. С. 133–134.

² Там же. С. 181. Стафаж — от нем. *staffieren* (украшать картины фигурами); в пейзажной живописи — изображения людей, животных, строений и т. п. для оживления вида.

³ Там же. С. 185–186.

⁴ Там же. С. 191–192.

⁵ Там же. С. 188.

⁶ Там же. С. 169.

белого хвоста яка туг венчали четырехугольные или треугольные флаги из тканей разного цвета (красной и белой либо белой и желтой, желтой и красной); иногда в навершие помещали *панджа* (перс.-тадж. «раскрытая ладонь», «пятерня») — металлическую пластину в виде пятерни¹. Любопытно, что, описывая киргизские кладбища, Дудин обратил внимание на то, что рога горных козлов и кииков, а также туг с ячьими хвостами являлись обязательными атрибутами только расположенных на них мазаров, аналогичных сартовским, и выделяли их среди других захоронений, которые у киргизов обычно отмечались лишь небольшим холмиком с камнем наверху².

Вместе с тем установка туга на могилах мусульманских святых уходит корнями в традиции именно тюркского мира. У кочевников тюрко-монгольских степей первоначально *туг* (тюрк. «знамя», «штандарт») с навершием из кусочков ткани, хвостов яка или лошади являлся символом военной власти, а количество хвостов указывало на статус воина, перед палаткой которого был установлен туг³. *Панджа* — религиозный символ, интерпретируемый в мусульманском мире и как обозначение пяти столпов веры, и как знак единства Мухаммада и первых четырех халифов, шииты соотносят его с Пророком и членами его семьи⁴, — появилась на туге, очевидно, позднее, возможно, в XVI в., когда образовались среднеазиатские ханства — Бухарское, Хивинское, Кокандское, управляемые представителями тюркских династий, и окончательно оформилась структура власти. Хан являлся одновременно главой государства, верховным военным и религиозным деятелем, и туг символизировал сложившееся триединство. Однако к XIX в. он утратил часть своих символических функций и сохранялся лишь как религиозный знак (даже при отсутствии на нем панджи) — знак людей, принадлежавших к власти, но уже не светской и/или военной, а только духовной. Вместе с тем краткое замечание Дудина об установке туга на могилах не только «святых», но и просто именитых и уважаемых людей, может служить указанием на его былое и не совсем еще забытое в начале XX в. значение. Это замечание является единственным свидетельством данного факта, так как в советское время туги на мазарах и могилах стали уничтожать⁵ и проследить особенности их бытования в предшествующий период уже не представлялось возможным.

¹ Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. С. 168–169.

² Там же. С. 511.

³ Курбанов Б. Г. Панджа — ритуальное навершие (проблемы атрибуции) // Этнографические коллекции в музеях: культурные стратегии и практики: Материалы Двенадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб: ИПЦ СПбГУТД, 2013. С. 323–326.

⁴ Бабаджанов Б. Б. Панджа // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопед. словарь. Вып. 2. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. С. 76–77.

⁵ Бабаджанов Б. Б., Некрасова Е. Г. Туг // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопед. словарь. Вып. 2. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. С. 85–86.

Дудин также приводит обычно отсутствующие в травелогах других авторов сведения об использовании в домах сартов особых религиозных амулетов: «Убранство жилого помещения дополняют картинки религиозного содержания, изданные в Казани, хотя и не всегда, а также благочестивые изречения, красиво написанные и наклеенные на узорчатые бумажки или напечатанные со штампов. Производством их занимаются муллы при мечетях. А также и медные пластинки с вырезанными приближениями кисти руки со сложенными прямо и плотно друг к другу пальцами и надписями, или только одними надписями. Последние прибавают обыкновенно к наличникам дверей и имеют то же значение, как и амулеты, носимые на платье, — *банди тумор* и *банди базбанд*»¹.

«Картинки» из Казани — это известные у татар шамаили — написанные от руки или отпечатанные литографским способом картины с изображением мусульманских святынь, аятов и других религиозных текстов². Татар, переселявшихся в разное время с Урала и из Поволжья, в регионе проживало немало; в Бухаре, Самарканде, Ташкенте и других городах существовали татарские кварталы — *ногай махалле*. Татары занимались торговлей, учились в медресе, после присоединения Средней Азии к России работали переводчиками и служащими при русской администрации³. В силу своей деятельности они обладали существенным влиянием на местное население. Так, тесно общаясь в качестве торговцев или переводчиков с тюркоязычными, как и они, кочевыми народами региона, татары в значительной степени способствовали распространению и укреплению у тех позиций ислама. Среди оседлого населения татары пользовались авторитетом не только благодаря своему социальному статусу, но и как нередко более образованные, в частности — в религиозном отношении. Поэтому изготовление религиозных картин типа шамаилей местными муллами, о чем упоминает Дудин, было, очевидно, заимствовано ими у татар. При этом важно подчеркнуть, что и «свои», и «чужие» картины существовали в начале XX в. одновременно и в равной степени почитались местными жителями.

Еще более интересно сообщение, приводимое только Дудиным, о пластинах, которые прибавали к наличникам дверей. Изображение панджи (руки) и религиозные надписи, которыми покрывалась поверхность пластин, безусловно, указывают на их связь с исламом, но применение напоминает обычай использования *мезузы* — небольшого футляра с вложенным в него молитвенным текстом, который прибавали к косяку двери в еврейском доме. Возможно, сарты переняли этот

¹ Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. С. 223–224.

² Татарский шамаиль. Традиции и современность. М.: Издательский дом Марджани, 2015. С. 5–12.

³ Наливкин В. П. Туземцы раньше и теперь. Ташкент, 1913. С. 25–144 с.

обычай у бухарских евреев, в тесном соседстве с которыми проживали на протяжении многих веков, тем более что те и другие предметы имели общую семиотическую функцию — охрана дома от различного зла. И только форма и другие признаки определяли их принадлежность к разным этнорелигиозным системам.

В отчете Дудина один из разделов специально посвящен религиозной культуре сартов. В нем он рассказывает о предметах, связанных с религией, часто добавляя оригинальные детали их бытования, хотя замечает, что таких предметов среди населения распространено немного. Это четки, *лау* (*лаух*) — деревянные складные подставки, на которые при чтении кладут Коран, *джойнамаз* — молитвенный коврик, *офтаба* и *дастшуи* — сосуды, применяемые при ритуальном омовении. Четками, по наблюдениям Дудина, простые правоверные при чтении молитв не пользуются, в основном — муллы. Он приобрел для музея четки из дерева, перламутра, косточек растений, напоминавшие, по его мнению, «наши» четки, и очень сожалел, что не смог купить однажды встреченные им четки особой формы, «похожие на лестовки наших раскольников»¹, как он называет старообрядцев. *Лау* с изящным расписным или резным декором также, по его сведениям, встречаются в основном у мулл. При этом широко представлены в магазинах Самарканда и Ташкента, торгующих «азиатскими товарами» для «туристов и коммивояжеров разного рода»², то есть как и ковры, и многие другие произведения традиционного среднеазиатского прикладного искусства, они стали предметами коллекционирования и сувенирной продукцией. На описании джойнамазов Дудин останавливается мало, но привозит для музея более 20 экземпляров — великолепных образцов вышивального искусства, выделив среди них только один — вышитый белым шелком джойнамаз персидской работы: если остальные можно было встретить в каждой семье, то персидские — лишь у богатых сартов³. Среди *офтаба*, приобретенных Дудиным для музея, также имеется несколько экземпляров персидской работы, но в основном он постарался подобрать местные изделия, глиняные и металлические, чтобы показать локальные формы и виды декора этих ритуальных сосудов, обязательных в каждом доме. В отношении же *дастшуи* — тазиков особой формы, используемых при омовении, чтобы ритуально «грязная» вода не попала на землю или на пол, Дудин замечает, что они не так необходимы, как *офтаба*, и в домах нередко их «роль исполняет небольшой плоский 4-угольный камень, несколько углубленный, с четырьмя отверстиями, вделанный в пол передней над более или менее глубокой ямой»⁴.

¹ Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. С. 312.

² Там же. С. 440–441.

³ Там же. С. 442.

⁴ Там же. С. 442.

Значительную часть раздела «Религия» в экспедиционном отчете Дудина заняло описание такого экзотического для европейца явления, как дервиши-каландары — странствующие проповедники ислама, ведущие аскетический образ жизни. Дудин сделал серию их фотографий и привез в музей полный костюм дервиша и набор его атрибутов — сосуды для подаяния «кашкул», в том числе персидской работы из ореха, украшенные резным орнаментом, в котором надписи сочетаются с растительным и анималистическим узором, короткие палки «хасса» с железным наконечником, круглые точеные, окованные медью, и палки, сделанные из корня можжевельника, медный прут «качкулы» с кольцами на верхнем загнутом конце — отличительный знак старшины дервишей, а также различные амулеты из камней разной формы, корешков, пуговиц, ключей и т. п., которые дополняли костюм и образ дервиша в целом¹. Дервишей можно было узнать по остроконечным пестрым шапкам, отороченным бахромой из черных шерстяных ниток, по серым и синим халатам, подбитым шерстью и прошитым белыми нитками или совсем рваных, по палкам в руках и тыквенным сосудам у пояса². Они ходили обычно по несколько человек, однако Дудин замечает, что в его время «только Бухара и города Бухарских владений имеют еще возможность видеть и слышать этих оригинальных мусульманских монахов. В пределах Русского Туркестана после Андижанского восстания хождение их в их костюмах по стране воспрещено»³. Такое положение дел объяснялось тем, что при подготовке этого восстания, организованного в 1898 г. представителями исламского духовенства и знати против российской колонизации⁴, дервиши, используя свой обычный бродячий образ жизни, вели агитационную работу среди населения в разных местностях, призывая присоединиться к восстанию. По сведениям Дудина, такую же работу осуществляли странствующие фокусники, ремесло которых традиционно связывалось «с проповедничеством»⁵. Восстание было подавлено, а в отношении дервишей и фокусников введены ограничительные меры: фокусникам запретили «связывать оба ремесла в одно дело»⁶, а дервишам — ходить группами и в своей традиционной одежде. «Конечно, — как пишет Дудин, каландары не исчезли, а существуют по-прежнему, но, продолжая еще жить вместе, ходят уже отдельно каждый в обыкновенной сартовской одежде, прибегая к шапке только в глухих отдаленных закоулках при выездах из городов, удаленных от

¹ Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. С. 445–447.

² Там же. С. 180.

³ Там же. С. 180–181.

⁴ Юсупов Э.Ю., Лукин Б.В. Андижанское восстание 1898 года в советской исторической литературе // *Общественные науки в Узбекистане* № 1 1987. С. 18–31.

⁵ Там же. С. 431.

⁶ Там же.

полицейского надзора»¹. Информация о дервишах, которую приводит Дудин, не только значительно расширяет представление об их облике и социальной роли, но и содержит новые факты об истории Андижанского восстания, не нашедшие отражения в литературе.

Отдавая должное глубине проникновения ислама в сознание и повседневную культуру оседлого населения центральных районов Средней Азии, Дудин одновременно отмечает в отчете, что на практике он сочетался с народными верованиями и представлениями. Так, одним из самых популярных видов гадания было гадание на Коране. Для этого использовали две пары *рам* — медных кубиков с точками на сторонах, нанизанных по 4 штуки на проволоку: «Гадая, ворожей встряхивает оба *рам* на руке и бросает их перед собой. В зависимости от расположения значков на сторонах кубиков, обращенных вверх, отыскивается в Коране соответствующее место. Содержание этого места и дает ворожею материал для ответов на задуманные гадающим вопросы»². Для лечения болезней прибегали к различного рода религиозным, культовым предметам. Один из примеров, который приводит Дудин, — использование в этих целях лау, высеченного из мрамора, который установлен во дворе мечети Биби-ханым в Самарканде: «для излечения от недугов вроде болей в пояснице, спине и т. п. больные пролазят между подставками и, как говорят, получают исцеление»³. Популярны были также особого рода чашечки из желтой или красной меди, стенки которых покрывались резными надписями религиозного содержания: «Воду из этих чашек пьют как лекарство или употребляют для варения и настоя различных лекарственных смесей. Делают также чашки глиняные и медные с двойным дном, куда вкладывают молитвы и употребляют их для тех же целей»⁴. Широко распространены были амулеты с вложенными в них изречениями из Корана, молитвами и заговорами, коллекцию которых Дудин собрал для музея.

В целом же он отмечает слишком «вольное» обращение местных мусульман с атрибутами и символами ислама. Особенно это касается, по его мнению, сохранения архитектурных памятников, хотя те в большинстве своем мечети, медресе, мазары. В отчете Дудин пишет, что они катастрофически разрушаются, отваливаются куски мозаики, фрагменты изразцов, капителей, которые подбирают все кому не лень, от туристов до местных жителей, использующих их как строительный материал в своих домах⁵. Дудин собрал большую коллекцию таких «осколков»,

¹ Юсупов Э.Ю., Лунин Б.В. Андижанское восстание 1898 года в советской исторической литературе. С. 180–181.

² Там же. С. 450.

³ Там же. С. 441.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 193–194.

покупая их у местных торговцев старыми вещами: «Побуждало меня к этому и желание сохранить те куски, которые уже упали со зданий и гибнут от невежественного досмотра своих единственных хранителей — мулл при полном равнодушии к ним со стороны местной администрации и интеллигенции»¹. Многие из описанных им архитектурных сооружений не сохранились до настоящего времени, облик других после реставрационных работ, проводившихся на протяжении XX — начала XXI в., неизбежно подвергся изменениям. Поэтому описания и фотографии Дудина, воссоздающие их былой вид, позволяют лучше понять произошедшие за последнее столетие перемены в «архитектурном пространстве» Средней Азии.

Материалы Дудина по исламу и его значению в культуре народов Средней Азии, безусловно, не являются исчерпывающими. Однако многие из приведенных им сведений уникальны, и, главное, в его экспедиционных описаниях, в фотографиях и приобретенных предметах нашло отражение состояние религиозной культуры среднеазиатских народов в хронологически конкретный период, что делает их ценным историческим источником.

Литература

Абашин С. Н. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб.: Алетейа, 2007. 304 с.

Бабаджанов Б. М. Панджа // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь // сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Вып. 2. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. С. 76–77.

Бабаджанов Б. М., Некрасова Е. Г. Туг // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь // сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Вып. 2. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. С. 85–86.

Вишневецкая В. А. Из жизни и деятельности С. М. Дудина — художника, собирателя, исследователя // Из истории формирования этнографических коллекций в музеях России (XIX–XX вв.): сборник научных трудов. СПб.: Государственный музей этнографии, 1992. С. 84–106.

Дмитриев С. В. Штрихи к собирательской деятельности С. М. Дудина // СМАЭ. Т. 52. СПб.: МАЭ РАН, 2006. С. 96–106.

Курбанов Б. Г. Панджа — ритуальное намерение (проблемы атрибуции) // Этнографические коллекции в музеях: культурные стратегии и практики: материалы Двенадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2013. С. 323–326

¹ Юсупов Э. Ю., Лукин Б. В. Андижанское восстание 1898 года в советской исторической литературе. С. 39.

Наливкин В. П. Туземцы раньше и теперь. Ташкент: Электрич. Типолит. «Турк. Т-ва Печат. Дела», 1913. 144 с.

Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. // подготовка текста, вступительная статья и примеч. Т. Г. Емельяненко. М.: Фонд Марджани, 2019. 559 с.

Прищепова В. К 150-летию со дня рождения С. М. Дудина — художника, этнографа (по материалам МАЭ РАН) // Антропологический форум. 2011. № 15 (Online). С. 608–649.

Татарский шамаиль: традиции и современность. М.: Издательский дом Марджани, 2015. 208 с.

Юсупов Э. Ю., Лунин Б. В. Андижанское восстание 1898 года в советской исторической литературе // Общественные науки в Узбекистане. 1987. № 1. С. 18–31.

References

Abashin S. N. (2007). *Natsionalizmy v Srednei Azii: v poiskakh identichnosti* [Nationalisms in Central Asia: Looking for Identity]. Saint Petersburg: Aletheia. 303 p.

Babadzhanov B. M. (1999). Panja [Panja]. *Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii: Entsiklopedicheskiy slovar*. Vol. 2. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 76–77.

Babadzhanov B. M., Nekrasova E. N. (1999). Tug [Tugh]. *Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii: Entsiklopedicheskiy slovar*. Vol. 2. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 85–86.

Vishnevetskaya V. A. (1992). Iz zhizni i deyatel'nosti S. M. Dudina — khudozhnika, etnografa [On Life and Activities of S. M. Dudin — Artist and Ethnographer]. *Iz istorii formirovaniya etnograficheskikh kolleksii v muzeyakh Rossii (XIX–XX vv.)*. Saint Petersburg, 1992. Pp. 84–106.

Kurbanov B. G. (2013). Pandzha — ritual'noye navershiye (problemy atributsii) [Pandzha — Ritual Pommel (problems of attribution)]. *Etnograficheskiye kolleksii v muzeyakh: kul'turnyye strategii i praktiki: Materialy Dvenadtsatykh Sankt-Peterburgskikh etnograficheskikh chteniy*. Saint Petersburg. Pp. 323–326.

Dmitriev S. V. (2006). Shtrikhi k sobiratel'skoi deyatel'nosti S. M. Dudina [Touching up Dudin's Collecting Activities]. *Sbornik muzeya antropologii i etnografii*. Vol. 52. Saint Petersburg. Pp. 96–106.

Nalivkin V. P. (1913). *Tuzemtsy ran'she i teper'* [Natives Before and Now]. Tashkent. 144 p.

Otchet S. M. Dudina o poyezdkakh v Srednyuyu Aziyu v 1900–1902 gg. [S. M. Dudin's Report on Expeditions to Central Asia in 1900–1902] (2019). Moscow: Fond Marjani. 559 p.

Prishchepova V. A. (2011). K 150-letiyu so dnya rozhdeniya S. M. Dudina — khudozhnika, etnografa [On the 150th anniversary of S. M. Dudin — artist, ethnographer]. *Antropologicheskii forum*. 2011. No. 15. P. 608–649.

Tatarskiy shamail': traditsii i sovremennost' [The Tatar Shama'il in Past and Present] (2015). Moscow: Marjani. 208 p.

Yusupov E. Yu., Lunin B. V. (1987). Andizhanskoye vosstaniye 1898 goda v sovetskoy istoricheskoy literature [The Andijan Uprising of 1898 in the Soviet Researches in History]. *Obshchestvennyye nauki v Uzbekistane*. 1987. Iss. 1. Pp. 18–31.

THE ISLAMIC CULTURE OF CENTRAL ASIA ACCORDING TO S. M. DUDIN'S MATERIALS (1900–1902)

Abstract. The article presents materials reflecting the religious culture of the Muslim peoples of Central Asia, which were collected by S. M. Dudin during his trips (1900–1902) on the instructions of the Ethnographic Department of the Russian Museum (now the Russian Ethnographic Museum). They include attributes of Islamic cult, photographs of rituals and places of worship, as well as descriptions of various phenomena in religious life of the local population. He noted a much greater influence of Islam on the everyday culture of sedentary Uzbeks and Tajiks than on culture of nomads. At the same time, some pre-Islamic ideas and practices were still in use, for example, divination, magic healing and so on. Dudin has drawn attention to the city-forming significance of Muslim architecture and the role of places of worship in social life. Describing the attributes of the cult, he characterizes the peculiarities of their presence among different peoples of the region. Dudin has pointed out unique information provided by him about the dervishes and their participation in the Andijan uprising (1898). At present, the materials of Dudin's journey: clothing, collection of photo, documents present a valuable historical source on religious culture of the Central Asia of the late 19th — early 20th centuries.

Keywords: Central Asia, Islam, everyday culture, dervishes, S. M. Dudin, Russian Museum of Ethnography.

Tatyana G. EMEL'YANENKO,

D. Sci. (Hist.), senior researcher,

The Russian Museum of Ethnography

(4/1, Inzhenernaya Str., Saint Petersburg, 191186, Russian Federation).

E-mail: rem.tatyana@mail.ru





5.6.2. Всеобщая история

УДК 070:94(47).084.6+94(53)

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-149-168

А. С. Митряшкин

Восточный факультет СПбГУ, г. Санкт-Петербург

ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКАЯ ПОЛИТИКА СССР НА СТРАНИЦАХ АРАБСКОЙ ПЕЧАТИ (АВГУСТ–ДЕКАБРЬ 1939 Г.)

МИТРЯШКИН Александр Сергеевич —

студент 4-го курса каф. истории стран Ближнего Востока

Восточного факультета.

Санкт-Петербургский государственный университет

(190031, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11).

E-mail: alexgmx.2010@gmail.com

Аннотация. В работе анализируются арабские газетные и журнальные публикации, посвященные оценке внешнеполитического курса СССР в отношении стран Восточной Европы после подписания советско-германского договора о ненападении от 23 августа 1939 г. Приводятся мнения арабских авторов — журналистов, писателей и публицистов о предпосылках и последствиях заключения т. н. «пакта Молотова — Риббентропа», особенностях взаимоотношений Москвы и Берлина во второй половине 1939 г., причинах вторжения Красной Армии в Польшу, а также мотивах, побудивших руководство страны усилить свое присутствие в Балтийском регионе. Делается вывод, что многие авторитетные арабоязычные издания, несмотря на определенную зависимость от западноевропейской информационной повестки, стремились самостоятельно осмыслить действия СССР в той или иной части Европы, иногда даже подчеркивая вынужденный характер ведения агрессивной, ультимативной политики. При этом нельзя говорить о существовании какой-то одной, доминирующей позиции по данной проблеме. Нередко арабские обозреватели с резкой критикой высказывались о военно-политических акциях Советского государства осенью 1939 г.

Следует добавить, что объем и количество опубликованных в печати статей свидетельствуют о неподдельном интересе общественности стран Арабского Востока к положению дел в далеком от них Советском Союзе.

Ключевые слова: Арабская печать, пакт Молотова — Риббентропа, СССР, международные отношения в Европе, общественная мысль, образ «иного»

Для цитирования: Митряшкин А. С. Восточноевропейская политика СССР на страницах арабской печати (август–декабрь 1939 г.) // Ислам в современном мире. 2023; 1: 149–168

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-149-168

Статья поступила в редакцию: 15.11.2022

Статья принята к публикации: 10.03.2022

Введение

Революционные события в России в 1917 г. и последовавшие за ними кардинальные преобразования всех сфер общественной жизни вызвали бурную реакцию в интеллектуальных кругах стран арабо-мусульманского мира. Глубокий интерес арабских мыслителей к новообразованному Советскому государству нашел отражение в многочисленных материалах прессы и публицистики рассматриваемого периода. Почти в каждом выпуске журналов и газет имелись заметки, посвящённые, например, размышлениям об истоках большевизма, описанию гонений Советов на религиозных деятелей, освещению проблем коллективизации, процессов развития просвещения, науки, индустриализации страны и т. д.

Особое внимание арабские авторы уделяли внешней политике СССР. Именно в 1920–1930-е гг., в эпоху роста опасений перед угрозой грядущей мировой революции (*т. н. «Красной угрозой»*), в печати появляется наибольшее количество статей, часто аналитического характера, освещающих потенциальные цели и задачи большевистских лидеров на материке. Важно подчеркнуть, что на тот момент среди арабской интеллигенции не было единого взгляда как на Россию, так и на советскую систему в целом. Одни видели в Советском Союзе защитника и покровителя угнетенных народов Азии и Африки и пример достижения подлинного национального суверенитета: «Россия освободилась от своих угнетателей, и мы идём по её пути», — заявляли представители марокканского антиколониального движения Рифской республики¹. Другие

¹ Ланда Р. Г. Революции 1917 г. в России и страны Востока // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 4: Экономические, социально-политические, этноконфессиональные проблемы афроазиатских стран. М.: ИВ РАН, 2017. С. 27.

же, напротив, были крайне негативно настроены к СССР и перспективам победы коммунистов в странах Востока. В частности, крупнейший египетский писатель, философ и политик демократического толка Аббас Махмуд ал-Аккад в одной из своих работ назвал Советскую Россию «большой тюрьмой», которая пытается насадить во всем мире идеологию «разрушения и ненависти»¹.

Размышляя о советском экспансионизме, журналисты практически всегда проводили прямые аналогии с завоевательной политикой царской России, также желавшей утвердить свою гегемонию на евразийском пространстве. Примечательно и то, что арабские авторы в своих публикациях зачастую ставили знак равенства между сталинским и гитлеровским режимами. За бесчеловечность по отношению к слабым нациям и стремление построить новый мировой порядок они называли их «двумя варварскими державами»². Эта тенденция в периодике была особенно хорошо заметна после подписания двустороннего советско-германского договора о ненападении, который, как считали арабские аналитики, предоставил фюреру возможность решить злополучный «Данцигский вопрос». Тогда же в журналах начали выходить карикатуры на советского и германского лидеров, показывая их то в роли союзников, то как лицемерных диктаторов, пытающихся обмануть друг друга в гонке за передел сфер влияния в Европе.

Подобного рода представления, как правило, базировались на данных, приводимых отличавшейся крайним антисоветизмом европейской или американской печатью. Иногда газеты публиковали целиком переведенные на арабский язык статьи из западных информационных агентств, например «Reuters», «Associated Press», «Daily Mail» и т. д. Такие настроения были связаны и с тем обстоятельством, что многие выдающиеся представители арабской (прежде всего египетской) интеллектуальной элиты того времени, несмотря на все ужасы колониального правления европейцев, в своих сочинениях преподносили демократическую, парламентскую форму правления как наиболее приемлемую для молодых наций Ближнего Востока, ставя в противовес ей итальянский фашизм, германский нацизм и советский коммунизм³. В то же время немаловажную роль в формировании отрицательного отношения к СССР играли сопоставления самих египтян, сирийцев, палестинцев и т. д. с малыми народами Европы, ставшими жертвами заговора «новых» империалистических хищников, и опасения того, что им

¹ Ал-Аккад Аббас Махмуд. Хитлер фи ал-Мизан [Гитлер на весах, букв. «Гитлер под лупой»]. Каир: Му'ассат Хиндави ли ат-Та'лим ва ас-Сакафа. 2014. С. 118.

² Gershoni Israel. «The Crime of Nazism against Humanity»: Ahmad Hasan al-Zayyat and the Outbreak of World War II. // Arab Responses to Fascism and Nazism: Attraction and Repulsion. University of Texas Press. Edited by Israel Gershoni. 2014. Pp. 236–237.

³ Gershoni Israel, Jankowski James. Confronting Fascism in Egypt: Dictatorship versus Democracy in the 1930s. Stanford, California. Stanford University Press. 2009. P. 11.

придется разделить участь жителей той же Польши, оказавшись под фашистской или коммунистической оккупацией.

С другой стороны, многие авторы в ходе собственного анализа международной обстановки приходили к выводу, что изоляция СССР в конце 1930-х гг. со стороны держав Запада, по сути, оставила его один на один с нацистской Германией, открыто заявлявшей о своих планах «натиска на Восток» (*Drang nach Osten*). Поэтому деятельность советских дипломатов в этот исторический момент была направлена на то, чтобы, во-первых, обеспечить безопасность западных границ СССР от нападения Третьего рейха и, во-вторых, воспользовавшись обострением противоречий между великими державами, вернуть себе земли, потерянные в результате революции и Гражданской войны.

Именно эти обстоятельства заставили Советское государство пойти на заключение т. н. «пакта Молотова — Риббентропа». Причем произошедшие осенью 1939 г. аннексии СССР приграничных с Польшей территорий арабские публицисты рассматривали как необходимость, продиктованную стремлением защитить русскоязычное население этих районов от возможной оккупации немецкими войсками. Среди журналистов широко бытовало мнение о том, что Адольф Гитлер, согласившись на подписание договора с СССР, совершил роковую ошибку и попал в ловушку И. В. Сталина, который, используя коммунистическое подполье внутри Германии и ослабление войск вермахта в ходе войны с Великобританией и Францией, рассчитывал совершить советизацию Европы. В целом развернувшиеся на страницах арабских изданий дискуссии о дальнейших шагах Советов по распространению своего доминирования выявили целый ряд порой противоположных друг другу точек зрения, что будет показано ниже.

В отечественной и зарубежной историографии проблема восприятия Советского Союза, его политической системы, социально-экономического устройства, внешней политики, истории, культуры и идеологии в странах Ближнего Востока в период 1920–1940-х гг. ещё не становилась предметом специального исследования. Косвенно к ней в своих научных трудах обращались историки Р. Г. Ланда, Г. Г. Косач, Тарек Исмаэл, Яков Ландау, Мустафа Кабха и др. Непосредственно реакцию египетских газет на подписание Советским Союзом пакта о ненападении с Германией в свете формирования образа Третьего рейха в странах арабского мира отслеживали израильский и американский исследователи Израэль Гершони и Джеймс Янковски. Стоит сказать, что сегодня, в связи с упрощением доступа к обширным материалам ближневосточной прессы, появляется возможность существенно дополнить уже имеющиеся немногочисленные сведения о том, что имело принципиальное значение в конструировании представлений об СССР у населения стран арабского мира, новыми данными. К тому же

обращение к печати позволяет ввести в научный оборот новые источники, важные не только для дальнейшего изучения различных трактовок образа СССР в арабской общественной мысли, но и для выявления новых, ранее не затронутых в современном востоковедческом дискурсе проблем.

Отношение арабской прессы к разразившейся в конце ноября 1939 г. советско-финляндской войне не будет отражено в настоящей статье, поскольку обилие источникового материала на эту тему, а также особенности восприятия СССР в тот период, требуют проведения отдельного исследования.

Реакция на «пакт Молотова — Риббентропа» и «четвёртый» раздел Польши

Первые большие публикации, содержавшие размышления арабских интеллектуалов о новой советской внешней политике, начали выходить сразу после заключения в Москве Договора о ненападении. Уже 29 августа 1939 г. в египетском журнале «Ас-Сакафа» («Культура») появилась статья под названием «Московская бомба», автор которой попытался выявить причины, сподвигнувшие два изначально враждебных друг другу режима пойти на стратегическое сближение в момент наивысшей напряженности межгосударственных отношений в Европе.

Как пишут в своей книге Израэль Гершони и Джеймс Янковски, данный еженедельник связывал большие надежды с успехом англо-франко-советских переговоров о создании совместного оборонительного альянса, направленного на пресечение германской и итальянской агрессии против сопредельных государств¹. От их исхода, по мнению аналитиков журнала, зависели даже перспективы советско-египетских торговых контактов². Однако, решившись принять в столице немецкую делегацию, советское руководство совершило фундаментальный внешнеполитический «сдвиг, который окажет огромное влияние на текущие и будущие мировые события...»³. Причем инициатором встречи В. М. Молотова и И. фон Риббентропа, по всей видимости, была Москва. Оценив положение дел в Германии и СССР, автор выделяет мотивы обеих стран к подписанию совместного документа. Для Гитлера пакт с Россией был жизненно необходим по той причине, что Германия летом 1939 г. находилась «под давлением тяжёлых обстоятельств»,

¹ *Gershoni Israel, Jankowski James. Confronting Fascism in Egypt: Dictatorship versus Democracy in the 1930s. P. 191.*

² См. подробнее: Мас'алат ал-'Ала'ик байн Миср ва Русиа ас-Суфитийа [Вопрос об отношениях между Египтом и Советской Россией] // Ас-Сакафа. Каир: 1939. 25 июля. № 30.

³ Кунбулат Муску [Московская бомба] // Ас-Сакафа. Каир. 1939. 29 августа. № 35. С. 2.

обусловленных «усилиями Англии и Франции изолировать её», создав вокруг кольцо из враждебных стран¹. Но данный шаг мог иметь и негативные последствия. Германия теперь рисковала столкнуться с недопониманием со стороны собственного народа, воспитанного на ненависти к коммунистической России, и своих союзников, прежде всего — находящейся в вооружённой конфронтации² с СССР Японией³. Советские же лидеры, одновременно ведя переговоры с представителями Германии, Великобритании и Франции, пытались рассмотреть предложения каждой стороны и в конечном счете «выбрать лучшее». Из этого следует, что цель России состоит в том, чтобы «стать повелительницей мира и важнейшим актором, определяющим международную политику»⁴. Хотя даже после подписания документа советское правительство выразило готовность продолжить обсуждение проектов военных союзов со странами Запада.

Несмотря на ощущение неминуемости столкновения держав, автор не теряет надежду на то, что «будет найден новый фактор, который ускорит развитие ситуации в сторону укрепления мира» и добавляет: «Мы не думаем, что какой-либо политик в мире осмелится взять на себя ответственность за разжигание пламени войны»⁵.

Однако 1 сентября 1939 г. начинается полномасштабное вторжение Германии в Польшу. Быстро менявшаяся обстановка на Востоке Европы закономерно стала одной из центральных тем на страницах арабских журналов и газет. Довольно подробно потенциальная роль СССР в войне рассмотрена в журнале «Ас-Сакафа» в статье от 19 сентября «Позиция России и Италии и на чью сторону они склоняются?». Поскольку текст публикации написан задолго до дня его выхода в свет, в нем не поднимается вопрос о вступлении Красной Армии на территорию Второй Речи Посполитой 17 сентября.

Ссылаясь на прецедент конца XVIII в., автор считает вполне вероятным новый раздел Польского государства между его давними противниками — Россией и Германией. При этом он замечает, что СССР не вступит в войну на стороне рейха, а скорее воспользуется возникшим кризисом в своих интересах, чтобы в итоге без проблем «оккупировать отдельные области восточной и южной Польши, на которые он претендует»⁶. Подобную тактику автор объясняет беспокойством

¹ Кунбулат Муску [Московская бомба] // Ас-Сакафа. № 35. С. 2.

² В то время Красная Армия вела боевые действия с японцами на р. Халхин-Гол (11 мая — 16 сентября 1939).

³ Кунбулат Муску [Московская бомба] // Ас-Сакафа. С. 2–3.

⁴ Там же. С. 3.

⁵ Там же. С. 4.

⁶ Маукиф Русиа ва Италия ва ила Айат Виджха Тасиран? [Позиция России и Италии и на чью сторону они склоняются?] // Ас-Сакафа. 1939. 19 сентября. № 38. С. 2.

советской элиты из-за быстрого продвижения немцев на восток и включения в состав рейха новых земель вблизи границ СССР¹. Любопытно и то, что в этой публикации впервые высказывается предположение о наличии между двумя державами «секретных соглашений о разделе захваченных территорий». Тем не менее сам автор подчеркивает отсутствие каких-либо доказательств в пользу этого тезиса².

В итоге опасения по поводу дальнейшей судьбы Польши оправдались. 26 сентября, во время развязки военной кампании, в «Ас-Сакафа» выходит новая статья, озаглавленная «Четвёртый раздел Польши и развитие событий после вмешательства России». По мнению автора, Советский Союз пошел по пути нацистской Германии и под предлогом защиты прав национальных меньшинств — белорусов и украинцев нанес удар в спину независимому государству, чьи гарантии суверенитета были закреплены в советско-польском договоре о ненападении от 1932 г. СССР грубо нарушил это соглашение, в котором оговаривалось, что ни одна из сторон «не может ссылаться на какие-либо политические, экономические или военные соображения для оправдания нападения на другую...»³.

В ходе своих рассуждений автор задается двумя вопросами, позволяющими определить новую конфигурацию сил в регионе. Во-первых, действует ли СССР в соответствии с достигнутыми в Москве договоренностями с немцами или же ввод частей РККА в соседнюю страну является самостоятельной акцией? И, во-вторых, сохранит ли советское правительство нейтралитет в текущей войне или же будет продолжать экспансию в Восточной Европе? Отвечая на первый, он говорит, что СССР и Германия, видимо, еще 23 августа достигли взаимопонимания насчет судьбы Польского государства, но, с другой стороны, «по информации из различных источников становится ясно, что Красная Армия действует в основном независимо и что Россия решила взять под контроль населенные русскими меньшинствами области Польши, до того как они попадут в руки немецкой армии»⁴. Касательно второго вопроса, автор полагает, что СССР попытается разрешить свои старые территориальные проблемы, прежде всего с Румынией (посредством возвращения Бессарабии), и со странами Прибалтики (возможно, через их оккупацию). Для России также важно не дать немцам закрепиться в северо-западном Причерноморье, которое может стать плацдармом для нападения на СССР. В конце

¹ Маукиф Русиа ва Италия ва ила Аят Виджха Тасиран? [Позиция России и Италии и на чью сторону они склоняются?] С. 2–3.

² Там же. С. 3.

³ Ат-Таксим ар-Раби' ли-Булуни ва Татаввурат ал-Маукиф б'ад Тадаххул Русиа [Четвёртый раздел Польши и развитие событий после вмешательства России] // Ас-Сакафа. 1939. 26 сентября. № 39. С. 2.

⁴ Там же. С. 3.

публикации делается вывод, что Советский Союз намерен играть все более заметную роль в европейской политике, при этом не собираясь вступать в прямое столкновение с Великобританией и Францией на стороне Германии¹.

Свой комментарий относительно произошедших событий на страницах авторитетного либерально-традиционалистского издания «Ар-Рисала» («Послание») дал египетский журналист и писатель Юсиф Хайкал. В опубликованной 25 сентября статье «Политическая бомба» он писал, что именно согласие Кремля на подписание договора с Германией явилось ключевым фактором, приблизившим начало очередной кровопролитной войны за передел стран континента. Заручившись гарантиями о ненападении со стороны СССР, нацисты получили «карт-бланш» на продолжение территориально-политической экспансии в Европе. Как замечает Хайкал, переговоры В. М. Молотова и И. фон Риббентропа, по всей видимости, не ограничивались просто отказом предпринимать какие-либо агрессивные действия друг против друга, но и содержали конкретные договоренности о будущем статусе Польши и других стран. По некоторым данным, после раздела Второй Речи Посполитой «Германия обязалась отказаться от своих экспансионистских амбиций на Украине. Россия же пообещала оказать давление на Румынию и Турцию, чтобы принудить их к нейтралитету, когда начнётся война»².

Как пишет Хайкал, главным событием, побудившим Совнарком³ к поиску возможностей сближения с Германией стал т. н. «Судетский кризис» 1938 г. и последовавшая дипломатическая блокада Советского Союза со стороны Великобритании и Франции, которые в надежде на «сохранение мира» были готовы пойти на уступки требованиям Берлина не допускать СССР к участию в Мюнхенской конференции по вопросу Чехословакии. Год спустя, в августе 1939 г., в ходе трехсторонних переговоров правительство СССР увидело в отказе Польши от пропуска войск РККА через свою территорию в случае нападения Германии «недостаток доверия». «Эти и другие причины, — пишет Юсиф Хайкал, — оказали влияние на советское правительство и заставили его искать иные пути обеспечения безопасности государства — не через союз с Великобританией и Францией, а посредством заключения договора со своим заклятым врагом...»⁴ Таким образом, СССР не только обезопасил себя от возможной войны с Гитлером, но

¹ Ат-Таксим ар-Раби' ли-Булуниа ва Татаввурат ал-Маукиф б'ад Тадаххул Русиа [Четвёртый раздел Польши и развитие событий после вмешательства России] // Ас-Сакафа. 1939. 26 сентября. № 39. С. 4.

² Хайкал Юсиф. Кунбулат Сиасийа [Политическая бомба] // Ар-Рисала. Каир: 1939. 25 сентября. № 325. С. 1849–1850.

³ «Совнарком» — Совет народных комиссаров. Наименование советского правительства с 1917 по 1946 гг.

⁴ Хайкал Юсиф. Кунбулат Сиасийа [Политическая бомба] // Ар-Рисала. С. 1850.

и разрушил некогда единый антикоммунистический союз между Германией и Японией.

Между тем действия советского и германского руководства подрывали идеологические основы их собственной пропаганды, поскольку на протяжении последних шести лет обе страны изображали друг друга как непримиримых противников. Теперь же этот нарратив сменился тезисами о необходимости налаживания тесного сотрудничества двух режимов. Перемены в отношениях болезненно отразились и на международном коммунистическом движении. Особенно пострадал авторитет французской компартии, потерявшей «былое влияние на рабочих и бедняков»¹, — заключает Хайкал.

События в Восточной Европе не обошла вниманием и палестинская пресса. 11 октября ведущее региональное издание «Филастын» («Палестина») выпустило карикатуру на тему советско-германской «дружбы», на которой запечатлены обнимающиеся И. В. Сталин и А. Гитлер. Под ними, образуя свастику, пересекаются серп и молот². Саму иллюстрацию предваряет надпись «Аллах может соединить»³, подразумевающая, что Бог способен творить самые невообразимые вещи, в том числе сблизить двух врагов. «Но как долго продлятся эти “отношения”?» — вопрошает автор иллюстрации, сомневаясь в том, что союз между СССР и Германией будет продолжаться слишком долго.

Итоги конфликта были подробно изложены в журнале «Ас-Сакафа» в заметке «Развитие ситуации в Европе после польской трагедии» от 10 октября 1939 г. Через несколько дней после того, как Польская республика де-факто прекратила свое существование, в Москве был подписан договор с Германией «О разделе



Рис. 1. Карикатура «Аллах может соединить!!» из газеты «Филастын» 11.10.1939. №196

¹ Хайкал Юсиф. Кунбулат Сиасийа [Политическая бомба] // Ар-Рисала. С. 1851.

² Иллюстрация. Ва кад Йаджма'Аллах!! [Аллах может соединить!!] // Филастын. 1939. 11 октября. № 196(4183). С. 1.

³ Подпись к карикатуре является аллюзией на знаменитые строки из произведения доисламского поэта Маджнуна (наст. имя Кайс ибн ал-Мулаввах) (645–688). В публикации они выглядят так: «Аллах может соединить две разлучённые половинки и в том числе две противоположности, даже когда они полностью уверены в том, что никогда не встретятся».

Польши и взаимодействии для прекращения войны»¹, юридически закреплявший результаты советского и немецкого наступлений². Новый пакт включал в себя ряд экономических протоколов, подразумевавших со стороны СССР отправку Германии сырья, а со стороны Берлина передачу Москве промышленной продукции. Пропаганда рейха представляла это соглашение как свою крупную победу, хотя автор статьи утверждает, что именно Кремль стал главным выгодополучателем от договора с Германией. Во-первых, СССР без войны вернул себе территории Западных Украины и Белоруссии с преобладающим русскоязычным населением. Во-вторых, Москве удалось нивелировать опасность усиления Германии в Балтийском и Черном морях путем запуска переговорного процесса со странами Прибалтики о военно-политическом сотрудничестве, а также посредством обретения протяжённой границы с Литвой и Румынией. Поэтому Германии пришлось согласиться с выдвинутыми СССР условиями о разделе сфер влияния в регионе. В-третьих, отказ Гитлера от реализации своих планов в Восточной и Южной Европе и заключение пакта с И. В. Сталиным подорвали авторитет Германии как беспощадного борца с коммунизмом в глазах её сателлитов. Одновременно с этим нацистское руководство показало себя не в лучшем свете, объявив о готовности к мирным переговорам со странами Запада³.

Вне зависимости от того, как будет разрешен кризис, СССР, по мнению автора, никогда не пойдет на всеобъемлющее сотрудничество с Германией и в новых условиях, как и прежде, будет руководствоваться исключительно своими национальными интересами, а именно — не допустить усиления позиций нацистов на Чёрном море и Балканах. Вхождение СССР в единый блок с Третьим рейхом может произойти только в том случае, если «Россия откажется от своей истории, своих царских и колониальных традиций»⁴. Максимум, что будет делать советское правительство, — предоставлять Германии оговоренные в соответствующих соглашениях ресурсы, а также осуществлять ограниченные политические акции в её пользу.

¹ Имеется в виду т. н. «договор о дружбе и границе», подписанный 28 сентября 1939 г.

² Татаввурат ал-Маукиф ал-Уруби б'ад ал-Ма'сат ал-Булунийа [Развитие ситуации в Европе после польской трагедии] // Ас-Сакафа. 1939. 10 октября. № 41. С. 1.

³ Там же. С. 2–3.

⁴ Там же. С. 3.

К характеристике новой советской внешней политики

Неожиданный для всех внешнеполитический разворот СССР в сторону сотрудничества с нацистской Германией и его участие в территориальном перекраивании карты Европы подтолкнул журналистов к поиску причин возвращения социалистической России на т. н. «имперский путь развития». Особенно данные размышления стали актуальны после того, как советское правительство в сентябре-октябре 1939 г. предъявило ультиматумы странам Балтии — Эстонии, Латвии, Литве и Финляндии — с требованием предоставить Красной Армии доступ к портам и военным базам этих государств. К слову, арабская периодическая печать неоднократно задавалась вопросом о судьбе вышеперечисленных стран. В статье из газеты «Филастын» даже указывалось, что «в настоящий момент всё внимание приковано к Балтийскому морю и окружающим его странам, где СССР пытается распространить влияние с целью остановить “своих немецких союзников” и положить конец их экспансии в Восточной и Северо-Восточной Европе»¹.

В более широком контексте данную тему рассмотрел журналист «Ас-Сакафы». В публикации под названием «Наступление России на Запад. Какой вред Германия нанесла себе и миру» он пишет, что СССР, заняв без согласования с Берлином часть польских земель, по сути, заставил его считаться с собой и заключить невыгодный для Германии пакт по разделу Польши. Кроме того, в обмен на экономическую помощь и «обещание поддержать усилия Германии по прекращению войны и достижению мира...» СССР получил возможность предпринимать любые действия в отношении стран Восточной Балтии, а также Румынии². Как пишет обозреватель, Кремль, фактически, предложил Латвии, Литве, Эстонии и Финляндии — землям, некогда входившим в состав Российской империи, режим протектората. Единственной страной, «готовой отстаивать свою независимость», является Финляндия, в поддержку которой выступают Швеция и США³. Немалый интерес СССР проявляет и к проливам Босфор и Дарданеллы, контроль над которыми предоставит Москве возможность закрепить своё доминирование в Чёрном море, а также восстановить былые связи с народами Балкан.

Далее обозреватель анализирует основные вехи советского внешнеполитического курса за последние 20 лет. Усилия большевиков по

¹ Хауд ал-Балтык. Литвания, Латвия, Истуниа, Финланда ли Мунасибат Вукуф Русиа би Ваджх ат-Тавассу' ан-Нази [Балтийское море [Литва, Латвия, Эстония и Финляндия в противостоянии России нацистской экспансии] // Филастын. 1939. 16 октября. № 201(4188). С. 2.

² Аз-Захф ар-Руси нахв ал-Гарб. Ма Джанатх Алмания ала Нафсиха ва ала ал-Алам [Наступление России на Запад [Какой вред Германия нанесла себе и миру] // Ас-Сакафа. 1939. 24 октября. № 43. С. 2.

³ Там же.

организации всемирной революции уже в 1920-е гг. оттолкнули от них значительную часть европейских государств, опасавшихся роста прокоммунистических настроений в обществе. Пришедшее к власти новое советское руководство во главе с И. В. Сталиным взяло на вооружение принципиально иную внешнеполитическую доктрину, подразумевавшую восстановление отношений со странами Запада. Инициативы Советов по выстраиванию взаимовыгодного сотрудничества не привели к усилению влияния Москвы, поскольку недоверие иностранных лидеров к большевикам заставляло их отказываться от налаживания тесных связей с СССР¹. При этом было бы «ошибочным полагать, что большевистская Россия отказалась от тех фундаментальных целей, на которых зиждилась внешняя политика царей, особенно в том, что касается её колониальной составляющей, и от усилий по расширению своего влияния на славянские страны; эти цели, как и раньше, составляют основу советской политики...»².

К концу десятилетия, из-за недальновидных действий Гитлера, «сокрушившего» главные барьеры для большевизма в Центральной Европе — Польшу, Чехословакию и Австрию, для руководителей России вновь приобретает актуальность проект мирового социалистического пожара. Ныне и сам рейх стоит на грани новой «революционизации», как это было в 1919 г. Кроме того, по просьбе российской стороны нацисты выпустили из тюрем тысячи коммунистов, которыми Кремль непременно воспользуется для дестабилизации обстановки в и без того беспокойной Германии. Но многие полагают, что фюрер целенаправленно использует угрозу неизбежного советского наступления с Востока, чтобы заставить Великобританию и Францию пойти на созыв мирной конференции и тем самым, считает журналист «ас-Сакафы», закрепить за собой все завоевания в Польше без очередного военного конфликта³.

Соображения по поводу изменения роли СССР в международной политике высказала и арабоязычная сионистская газета «Хакикат ал-Амр» («Суть дела»). В короткой заметке «Демократическая система и свобода народов» дается сравнение двух политических режимов — демократического, представленного такими странами, как Великобритания, Франция и США, и диктаторского, который воплощают Третий рейх и Советский Союз⁴. Западные демократии являются наиболее приближенными к идеалу общественно-политическими системами,

¹ Аз-Захф ар-Руси нахв ал-Гарб. Ма Джанатх Алмания ала Нафсиха ва ала ал-Алам [Наступление России на Запад. // Ас-Сакафа. С. 2–3.

² Там же. С. 3.

³ Там же. С. 4.

⁴ Ан-Низам ад-Димукраты ва Хуррийат аш-Шу'уб [Демократическая система и свобода народов] // Хакикат ал-Амр. Тель-Авив: 1939. 4 октября. № 25. Т. 3. С. 1.

поскольку в них господствует принцип «равенства всех людей — богатых и бедных — в управлении делами своей страны...». Кроме того, при похожих режимах за каждым человеком признается право выбирать собственных политических представителей «из числа компетентных, талантливых, невластолюбивых людей». Противоположность демократии, диктатура, ограничивает права и свободы своих граждан и допускает произвол чиновников, превращая государство в «тюрьму». Угнетая собственный народ, тиран «не находит в себе каких-либо моральных ограничителей, которые бы удерживали его от порабощения других народов». Этим, согласно автору заметки, можно объяснить поведение на международной арене советского и германского лидеров, их желание подчинить себе малые и беззащитные нации континента, а также то, почему они так легко нашли общий язык друг с другом.

Разделив с Германией Польшу, СССР стал навязывать свои условия прибалтийским республикам, принятие которых было для них соизмеримо с утратой независимости. Если бы не опасения войны с Западом, Красная Армия уже бы давно оккупировала территорию Румынии и других близлежащих стран. Примечательно, что в статье автор подчёркивает отсутствие какой-либо существенной разницы между СССР и Германией, представляя их как два тождественных друг другу режима, поскольку они оба стремятся к колониальным захватам своих соседей.

В продолжение указанной темы в том же выпуске была опубликована заметка под названием «Берлин во власти Москвы»¹. В ней утверждалось, что при оккупации Польши войсками вермахта и РККА в выигрыше осталась только советская сторона, поскольку она присоединила к себе исключительно районы с преобладанием близких по крови и языку белорусов и украинцев, в то время как Германии достались земли, населенные преимущественно поляками, а не немцами, что неизбежно приведет к росту межнациональной напряженности внутри рейха. Москва стала политическим центром Европы, куда «совершают паломничества» представители германского и других правительств региона. Пользуясь слабостью Берлина, И. В. Сталин в обмен на незначительные шаги в поддержку немцев, заставляет их идти на непомерные уступки Советскому Союзу, как то, например, отказаться от притязаний на Прибалтику. Главная же цель СССР состоит в том, чтобы максимально ослабить крупнейших европейских игроков — Германию, Великобританию и Францию — в длительной войне между ними и тем самым разжечь внутри этих стран коммунистические революции.

¹ Берлин тахта Рахмат Муску [Берлин во власти Москвы] // Хакикат ал-Амр. 1939. 4 октября. № 25. Т. 3. С. 2.



Рис. 2. Карикатура «В Польше. Гитлер прокладывает дорогу Сталину по черепам немцев и поляков». Иллюстрация к статье «Берлин во власти Москвы»

Проблему стратегических интересов СССР в Европе после польской кампании затронул преподаватель Каирского университета, видный египетский публицист и общественный деятель Мухаммад Авад Мухаммад в статье от 7 ноября «[Отношения] России с её соседями». В своих размышлениях он опирается на доклад В. М. Молотова «О внешней политике Советского Союза», с которым он выступил на внеочередной, пятой сессии Верховного Совета СССР 31 октября 1939 г. Для обозначения нового этапа развития советских внешнеполитических ориентиров писатель использует немецкий термин «Realpolitik» — т. е. «реальная» политика, не знающая «ни принципов, ни законов, ни благородства»¹. Этот «прагматичный» подход начал проявляться уже весной–летом 1939 г., когда Лондон и Париж обратились к советскому руководству за помощью в борьбе с агрессивными планами Гитлера. Тогда же с предложением к СССР заключить совместное соглашение выступила и Германия. В результате у Москвы появилась возможность напрямую влиять на баланс сил в Европе, а также выбрать для себя тот вариант договора, который бы предусматривал возрождение утраченного величия страны.

¹ Мухаммад Авад Мухаммад. Байн Русиа ва Джаратиха [Отношения] России с её соседями] // Ас-Сакафа. 7 ноября. № 45. С. 3.

С этой точки зрения пакт с Германией оказался наиболее выгоден для И. В. Сталина¹.

После решения польской проблемы СССР продемонстрировал принципы «Realpolitik» на Латвии, Эстонии и Литве, принудив эти небольшие государства принять ограниченный контингент войск РККА. Похожего курса СССР придерживается и в отношениях с Финляндией. Однако здесь советская политика столкнулась с определенными трудностями, связанными с неуступчивостью Хельсинки, отказом правительства Финляндии принять требования Москвы, передав ей часть своей территории². Интересно то, что Мухаммад Авад Мухаммад в отличие от предшествующих авторов журнала «Ас-Сакафа», не отрицает возможности присоединения СССР к германскому блоку³ и призывает страны Европы подготовиться к такому сценарию.

Значение Балтийского моря для России было детально разобрано в статье от 1 декабря 1939 г. из научно-популярного ежемесячника «Ал-Муктатаф» («Сборник») — «Россия и Прибалтика. От Ивана Грозного до Сталина». В начале публикации автор пишет, что активизация внешней политики СССР в направлении стран Прибалтики отражает решимость советской элиты достичь цели, «поставленной более девяти веков назад», — получить выход к морю⁴. Далее он погружается в историю борьбы России за земли нынешних республик Эстонии, Латвии и Литвы начиная с XI–XII вв. Особо он выделяет эпоху правления царя Ивана Грозного, когда была предпринята первая попытка захватить территории балтийского побережья. Иван Грозный воспользовался моментом ослабления Германии и её отвлечением на другие вопросы европейской политики, чтобы потребовать пересмотра границ с Ливонией. Последующие поражения царских войск в сражениях с Польшей и Швецией не позволили России стать морской державой, и только через два столетия, при Петре I, страна обрела выход к Балтийскому морю.

После революции 1917 г. захватившее власть большевистское правительство выступило с осуждением империалистической политики прошлого, признав независимость Латвии, Эстонии и Литвы, хотя и не оставляя планов на скорую советизацию этих республик⁵.

В 1930-е гг. отношения СССР с Латвией и Эстонией развивались довольно гармонично, поскольку правительства этих стран старались

¹ Мухаммад Авад Мухаммад. Байн Русиа ва Джаратиха [Отношения] России с её соседями] // Ас-Сакафа. С. 3–4.

² Там же. С. 4.

³ В качестве аргумента он приводит тот же доклад В. М. Молотова от 31 октября 1939 г., в котором нарком подчёркивал необходимость укрепления связей СССР и Германии.

⁴ Русиа ва ал-Балтык. Мин Иван ар-Рахиб ила Сталин [Россия и Прибалтика. От Ивана Грозного до Сталина] // Ал-Муктатаф. Каир: 1939. 1 декабря. Ч. 5. Т. 95. С. 583.

⁵ Там же. С. 586–587.

двигаться в фарватере интересов Москвы, предоставляя свои порты и инфраструктуру в пользование советскому военному и торговому флоту. Такие принципы взаимоотношений казались естественными хотя бы потому, что на протяжении веков экономически эти территории были неразрывно связаны с Россией. Поэтому их политический статус всегда будет зависеть от «воли Кремля». Перемены в советской балтийской политике обозначились в 1933 г., после появления в самом центре Европы государства, наиболее агрессивно настроенного к СССР и открыто призывающего к его уничтожению, — Третьего рейха. В этот период Советская Россия «хотя бы на время» отказалась от идеи мировой революции и прибегла к внутренним реформам, надеясь, что Лига Наций сможет защитить права независимых государств от посягательств со стороны фашистского блока. Не получив гарантий безопасности для западных границ, СССР пошел на увеличение своего присутствия в странах Балтии, рассчитывая не допустить нацистов к контролю над этими территориями¹.

К концу 1939 г., когда уже окончательно стало ясно, что оккупация Польши немецкими войсками станет первым шагом на пути реализации проекта «Натиска на Восток», советское правительство «решило действовать». В это время и был подписан пакт о ненападении, который автор оценивает следующим образом: «Независимо от того, имело ли место предварительное соглашение между Молотовым и Риббентропом о разделе Польши, нет никаких сомнений в том, что Россия вторглась в восточные районы этой страны с целью отразить [наступление] немцев»². Теперь, И. В. Сталин, как когда-то Иван Грозный, получил благоприятную возможность вновь решить извечную проблему доступа России к северным морям, предъявив Эстонии, Латвии и Литве более жесткие условия налаживания



Рис. 3. Карта Балтийских государств. Иллюстрация к статье «Россия и Прибалтика. От Ивана Грозного до Сталина»

¹ Русиа ва ал-Балтык. Мин Иван ар-Рахиб ила Сталин [Россия и Прибалтика. От Ивана Грозного до Сталина] // Ал-Муктаф. С. 587–588.

² Там же. С. 588.

структуры взаимных отношений, предусматривающие усиление зависимости этих стран от СССР. К тому же Советам удалось принудить к эмиграции балтийских немцев, которые могли представлять опасность с точки зрения обеспечения интересов Германии.

Вывод

Краткий контент-анализ обозначенных в данной статье публикаций ряда египетских и палестинских печатных СМИ позволяет в целом раскрыть разнообразие сложившихся в регионе подходов и оценок внешней политики СССР накануне и на начальном этапе Второй мировой войны. Многие арабские журналисты и публицисты пытались объективно оценить сложившуюся в 1939 г. военно-политическую обстановку в Европе. Не оправдывая действий сталинского руководства, они стремились глубже понять предпосылки и смысл его практических шагов, направленных, как они считали, на обеспечение безопасности государства от германской агрессии, а также на реставрацию бывшего имперского величия.

Советско-германский пакт о ненападении и т. н. «договор о дружбе и границе» упомянутые арабские авторы рассматривали как стратегическую победу советской дипломатии, которой удалось не только отсрочить начало войны с нацистской Германией, но и укрепить свое положение на бывших окраинах Российской империи, в первую очередь в Польше и Прибалтике. Однако усиление России аналитики воспринимали в большинстве своём негативно, особенно по причине актуализации старой тематики о советской угрозе, мировой революции и т. п. Некоторые из авторов полагали, что сговор СССР и Третьего рейха способствовал развязыванию новой европейской войны, повлекшей за собой уничтожение ряда суверенных государств, поэтому оба режима должны нести одинаковую ответственность за насилие и разрушения в Европе. Антисоветская повестка в печати окончательно возобладает во время т. н. «Зимней войны» 1939–1940 гг., когда Финляндия будет представлена в роли жертвы агрессивных амбиций тоталитарного диктатора, а финская армия — в образе доблестных воинов-защитников свободного и демократического мира от коммунистического террора.

Литература

Ланда Р. Г. Революции 1917 г. в России и страны Востока // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 4: Экономические, социально-политические, этно-конфессиональные проблемы афро-азиатских стран. М.: ИВ РАН, 2017. С. 20–27.

Gershoni Israel, Jankowski James. Confronting Fascism in Egypt: Dictatorship versus Democracy in the 1930s. Stanford, California. Stanford University Press. 2009. 359 p.

Gershoni Israel. «The Crime of Nazism against Humanity»: Ahmad Hasan al-Zayyat and the Outbreak of World War II // Arab Responses to Fascism and Nazism: Attraction and Repulsion. University of Texas Press. Edited by Israel Gershoni. 2014. Pp. 217–243.

Ал-Аккад Аббас Махмуд. Хитлер фи ал-Мизан [Гитлер на весах, букв. «Гитлер под лупой»]. Каир: Му'ассат Хиндави ли ат-Та'лим ва ас-Сакафа. 2014. 168 с.

Аз-Захф ар-Руси нахв ал-Гарб. Ма Джанатх Алмания ала Нафсиха ва ала ал-Алам [Наступление России на Запад. Какой вред Германия нанесла себе и миру] // Ас-Сакафа. Каир. 1939. 24 октября. № 43. С. 1–4.

Ан-Низам ад-Димукраты ва Хуррийат аш-Шу'уб [Демократическая система и свобода народов] // Хакикат ал-Амр. Тель-Авив. 1939. 4 октября. № 25. Т. 3. С. 1.

Ат-Таксим ар-Раби' ли-Булуниа ва Татаввурат ал-Маукиф б'ад Тадаххул Русиа [Четвёртый раздел Польши и развитие событий после вмешательства России] // Ас-Сакафа. 1939. 26 сентября. № 39. С. 1–4.

Берлин тахта Рахмат Муску [Берлин во власти Москвы] // Хакикат ал-Амр. 1939. 4 октября. № 25. Т. 3. С. 2.

Кунбулат Муску [Московская бомба] // Ас-Сакафа. Каир. 1939. 29 августа. № 35. С. 1–4.

Мас'алат ал-Ала'ик байн Миср ва Русиа ас-Суфитийа [Вопрос об отношениях между Египтом и Советской Россией] // Ас-Сакафа. 1939. 25 июля. № 30. С. 1–3.

Маукиф Русиа ва Италия ва ила Айат Виджха Тасиран? [Позиция России и Италии и на чью сторону они склоняются?] // Ас-Сакафа. 1939. 19 сентября. № 38. С. 1–3.

Мухаммад Авад Мухаммад. Байн Русиа ва Джаратиха. [Отношения] России с её соседями] // Ас-Сакафа. 1939. 7 ноября. № 45. С. 1–4.

Русиа ва ал-Балтык. Мин Иван ар-Рахиб ила Сталин [Россия и Прибалтика. От Ивана Грозного до Сталина] // Ал-Муктатаф. Каир. 1939. 1 декабря. Ч. 5. Т. 95. С. 583–588.

Татаввурат ал-Маукиф ал-Уруби б'ад ал-Ма'сат ал-Булуниа [Развитие ситуации в Европе после польской трагедии] // Ас-Сакафа. 1939. 10 октября. № 41. С. 1–3.

Хайкал Юсиф. Кунбулат Сиасийа [Политическая бомба] // Ар-Рисала. Каир. 1939. 25 сентября. № 325. С. 1849–1851.

Хауд ал-Балтык. Литвания, Латвия, Истуня, Финланда ли Мунасибат Вукуф Русиа би Ваджх ат-Тавассу' ан-Нази [Балтийское море. Литва, Латвия, Эстония и Финляндия в противостоянии России нацистской экспансии] // Филастын. 1939. 16 октября. № 201(4188). С. 2.

Иллюстрация. Ва кад ЙаджмаАллах!! [Аллах может соединить!!] // Филастын. 1939. 11 октября. № 196(4183). С. 1.

References

‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād. (2014). *Hitler fī al-Mizān* [Hitler Weighed]. Cairo: Mu‘assasat Hindāwī li al-Ta‘līm wa al-Thaqāfa.

Al-Nizām al-Dimūqrāṭī wa Hurriyat al-Šu‘ub [Democratic system and the freedom of peoples] (1939). *Haqīqat al-‘Amr*. Tel Aviv: 1939. October 4. No. 25. Vol. 3. P. 1.

Al-Taqsīm al-Rābi‘ li-Būlūniya wa Taṭawwūrāt al-Maūqif ba‘d Tadaḥḥul Rūsia [The fourth partition of Poland and the development of events after the intervention of Russia] (1939). *Al-Thaqāfa*. Cairo: 1939. September 26. No. 39. Pp. 1–4.

Al-Zahf al-Rusī naḥw al-Ġarb. Ma Ġanath ‘Almāniā ‘alā Nafsihā wa ‘alā al-‘Ālām [The Russian offensive against the West. The harm that Germany inflicted on itself and the world] (1939). *Al-Thaqāfa*. Cairo: 1939. October 24. No. 43. Pp. 1–4.

Berlīn taḥta Raḥmat Mūskū [Berlin in the power of Moscow] (1939). *Haqīqat al-‘Amr*. Tel-Aviv: 1939. October 4. No. 25. Vol. 3. P. 2.

Haūd al-Balṭīq. Litwāniā, Latfiā, Istuniā, Finlandā li Munāsibāt Wūqūf Rūsia bi Waġh al-Tawassu‘ al-Nazī [The role of Lithuania, Latvia, Estonia and Finland in Russia’s confrontation with Nazi expansion] (1939). *Fīlasīn*. 1939. October 16. No. 201(4188). P. 2.

Haikal Yusif (1939). Qunbulat Siyasiya [Political bomb]. *Al-Risāla*. Cairo: 1939. September 25. No. 325. Pp. 1849–1851.

Maūqif Rūsia wa ‘Itālia wa ilā ‘Ayiat Wiġha Tasīrān? [The position of Russia and Italy and on what side are they leaning?] (1939). *Al-Thaqāfa*. Cairo: 1939. September 19. No. 38. Pp. 1–3.

Mas’alat al-‘Ālā’iq bayn Mišr wa Rūsia al-Sūfītiya [The question of relations between Egypt and Soviet Russia] (1939). *Al-Thaqāfa*. Cairo: 1939. July 25. No. 30. Pp. 1–3.

Muhammad ‘Awad Muhammad (1939). Bain Rūsia wa Ġarātihā [Russia’s [Relations] with its neighbors]. *Al-Thaqāfa*. Cairo: 1939. November 7. No. 45. Pp. 1–4.

Qunbulat Mūskū [The Moscow bomb] (1939). *Al-Thaqāfa*. Cairo: 1939. August 29. No. 35. Pp. 1–4.

Rūsia wa al-Balṭīq. Min Iwān al-Rahīb ilā Stālīn [Russia and the Baltic States. From Ivan the Terrible to Stalin] (1939). *Al-Muqtaṭaf*. Cairo: 1939. December 1. Part 5. Vol. 95. Pp. 583–588.

Taṭawwūrāt al-Maūqif al-Ūrūbī b’ad al-Ma’sāt al-Būlūniya [The development of the situation in Europe after the Polish tragedy] (1939). *Al-Thaqāfa*. Cairo: 1939. October 10. No. 41. Pp. 1–3.

Landa, R.G. (2017). Revolucii 1917 g. v Rossii i strany Vostoka [Revolutions of 1917 in Russia and the Eastern Countries] // *Trudy Instituta vostokovedeniya RAN. Vol. 4: Ekonomicheskie, social’no-politicheskie, etno-konfessional’nye problemy afro-aziatskikh stran*. Moscow: IOS RAS. Pp. 20–27.

Gershoni, I., Jankowski, J. (2009). *Confronting Fascism in Egypt: Dictatorship versus Democracy in the 1930s*. Stanford: Stanford University Press. 2009. 359 p.

Gershoni, I. (2014). "The Crime of Nazism against Humanity": Ahmad Hasan al-Zayyat and the Outbreak of World War II. *Arab Responses to Fascism and Nazism: Attraction and Repulsion*. Austin: University of Texas Press. Pp. 217–243.

Islam in Social and Political Life of Countries and Peoples

THE SOVIET EAST EUROPEAN POLICY IN THE ARABIC PRESS ON THE EVE OF THE WORLD WAR II (AUGUST–DECEMBER 1939)

Abstract. This paper analyzes Arabic newspaper and magazine publications devoted to the assessment of the USSR foreign policy towards the East European countries after the signing of the Soviet-German non-aggression treaty of August 23, 1939. The article presents the opinions of Arab journalists and writers about the prerequisites and consequences of the signing of the so-called «Molotov-Ribbentrop Pact», the peculiarities of relations between Moscow and Berlin in the end of 1939, the reasons for the invasion of the Red Army in Poland, as well as the motives that prompted the Soviet leadership to strengthen its presence in the Baltic region. It is concluded that many authoritative Arabic newspapers and magazines, despite a dependence on the Western European information agenda, sought to independently comprehend the actions of the Soviet government in different parts of Europe, sometimes even emphasizing the forced nature of an aggressive and ultimatum policy. At the same time, it is impossible to talk about the existence of a dominant position on this problem. Arab authors frequently criticized the military and political actions of the Soviet government in the autumn-winter of 1939. It should be added that the volume and number of articles published in the press testify to the true interest of the Middle Eastern publics in the state of affairs in the distant Soviet Union.

Keywords: Arabic press, Molotov-Ribbentrop Pact, USSR, international relations in Europe, public thought, "the image of the other".

Alexandr S. MITRYASHKIN,

Fourth-year student, Department of the Middle East History,
Faculty of Asian and African Studies, St. Petersburg State University
(11, Universitetskaya emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation)
E-mail: alexgmx.2010@gmail.com



5.6.2. Всеобщая история

УДК 322.22

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-169-190



Е. А. Белков

НИИ мировой экономики и международных отношений имени Е. М. Примакова,
г. Москва

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИСЛАМ В АФГАНИСТАНЕ: ИСТОКИ И ИДЕОЛОГИЯ

БЕЛКОВ Евгений Анатольевич —

мл. науч. сотр. НИИ мировой экономики
и международных отношений имени Е. М. Примакова
(117997, Россия, г. Москва, Профсоюзная ул., д. 23).
E-mail: 79788566271@mail.ru

Аннотация. Любое политическое, тем более религиозное движение или идеология, как правило, имеют своих исторических предшественников, взгляды и идеи которых так или иначе отражаются в них. Понимание истоков и источников способствует более реалистичному и предметному взгляду на явления современные, особенно в таких освященных традицией странах, как Афганистан, где традиция оставляет на всём свой неизгладимый след. Цель статьи состоит в том, чтобы попытаться дать комплексное и хронологическое описание тех идей и идеологий, которые предопределили появление в Афганистане политических партий исламистского толка. В качестве материалов использованы работы отечественных и зарубежных востоковедов, в т. ч. афганских, а также источники на национальных языках Афганистана. За основу исследования взят метод последовательного описания источника и его характеристик для демонстрации его связи с современным явлением политического ислама. В работе представлен список предполагаемых идейных источников и предшественников политического ислама в Афганистане середины XX в. Дана их историческая и идеологическая характеристика. Описаны основные представители и сторонники тех или иных течений, их социальный статус и отношение

к другим движениям и идеологиям. Политический ислам в Афганистане не возник как нечто исключительно внешнее, но имел под собой, кроме внешней формы и внешних заимствований (идеология «деобандизма», «Братьев-мусульман»¹), также и внутренние, свойственные афганскому обществу источники в форме племенного вождизма, который стал неким общим организационным началом любого политического и религиозного движения. Сложность политического ислама в Афганистане заключается в его смешанной структуре, что особенно проявляется в настоящий момент в идеологии и практике движения Талибан², которое, с одной стороны, основывается на положениях «деобандизма», панисламизма, в меньшей степени идеологии «Братьев-мусульман», но с другой — совершенно им противоречит, чему причиной сугубо племенные традиционные особенности общественного устройства и мировоззрения костяка движения.

Ключевые слова: ислам, Афганистан, фундаментализм, политический ислам, политическое движение, идеология.

Для цитирования: Белков Е. А. Политический ислам в Афганистане: истоки и идеология // Ислам в современном мире. 2023; 1: 169–190

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-169-190

Статья поступила в редакцию: 10.01.2023

Статья принята к публикации: 10.03.2023

Политический ислам сыграл одну из ключевых ролей в истории Афганистана второй половины XX столетия и во многом предопределил текущие события. Исламистское движение — явление современное. Причём не только для Афганистана, но и для многих других мусульманских стран, где это движение оформилось идеологически. Политический ислам в самых общих чертах означает использование религиозного фактора в целях поиска альтернативы капиталистической и социалистической моделям для противостояния влиянию чуждых глобальных идеологий на общественную жизнь в мусульманских странах.

Для афганского политического ислама характерны ностальгия по халифату, осуждение социальной несправедливости, повышенный акцент на иджитхаде³, а также попытки найти наиболее подходящую

¹ Решением Верховного Суда Российской Федерации от 14 февраля 2003 организация «Братья-мусульмане» признана террористической и деятельность её на территории Российской Федерации запрещена.

² Решением Верховного Суда Российской Федерации от 14 февраля 2003 организация «Талибан» признана террористической и деятельность её на территории Российской Федерации запрещена.

³ Иджтихад (от араб. — «усердствование», «большое старание») — в шариате труд, усердие в вынесении правовых предписаний и решение различных религиозных проблем или вопросов на основании аятов Корана, хадисов, кийаса и иджмы.

форму организации общества. Вместе с тем высокий уровень традиционализма афганского общества, многолетние войны, регулярно наносившие наибольший урон модернизированным общественным слоям, привели к тому, что политический ислам в Афганистане терял связь с высокой исламской культурой и современностью. Талибан стал примером того, как исламские идеи в наиболее примитивизированном виде были взяты на вооружение теми, кто использовал их как мобилизационный фактор в контексте внешнего и внутреннего противостояния.

Темы политического ислама в Афганистане и его истоков в той или иной степени касались как отечественные, так и зарубежные исследователи-афганисты и исламоведы. Среди зарубежных авторов наиболее обстоятельно этот вопрос осветил британский востоковед Оливье Руа в своем фундаментальном труде «Ислам и сопротивление в Афганистане», в котором автор впервые задался вопросом: «Каковы истоки исламского фундаментализма, выразившегося в массовом появлении партий исламистского типа во время антисоветского джихада»? В работе впервые показана связь между средневековыми племенными вождями и афганскими полевыми командирами с их лозунгами борьбы под знаменем ислама.

Среди работ российских исследователей ценными являются монографии В. М. Спольникова «Афганистан. Исламская оппозиция. Истоки и цели» и А. Ю. Лаврова «Политический ислам в Афганистане». Обе работы фокусируются главным образом на современном этапе формирования исламских фундаменталистских движений, указывая на те идеи, которые непосредственно предшествовали появлению политического ислама в Афганистане.

Тем не менее можно сказать, что комплексного и хронологического описания предполагаемых основ и истоков политического ислама в отечественной афганистике предпринято не было. Довольно подробно описаны история возникновения и деятельность различных квазиполитических и политических движений Средневековья и Нового времени, их идеологии, но не дана оценка возможной взаимосвязи и взаимозависимости этих движений. В данной работе мы постарались восполнить эти лакуны. Кроме того, предпринята попытка показать, что восприятие разных идей различается в зависимости от социального статуса субъекта. Взгляды, близкие неграмотному большинству, не находили понимания у представителей интеллигенции и значительно отличались от тех, что импонировали образованной части общества.

В целом можно выделить несколько факторов, определивших особенности политического ислама в Афганистане: традиция племенного вождизма, идейно-религиозное влияние деобандизма, панисламизма, идеология «Братьев-мусульман».

Племенной фактор

Главным внутренним источником политического ислама в Афганистане была традиция племенного вождизма, главной движущей силой которого стал ислам фундаменталистского толка, подразумевающий приведение жизни в соответствие с шариатом и подчинение всех сфер общественной жизни религии¹. Эта традиция проявлялась в конфликтах двух типов. Во-первых, это могла быть масштабная конфронтация с внешними захватчиками или внутренними силами, которые, по мнению одной из сторон, представляли угрозу всему обществу. Пример такого типа конфликтов — три англо-афганские войны, в которых религиозные лидеры (шейхи) могли под знаменем священной войны (джихада) поднять население на сопротивление. Иллюстрацией этого служит эпизод Второй англо-афганской войны, когда в 1879 г. мулла Дин Мохаммад, известный также как Мушк-и-Алам, и Абдул Гафур Лангари сумели направить отряды, принадлежавшие разным племенам и кланам, против британских захватчиков, объявив им джихад². Это выступление закончилось неудачей, но факт объединения духовенства и населения был налицо.

Во-вторых, внутреннее противостояние могло быть вызвано недовольством религиозного сословия политикой, проводимой государственными лидерами, и требованиями привести ее в соответствие с исламскими нормами. Если правители оказывали сопротивление, духовные лидеры могли объявить джихад против неверного государя. Так было в случае с прогрессивными реформами Амануллы-хана³, когда в 1924 г. против них поднял восстание Мулла-и-Ланг из Хоста. Примером является также поддержка мятежников влиятельным религиозным лидером Хазрат-е Шур Базар во время восстания Бача-и Сакао (1928–1929), приведшего к свержению Амануллы. Похожая участь постигла и руководителей социалистического Афганистана в годы афганской войны 1979–1992 гг.⁴

Традиция племенного вождизма и, соответственно, связанных с ним войн, не тождественна священной войне. С одной стороны, можно предположить, что и межплеменные распри могут быть обоснованы религиозными мотивами. Однако, как правило, последние используются в случае масштабных противостояний, требующих идеологического обоснования для объединения крупных сил. В таких противостояниях объединение может происходить как по племенному, так

¹ По мнению А. Ю. Лаврова, фундаменталисты, в отличие от традиционалистов, не отделяют политику от религии и, таким образом, представляют идею «политического ислама».

² Ромодин В. А. Афганистан во второй половине XIX — начале XX в. М.: Наука, 1990. С. 79.

³ Аманулла-хан — эмир, а затем король Афганистана в 1919–1929 гг.

⁴ Dupree L. Afghanistan. Princeton. New Jersey, 1980. Pp. 449–453.

и по сугубо конфессиональному признаку. Важным различием между этими двумя вариантами является статус лидера. В случае столкновения племён во главе остаётся хан племени, не обязательно являющийся религиозным лидером. Наоборот, при более масштабных противостояниях возникает потребность в объединяющем начале, носителями которого на протяжении всей истории оставались именно религиозные деятели, шейхи, сейиды, хазраты, имамы, муллы. Разница между ними, по мнению французского исследователя Оливье Руа, заключается в том, что племенной лидер, хан или даже глава государства заинтересован в первую очередь в сохранении внутриплеменной солидарности, основанной на авторитете вождя как первого в иерархии, в то время как религиозный лидер, как правило, пытается выйти за рамки родо-племенного устройства и возглавить борьбу против внешнего агрессора на основании религиозных постулатов и своего авторитета¹.

Можно сказать, что религиозный фактор проявлялся главным образом в моменты, когда было необходимо объединение против главного врага. Таким врагом для афганцев на протяжении истории были внешние силы — англичане, русские, американцы.

Вместе с тем фактор религиозного авторитета не всегда был первостепенным. В случае с англо-афганскими войнами можно увидеть, что на борьбу с захватчиком население мог повести и нерелигиозный лидер, точнее, лицо, для которого духовная функция не является первостепенной. Так было, например, в случае с Дост Мохаммадом², возглавлявшим борьбу с англичанами в первую англо-афганскую войну, или с Аманулла-ханом, инициировавшим войну за независимость от Британской империи в 1919 г.³ При этом, конечно, и глава государства может вести войну под религиозными лозунгами, пользуясь при этом одобрением и поддержкой духовенства.

Деобандизм

Афганистан всегда находился на перекрестке индийского субконтинента, Ирана и Центральной Азии. Хотя традиция народных восстаний берёт своё начало в иранском Хорасане, религиозные течения, которые «перебросили» Афганистан из шестнадцатого века в двадцатый, пришли из Индии, и именно на востоке страны, на границе, происходили крупнейшие восстания. Афганистан, находясь на пороге индийского субконтинента, неоднократно вторгался в Индию. Многие династии

¹ Roy O. Islam and resistance in Afghanistan. New York: Cambridge University Press, 1990. P. 61.

² Дост Мохаммад (1793–1863) — афганский эмир в 1834–1839 и 1842–1863 гг.

³ Roy O. Islam and resistance in Afghanistan. P. 64.

в Северной Индии, в том числе Моголов, были основаны князьями, которые происходили из Афганистана. Культурное сходство между странами очень значительно, и персидский язык долгое время был языком делопроизводства в Дели. Кроме того, до 1947 года Индия была главным образовательным центром для афганских улемов-богословов. Это дало им возможность лицом к лицу познакомиться с представителями других религий (индуизм, сикхизм, христианство) или с местными ересями (синкретизм Акбара), что послужило толчком к различным реформам.

Религиозные реформаторские движения в Индии в то время имели некоторые общие черты с исламом в Афганистане. Во-первых, это был фундаментализм, желание вернуться к шариату и к Священному Писанию. Во-вторых, это суфизм, преобладающим течением которого было накшбанди. Наконец, политическая повестка, которая играла все более важную роль и задавала идеологические направления исламистского движения нынешнего столетия. Несмотря на отсутствие согласия у современных авторов, большинство сходится на том, что все упомянутые явления оказали влияние на афганских улемов и на реформирование религиозной мысли.

Одним из основных внешних источников политического ислама в Афганистане можно считать школу деобандизма, основанную в стенах медресе Деобанда, пригорода Дели. Медресе было учреждено той частью исламских богословов, которая не приняла факт британского правления Индией и была настроена на борьбу за независимость. Большая часть крупнейших афганских улемов получили образование именно там¹. Учебная программа, на освоение которой отводилось десять лет, включала 106 книг, связанных с теологией, комментариями к Корану, ханафитским фикхом и хадисами, а также включала арабскую и персидскую грамматику, литературу, греческую и арабскую философию, астрономию и средневековую геометрию, раздел медицины, известный как «греческий», и логику.

Деобанд был вторым университетом, созданным в мусульманском мире после Ал-Азхара. Школа Деобанд отвергала новшества (*бид'ат*), придерживалась строгой ортодоксии и не допускала культа святых; тем не менее она приняла суфизм, и многие из ее учителей были представителями братств накшбандийа или кадирийа, что само по себе свидетельствовало о различиях между фундаментализмом школы деобандизма и фундаментализмом школы саудовских ваххабитов. Эта связь между фундаментализмом и суфизмом стала отличительной чертой ортодоксальных улемов на индийском субконтиненте, включая Афганистан.

¹ Roy O. Islam and resistance in Afghanistan. P. 57.

Особенно активно деобандисты выступали с панисламистских позиций, с начала Первой мировой войны заняв сторону Турции и призвав мусульман к единению и поддержке халифата. Собственно, именно индийский панисламизм и лежит в основе религиозно-политического движения за сохранение халифата, названного халифатистским. В Афганистане рупором идей этого движения стала издаваемая афганским просветителем и общественным деятелем Махмудом Тарзи газета «Сирадж ал-Ахбар»¹.

Концепция панисламизма

Важным фактором религиозного сопротивления в Афганистане был концепт единства уммы, или мусульманского сообщества, в данном контексте — отдельного государства. Как религиозно-политическая доктрина эта идея оформилась в идеологию панисламизма, основателем которой являлся мусульманский реформатор афганского происхождения Джамал ад-дин ал-Афгани (1839–1897)². Хотя в первоначальном виде панисламизм представлял собой план объединения мусульманских государств, он мог быть использован и в целях объединения более ограниченных сообществ. В моменты угрозы этот фактор становится для религиозных лидеров одним из основополагающих в обосновании необходимости сопротивления.

Сама по себе идея единения на религиозной основе является имманентной для духовного сословия любой мусульманской страны и не зависит от каких-либо внешних обстоятельств. Однако первыми дискурс единства уммы в Афганистане использовали именно правители, которые пытались таким образом объединить общество против внешнего врага. Среди них Аманулла-хан, который использовал идеологию панисламизма для обоснования своей активной внешней политики, направленной на завоевание независимости страны. Взгляды Амануллы формировались под воздействием младоафганского движения, в идеологии которого национальные вопросы тесно увязывались с исламом и панисламизмом³. Вообще же правителям, как правило, было несложно завоевать лояльность глубоко верующего населения, обращаясь к его религиозным чувствам и мусульманской солидарности.

¹ *Gregorian V. Mahmud Tarzi and Saraj-ol-Akhbar: Ideology of Nationalism and Modernization in Afghanistan // The Middle East Journal. 1967. Vol. 21. Pp. 345–368.*

² *Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. М.: Наука, 1982. С. 118–119.*

³ *Саидов Х. К вопросу о влиянии амануллитских реформ на этнонациональные процессы в афганском обществе // Вестник РУДН. Серия: «Политология». 2010. № 3. С. 105.*

При этом волна религиозного энтузиазма была необходима им только до определённого момента, ибо, достигнув пика, она могла стать неконтролируемой. Если власть чувствовала, что настрой населения начинает представлять опасность для нее самой, а духовные лидеры, находящиеся во главе сопротивления, становятся слишком популярными и неуправляемыми, она старалась сбить эту волну и снизить авторитет духовенства, которое, как правило, выступало за более решительные действия против захватчиков. Примеров тому в афганской истории множество: в 1857 г., когда началось Индийское (или, как его ещё называют, Сипайское) восстание, эмир Дост Мохаммад отказался выдвинуть войска на помощь восставшим, несмотря на давление со стороны духовенства и сардаров¹. В 1914 г., во время Первой мировой войны, Хабибулла² не поддержал призывы выступить против британцев как раз тогда, когда панисламистские лозунги были на подъёме и с энтузиазмом воспринимались духовенством и населением. В конце концов даже Аманулла, больше всех использовавший панисламистскую повестку, особенно в первые годы своего правления, в конечном счёте не решился поддержать басмаческое движение, которое, как провозглашалось, сражалось за дело ислама против безбожных коммунистов³.

«Братья-мусульмане»

Ещё одним идейным источником политического ислама в Афганистане является идеология «Братьев-мусульман». Организация была основана египетским политическим деятелем и религиозным реформатором Хасаном ал-Банной в 1928 г. По словам российского исламоведа М. Ражбадинова, «политический ислам в мусульманских странах невозможно представить без возникшей в Египте в конце 20-х годов старейшей исламской организации “Братья-мусульмане”. Идеология и политическая философия “Братьев-мусульман” оказала большое влияние на развитие современного исламизма»⁴. По словам самого основателя организации, её предназначение и функции включают в себя «салафитское послание, суннитский путь, политическую организацию, спортивную группу, культурно-образовательный союз, экономическую компанию и социальную идею»⁵. Основные положения движения

¹ Халфин Н. А. Политика России в Средней Азии (1857–1868). М.: Издательство восточной литературы, 1960. С. 58.

² Хабибулла-хан (1872–1919) — эмир Афганистана в 1901–1919 гг.

³ Gregoryan V. The Emergence of Modern Afghanistan. Politics of Reform and Modernization, 1880–1946. Stanford University Press, Stanford, California, 1969. P. 238.

⁴ Ражбадинов М. З. Египетское движение «Братьев-мусульман». М., 2004. С. 14.

⁵ Mitchell R. Richard. The Society of Muslim Brothers. New York, 1993. P. 14.

«Братьев-мусульман» были сформулированы на пятой конференции, посвящённой десятилетию с момента основания. В них зафиксировано понимание ислама как всеобъемлющей самодостаточной системы, основанной на двух главных источниках — Откровении Корана и житии Пророка, т. е. Сунне. Также непреложной считалась актуальность ислама везде и во все времена. По сути, такой подход можно считать фундаменталистским, так как согласно ему именно религия должна определять все сферы жизнедеятельности человека, причём в опоре на два главных столпа — Коран и Сунну.

Проникновение идей «Братьев-мусульман» в афганскую религиозно-политическую мысль произошло сразу после основания движения. В конце 1929 г., уже после прихода к власти Надир-шаха¹, первым афганским послом в Каире был назначен авторитетный богослов, глава суфийского ордена накшбандийа Мохаммад Садек Моджаддеди. После Джамал ад-дина ал-Афгани Садек стал вторым главным представителем Афганистана в арабском мире. Помимо связей в Египте, у него были хорошие отношения с представителями арабских стран Персидского залива, в т. ч. с первым королём Саудовской Аравии Абд ал-Азизом и его сыном, будущим королём Фейсалом². Известно, что в Каире он познакомился с основателем «Братьев-мусульман» Хасаном ал-Банной, с которым у него наладились дружеские отношения. Мохаммад Садек стал убеждённым сторонником идеологии «Братства»³.

В дальнейшем уже дети Садека, Мохаммад Харун и Себгатулла Моджаддеди, оба получившие образование в каирском Ал-Азхаре, примкнули к движению. По информации советского историка М. Слинкина, члены семьи Моджаддеди принимали активное участие в деятельности движения, «в том числе и в подготовке покушения на жизнь Гамаль Абдель Насера» в Александрии в октябре 1954 г.⁴ Вернувшись в 1954 г. в Афганистан (по версии Слинкина, прежде вся семья Моджаддеди была выслана из страны), Себгатулла Моджаддеди направил премьер-министру Мохаммаду Дауду⁵ «письменное предостережение об опасности роста советского влияния в Афганистане». Дауд, как известно, с неприязнью относившийся к клерикальным кругам, проигнорировал это письмо. В 1960 г. Себгатулла был арестован как участвующий в попытке покушения на членов советской правительственной делегации,

¹ Мохаммад Надир-шах (1883–1933) — король Афганистана в 1929–1933 гг.

² Мохаммад Садек ал-Моджаддеди. Аз Кахера ба Каболь. Кахера: бахш-е фарханги-е сефорат-е джомхури-е Афганестан, 1396. С. 12–13.

³ Слинкин М. Ф. Афганистан: оппозиция и власть (60–70-е гг. XX в.). М.: «Издательство МБА», 2020. С. 344.

⁴ Там же. С. 345.

⁵ Мохаммад Дауд (1909–1978) занимал пост премьер-министра Афганистана дважды — в 1953–1963 гг. и в 1973–1978 гг. Второй раз он получил его в результате военного переворота, который привел к свержению монархии. Был первым президентом Афганистана (1977–1978).

находившейся в Афганистане, осужден, провел в тюрьме четыре с половиной года, после чего на два года был выслан из страны. Это время он, предположительно, провел в Саудовской Аравии¹.

По мнению О. Руа, наибольшее влияние на зарождение политического ислама в Афганистане оказала именно идеология «Братьев-мусульман», которая, в отличие от школы Деобанда, представляла собой довольно сильный разрыв с афганской культурной традицией². Главным образом это объяснялось тем, что будущие исламисты и их идеология сформировались как результат развития современных анклавов, появившихся в Афганистане только в XX в. (лицеи, университеты, в которых преподавались науки в актуальном для того времени виде) внутри традиционного общества; это были т. н. интеллектуалы, получившие образование в рамках государственных структур. По словам афганского историка М. Какара, новые лидеры исламского сопротивления, в отличие от своих предшественников традиционного типа, были уже образованными представителями модернизирующегося афганского общества, организованного в политические партии и движения начиная с 60-х гг., ставшие, таким образом, продуктом перехода от традиционного общества к современному³. Именно поэтому большинство из них идентифицировало себя не как улемы, но как раушанфекры⁴.

Новая религиозная интеллигенция, несмотря на свое сходство со старой, «учёной», развивалась под влиянием и с учётом современных западных идей. Заимствуя из них все самое необходимое, она планировала построить новую политическую идеологию, основанную на исламе. Именно так она предполагала стать наравне с современным западным миром или, по крайней мере, не отстать от него окончательно в научной и технологической сферах.

Сам Какар, подтверждая указанные выше источники исламского фундаментализма, называет и трёх основных авторов, работы которых повлияли на мировоззрение афганских исламистов. Это Абул Хасан Али Надви (1914–1999), Абул Ала ал-Маудуди (1903–1979) и Сайид Кутб (1906–1966)⁵. Примечательно, что для всех троих власть является основной целью борьбы и главным образом потому, что именно государство может и должно быть инструментом проведения реформ. Так, по мнению Абул Ала ал-Маудуди, государство — это идеологический конструкт, в жизнедеятельности и управлении которым должны участвовать люди, следующие этой идеологии (исламу) и божественным законам, которые

¹ Спольников В. М. Афганистан. Исламская оппозиция. Истоки и цели. М.: «Наука», 1990. С. 59.

² Roy O. Islam and resistance in Afghanistan. P. 69.

³ Kakar M. Hassan. The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979–1982. University of California Press, California, 1995. P. 121.

⁴ Раушанфекр — от перс. «интеллигент», «просвещённый».

⁵ Kakar M. Hassan. The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979–1982. P. 124.

государство должно продвигать¹. Отсюда желание построить государство на фундаменте исламской идеологии — Коране и Сунне.

В отличие от традиционных сил сопротивления внешнему врагу в виде в том числе племенных ополчений, руководимых местными духовными лидерами, роль новых фундаменталистских или революционных группировок заключалась не только в отражении вторжения, но и в преобразовании общества и государства на новых началах исламской идеологии, заимствованных у крупнейших мусульманских мыслителей современного мира.

Особенности взаимоотношений между государственными лидерами и духовенством

Если проанализировать историю Афганистана с XIX в., когда в стране оформились единые и устойчивые властные структуры и общественный строй, можно обнаружить, что короткие периоды единения верховной власти с духовенством сменялись периодами долгого соперничества между ними, когда главной претензией духовного сословия к власти было ее соглашательство или недостаточное рвение в борьбе с неверными². Тем не менее нельзя сказать, что народные движения, возглавляемые религиозными лидерами, всегда противопоставлялись политике государства, направленной на укрепление национального суверенитета. Перевороты и революции не обязательно были реакционного или традиционалистского характера. XX в. показал, что они могут возглавляться политическими и религиозными лидерами самых разных идеологических взглядов. Однако роль религии в каждом конфликте оставалась доминирующей для одной, а то и для обеих его сторон, религией обособывалась целесообразность борьбы и её методы.

Наиболее ярким примером упомянутых выше особенностей взаимодействия государственной власти и религиозных движений было восстание Бача-и Сакао³ в 1928 г. Сын водоноса, участвовавшего во Второй англо-афганской войне, он стал неким подобием афганского Робин Гуда, отбиравшего имущество и деньги у богатых и отдававшего их бедным. Естественно, для государственной власти в лице Амануллы-хана этот персонаж был обыкновенным преступником-маргиналом. Когда в конце 1928 г. в районе Джалалабада восстало племя Шинвари,

¹ *Мохаммад Хасан Какар*. Ватан та сафар. Талибан ау ислами бансытпалына. Джармани: Данеш хпарендуя толына, 2010. С. 247.

² *Roy O. Islam and resistance in Afghanistan*. P. 63.

³ Бача-и Сакао (в переводе с персидского «сын водоноса»), настоящее имя Хабибулла Калакани (1890–1929). Правитель Афганистана в январе–октябре 1929 г.

недовольное прогрессивными реформами Амануллы, Бача-и Сакао удачно воспользовался концентрацией основных регулярных войск на востоке страны и напал на Кабул с севера, из района Кухистани, который изначально был под его контролем¹. Представляется очевидным, что для столь успешного демарша мятежник должен был иметь в союзниках духовенство. Неудивительно поэтому, что, несмотря на откровенно незаконный характер действий, Бача-и Сакао представлял свой поход как освобождение от безбожной власти в лице реформатора Амануллы². Уловка, которой ещё не раз воспользуются в Афганистане недовольные действиями правительства.

Мятежному командиру действительно удалось заручиться поддержкой духовенства, которое нарекло его «слугой Бога, нации и пылким защитником истинной веры Пророка и вероучения Хазрат Сахиба»³. Хазрат Сахиб был представителем влиятельного религиозного клана арабского происхождения и считался духовным лидером населения одного из торговых кварталов Кабула. Этот клан, также именуемый кланом Моджаддеди (о видных представителях которого мы уже упоминали), был одним из самых влиятельных при дворе афганских эмиров и в некоторые моменты активно поддерживал их, особенно в деле борьбы с английским влиянием⁴. Аманулла поначалу пользовался всемерной поддержкой духовенства, поскольку в первой половине своего правления позиционировал себя в качестве главного и последовательного защитника исламской уммы, когда, по словам американского исследователя Вартана Грегорьяна, придерживался политики «воинствующего панисламизма»⁵.

Однако уже в середине 20-х гг. панисламистская риторика начала сходить на нет, не в последнюю очередь потому, что, как обоснованно утверждает советский исследователь Р. Сикоев, к тому времени основные партнёры Афганистана, Турция и Иран, выбрали секуляристский путь развития, отказавшись от политического лозунга панисламизма⁶. В то же время на волне недовольства недостаточно активной оппозицией англичанам во второй половине правления Амануллы, а также его реформами лидеры клана Моджаддеди выступили на стороне мятежников, обосновывая это необходимостью возвращения к истинно исламскому правлению.

¹ Dupree L. Afghanistan. Princeton. P. 452.

² Gregoryan V. The Emergence of Modern Afghanistan. Politics of Reform and Modernization, 1880–1946. P. 265.

³ Ibid. P. 276.

⁴ Корзун В. Г. История Афганистана в XX в. М.: «Крафт +», 2004. С. 159.

⁵ Gregoryan V. The Emergence of Modern Afghanistan. Politics of Reform and Modernization, 1880–1946. P. 234.

⁶ Сикоев Р. Р. Панисламизм: Истоки и современность. Джамалуддин Афгани и его религиозно-политические последователи XX — начала XXI века. М.: Аспект Пресс, 2010. С. 180.

В конечном счёте Аманулла был свергнут, а после недолгого правления Бача-и Сакао новым правителем Афганистана стал дальний родственник бывшего монарха Мохаммад Надир, который полностью следовал линии духовенства в вопросах воспитания и образования, вернув религиозным авторитетам все утраченные им в период правления Амануллы позиции в сфере судопроизводства и образования.

Отвечая на вопрос, почему духовенство в лице авторитетного клана Моджаддеди в итоге поддержало Надира, а не Бача-и Сакао, мы склоняемся к мысли, что главенствующая роль в этом принадлежала племенному и этническому факторам, ведь Бача-и Сакао был таджиком, что не могло удовлетворить пуштунское большинство, к которому принадлежал и упомянутый клан. Что касается Надира, то и он для легитимизации своего правления нуждался в поддержке духовенства, и здесь одним из решающих факторов стала его готовность идти на уступки.

Этот поворот в сторону клерикализма нашёл своё отражение и на законодательном уровне. В конституции 1931 г. все сферы жизнедеятельности общества приводились в соответствие с исламским вероучением ханафитского толка, вплоть до того, что основным условием наследования власти в стране называлась необходимость соблюдения монархом исламских законов¹.

Формирование исламистской оппозиции в Афганистане

Идеи «Братьев-мусульман», школа деобандизма, с присущим ей уклоном в идеологию панисламизма, а также традиция ведения межплеменных войн и войн против внешних захватчиков с использованием религиозного фактора стали идеологическим фундаментом для организации исламской оппозиции.

Процессы модернизации общества, среди которых одним из важнейших было повышение уровня образования и его доступности, позволили влиться в политическую деятельность тем, кто в дальнейшем возглавит исламскую оппозицию правительству Народно-демократической партии Афганистана. Учитывая, что политические партии находились на полулегальном положении, а чаще всего были просто подпольными, основным средством пропаганды оставалась пресса, которая в 60-е гг. не подвергалась цензуре.

Одной из основных причин появления исламских политических партий было недовольство религиозных и клерикальных кругов политикой модернизации общества, которую проводил Захир Шах (прав. 1933–1973),

¹ Коргун В. Г. История Афганистана в XX в. С. 221.

а точнее премьер-министр 1953–1963 гг. Мохаммад Дауд. Такие реформы всегда приводили к снижению роли традиционных структур общественного самоуправления и к повышению роли государства. На фоне укрепления роли государства в период премьерства Дауда духовенство потеряло те позиции, которые были завоеваны ранее при Надир Шахе, особенно в сфере судопроизводства и образования. Модернизация страны неизбежно привела к ослаблению роли клерикалов. Отличительной чертой правления Дауда была его направленность на поощрение национального, а не религиозного. Дауд остался в истории убеждённым пуштунским националистом. Отсюда его постоянная конфронтация с Пакистаном из-за пограничных территорий. К религиозной риторике он был более чем прохладен, а неприятие позиции клерикалов насчёт опасности советского влияния, о чем мы упоминали выше, и вовсе говорит о том, что он был скорее их идеологическим противником.

Исламские фундаменталисты же выступали за первостепенную роль ислама в жизни государства и индивида. А главным фактором, определяющим идентичность человека, они называли религию, а не национальную или этническую принадлежность¹. Более того, согласно идеям Сайида Кутба и Маудуди, ислам не мог сосуществовать с какой бы то ни было иной политической или социальной системой².

В период 50 — нач. 60-х гг. Дауд активно сотрудничал с Советским Союзом и понимал, что в свете модернизации это единственный способ вывести страну на более высокий экономический уровень. Усиление роли духовенства же, наоборот, могло затормозить этот процесс, в то время как никакой внятной альтернативы сотрудничеству с СССР религиозные лидеры предложить не могли. При этом ни США, ни какие-либо иные страны не играли и не могли сыграть роль, аналогичную той, что сыграл СССР в технологическом и общественном прогрессе Афганистана в те годы.

Таким образом, сторонники фундаменталистских преобразований в Афганистане в 50–60-е гг. находились в том же положении, что и их единомышленники в Египте в период правления Гамалы Абдель Насера, в политике которого преобладали идеи национализма, народной демократии и социализма. Безусловно, нельзя утверждать, что Афганистан при Дауде был демократией и уж тем более социалистическим государством, но то, что эти идеи находили больше одобрения, нежели правозкстремистские — безусловный факт.

Стоит сказать, что и после первого премьерства Дауда, во второй половине 60-х гг., охлаждения в отношениях с СССР не последовало,

¹ Мохаммад Хасан Какар. Ватан та сафар. Талибан ау ислами бансытпалына. С. 254.

² Choueiri Y. M. Theoretical Paradigms of Islamic Movements // Political Studies (1993), XLI, 108–116. P. 116.

а власти вели себя достаточно терпимо к левой оппозиции за исключением случая с закрытием газеты «Хальк» в 1966 г. и ареста двух членов группировки «Парчам» в 1969 г. В остальном же у коммунистов была практически полная свобода действий, чем они и пользовались, идя на открытую конфронтацию с правыми радикалами¹.

Как отметил российский исследователь В. Н. Спольников, проследить историю возникновения организованного фундаменталистского движения, или политического ислама, или исламизма², довольно непросто. В первую очередь потому, что сами деятели этого движения (или движений) вплоть до 1980-х гг. находились в подполье и, руководствуясь правилами конспирации, замалчивали любую информацию о своей организации и структуре³. Только когда их деятельность стала совершенно открытой и публичной, каждый из участников и лидеров движений и партий стал превозносить свою роль в их зарождении и развитии, превратив это в инструмент политической борьбы.

Оливье Руа, как и М. Какар, утверждает, что идейным вдохновителем, фундаменталистского движения был Голам Мохаммад Ниязи (1932–1979), богослов, в будущем декан факультета теологии Кабульского университета. Как и большинство стоявших у истоков движения, Ниязи окончил университет Ал-Азхар в Каире, где для афганских студентов, как и для студентов из других мусульманских стран, существовала квота⁴. Здесь он воспринял как близкую идеологию «Братьев-мусульман». Многие его сподвижники, такие как Бурхануддин Раббани, Сайед Муса Тавана, Абдуррасул Саяф, а также Себгатулла Моджаддеди были студентами или преподавателями богословского факультета Кабульского университета. По версии известного полевого командира и основателя Исламской партии Афганистана Гульбедин Хекматияра, у истоков первых исламских политических партий стояли именно студенты, которые приглашали профессоров в свои ряды, но те в большинстве случаев отказывались. В пример он приводит Ниязи, выразившего движению поддержку, но не рискнувшего вступить в него официально, потому что тогда ему бы пришлось публично критиковать государство, на службе у которого он состоял в качестве профессора⁵.

Однако, судя по всему, Хекматияр говорит о конце 60-х гг., когда путём слияния нескольких университетских кружков было оформлено движение «Мусульманская молодёжь». Это подтверждают такие его

¹ Коргун В. Г. История Афганистана в XX в. С. 353.

² Лавров А. Ю., ссылаясь на статью А. В. Малащенко «Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение», разграничивает исламский фундаментализм и исламизм как, с одной стороны, мысль, теорию, с другой стороны — действие.

³ Спольников В. М. Афганистан. Исламская оппозиция. Истоки и цели. С. 14–15.

⁴ Thomas Ruttig. Islamists, Leftists — and a Void in the Center. Afghanistan's Political Parties and where they come from (1902–2006). Kabul/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2006. P. 8.

⁵ Дзадран Гульзарак. Да Афганистан тарих. 1747–1982. Т. 1. Пешавар, 1983.

слова: «...когда Дауд совершил государственный переворот, наша партия была очень молода. Прошло всего четыре года с момента её основания»¹. Так как переворот произошёл в 1973 г., логично предположить, что партию основали около 1969 г.

По версии же Какара, изначально кружок по образцу египетских «Братьев-мусульман» был основан именно Мохаммадом Ниязи в Пагмане в 1957 г., сразу после его возвращения из Египта². В кружок приглашались преданные и убеждённые учителя и профессора. Руа придерживается той же точки зрения, утверждая, что кружок без определённого структурного оформления действовал подпольно в условиях конфликта между религиозными кругами и правительством в лице Дауда. Особенно конфликт обострился в 1958 г., когда многие клерикалы, и в их числе Себгатулла Моджаддеди, были арестованы³. Предположительно, новообразованный кружок получил название Исламского общества⁴. В основном он занимался распространением переводов трудов исламских реформаторов, таких как упомянутые Сайид Кутб и Маудуди, и, естественно, должен был продвигать их взгляды. Кроме того, члены первого Исламского общества должны были бороться с распространением в стране левых и демократических идей. Ведь раньше других в Афганистане оформились именно организации национально-демократического и левого толка, такие как «Веш залмиян» в 1947 г., «Хезб-е Ватан» и «Хезб-е Хальк» в 1951 г. Так, в 1966 г. Мохаммад Юнус Халес, в будущем один из крупнейших полевых командиров, опубликовал первый перевод работ Сайида Кутба под названием «Ислам и социальная справедливость»⁵. Возможно, тематика труда была обусловлена как раз необходимостью дать отпор левым идеям в части вопроса социального неравенства.

А. Ю. Лавров также поднимает вопрос об основании в Афганистане первой политической (или протополитической) исламской организации, которое он датирует 1957 г. Однако, по его версии, кружок был создан либо учащимися медресе Абу-Ханифы, среди которых был Бурхануддин Раббани, либо студентами богословского факультета Кабульского университета⁶. По свидетельству же участника описываемых событий, Абдуррасула Саяфа, основателем кружка был Мохаммад Ниязи, однако возник он не в 1957, а в 1964–65 гг., и членами его являлись как студенты, так и преподаватели Кабульского университета. В состав кружка входили такие деятели, как Бурхануддин Раббани, Сайед Муса Тавана,

¹ Дзадран Гульзарак. Да Афганистан тарих. 1747–1982. Т. 1. С. 24.

² Kakar M. Hassan. The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979–1982. Pp. 130–131.

³ Roy O. Islam and resistance in Afghanistan. P. 70.

⁴ Также Руа даёт и другие похожие названия: Исламское движение или Исламское возрождение.

⁵ Roy O. Islam and resistance in Afghanistan. P. 70.

⁶ Лавров А. Ю. Политический ислам в Афганистане. М. — Б.: Инст. востоковедения РАН; Общественный фонд Александра Князева, 2010. С. 16.

Абуррахим Ниязи, сам Абдуррасул Саяф, маулави Хабиб ур-Рахман и студент медицинского факультета Мохаммад Омар. Его участники обсуждали планы «возрождения» ислама, будущее государственное устройство страны, критиковали общественно-политические порядки в стране, «читали и обсуждали арабские источники», вырабатывали программные документы и устав своей будущей организации. Кружок ограничивал свою деятельность рамками университета, хотя его члены участвовали и в оппозиционных правительству демонстрациях и митингах «даже руководимых коммунистами, чтобы вести среди демонстрантов работу с целью отвлечь их от коммунизма»¹.

По предположению Какара, Хекматияр мог не знать о сильно законспирированной организации преподавателей, которая официально начала оформляться лишь в начале 1973 г., когда был сформирован совет (шура). Однако это представляется довольно сомнительным, чтобы, учась в одном университете, пусть и на разных факультетах (Хекматияр был студентом инженерного факультета), он не знал о существовании такой организации. Единственное, что может навести на такую мысль — тот факт, что Хекматияр был студентом, а члены первой исламской организации в большинстве своём — преподавателями и профессорами.

А. Ю. Лавров даёт несколько иную версию, которая, правда, примиряет между собой вышеприведенные. По его информации, в 1969 г. произошло объединение двух кружков: первого, во главе с Ниязи и Раббани, и второго, студенческого, во главе с самим Хекматияром². С одной стороны, это не противоречит словам Хекматияра о том, что их организация оформилась за четыре года до переворота Дауда, т. е. в 1969 г., с другой — до этого времени Хекматияр мог действительно не знать о кружке Ниязи.

Таким образом, в 1969 г. состоялась встреча представителей обоих кружков: от богословского факультета — Абдуррахима Ниязи, племянника Мохаммада Ниязи, от инженерного — Гульбеддина Хекматияра и Сайфуддина Насратьяра. В результате оба кружка объединились и была создана организация под названием «Мусульманская молодежь» — первая исламская фундаменталистская организация в Афганистане, на основе которой впоследствии возникнут две другие фундаменталистские организации — Исламская партия Афганистана и Исламское общество Афганистана, составившие основной костяк сопротивления марксистскому режиму³. Судя по тому, что объединение осуществляли именно студенты, можно предположить, что участие преподавателей и профессоров в организации было действительно тайным и ограничивалось главным образом идейным руководством.

¹ Спольников В. М. Афганистан. Исламская оппозиция. Истоки и цели. С. 16.

² Лавров А. Ю. Политический ислам в Афганистане. С. 17.

³ Спольников В. М. Афганистан. Исламская оппозиция. Истоки и цели. С. 16.

Неоднократно отмечалось, что лидеры движения вдохновлялись идеями «Братьев-мусульман». В выпущенном Исламским обществом памфлете «Кто мы и какова наша цель» говорится о главной цели — освободить народ от тирании и возродить религию. Хекматияр, развивая это положение, говорил о необходимости «свержения существующего строя и замены его исламским (*низам*), а также о применении ислама в политической, экономической и социальной сферах»¹. Близкий к движению автор Гульзарак Задран, клеймя либеральную демократию и социалистический строй, совершенно в духе Сайида Кутба говорит о том, что никакие другие законы, традиции, процедуры и идеологии не имеют места в исламе, потому что ислам сам — совершенная религия и применение вышеперечисленных понятий в исламском обществе является противным его фундаментальным основам². Мохаммад Юнус Халес пошёл ещё дальше, отвергая не только республиканскую форму правления, но и институт выборов. По его убеждению, лидера государства на основании компетенций и религиозной образованности должен выбирать специальный Совет по решению и упорядочению (*шура-е ахл-е хал ва акд*)³.

Таким образом, взгляды Сайида Кутба и других мусульманских мыслителей, главным образом идеологов «Братьев мусульман», в значительной мере повлияли на мировоззрение основоположников политического ислама в Афганистане. Кроме того, известно, что на факультете теологии в Кабульском университете, а также в медресе Абу Ханифы преподавали приглашённые из Египта профессора теологии, которые также могли быть аффилированы с «Братями» или проповедовать их идеи. В 70-е гг. многие даже считали «Мусульманскую молодёжь» отделением «Братьев мусульман», а представители правительственных сил и левая оппозиция называли их членов «ихванами», что указывало на приверженность последних идеям египетских фундаменталистов. При этом в рамках афганского общества «ихваны» считались скорее противниками прогресса, а сама их идеология — чуждой местным традициям и религиозным представлениям⁴.

* * *

Влияние политического ислама на афганское общество было значительным и разнообразным. С одной стороны, это послужило источником самобытности и единства для многих афганцев, особенно во время

¹ Kakar M. Hassan. The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979–1982. Pp. 131–132.

² Дзадран Гульзарак. Да Афганистан тарих. 1747–1982. С. 129.

³ Мохаммад Юнус Халис. Да Афганистан муджахед улус та йау пайгам. Пехавар: да хезб-е ислами чапдзай, 1988. С. 12.

⁴ Лавров А. Ю. Политический ислам в Афганистане. С. 20.

антисоветского сопротивления в 1980-х годах. Политический ислам также сыграл свою роль в установлении режима талибов в 1996 году, который ввел строгое толкование исламского права, по своей консервативности превзошедшее всё, что проповедовали первые идеологи политического ислама в Афганистане. С другой стороны, правлению талибов противостояли многие афганцы, особенно женщины и этнические меньшинства, которые сильно пострадали от этого режима. После поражения талибов в 2001 году политический ислам оставался важным фактором афганского общества, и ряд исламистских политических партий вплоть до второго прихода талибов к власти активно участвовали в политическом процессе.

Литература

- Коргун В. Г.* История Афганистана в XX в. М.: «Крафт +», 2004. 528 с.
- Лавров А. Ю.* Политический ислам в Афганистане. М.: Институт востоковедения РАН, 2010. 179 с.
- Ражбадинов М. З.* Египетское движение «Братьев-мусульман». М., 2004. 431 с.
- Ромодин В. А.* Афганистан во второй половине XIX — начале XX в. М.: Наука, 1990. 143 с.
- Саидов Х.* К вопросу о влиянии амануллитских реформ на этнонациональные процессы в афганском обществе // Вестник РУДН. Серия: «Политология». 2010. № 3. С. 145–164.
- Сикоев Р. Р.* Панисламизм: Истоки и современность. Джамалуддин Афгани и его религиозно-политические последователи XX — начала XXI века. М.: Аспект Пресс, 2010. 286 с.
- Слинкин М. Ф.* Афганистан: оппозиция и власть (60–70-е гг. XX в.). М.: «Издательство МБА», 2020. 723 с.
- Спольников В. М.* Афганистан. Исламская оппозиция. Истоки и цели. М.: «Наука», 1990. 192 с.
- Степанянц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. М.: Наука, 1982. 248 с.
- Халфин Н. А.* Политика России в Средней Азии (1857–1868). М.: Издательство восточной литературы, 1960. 272 с.
- Choueiri Y. M.* Theoretical Paradigms of Islamic Movements // Political Studies. 1993. Vol. 41. No. 1. Pp. 108–116.
- Dupree L.* Afghanistan. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. 804 p.
- Gregorian V.* Mahmud Tarzi and Saraj-ol-Akhbar: Ideology of Nationalism and Modernization in Afghanistan // The Middle East Journal. 1967. Vol. 21. Iss. 3. Pp. 345–368.

Gregoryan V. The Emergence of Modern Afghanistan. Politics of Reform and Modernization, 1880–1946. Stanford: Stanford University Press, 1969. 606 p.

Kakar M. Hassan. The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979–1982. University of California Press, California, 1995. 379 p.

Mitchell R. P. The Society of Muslim Brothers. New York: Oxford University Press, 1993. 392 p.

Roy O. Islam and resistance in Afghanistan. New York: Cambridge University Press, 1990. 253 p.

Thomas Ruttig. Islamists, Leftists — and a Void in the Center. Afghanistan's Political Parties and where they come from (1902–2006). Kabul–Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2006. 47 p.

Дзадран Гульзарак. Да Афганистан тарих. 1747–1982. Т. 1. Пешавар, 1983.

Гульбедин Хекматияр. Мосохеба-е беродар Хекматияр бо тальвизъ-юн торки. Пешавар: Хезм-е эсломи-е Афғонестон, 1988. 96 с.

Мохаммад Хасан Какар. Ватан та сафар. Талибан ау ислами бансыт-палына. Джармани: Данеш хпарендуя толына, 2010. 460 с.

Мохаммад Юнус Халис. Да Афганистан муджахед улус та йау пайгам. Пешавар: да хезб-е ислами чапдзай, 1988. 44 с.

Мохаммад Садек Аль-моджадеди. Аз Кахера ба Кабољ. Кахера: бахш-е фарханги-е сефорат-е джомхури-е Афғанестан, 1396. 120 с.

References

Korgun. V. G. (2004). *Istorija Afganistana v XX v.* [History of Afghanistan in XXst century]. Moscow: «Craft+». 528 p.

Lavrov A. Y. (2010). *Politicheskij islam v Afganistane* [Political Islam in Afghanistan]. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN. 179 p.

Razhbadinov M. Z. (2004). *Egipetskoje Dvizhenije «Bratijev-musulman»* [Egyptian Movement of the Muslim Brotherhood]. Moscow: Institut izucheniya Izraelia i Blizhnego Vostoka. 431 p.

Romodina V. A. (1990). *Afghanistan vo vtoroi polovine XIX — nachale XX v.* [Afghanistan in the Second Half of XIX — the Beginning of XX]. Moscow: Nauka. 143 p.

Saidov H. (2010) K voprosu o vlijanii amanulistskikh reform na etnonatsionalnii protsessi v afganskom obshestve [On the issue of the influence of Amanulla reforms on the ethno-national processes in Afghan society]. *Vestnik RUDN*. 2010. Iss. 3. Pp. 145–164.

Sikoev R. R. (2010). *Panislamizm: Istoki i sovremennost'. Jamaluddin Afgani i ego religiozno-politicheskiye posledovateli XX — nachala XXI veka* [Pan-Islamism: Origins and Modernity. Jamaluddin Afghani and his religious and political followers of the XX — early XXI century]. Moscow: Aspekt-Press. 286 p.

Slinkin M. F. (2020). *Afghanistan: oppositsiya i vlast' (60–70 XX v.)* [Afghanistan: Opposition and power (60–70s of the XX century)]. Moscow: "Izdatel'stvo MBA". 723 p.

Spol'nikov V. M. (1990). *Afghanistan. Islamskaya oppositsiya. Istoki i tseli.* [Afghanistan. The Islamic opposition. Origins and goals]. Moscow: Nauka. 192 p.

Stepan'ants M. T. (1982) *Musul'manskije kontseptsii v filosofii i politike XIX–XX vv.* [Muslim concepts in Philosophy and Politics of the XIX–XX centuries]. Moscow: Nauka. 248 p.

Khalfin H. A. (1960). *Politika Rossii v Sredney Azii (1857–1868)* [Russia's Policy in Central Asia (1857–1868)]. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoy literaturi. 272 p.

Choueiri Y. M. (1993). Theoretical Paradigms of Islamic Movements // *Political Studies*. Vol. 41. No. 1. Pp. 108–116.

Dupree L. (1980). *Afghanistan*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 804 p.

Gregorian V. (1967). Mahmud Tarzi and Saraj-ol-Akhbar: Ideology of Nationalism and Modernization in Afghanistan. *The Middle East Journal*. Vol. 21. Iss. 3. Pp. 345–368.

Gregoryan V. (1969). *The Emergence of Modern Afghanistan. Politics of Reform and Modernization, 1880–1946*. Stanford: Stanford University Press. 606 p.

Kakar M. Hassan. (1995). *The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979–1982*. University of California Press, California. 379 p.

Mitchell R. P. (1993). *The Society of Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press. 392 p.

Roy O. (1990). *Islam and Resistance in Afghanistan*. New York: Cambridge University Press. 253 p.

Thomas Ruttig. (2006). *Islamists, Leftists — and a Void in the Center. Afghanistan's Political Parties and where they come from (1902–2006)*. Kabul/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung. 47 p.

Zadran Gulzarak. (1983). *Da Afghanistan tarikh. 1747–1982* [The History of Afghanistan. 1747–1982]. V. 1. Peshawar.

Gulbedin Hekmatiyar. (1988). *Mosoheba-e berodar Hekmatiyar bo talwizyun-e torki* [Gulbuddin Hekmatyar's interview to Turkish television]. Peshawar: Hezb-e eslomi-e Afghanistan. 96 p.

Mohammad Hasan Kakar. (2010). *Watan ta yaw safar. Taliban au islami bansatpalana* [A Trip to the Homeland. The Taliban and Islamic Fundamentalism]. Germany: Danesh khparendoya tolana. 460 p.

Mohammad Yunus Khalis. (1998). *Da Afghanistan mojahed ulus ta yaw paygham* [A Message to the Selfless People of Afghanistan]. Peshawar: da hezb-e islami chapzay. 44 p.

Mohammad Sadeq al-Modjadedi. (1396). *Az Qahera ba Kobol* [From Cairo to Kabul]. Qahera: bakhsh-e farhangi-e seforat-e jomhuri-e Afghanistan. 120 p.

POLITICAL ISLAM IN AFGHANISTAN: ORIGINS AND IDEOLOGY

Abstract. Any political, especially religious movement or ideology, should have its historical predecessors, whose views and ideas would somehow affect them. Understanding the origins and sources contributes to a more realistic and objective view of modern phenomena, especially in such traditional countries as Afghanistan, where tradition indelibly leaves its mark on everything. The purpose of the article is to attempt to give a comprehensive and chronological description of the ideas and ideologies that formed the basis for the emergence of Islamist political parties in Afghanistan. The materials used are the works of domestic and foreign orientalists, including Afghan ones, as well as sources in the national languages of Afghanistan. The research is based on the method of consistent description of the source and its characteristics to demonstrate its connection with the modern phenomenon of political Islam. The paper presents a list of alleged ideological sources and precursors of political Islam in Afghanistan in the mid-20th century. Their historical and ideological characteristics are given. The main representatives and supporters of certain ideas, their social status and attitude to other movements and ideologies are described. Political Islam in Afghanistan did not arise as something exclusively external, but had under it, in addition to the external form and external borrowings (the ideology of “deobandism”, “Muslim Brotherhood”), also internal sources peculiar to Afghan society in the form of tribal chiefdom, which became a kind of general organizational beginning of any political and religious movement. The complexity of Islamism in Afghanistan lies in its mixed structure, which is especially evident at the moment, in the ideology and practice of the Taliban Movement, which, on the one hand, is based on the provisions of «deobandism», pan-Islamism, to a lesser extent the ideology of the Muslim Brotherhood, but on the other hand, it completely contradicts them, which is purely due to tribal traditional features of the social structure and worldview of the backbone of the movement.

Keywords: Islam, Afghanistan, fundamentalism, Islamism, political movement, ideology.

Evgeny A. BELKOV,

junior researcher at the E. M. Primakov Research Institute
of World Economy and International Relations
(23, Profsoyuznaya Str., Moscow, 117997, Russian Federation).
E-mail: 79788566271@mail.ru



*ИСЛАМ В РЕГИОНАХ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ*





5.6.5. Историография, источниковедение,
методы исторического исследования

УДК 930.85

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-193-205



Ф. Г. Калимуллина

Институт Татарской энциклопедии и регионоведения Академии наук Республики
Татарстан, г. Казань

ВКЛАД ВОСТОКОВЕДА В. В. ВЕЛЬЯМИНОВА-ЗЕРНОВА В РЯЗАНСКОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ XIX В.: ИСЛАМСКИЙ ФАКТОР В ИСТОРИИ РЕГИОНА

КАЛИМУЛЛИНА Фирдаус Галимовна —

канд. ист. наук, вед. науч. сотр.

Центра энциклопедистики.

Институт Татарской энциклопедии и регионоведения

Академии наук Республики Татарстан

(420015, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Пушкина, 56).

E-mail: kfirdaus@list.ru

Аннотация. В статье анализируется четырехтомный труд востоковеда XIX в. В. В. Вельяминова-Зернова «Исследование о касимовских царях и царевичах» (1863–1887), посвященный истории Касимовского ханства. Основное внимание уделяется краеведческому материалу о городе Касимове XVII–XIX вв., включающему мусульманскую тематику. Выявляется научная новизна подходов ученого к разработке вопросов истории Касимовского края, связанных с татарами-мусульманами. В первом параграфе рассматриваются заключения В. В. Вельяминова-Зернова в отношении средневековых крепостей, располагавшихся вокруг Касимова, приводится вывод ученого о том, что данные крепости в период Касимовского ханства принадлежали татарским правителям. Второй параграф раскрывает взгляды востоковеда на отдельные вопросы влияния православного и мусульманского факторов на развитие Касимова в XVII–XVIII вв. Подчеркивается,

что, по сведениям В. В. Вельяминова-Зернова, до начала XVII в. в городе существовали две равные по своему влиянию власти: воеводский двор и двор касимовских правителей. Рассматривается история татарских архитектурных памятников города, роль и место мусульман в истории Касимовского края. Третий параграф посвящен сведениям В. В. Вельяминова-Зернова о Касимове XIX в. Приводится точка зрения ученого на положение мусульман края после ликвидации Касимовского ханства. В заключение автор статьи отмечает значительный вклад В. В. Вельяминова-Зернова в изучение истории Касимовского края. Делается вывод о том, что работа ученого продолжает оставаться ценным сводом источников для исследователей и краеведов, занимающихся историей Рязанской области.

Ключевые слова: Вельяминов-Зернов, рязанское краеведение, история Касимовского края, касимовские татары, Касимовское ханство, Касимовский уезд, Елатомский уезд.

Для цитирования: Калимуллина Ф. Г. Вклад востоковеда В. В. Вельяминова-Зернова в рязанское краеведение XIX в.: исламский фактор в истории региона // Ислам в современном мире. 2023; 1: 193–205

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-193-205

Статья поступила в редакцию: 31.12.2022

Статья принята к публикации: 14.02.2023

Введение

Судя по характеру исследований, посвященных истории Рязанского края, особое внимание ученых разных лет привлекал факт расположения на его территории Касимовского ханства — мусульманского государственного образования, существовавшего в Средние века. Изыскания рязанских краеведов также были бы неполными без рассмотрения связанного с ним исторического периода. Первым к изучению истории Касимовского ханства обратился петербургский ученый-востоковед, экстраординарный академик, доктор турецко-татарской словесности Владимир Владимирович Вельяминов-Зернов (1830–1904), создав в 1860-е гг. фундаментальный четырехтомный труд, посвященный данной теме¹. Его работа благодаря использованию внушительной источниковой базы и сегодня остается авторитетным исследованием. Труд В. В. Вельяминова-Зернова не ограничивается изучением истории лишь Касимовского ханства, в нем также поднимаются вопросы,

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах: в 4 ч. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1863. Ч. 1. 558 с.; 1864. Ч. 2. 498 с.; 1866. Ч. 3. 502 с.; 1887. Ч. 4. 178 с.

связанные с историей других татарских государственных образований¹. Немало внимания в анализируемой работе уделено и краеведению, в частности подробно рассмотрена история города Касимова и его окрестностей вплоть до середины XIX в. Ученый приводит многочисленные источники из архивов, частных коллекций других исследователей, материалы периодической печати, в которых содержатся сведения об изменении внешнего облика города Касимова и Касимовского, Елатомского уездов в разные века. Выбор ученым именно этих уездов обусловлен нахождением здесь земель касимовских правителей.

Сведения, приведенные востоковедом в труде «Исследование о касимовских царях и царевичах», позже были использованы краеведом Н. И. Шишкиным при составлении им книги о городе Касимове². Современные рязанские краеведы, рассматривая тот или иной исторический период, нередко обращаются к исследованиям В. В. Вельяминова-Зернова. В настоящее время актуальным остается вопрос о выявлении научного вклада этого ученого именно в краеведческом аспекте.

1. Тайна средневековых крепостей вокруг Касимова

В самом начале своего труда В. В. Вельяминов-Зернов останавливается на исследовании вопроса о названии города Касимова. Как известно, кроме наименований Городец Мещёрский, Царевичев городок, Касимов, в татарском языке существовало название Ханкирман (Ханская крепость). Ученый выявил также другой малоизвестный топоним города — Кизи Кирман (Малая крепость)³. Примечательно, что именно в татарских вариантах наименования присутствовало слово «крепость». Развивая данную тему, в своем труде В. В. Вельяминов-Зернов приводит сведения о пяти крепостях, существовавших в Средние века вокруг Касимова.

В первой половине XIX в. краеведы в своих исследованиях уделяли внимание так называемым «тайным оборонительным крепостям, окружавшим Городец Мещерский» (И. С. Гагин, Д. Т. Воздвиженский, М. С. Баранович и др.). В. В. Вельяминов-Зернов, изучив сведения, приведенные предшественниками исследователями, принял точку зрения военного топографа М. С. Барановича, составителя книги «Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Рязанская губерния» (СПб., 1860).

¹ Калимуллина Ф. Г. В. В. Вельяминов-Зернов как историк Касимовского ханства. Казань: ГБУ «Республиканский центр мониторинга качества образования», 2014. С. 7.

² Шишкин Н. И. История города Касимова с древнейших времен. 2-е изд. Рязань: Типография Н. Д. Малашкина, 1891.

³ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 1. С. 34.

С восточной стороны Касимова был расположен Земляной Струг. Укрепление получило название по сходству рельефа со стругом (плоскодонным судном). По сведениям ученого, к нему с севера прилежала «особенная» крепость с земляным валом и воротами¹. Согласно имеющимся данным, крепость принадлежала татарам. Повествуя о той местности, В. В. Вельяминов-Зернов приводит выписку из Писцовой книги города Касимова 1627 г.: «Пустошь, что была деревня Скребякина, на речке на Бабенке, а в ней двор князь Тахмаметь Шаморданова»². Следует отметить, что князь Тахмаметь Шаморданов был одним из восьми приближенных касимовского царя Арслана. Архитектор, краевед И. С. Гагин о Земляном Струге писал: «Находится ныне под владением татар и ямщиков...» Современные исследователи место Струга описывают так: «Это два холма со рвом между ними, с двух сторон ограниченные глубокими оврагами, а с третьей — круто спускающимся склоном в сторону речки Бабенки»³. В начале 2000-х гг. рязанский археолог В. П. Челяпов изучил данную местность и пришел к выводу, что изначально Мещерский городок возник именно на территории Земляного Струга. Он же обнаружил здесь обломки арабских дирхамов X в., что указывает на древнюю связь местности с мусульманским миром⁴. Современные археологи сходятся во мнении, что местом первоначального Городца Мещерского домонгольского периода, предположительно, являются средневековые поселения Касимовского археологического комплекса — Земляной Струг и селище Дорофеево Поле⁵.

Около деревни Поповская (ныне Поповка) находилось укрепление Столбище, «красивого пирамидального вида... на уступе холма», как описывал В. В. Вельяминов-Зернов. К западу от Столбища, на другом берегу Оки, рядом с селом Перьев (ныне Перво), «на крутом каменном утесе» располагалось укрепление Бакшеевское. Слово «бакши» имеет тюркскую этимологию. В Золотой Орде и постзолотоордынских государствах так называли канцелярских писарей. Есть сведения, что в Средние века недалеко от этой местности существовало село Бакшеево, принадлежавшее татарам. В 1836 г. рядом с укреплением было найдено несколько серебряных «татарских монет»⁶. С севера при реке Сынтулка «на каменной крутизне, обнесенной земляным валом», находилось четвертое укрепление. Краеведы XIX в. называли его Сынтульским, В. В. Вельяминов-Зернов упоминал,

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 1. С. 36.

² Там же. Ч. 3. С. 142.

³ Игнатъевы Анатолий и Фаина. Размышление о Земляном струге. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.starposad.ru/istoriya/18-zemlyanoy-strug.html> (дата обращения: 15.08.2022).

⁴ Ахметгалин Ф. А., Хамзин Р. Н., Беляев А. В., Мирсиянов И. Ю., Ситдинов А. Г. Археологические исследования средневекового Касимова // Поволжская археология. 2016. № 4(18). С. 196.

⁵ Ахметгалин Ф. А., Ситдинов А. Г. Историческая топография ханской столицы г. Касимова // Поволжская археология. 2020. № 2(32). С. 139.

⁶ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 1. С. 40.

что название не сохранилось. К западу от реки Сынтулка недалеко от села Бабенский Погост (Бабенки) было укрепление Бабенское¹.

В. В. Вельяминов-Зернов задается вопросом: для чего вокруг такого маленького городка пять крепостей? Затрудняясь с ответом, он полагается на мнение М. С. Барановича: «Не было никакой нужды окружать город со всех сторон отдельными передовыми укреплениями, когда сама природа защищала его от всяких неожиданных нападений едва доступными крутизнами берегов Оки и глубинами оврагов». М. С. Баранович также опроверг версию о наблюдательных постах, отметив, что леса не давали возможности обозреть с курганов окрестности. Говоря о Земляном Струге, он подчеркивал, что это «дело рук человеческих». В народе бытовали легенды, что Струг являлся местом обитания разбойников, грабивших окрестности. М. С. Баранович склонялся к версии, что здесь было место отдыха касимовских царевичей и ханов («место увеселения»)². Из сведений, приведенных В. В. Вельяминовым-Зерновым, следует, что в деревнях, располагавшихся рядом с вышеперечисленными укреплениями, находились дворы касимовских царевичей и приближенных к ним людей, татарские кладбища³. Найденные на данных территориях монеты, как и сохранившиеся источники тоже указывают на «татарский след». По рассказам старожилов, отмечает В. В. Вельяминов-Зернов⁴, эти укрепления имели стены, башни и деревянные ворота. О существовании крепостей свидетельствует, в частности, и особый ландшафт местности вокруг мусульманского кладбища деревни Мунтово. В настоящее время нет точного ответа на вопрос, когда и для чего были построены эти крепости вокруг Касимова. Рабочей версией остается предположение М. С. Барановича и В. В. Вельяминова-Зернова о том, что в период Касимовского ханства эти крепости принадлежали касимовским правителям и их приближенным.

2. Вопросы истории Касимова XVII–XVIII вв.: православие и ислам

В. В. Вельяминов-Зернов проследил, как менялся внешний вид города Касимова и Касимовского, Елатомского уездов в разные века⁵. В своем труде ученый привел выдержки из Писцовой книги 1627 г., Переписной книги 1683 г., в которых зафиксировано количество церквей, дворов, их местоположение, имена и фамилии хозяев дворов, род занятий людей. Отмечает, что население Рязанского края в основном занималось бортничеством

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 1. С. 40.

² Там же. Ч. 2. С. 39.

³ Там же. Ч. 3. С. 139–147.

⁴ Там же. Ч. 1. С. 37.

⁵ Там же. Ч. 3. С. 62–170.

и рыбной ловлей. По сведениям В. В. Вельяминова-Зернова, к началу XVII в. в Касимове действовали две власти: 1) около церкви Вознесения Христова находились воеводский двор, съезжая изба, анбар с пушками и с порохом; 2) двор царевича Сеид-Бурхана и Слобода татарская — центр мусульманского населения¹. Ученый подробно описывает, как на одной территории в Средние века мирно сосуществовали две разные конфессии. В. В. Вельяминов-Зернов подчеркивает, что последние касимовские правители содержали также православные храмы и монастыри. Ученый обнаруживает источник 1688 г. — челобитную московским государям игуменьи Касимовского Казанского девичьего монастыря, в которой говорится о том, что Сеид-Бурхан и Фатима-Султан «их кормили и на одежду давали из своих доходов, а как Царевича и Царицы не стало, а Касимов отпisan на Московского государя, то им денежной и хлебной руги не дают»².

Ученый более подробно останавливается на двух планах Касимова: один был составлен в 1775–1780 гг. учеником Артиллерийской школы Д. Чертковым и предоставлен краеведом, полковником А. И. Савельевым; другой — проект плана, подготовленный в 1780 г. Комиссией строения Санкт-Петербурга и Москвы. Сравнивая планы разных годов, В. В. Вельяминов-Зернов приходит к выводу, что к концу XVIII в. Касимов все еще напоминал город времен Арслана и Сеид-Бурхана, но с заметным ростом количества церквей. Ученый подробно описывает 15 церквей (7 деревянных и 8 каменных) и 4 часовни того периода. Постройка каменных церквей относилась к XVIII в. В. В. Вельяминов-Зернов также обращает внимание на то, что в плане 1775–1780 гг. городские стены указаны, а в проекте плана 1780 г. — уже нет. Здесь следует отметить, что при пожаре 1679 г. городские стены Касимова полностью выгорели³. По сведениям востоковеда, они были восстановлены и разобраны после 1780 г. Ученый подчеркивает, что в соответствии с проектом 1780 г. город в дальнейшем претерпел значительные изменения — в нем стали преобладать каменные постройки⁴.

В своем труде В. В. Вельяминов-Зернов приводит список опубликованных работ, географических карт, в которых есть описание населенных пунктов Касимовского и Елатомского уездов XVII–XIX вв⁵. Всё это — ценные доступные источники для современных краеведов. Ученый выявил, что земли, принадлежавшие касимовским правителям, после упразднения Касимовского ханства остались во владении сыновей Василия (Сеид-Бурхана) Арслановича. В 1715 г., со смертью единственного наследника,

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 3. С. 177; Ч. 4. С. 53–110.

² Там же. Ч. 4. С. 2.

³ Летопись пожаров Рязанского края с древнейших времен до конца XIX века. [Электронный ресурс] // URL: <http://ryazan-news.net/incident/2019/04/10/13980.html> (дата обращения: 15.08.2022).

⁴ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 4. С. 24–47.

⁵ Там же. Ч. 3. С. 176.

внука Василия Арслановича — Василия Ивановича, род касимовских царевичей пресекается¹. В. В. Вельяминов-Зернов предположил, что Василий Арсланович с сыновьями (за исключением сына Якова, похороненного в Касимове) был погребен в Златоустовском монастыре Москвы.

В труде ученого также можно найти информацию о несохранившихся татарских исторических постройках времен Касимовского ханства. Востоковед отмечает, что рядом с Ханской мечетью находились ханские дворцы с каменным фундаментом и каменными воротами. Развалины дворца царевича Касима успел застать в 1768 г. немецкий ученый, путешественник П. С. Паллас. Строения, обнесенные забором, были возведены из того же известкового камня, что и минарет Ханской мечети. Незадолго до приезда Палласа были разрушены ворота дворца, украшенные готскими фигурами и арабскими надписями. По описанию путешественника строение имело длину более 32 аршин, ширину более 8 аршин. Под строением находился подземный ход с погребом, с потолка которого свисали сталактиты. О подземном ходе, соединявшем Ханскую мечеть, Ханский дворец и текие (мавзолей) Шах-Али, писали также М. С. Баранович и татарский ученый Хусаин Фаизханов. В. В. Вельяминов-Зернов считал их сведения достоверными².

В Татарской слободе Касимова в начале XVII в. располагались Ханская мечеть, двор правителя Сеид-Бурхана, старый двор его отца Арслана (в нем на тот момент жил царский псарь), двор царицы Фатимы-Султан (матери Сеид-Бурхана), дворы служилых татар и мастеровых людей. В тот период в Касимове было лишь два каменных строения — Ханская мечеть и дворец Сеид-Бурхана, и оба принадлежали татарам-мусульманам³. Эти строения придавали городу восточный мусульманский колорит, выделяя его среди других населенных пунктов края.

Ученый считал достойными внимания сведения из других источников относительно того, что в XVIII в. в Старом Посаде на месте татарских кладбищ были расположены две каменные палатки. Он предположил, что речь идет о каменных мавзолеях (текие) хорезмского султана Авган-Мухаммеда (воздвигнут в 1649 г., сохранился до настоящего времени) и последней правительницы Касимовского ханства Фатимы-Султан (скончалась в 1681 г., к XIX в. мавзолей утрачен). Любопытны сведения В. В. Вельяминова-Зернова о местоположении текие Фатимы-Султан. Посещая Касимов в 1863 г., в 8 саженях направо от текие Авган-Мухаммед-Султана ученый обнаружил следы фундамента и яму. Местные жители сообщили ему, что это место погребения Фатимы-Султан. Текие царицы в преданиях описывался двухэтажным. Ученый предположил, что нижним

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 4. С. 166, 175.

² Там же. Ч. 1. С. 72, 494, 498.

³ Там же. Ч. 3. С. 158, 173.

этажом, по аналогии с мавзолеем Шах-Али, могло быть подземное помещение. Из родословной сеидов Шакуловых Вельяминов-Зернов почерпнул сведения, что Фатима-Султан и ее муж — хан Арслан — были погребены в одном мавзолее¹.

Следует также отметить, что в труде В. В. Вельяминова-Зернова подробно описана третья каменная палата — текие хана Шах-Али, сохранившийся до наших дней². Эти сведения, приведенные в труде востоковеда, составляют основу источниковой базы современных исследований, посвященных истории Касимова³.

В. В. Вельяминов-Зернов дает описание первого герба города Касимова, утвержденного 29 мая (9 июня) 1779 г. На нем были изображены: в верхней части — герб Рязанского наместничества: «серебряной меч и ножны, положенные накрест, над ними — зеленая шапка, какова на князе в наместническом гербе», а в нижней части — «в голубом поле корабельное основание, означающее, что из сего места доставляются к строению корабельному принадлежащие леса»⁴. О корабельном основании, изображенном на гербе, в народе ходила легенда, связанная с первым правителем Касимовского ханства — Касимом. Современный рязанский краевед А. В. Бабурин зафиксировал, что вплоть до конца XX в. среди русского населения города Рязани сохранялось предание, указывающее на татарское происхождение Земляного Струга и сюжета с остовом корабля на гербе Касимова.

По легенде, на Оке село на мель судно царевича Касима. Не сумев сдвинуть судно с места, он основал на берегу город. Каркас корабля еще долго находился на середине Оки и был виден со всех сторон. Местность около полузатонувшего корабля называли Земляным Стругом, а изображение корабля Касима вошло в символику герба Касимова⁵. Следует признать, что предание не имеет под собой никакого научного обоснования, но свидетельствует о том, что касимовские правители сохранили о себе память среди местного населения. Примечательно также содержащееся в предании указание на то, что первоначально город Касимов был основан на месте Земляного Струга. Как уже упоминалось, современные археологи пришли к такому же выводу.

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 3. С. 493, 497.

² Там же. Ч. 1. С. 494.

³ Беляков А. В. Ислам и христианство в Мещере в XVI–XVII вв. // XIII Фаизхановские чтения. Наследие Золотой Орды в государственности и культурных традициях народов Евразии: материалы международной научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 4–6 мая 2016 г. М.: ИД «Медина», 2017. С. 212–224; Рахимзянов Б. Р. Касимовское ханство (1445–1552 гг.). Очерки истории. Казань: Татар. кн. изд-во, 2009. 207 с.; Сафаров М. А. Фатима-Султан и предания старого Касимова // Медина ал-Ислам. 2015. № 1–2. С. 169–170.

⁴ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 4. С. 23.; Исторический герб Касимова 1779 г. [Электронный ресурс] // URL: <https://geraldika.ru/s/688> (дата обращения: 15.08.2022).

⁵ Место Земляной Струг у города Касимова. [Электронный ресурс] // URL: <https://62info.ru/history/node/12466> (дата обращения: 15.08.2022).

Спустя столетия — 19 мая 1998 г. — на основе исторического герба был утвержден современный герб Касимова. В 2012 г. в знак того, что Касимов в древности был центром Касимовского ханства, герб был увенчан муниципальной короной о пяти зубцах с золотым обручем, украшенным самоцветами.

3. Касимовский край в XIX в.

Говоря о Касимове XIX в., В. В. Вельяминов-Зернов отмечает: «Еще теперь следы пребывания в Касимове особых царей и царевичей не совсем исчезли. В самом городе от них остались памятники»¹. Вместе с тем ученый подчеркивает, что к этому времени мусульманский фактор в городе ослаб. Началом данного процесса, считает ученый, послужил тот факт, что Сеид-Бурхан после крещения продолжал оставаться правителем Касимовского ханства, нарушая традиции мусульманской государственности. После ликвидации ханства мусульманское население края потеряло покровительство в лице касимовских ханов и султанов. Ученый пишет, что именно через несколько месяцев после смерти последней правительницы Фатимы-Султан, 7 апреля 1682 г., касимовскому воеводе Ивану Оксенову была дана царская грамота, в которой говорилось, что крещеным касимовским татарам отдавались поместья некрещеных родственников. К XIX в. «иностранческое» население, как отмечал ученый, утратило всякую самостоятельность².

Согласно статистическим данным 1858 г., приведенным В. В. Вельяминовым-Зерновым, численность татар в Касимове и Касимовском уезде составляла 5 тысяч человек, при этом в самом городе их проживал всего 371 человек. Остальные татары были поселены в северо-восточной части Касимовского уезда в 62 деревнях и, как отмечает В. В. Вельяминов-Зернов, входили в особую Татарскую волость, состоящую из двух сельских обществ — Мунтовского и Татарского. Именно эти земли, включая город Касимов, ученый считал территориями Касимовского ханства. Следует отметить, что в состав Татарской волости с центром в Касимове входило 19 населенных пунктов. В деревне Мунтово к середине XIX в. была мечеть, к приходу мечети относились также жители села Шегашанова³. Население Татарской волости в основном входило в приход Ханской мечети Касимова. Вероятно, под Татарским сельским обществом В. В. Вельяминов-Зернов имел в виду прихожан Ханской мечети. Ученый не стал уточнять, в какие конкретно волости входили

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 1. С. III.

² Там же. Ч. 4. С. 5–6.

³ Мунтово, Рязанская область. [Электронный ресурс] // URL: [https:// gradinf.ru/russia/ryazanskaya-oblast/kasimovskij-rajon/muntovo](https://gradinf.ru/russia/ryazanskaya-oblast/kasimovskij-rajon/muntovo) (дата обращения: 15.08.2022).

эти 62 деревни, отметив лишь Татарскую. На правой стороне Оки, по сведениям исследователя, насчитывалось всего 5 татарских деревень¹.

Ученый подчеркивал, что в XIX в. Касимов относится к числу лучших уездных городов не только Рязанской губернии, но всей России. Город к тому времени прославился своими кожевенными и мерлушечными заводами². Здесь уместно упомянуть о том, что в этом деле преуспели татарские купцы-промышленники Ишимбаевы, Шакуловы, Кастровы³.

Ученый подготовил обозрение знатных татарских и русских родов, связанных с Касимовом, составил таблицы их родословных. К сожалению, четвертая, завершающая часть монографии вышла в неполном виде, рукописи бесследно исчезли.

Заключение

В. В. Вельяминов-Зернов в своем «Исследовании о касимовских царях и царевичах» представил достаточно полную картину развития средневекового Касимова. Особенностью города, обусловленной общим прошлым мирного сосуществования христианства и ислама, стал синтез православной и мусульманской старины. Вплоть до начала XVII в. в Касимове функционировали две власти: воеводский двор и двор касимовских ханов и султанов. Авторитет мусульманских правителей среди местного населения был высок: о них слагались легенды; им принадлежали крепости вокруг города; они содержали не только мусульманские мечети, но и православные монастыри. С середины XVII в., после крещения Сеид-Бурхана, влияние мусульманского фактора на жизнь города начинает ослабевать, после упразднения Касимовского ханства город Касимов приравнивается к остальным губернским городам и утрачивает свою уникальность. Мусульманская культура сохраняется в известных архитектурных и эпиграфических памятниках города. По сведениям востоковеда, к XIX в. мусульманское население (преимущественно татары) в основном населяло северо-восточную часть Касимовского уезда (62 деревни).

Подводя итоги, можно сказать: изучение истории Касимова, а следовательно, и развитие рязанского краеведения, невозможно представить без знаменитого труда В. В. Вельяминова-Зернова о Касимовском ханстве, внесшего исключительно важный вклад в исследование данного периода.

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 4. С. 50.

² Там же. С. 48.

³ Сафаров М. А. Ворота старого Касимова // Идель. 2019. № 8. С. 64–71.

Литература

Ахметгалин Ф. А., Ситдилов А. Г. Историческая топография ханской столицы г. Касимова // Поволжская археология. 2020. № 2(32). С. 130–143.

Ахметгалин Ф. А., Хамзин Р. Н., Беляев А. В., Мирсияпов И. Ю., Ситдилов А. Г. Археологические исследования средневекового Касимова // Поволжская археология. 2016. № 4(18). С. 182–201.

Беляков А. В. Ислам и христианство в Мещере в XVI–XVII вв. // XIII Фаизхановские чтения. Наследие Золотой Орды в государственности и культурных традициях народов Евразии: материалы международной научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 4–6 мая 2016 г. М.: ИД «Медина», 2017. С. 212–224.

Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1863. Ч. 1. [4], XIV, 558 с.; 1864. Ч. 2. [6], XVI, 498 с.; 1866. Ч. 3. XII, 502 с.; 1887. Ч. 4. [6], 178 с.

Калимуллина Ф. Г. В. В. Вельяминов-Зернов как историк Касимовского ханства. Казань: ГБУ «Республиканский центр мониторинга качества образования», 2014. 240 с.

Рахимзянов Б. Р. Касимовское ханство (1445–1552 гг.). Очерки истории. Казань: Татар. кн. изд-во, 2009. 207 с.

Сафаров М. А. Ворота старого Касимова // Идель. 2019. № 8. С. 64–71.

Сафаров М. А. Фатима-Султан и предания старого Касимова // Медина аль-Ислам. 2015. № 1–2. С. 169–170.

Шишкин Н. И. История города Касимова с древнейших времен. 2-е изд. Рязань: Типо-лит. Н. Д. Малашкина, 1891. VIII, 202, III с.

References

Ahmetgalin F. A., Sitdikov A. G. (2020). Istoricheskaya topografiya han-skoy stolicy g. Kasimova [The Historical Topography of Kasimov]. *Povolzhskaya arheologiya*. 2020. Iss. 2(32). Pp. 130–143.

Ahmetgalin F. A., Hamzin R. N., Belyaev A. V., Mirsiyapov I. Yu., Sitdikov A. G. (2016). Arheologicheskie issledovaniya srednevekovogo Kasimova [Archaeological research of medieval Kasimov]. *Povolzhskaya arheologiya*. 2016. Iss. 4 (18). Pp. 182–201.

Belyakov A. V. (2017). Islam i hristianstvo v Meshchera v XVI–XVII vv. [Islam and Christianity in Meshchera in the XVI–XVII centuries]. *XIII Faizkhanovskie chteniya. Nasledie Zolotoj Ordy v gosudarstvennosti i kul'turnyh tradiciyah narodov Evrazii: materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii. Saint-Petersburg, 4–6 maya 2016 g.* Moscow: Medina. Pp. 212–224.

Vel'yaminov-Zernov V. V. (1863–1887). *Issledovanie o kasimovskih car-yah i carevichah: v 4 ch.* [A study on Kasimov Tsars and Tsarevichs: in 4 vol.]. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoj Akademii nauk. 1863. Part 1. [4], XIV, 558 p.; 1884. Part 2. [6], XVI, 498 p.; 1866. Part 3. XII, 502 p.; 1887. Part 4. [6], 178 p.

Kalimullina F. G. (2014). V. V. *Vel'yaminov-Zernov kak istorik kasimovskogo hanstva* [V. V. Velyaminov-Zernov as a Historian of the Kasimov Khanate] Kazan: Respublikanskij centr monitoringa kachestva obrazovaniya. 240 p.

Rahimzyanov B. R. (2009). *Kasimovskoe hanstvo (1445–1552 gg.) Ocherki istorii* [Kasimov Khanate (1445–1552) Essays on history]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 207 p.

Safarov M. A. (2019). Vorota starogo Kasimova [Old Kasimov's Gate]. *Idel'.* 2019. No. 8. Pp. 64–71.

Safarov M. A. (2015). Fatima-Sultan i predaniya starogo Kasimova [Fatima-Sultan and the Legends of the Ancient Kasimov]. *Medina al-Islam.* 2015. Iss. 1–2. Pp. 169–170.

Shishkin N. I. (1891). *Istoriya goroda Kasimova s drevnejshih vremen* [The History of Kasimov Since Ancient Times]. Ryazan: Tipo-lit. N. D. Malashkina. VIII, 202, III p.

V. V. VELYAMINOV-ZERNOV ON ISLAM: RYAZAN LOCAL LORE STUDIES OF THE 19TH CENTURY

Abstract. The article analyzes the four-volume work of the orientalist of the XIX century V. V. Velyaminov-Zernov “Research on the Kasimov tsars and tsarevichs” (1863–1887), dedicated to the history of the Kasimov Khanate. The main attention is paid to the local history material about the city of Kasimov of the 17–19th centuries, including its Muslim district. The paper reveals novelty of the scientist’s approaches to history of Kasimov Tatar community. The first paragraph examines the conclusions of V. V. Velyaminov-Zernov regarding medieval fortresses located around Kasimov, the scientist concludes that these fortresses belonged to Tatar rulers during the period of the Kasimov Khanate. The second paragraph reveals the orientalist’s views on Orthodox-Muslim interaction in Kasimov in the 17–18th centuries. According to V. V. Velyaminov-Zernov, until the beginning of the 17th century there were two equivalent authorities in the city: the voivodeship court and the court of the Kasimov rulers. The article considers the history of Tatar heritage in Kasimov. The third paragraph is devoted to the 19th century. Velyaminov-Zernov’s research is useful for local historians dealing with the history of the Ryazan region.

Keywords: Velyaminov-Zernov, Ryazan local history, history of the Kasimov region, Kasimov Tatars, Kasimov Khanate, Kasimov county, Elatoma county.

Firdaus G. KALIMULLINA,

Cand. Sci. (Hist.), leading researcher, Encyclopedia Center,
Institute of Tatar Encyclopedia and Regional Studies of the
Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan
(56, Pushkin Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420015, Russian Federation).
E-mail: kfirdaus@list.ru



НЕКРОЛОГ

ВАДИМ ВИНЦЕРОВИЧ ТРЕПАВЛОВ**(10.12.1960–31.03.2023)**

31 марта текущего года после тяжелой болезни ушел из жизни член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, профессор Вадим Винцерович Трепавлов — историк, тюрколог, источниковед, один ведущих исследователей истории тюркских и монгольских народов России, крупнейший исследователь истории межэтнических и межрелигиозных отношений народов России. Мы не будем заниматься формальным перечислением регалий, научных работ и пересказом жизненного пути Вадима Винцеровича, мы оставим за специалистами право говорить о его заслугах в разных исследовательских областях, которых много¹. Коллеги, ученики и последователи будут всегда вспоминать об этом великом ученом, дискутировать с его идеями, развивать их или оспаривать.

Авторитет Вадима Винцеровича был велик не только в кругу коллег — специалистов-исследователей. Совершенно невозможно вообразить, что и как о человеке кто-то мог бы сказать о нем что-то негативное — и не по причине формального соблюдения дани памяти. Вадим Винцерович был не только серьезным, по-настоящему объективным исследователем. Он был человеком высококультурным, отзывчивым, смелым. Его деятельность не ограничивалась лишь исследовательской сферой, он занимался организационной и образовательной деятельностью. Хотя он нигде не преподавал, просвещение — в самом широком смысле этого слова — не было ему чуждым. Помимо того что Вадим Винцерович активно откликался содержательными критическими рецензиями на работы коллег, он входил в состав

¹ Прекрасную содержательную статью написал казахстанский исследователь Канат Ускенбай по случаю 60-летнего юбилея Вадима Винцеровича: *Ускенбай К. Юбилей ученого: Вадиму Винцеровичу Трепавлову — 60 лет // Археология Казахстана — Қазақстан археологиясы. 2020. № 3(9). С. 148–162.*

редакционных коллегий ряда учебных пособий, выступал с лекциями на публичных мероприятиях для массового слушателя, становился гостем и участником образовательных телепередач. Его позиция всегда отличалась последовательностью, взвешенностью, корректностью формулировок, четкостью изложения и при этом ненавязчивостью.

Вадим Винцерович не занимался непосредственно общественной и политической деятельностью, в своих работах не касался непосредственно новейшей истории страны, но можно абсолютно точно сказать: он был патриотом. Патриотом в самом обычном, адекватном, неизвращенном смысле этого слова — именно такое понимание никак не противоречит его характеристике как объективного исследователя. Он занимался проблематикой истории России: начав от Монгольской империи (диссертация 1988 г.), продолжая Золотой Ордой, отношениями Московского государства с сопредельными ему на востоке и юге политическими образованиями, он всегда занимался именно историей России — в понимании России именно как многонационального и полирелигиозного государства. Изучение вопросов всегда непростых взаимоотношений между разными народами и культурами, чьи судьбы сплелись в истории Российского государства, большая эрудиция Вадима Винцеровича, последовательная методичность и взвешенный подход к проблематике позволили ему выйти далеко за рамки многих сложившихся историографических штампов, укоренившихся, однако, в массовом сознании. В особенности это касается именно так называемых восточных народов, их роли и места в истории России. Вадим Винцерович занимался проблематикой народов России не только как ученый, но и как организатор — с 1997 г. он был руководителем Центра истории народов России и межэтнических отношений. Он принял активное участие в создании многотомных «Истории татар», «Истории крымских татар». Его всегда отличала высокая требовательность, умение видеть проблему с разных точек зрения при учете различных источников на многих языках.

Для Вадима Винцеровича всегда было характерно подчеркивание сложности, многофакторности, взаимообусловленности исторических процессов и явлений. Добросовестное выполнение

долга историка, скрупулезный и всесторонний анализ прошлого, критический подход к оценкам событий, явлений, личностей, отраженный в результатах исследований Вадима Винцеровича, позволяет нам сегодня выстраивать такую же оценку настоящего, которое, как известно, определяет будущее. Подход к истории России как к истории многонационального и полирелигиозного государства, внимательное и взвешенное отношение к этапам его развития и факторам, определявшим характер и направления этого развития, позволяет извлечь значительный опыт, который может и должен быть использован для раскрытия потенциала российского общества и государства. Важнейшей проблемой на этом пути является до сих пор ощущающаяся неспособность нашего общества увидеть себя в качестве исторически сформировавшегося единого целого — не просто совокупностью людей, объединенных общностью политических границ и законов, а именно цельным многонациональным народом, со всем богатством истории и культуры каждого этнического сообщества, на разных этапах истории взаимно обогащавшего своих соседей и теперь соотечественников.

Когда-то в одном из интервью Вадим Винцерович обратил внимание на очень важную деталь: «“Школьная” история страны в России всегда была руссоцентрична [...] Позднейшая история тюркских народов в целом давалась скороговоркой, и большинство выпускников советской школы ничего не могли сказать об истории казахов, кыргызов, башкир, татар, якутов и др.»¹.

Заметим, что подобная мысль была озвучена Вадимом Винцеровичем в 2016 г. на конференции XIII Фаизхановские чтения: «На страницах школьных и вузовских учебников народы Поволжья, Кавказа и Сибири появляются, как правило, лишь при описании присоединения соответствующих регионов к России — после чего вновь исчезают из повествования»².

¹ Трепавлов В. В. [интервью] «Отбрасывать драгоценное наследие российской тюркологии это непростительное расточительство» [2004] [Электронный ресурс] // URL: https://eurasica.ru/articles/point/intervyu_s_vv_trepavlovym/.

² Трепавлов В. В. Золотая Орда в общественном сознании и историографии // XIII Фаизхановские чтения. Наследие Золотой Орды в государственности и культурных традициях народов Евразии: материалы международной

Важнейшая — можно сказать, программная — мысль была озвучена Вадимом Винцеровичем далее: «Между тем существенное влияние неславянского компонента на организацию российской государственности, культуры, да и этнодемографического облика страны было несомненным. По различным письменным и фольклорным текстам разбросаны свидетельства тесной и исконной связи русских с их восточными и южными соседями (впоследствии соотечественниками). Чтобы разобраться в формах, степени интенсивности, хронологии восточного влияния на Россию, нужно изучать источники и носителей этого влияния, т. е. те государства и народы, которые в разные времена соседствовали с Россией на юге и востоке. Крупнейшим из таких государств по праву считается Золотая Орда»¹.

Говоря о той же Золотой Орде (а на той конференции — о ней конкретно), место которой в истории России до сих пор не получило адекватного понимания, Вадим Винцерович как серьезный исследователь предупреждал и опасность сильной увлеченности альтернативными подходами, подразумевающими некритический перенос акцентов исторических оценок.

Только честный, объективный, всесторонний, компетентный подход к изучению прошлого страны позволит устранить препятствия для формирования адекватных представлений не только об истоках и историческом опыте, но и о потенциале многонационального государства.

«Пересмотр привычной интерпретации событий той эпохи, думаю, способен помочь определить действительное место восточной парадигмы в организации многонациональной цивилизации России», — отметил покинувший ныне нас великий ученый². Следует добавить уточнение, что не только «той эпохи», но и гораздо шире. Слово «Восток», остававшееся и, увы, остающееся для многих российских людей, скорее, ассоциирующимся если не с дикостью, то с экзотикой, должен

научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 4–6 мая 2016 г. / [редкол.: Д. В. Мухетдинов (пред.), В. В. Тишин (отв. ред.) и др.]. М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2017. С. 15.

¹ Там же.

² Там же. С. 18.

стать ближе. Есть для этого и необходимость, и актуальность, и научные силы.

Мы благодарны Вадиму Винцеровичу за то, что, несмотря на болезнь, он долгие годы был с нами на многих наших мероприятиях, включая XVIII Фаизхановские чтения в начале ноября 2022 г. Мы горды тем, что он был удостоен Фаизхановской премии в 2017 г. Труды и личный пример Вадима Винцеровича будут вдохновлять последующие поколения учёных.

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), С. Казаков (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 над-
зору в сфере связи, информационных технологий и массовых
коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС 77-65168 от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу ис-
тории ислама, философских, политических, социальных и культур-
ных аспектов жизни современных мусульманских обществ, актив-
но участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем
самым содействует критическому пониманию сложной природы
идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и мате-
риальных реалий, характерных для мусульманских обществ в со-
временном мире.

Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно от-
ражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экс-
пертного отбора. Редакция журнала руководствуется норма-
ми и международными стандартами, установленными Комитетом
по этике публикаций Committee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современ-
ном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России
и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России»
и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet
(www.arpk.org) — 94107.

Сдано в производство: 15.03.2023. Подписано к печати: 31.03.2023.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 10000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2023 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2023 ООО «Издательский дом “Медина”»



ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



ISSN 2074-1529 (Print) DOI: 10.22311/2074-1529-2023-19-1

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 staff:

Registration:



SLAMI

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), S. Kazakov (translator), A. Safina (Subscription manager), A. Panshin (designer, Crafty coder).

Islam in the modern world is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor).

PI certificate number FS 77-65168 on 28.03.2016.

The journal's materials are compliant with the Federal Law № 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of Children from Information Harmful to Their Health and Development" and classified as suitable for people aged 12 and over.

Islam in the modern world promotes an academic and critical examination of the history and contemporary philosophical, political, social and cultural aspects of Muslim societies. *Islam in the modern world* actively engages theoretical and empirical studies and by so doing promotes a critical understanding of the complex nature of ideas, values, social configurations and material realities of events associated with the development of Islam and Muslim societies. *Islam in the modern world* provides a forum for the interdisciplinary examination of diverse issues based on solid research and critical readings of developments in the modern world.

Islam in the modern world is subject to a peer review process.

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet (www.arpk.org) network — **94107**.

Put into production: 15.03.2023. Signed in print: 31.03.2023.
10000 copies

© 2023 The editorial board of "Islam in the Modern World"

© 2023 "Medina" Publishing House LLC



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

